

EL ITINERARIO DE SPINOZA EN 1663.
ALGUNOS PROBLEMAS RELATIVOS A LA TEMPORALIDAD
EN LOS PRINCIPIOS DE FILOSOFÍA DE DESCARTES,
LOS PENSAMIENTOS METAFÍSICOS Y LA “CARTA
SOBRE EL INFINITO”

**Spinoza’s itinerary in 1663. Some problems related to
temporality in the *Principles of Cartesian Philosophy*,
the *Metaphysical Thoughts* and the *Letter on the Infinite***

Guillermo L. Sibia

Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina

Resumen

Este artículo estudia algunos problemas relativos a la doctrina de la temporalidad de Spinoza, centrando el análisis en los Principios de filosofía de Descartes, los Pensamientos metafísicos y la “Carta sobre el infinito”, todas de 1663. Con ello esperamos mostrar que la exposición spinoziana de los conceptos de tiempo y duración en la obra de 1663, si bien sigue la conceptualización cartesiana, opera sobre ésta una crítica implícita (inmanente podríamos decir) que lleva al pensamiento spinoziano hacia sus propios horizontes conceptuales, que serán explícitamente definidos en la carta 12. De esta manera, asimismo, este trabajo busca contribuir al estudio del estatuto de la obra de 1663 y del significado de la doctrina de la temporalidad de Spinoza en este período formativo de su pensamiento.

Palabras clave: duración, tiempo, infinito, continuo, ciencia físico-matemática

**SPINOZA'S ITINERARY IN 1663. SOME PROBLEMS
RELATED TO TEMPORALITY IN *THE PRINCIPLES OF CARTESIAN
PHILOSOPHY*, *THE METAPHYSICAL THOUGHTS* AND THE
"LETTER ON THE INFINITE"**

Abstract

The aim of this paper is to study some problems related to Spinoza's doctrine of temporality, by focusing on the analysis of the Principles of Descartes' philosophy, the Metaphysical Thoughts, and the "letter on the infinite", all of them published in 1663. By doing this, we hope to show that Spinoza's presentation of the concepts of time and duration in his work of 1663 –though it follows the Cartesian conceptualization– a surreptitious revision Works on it. This leads Spinoza's thought to its definitive conceptual horizons, which will be explicitly defined in the letter 12. Accordingly, this paper also seeks to contribute to the study both of the status of the work of 1663 (Principles of Descartes' philosophy and the Metaphysical Thoughts) and the meaning of Spinoza's doctrine of temporality in this formative period of his thought.

Keywords: duration, time, infinite, continuous, mathematical physical science

Guillermo Sibilia. Doctorando en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Investigador Tesista del Proyecto: "Verdad, justicia, autoridad: interrogantes teóricos y desafíos políticos de la institución legítima de un orden político", dirigido por la Dra. Claudia Hilb, Instituto de Investigaciones Gino Germani, UBA. Sus áreas de interés: Filosofía y Teoría política modernas, con especial interés en Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau. Entre sus recientes publicaciones se encuentra: "Temporalidad y crítica de la religión, o el itinerario filosófico de Spinoza en el *Tratado teológico-político*", en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Octavo Coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba.

Dirección electrónica: guillermosibilia@gmail.com

EL ITINERARIO DE SPINOZA EN 1663.
ALGUNOS PROBLEMAS RELATIVOS A LA TEMPORALIDAD
EN *LOS PRINCIPIOS DE FILOSOFÍA DE DESCARTES*,
LOS PENSAMIENTOS METAFÍSICOS Y LA “*CARTA*
SOBRE EL INFINITO”

Guillermo L. Sibia

Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina

Introducción

En el “Prefacio” de la edición de 1677 de las *Obras póstumas* de Spinoza, Jarig Jelles (1995), amigo y corresponsal suyo, afirma sobre el filósofo holandés:

Desde su infancia fue instruido en las letras y en su juventud se ocupó durante largos años especialmente de la teología. Cuando alcanzó aquella edad en que la inteligencia madura y es capaz de investigar la naturaleza de las cosas, *se entregó a la filosofía*. Mas, como no se sintiera plenamente satisfecho ni con sus maestros ni con los escritores de estas ciencias y experimentara, en cambio, un ardiente deseo de saber, *decidió ensayar él mismo qué lograría en tal materia con sus propias fuerzas. Los escritos del célebre Renato Descartes, que le precedieron en el tiempo, le prestaron gran ayuda en tal empresa.* (p. 46)

Descartes entonces, nos dice Jelles, ayudó a Spinoza. ¿Pero de qué modo? Antes de intentar una respuesta, es necesario subrayar de entrada esa relación importante que percibe Jelles entre Spinoza y Descartes, porque los *Principios de filosofía de Descartes* y los *Pensamientos metafísicos*, publicados en 1663 y editados con el nombre de Spinoza, han sido habitualmente leídos como textos de *historia de la filosofía*, como

el resultado de una *exposición neutral* del pensamiento de Descartes por parte del filósofo holandés. Meyer mismo, de hecho, sugiere esto en el Prefacio que le encargara Spinoza. Ahora bien, en este artículo, a través de una temática específica, me propongo problematizar esa idea y mostrar la paradójica imagen del filósofo holandés que nos arroja en realidad la obra de 1663; imagen que muestra un Spinoza *infidel* a través de la misma *fidelidad* que guía su estudio sobre Descartes. Si los escritos del filósofo francés le ayudaron a dar forma a su propia filosofía entonces, como indica Jelles en la cita, eso implica paradójicamente que, desde la perspectiva spinoziana, no se puede concebir la actividad filosófica y la historia de la filosofía como dos operaciones absolutamente irreductibles. La publicación de 1663, por eso, aunque se presenta como un comentario fiel, contiene como veremos críticas implícitas importantes, que llevan al lector hacia un horizonte de pensamiento diverso al cartesiano. Teniendo esto presente, en lo que sigue nos referiremos a algunos problemas relacionados con la temporalidad en los *Principios* y en los *Pensamientos*, así como también en la “Carta sobre el infinito”. De esa manera, creemos, se podrán aprehender ciertas continuidades y discontinuidades de una problemática central del spinozismo: la del infinito y la divisibilidad de lo continuo (y discontinuo), que se relaciona profundamente con la cuestión del tiempo. En otros términos, leyendo en continuidad la publicación de 1663 y la “Carta sobre el infinito”¹ puede observarse como la doctrina de la temporalidad de Spinoza en cierta medida “evoluciona” desde el marco que le asigna el discurso de la ontología de la creación hacia aquél que ofrece la ontología de la producción inmanente específicamente spinozista. Antes de hacer esto, sin embargo, quizás sea provechoso detenernos brevemente en Descartes.

Aspectos del problema de la temporalidad en Descartes

La cuestión de la temporalidad en Descartes se inscribe en el espíritu científico que surge en el siglo XVII y cuya aspiración fundamental es, a través de la *geometrización* de la naturaleza, hacer de la matemática el fundamento de toda ciencia. Sin embargo, otro elemento se suma problemáticamente a esta cuestión: su metafísica creacionista. La temporalidad cartesiana, así,

¹ La carta que en la *Correspondencia* de Spinoza aparece en el duodécimo lugar ha pasado a la historia como la “carta sobre el infinito” (*Epistolâ de Infinito*), gracias a W. von Tschirnhaus, quien en la carta 80 (de 1676) se refiere a aquélla en esos términos. Cf. SPINOZA, 1988, p. 407-408. En la edición crítica latina de Gebhardt corresponde al volumen IV, p. 331. A continuación citaremos, luego de la paginación de la edición en español, la de la edición Gebhardt con la letra “G”, indicando luego el volumen en números romanos, y finalmente la página en arábigos.

se expresa equívocamente en la *síntesis* de la física con la metafísica que postula Descartes. Y esto, como veremos, supondrá *desde la perspectiva spinoziana* el reconocimiento de una ambigüedad al interior del sistema oficial cartesiano. Porque si bien el filósofo francés conocía ciertos resultados que se podían obtener a partir del análisis matemático (la divisibilidad indefinida del tiempo), éste no jugó un papel importante en su sistema. Para lo que nos interesa aquí, entonces, hay tres aspectos que resumen la posición cartesiana, tal como es leída por Spinoza.

El primero es la distinción ontológica entre la duración y el tiempo. En el principio 57 de la primera parte de los *Principios de filosofía*, Descartes (1997) concibe a la duración (*duratione*) como un “atributo” inseparable de las cosas creadas, esto es, de las sustancias finitas que *ya* tienen una existencia actual. En este sentido la duración no se distingue -sino por una *distinctio rationis*- de la sustancia que dura². Es necesario, sin embargo, aclarar dos cosas: por una lado, que la duración no es estrictamente un “atributo” principal como lo son el pensamiento y la extensión para la sustancia pensante y la sustancia extensa, respectivamente. Éstos, como se sabe, califican la *esencia* de la sustancia, mientras que la duración califica su *existencia*. Por otro lado, que desde la perspectiva cartesiana, es posible concebir una sustancia sin existencia actual, esto es sin duración. De hecho, de acuerdo con Descartes las sustancias pueden concebirse clara y distintamente sin existencia actual, esto es, sin duración, puesto que su *realidad* consiste solamente en la posibilidad de concebirlas independientemente de cualquier otra sustancia, salvo de la sustancia increada o Dios³. “Existencia actual”,

² El ejemplo que Descartes da en el principio 62 para ilustrar la “distinción de razón” no debe pues confundirnos, aunque ciertamente la terminología usada no sea demasiado precisa. Allí dice que “[c]omo toda sustancia deja de ser si deja de durar, *sólo por la razón se distingue de su duración*”. Si es consistente con sus premisas ontológicas y con su teoría de las distinciones, no puede estar sosteniendo que la sustancia y su duración se distinguen sólo racionalmente, ya que es posible concebir una sustancia sin existencia actual. El acento nos parece entonces debe ponerse en la primera parte de la oración subordinada: “deja de ser si deja de durar”. Teniendo esto en cuenta, lo que debiera decir el ejemplo del principio 62 es que la distinción de razón se da entre la existencia actual de la sustancia y su duración; lo cual supone por cierto que sólo confusamente es posible concebir una sustancia finita y creada sin duración. Si bien entonces, conforme el principio 55, la duración es un “modo de concebir” la existencia actual de las cosas, eso no significa que dependa de la mente. Si de algo depende la duración de una cosa es únicamente del poder de Dios. De manera que la afirmación de una distinción de razón entre la existencia actual de la sustancia y su duración, es decir de una distinción que está sólo en el pensamiento, no implica necesariamente que alguno de los términos distinguidos sea abstracto.

³ En palabras de G. Gorham (2008), “the close connection between psychological conceivability and real possibility is a hallmark of Cartesian metaphysics” (pp. 633-634). Para una interpretación diversa a la que seguimos aquí, esto es, contraria a la reducción de

por eso, coincide con la puesta fuera del Entendimiento divino de las cosas que concibe Dios como posibles y que sólo su Voluntad omnipotente y trascendente, que opera *contingentemente*, puede llevar a esa condición. Según la metafísica cartesiana entonces, tal como la interpreta Spinoza, *lo posible no coincide con lo actual sino por la intervención trascendente del Dios creador*. En síntesis: la duración es la modalidad de existencia de las cosas creadas, cuya característica distintiva es la división en partes discretas y discontinuas, que Dios “une” con su acción creadora-conservadora.

A diferencia de la duración, Descartes (1997) presenta al tiempo (*tempus*) como un *modo de pensar*, esto es, como un atributo del pensamiento que sirve para medir o “numerar” las duraciones de las otras cosas⁴. Es decir, todas las sustancias creadas -sean movibles o no- duran, y no lo hacen necesariamente la misma cantidad de tiempo. Para poder determinar (medir) esa cantidad diferencial, entonces, abstraemos una duración determinada -la de los movimientos celestes-, cuyas características de regularidad y constancia ofrecen una medida común capaz de aplicarse, por comparación, a “todas las cosas” (*rerum omnium durationem*). El tiempo tal como aparece en el principio 57, de esta manera, no es como la duración un “atributo” sino que es una *dimensión abstracta*, un simple *modo de pensar* con el que, por ejemplo, se numera discretamente el movimiento físico.

El segundo aspecto que podemos señalar se vincula con lo que ha sido denominado la doctrina de la creación continua de Dios. De acuerdo con ésta, la duración, esto es, la existencia actual de las sustancias creadas es básicamente discontinua⁵. En los términos de Guèroult (1953), para Descartes

la doctrina cartesiana al “posibilismo”, cf. E. Curley (1978), J. Bennett (1994), L. Alanen (2003), D. Cuning (2010), J. Cottingham (2008).

⁴ Descartes (1997) dice que *cuando es distinguido* de la duración de la cosa misma, el tiempo es solamente un modo de pensar (*modus cogitandi*), y que *en ese sentido* es la “unidad” que surge del *acto intelectual* de abstracción de la duración de una cosa extensa creada -la de los movimientos más regulares o uniformes-. En sus palabras: “Ciertos atributos están en las cosas, otros en el pensamiento. (...) Mas unos están en las cosas mismas, cuyos atributos o modos se dice que son, otros sólo en nuestro pensamiento. Así, cuando distinguimos el *tiempo (tempus)* de la duración tomada en general (*duratione generaliter*), y decimos que es el número del movimiento (*numerum motus*), es sólo un *modo de pensar (modus cogitandi)*. En efecto, de ninguna manera concebimos en el movimiento una duración distinta de la de las cosas no movidas (...). Mas para medir la duración de todas las cosas (*rerum omnium durationem*), la comparamos con la duración de aquéllos movimientos máximos y más regulares, de los que nacen los años y los días; y a esta duración llamamos tiempo. El que, por consiguiente, no agrega nada a la duración tomada en general, salvo un modo de pensarla” (Descartes, 1997, p. 28).

⁵ Para una interpretación “continuista” de la doctrina de la creación divina en Descartes, cf. H. Frankfurt (2009), J.-M., Beyssade (1979).

el tiempo verdadero (la duración concreta o existencia de las cosas creadas) está compuesto de instantes indivisibles. Por lo cual la “duración” que se nos presenta como indefinidamente divisible y continua no es sino el producto de la limitación de nuestra mente finita, que traduce la discontinuidad real en una continuidad y divisibilidad ficticias. Así, por ejemplo, aunque en términos de su *esencia* la sustancia extensa toda no puede ser sino indefinidamente divisible y por lo tanto matemáticamente continua, en relación con su *existencia actual* (con su temporalidad podríamos decir), sin agregar una división adicional, aparece físicamente discontinua, conservada desde el exterior por una potencia inconmensurable (Dios). Desde este punto de vista, la trayectoria de un cuerpo en movimiento -que busca explicar la física cartesiana- se divide en los diferentes instantes indivisibles que ocupa en cada configuración estática y geométrica de la materia que crea Dios. Con respecto a la duración pensada sucede lo mismo; en la Tercera Meditación Descartes (1977) afirma que el tiempo de su vida se compone de “innumerables partes”, mutuamente independientes, y concluye: “de haber yo existido un poco antes no se sigue que deba existir ahora” (p. 41). La *intuición* de la discontinuidad de la duración concreta y de la absoluta independencia y contingencia de sus momentos *exige* por eso el poder y la acción de un Dios trascendente e incomprensible para que introduzca la continuidad de la existencia, para que introduzca la duración, el flujo de la existencia⁶. En ambos casos, *res extensa* y *res cogitans*, la divisibilidad de la temporalidad se produce en instantes indivisibles. Esto nos lleva al último aspecto que quiero resaltar.

Más allá de las distinciones ontológicas de los conceptos temporales, con respecto al tiempo y a su operatividad en la *física geométrica*, la posición cartesiana es, tal como la interpreta Spinoza, por lo menos ambigua, ya que la matematización absoluta del tiempo en tanto que *quantum* divisible indefinidamente, no es determinante en las explicaciones de los principios de aquella ciencia. Y decimos que es “ambigua” porque Descartes conocía la divisibilidad matemática indefinida, capaz de aplicarse al tiempo. En una carta de 1646 a Clerselier, a la que Spinoza hará alusión, en efecto, dice:

El Aquiles de Zenón no será difícil de resolver si se toma cuidado en que, si a la décima parte de cualquier cantidad se agrega la décima de esta décima,

⁶Que Descartes defiende la tesis de la discontinuidad, al menos en relación con la duración pensada, lo corrobora su respuesta a Gassendi en las respuestas a las Quintas objeciones. Allí el filósofo francés (1977) diferencia el “tiempo abstractamente considerado” de la “duración de la cosa misma, acerca de la cual -sostiene- no podéis negar que todos sus momentos pueden separarse de los que inmediatamente les siguen” (p. 292 [AT VII 370]). Rousset (1994) considera que Spinoza, lector atento, adhiere en la “Carta sobre el infinito” al tiempo de Gassendi, esto es, a la duración continua, contra la concepción discontinuista de Descartes.

que es una centésima, y todavía la décima de esta última, que no es sino una milésima de la primera; y *así al infinito*, todas esas décimas unidades, aunque se supongan realmente infinitas, no componen sin embargo sino una cantidad finita, a saber una novena de la primera cantidad. (p. 445)⁷

Lo que tenemos entonces es un *pasaje al límite*, es decir, un pasaje al “infinito” en la división o suma de una cantidad finita de tiempo. Sin embargo, esta argumentación matemática no aparece en su geometría y en su física públicas⁸. De hecho, como ha señalado Chauí (1999), la física geométrica cartesiana se construye deliberadamente a partir de la óptica, esto es, de la teoría de la propagación instantánea de la luz, que expulsa de aquella ciencia la continuidad del tiempo y del movimiento. De igual modo, Wahl (1920) afirma que:

[e]n su definición del movimiento, Descartes no supone más que las ideas de instante y de contigüidad inmediata. Solo toma del tiempo el momento más corto posible y del espacio la más inmediata vecindad. (...) *La divisibilidad del tiempo en instantes* [instantes indivisibles, agreguemos] es la condición de existencia y la condición de explicación del movimiento. (pp. 25-26)

34

No sorprende entonces que un defensor de la teoría continuista de la temporalidad en Descartes como R. Arthur (1998) reconozca que el filósofo francés no se conformó nunca con la concepción del tiempo en tanto variable independiente o cantidad geométrica, lo cual explica la eliminación del tiempo de su física -que descansa, como acabamos de mencionar, en el *instante* y en la contigüidad de los cuerpos, así como en la acción del Dios creador de la materia y del movimiento-.⁹ La *síntesis* de la física con la metafísica (por obra de la Causa externa-Dios) contribuye de esta manera

⁷ Traducción nuestra de las obras completas. *Descartes a Clerselier*, Junin o Julliet 1646 [AT IV 445-447]. Expresado matemáticamente, la solución cartesiana supone entonces: $1/10 + 1/100 + 1/1000 + 1/n = 1/9$

⁸ Lécivain (1977) habla de una “contradicción” entre el Descartes matemático privado y el Descartes metafísico público.

⁹ “Descartes never comes to term with time as an independent variable or geometric quantity” (Arthur, 1998, pp. 372-373). Para Arthur, sin embargo, eso no impide pensar la teoría de Descartes como “continuiusta”. Quien defiende con firmeza la expulsión del tiempo de la teoría física de Descartes es J. Wahl: “Dans sa définition du mouvement Descartes ne suppose que les idées d’instant et de contigüité immédiate. Il ne prend du temps que le plus court moment possible et de l’espace le plus immédiat voisinage. Les deux idées de contigüité spatiale et d’instant sont d’ailleurs étroitement jointes l’une à l’autre (*eo sensu quo dicitur ea corpora esse contigua quorum extremitates sunt simul*). La conception de la divisibilité du temps était nécessaire à la mécanique cartésienne, l’idée du mouvement implique à la fois la divisibilité du temps et la divisibilité de la matière” (Wahl, 1920. pp. 25-26). La “divisibilidad del tiempo” a la que alude Wahl es pues compatible con el instante indivisible.

a la eliminación del tiempo (en tanto que cantidad puramente matemática e indefinidamente divisible) de la explicación cartesiana de los principios de su física geométrica.

La duración y el tiempo en Spinoza: de la publicación de 1663 a la carta 12

En el capítulo 4 de la primera parte de los *Pensamientos metafísicos*, Spinoza (2006) proporciona al lector una definición de la duración y del tiempo:

[L]a *duración* es el atributo con el que concebimos la existencia de las cosas creadas, en cuanto perseveran en su existencia real (*in sua actualitate perseverant*). De ahí se sigue que la duración no se distingue, más que por la razón, de la existencia total de una cosa. Ya que cuanto se detrae de la duración de una cosa se detrae necesariamente también de su existencia. Y para determinar esta última, la comparamos con la duración de otras cosas, que poseen un movimiento cierto y determinado, y esta comparación se llama tiempo. El *tiempo* no es, pues, una afección de las cosas, sino un simple modo de pensar o, como ya dijimos, un ente de razón; en efecto, es el modo de pensar (*modus cogitandi*) que sirve para explicar la duración (*duracione explicandae inserviens*). Acerca de la duración hay que señalar aquí algo de que haremos uso después, cuando hablemos de la eternidad, a saber, que se concibe como mayor o menor y como si constara de partes (& *quasi ex partibus componi*) y que, además, sólo es atributo de la existencia y no de la esencia. (p. 256; G. I, p. 244).

En el marco del discurso de la ontología de la creación que adopta superficialmente Spinoza en la obra de 1663, y dada su aparente voluntad de mantenerse fiel al discurso cartesiano, los conceptos de duración y tiempo tienen el mismo estatuto ontológico que en Descartes: la duración es un “atributo” de la existencia de las cosas creadas, mientras que el tiempo es un “modo de pensar”, esto es, una afección del pensamiento. Recordemos que “atributo”, en relación con la duración, debe tomarse aquí, así como también en Descartes, como “propiedad” o afección de la *existencia* de una cosa (creada) –y no de su *esencia*. Ahora bien, con respecto a la duración se pueden señalar al menos dos diferencias que son el indicio de la divergencia entre ambos pensadores.

En primer lugar, ya en la publicación de 1663 Spinoza elimina lo posible como dimensión *real* del ser. Lo posible y lo contingente no pueden ser afecciones reales de las cosas; son “defectos de nuestro entendimiento” (Spinoza, 2006, p. 253; G. I, p. 242). Efectivamente, y como sostendrá a lo largo de toda su obra, según Spinoza (2006) las cosas se consideran

posibles cuando entendemos su causa eficiente (Dios) pero ignoramos si está determinada a producirla, y *contingentes* cuando nos fijamos únicamente en su esencia y no en su causa, y no encontramos en aquella ni la necesidad de existir (Dios) ni la contradicción que imposibilitaría su existencia (quimera)¹⁰. En otros términos, lo posible expresa la ignorancia relativa a la *necesidad* de la existencia de las esencias (comprendidas en la esencia de Dios), así como lo contingente, la ignorancia en cuanto a la *necesidad* de la causa eficiente que crea necesariamente las cosas. Por eso Jaquet (1997) puede sostener que según Spinoza “*todo* está sometido a la *necesidad* del decreto divino”, incluso lo posible (p. 145). El filósofo holandés (2006) lo dice claramente: “...la necesidad de existir estuvo *ab aeterno* en las cosas creadas” (p. 254)¹¹. En fin, la intérprete brasileña Marilena Chauí (1999), nos parece, resume la posición spinoziana muy claramente:

Excluyendo la causa final, Spinoza declara que *la potencia divina no actúa voluntariamente y sí necesariamente, no siendo la creación el paso de lo posible al ser*. Si a eso unimos la afirmación de que las esencias son eternas porque están comprendidas en los atributos de Dios, se concluye, *sin que Spinoza precise decirlo*, que no hay creación o que, si hubiera, ella debe ser entendida en un sentido completamente nuevo, que invalida la imagen de la *creatio ex nihilo*. (p. 388)¹²

Según el filósofo holandés, entonces, toda existencia es en cierta medida necesaria, ya sea por su esencia (Dios), ya sea por la fuerza de su causa (las cosas creadas). Es en este sentido que, en la definición suministrada por el filósofo holandés que hemos citado la duración se refiere a la existencia posible -en términos de la *esencia* de las cosas creadas-, que es -por su causa-

¹⁰Esta diferencia de naturaleza entre lo posible y lo contingente no debe ser menospreciada en relación con la economía del sistema spinoziano. Si bien lo posible es negado respecto a la esencia y la existencia de las cosas, lo contingente es negado únicamente respecto a la existencia de las cosas creadas y del poder de Dios de crearlas (causa eficiente). Como veremos claramente luego en la “Carta sobre el infinito”, en efecto, si consideramos la esencia de los modos y no prestamos atención al orden eterno de la naturaleza, esto es, a las causas finitas que los producen necesariamente, podemos según Spinoza concebir las cosas como contingentes -idea ya presente en la publicación de 1663-.

¹¹Spinoza (2006) agrega allí que Dios no pudo decretar otra cosa puesto que “en la eternidad no se da *cuándo*, ni *antes*, ni *después*, ni *afección* alguna de tiempo” (p. 254; G. I, p. 243); por lo cual, Dios, que es eterno, “no existió nunca antes de esos decretos para poder decretar otra cosa” (Ibidem). Coincidimos entonces con P. di Vona (1969) cuando afirma que “la tesi dell’eternità del decreto divino è scolastica e cartesiana, e (...) ciò che Spinoza vi aggiunge di proprio è l’impensabilità di un altro decreto, dalla quale discende l’impensabilità di cose meramente possibili: un risultato che è fortemente antiscolastico e, in parte, anticartesiano” (Di Vona, 1969, pp. 132-133).

¹²Traducción y subrayados nuestros.

necesariamente actual. Vemos así que, al reducir la duración a la *afección de las cosas creadas*, y empleando una terminología cartesiana, Spinoza dice mucho más, u otra cosa, que el filósofo francés. Porque si bien Descartes define la duración de las cosas creadas como el “atributo” por medio del cual concebimos su existencia actual, dicha “actualidad” depende *fundamentalmente* de la Voluntad (omnipotente y trascendente) de Dios de crearlas, esto es, de darles realidad fuera de su Entendimiento. Con la discursividad de la ontología de la creación, es decir, adhiriendo superficialmente a la exterioridad de la causa eficiente pero proveyendo simultáneamente indicios de la absurdidad de una tal representación de la potencia divina, Spinoza sugiere entonces que la duración es *real* o “actual” en el sentido de que se sigue *necesariamente* de la potencia divina¹³. O como dirá la “Carta sobre el infinito”, fluye de la eternidad.

Pasemos brevemente a la segunda diferencia o indicio de divergencia. En la definición del tiempo que citamos, además de determinar su estatuto ontológico como “modo de pensar”, Spinoza (2006) aclara que la duración “se concibe como mayor o menor y *como si* constara de partes” (p. 256; G. I, p. 244)¹⁴. Forzoso es, si queremos comprender el itinerario spinoziano, no ignorar esa aclaración preciosa. Debemos pues destacar la cautelosa utilización por parte del filósofo holandés de los términos *et quasi*, “como si”, que operan en esta obra como el reverso de la ausencia de la vinculación directa y explícita del tiempo con la potencia abstractiva de la imaginación¹⁵. ¿Por qué esa cautela? Todo depende de la perspectiva que adopta Spinoza en esta obra, uno de cuyos objetivos es fundamentar en el entendimiento la ciencia físico-matemática cartesiana. En efecto, no es ocioso recordar que los *Pensamientos metafísicos* son un “Apéndice” que acompaña un texto relativo a aquella ciencia, para la cual el “tiempo”, en tanto “ente de razón” que “explica” la duración, resulta central: allí Spinoza (2006) dice prontamente que “el tiempo sirve para explicar la duración” (p. 243; G. I, p. 234). Por eso,

¹³ “Real” es el término que utiliza Atilano Domínguez (2006) en su traducción española del latín *in sua actualitate perseverant*: “perseveran en su existencia *real*”.

¹⁴ Esto debe parecer extraño a alguien familiarizado con la Ética: allí la duración es reducida a la continuación indefinida de la existencia, lo cual supone reivindicar en ella una indeterminación intrínseca que se expresa, en la cosa existente, como una tendencia (*conatus*) indivisible e indefinida en virtud de la causa inmanente que la produce. Resulta difícil por eso no percibir la diferencia profunda en relación con la definición de los *Pensamientos metafísicos*. Como veremos, entre estas concepciones diferentes media el razonamiento de Spinoza en la “Carta sobre el infinito”, en la cual aunque refiriéndose a la división de la duración y del tiempo, lo hace ciertamente con un ánimo refutatorio o al meno crítico.

¹⁵ De manera similar, Prèlorentzos (1996) afirma: “Nous pensons que ce qui est considéré come approximatif (*quasi*), ce n’est pas la *consistance* de *chaque* partie (si elle est, ou non, elle-même, indivisible), mais l’*effectivité* de la *partition* (si elle est vraiment divisée selon frontières)” (pp. 62-63). Subrayado del autor.

en la publicación de 1663 este modo de pensar se presenta *inmediatamente* vinculado a la duración y sin hacer referencia a la potencia abstractiva de la imaginación; es decir, en otros términos, el “tiempo” aparece ligado a un tipo de existencia (duración) cuya característica principal es que se concibe *ya dividida*, y de la cual por eso puede proveer una “explicación”. De esta manera, como vemos, el prudente “como si” spinoziano es coherente con el primer punto que señalamos, esto es, con el fluir *necesario* de la duración “a partir de” la eternidad, y por lo tanto con su *continuación indefinida*, como dirá la Ética; en suma, con su indivisibilidad intrínseca.

Ahora bien, el tiempo puede ser un legítimo ente de razón para la ciencia físico-matemática, y gozar así de una función “positiva”, si no se lo comprende como divisible en instantes indivisibles, como contrariamente quería Descartes. Esto concluye Spinoza en el célebre escolio de la proposición 6 de la segunda parte de los *Principios*. Allí Spinoza crítica los presupuestos sobre los que se basa Zenón en el argumento del estadio para negar el movimiento. Restituye el argumento del siguiente modo:

Cuentan, en primer lugar, que él dijo que, si se diera el movimiento local, el movimiento de un cuerpo, que se moviera circularmente a gran velocidad, no se distinguiría del reposo. Y como esto es absurdo, también lo primero. El consecuente lo prueba así. Un cuerpo está en reposo cuando todos sus puntos permanecen fijos en el mismo lugar. Es así que todos los puntos de un cuerpo que gira a gran velocidad permanecen fijos en el mismo lugar. (Spinoza, 2006, p. 200; G. I, p. 192).

A continuación Spinoza ilustra el argumento con un ejemplo: el de una rueda que gira sobre su centro y cuyos tres puntos (ABC) describen un círculo en una menor cantidad de tiempo a medida que la velocidad aumenta. De esta manera, por medio de una hipótesis, exhibe la *reductio ad absurdum* característica del razonamiento del Eléata:

...si concebimos que esa velocidad aumenta al infinito y que el tiempo disminuye hasta el instante (& *tempus diminuiusque in momenta*), entonces el punto A (...) estará en todos los instantes, es decir, fijamente, en el lugar en que partió. Por consiguiente, A permanece siempre en el mismo lugar. (Spinoza, 2006, pp.200-201; G. I, p. 193)¹⁶

El razonamiento spinoziano muestra entonces la conexión entre las ideas de una velocidad máxima, la de un movimiento que sería el más rápido, y la del instante temporal como unidad indivisible -premisas que si fueran aceptadas

¹⁶ *Momenta* designa allí una unidad temporal indivisible, como *instant* y *momentum* lo hacen en la metafísica y física de Descartes, tal como creemos es leída por Spinoza.

debería concluirse asimismo que el Eléata argumenta correctamente-. De manera que en el marco de la tesis finitista (que está presente por doquier en el pensamiento cartesiano según Spinoza) se plantea una correspondencia entre el argumento de la indivisibilidad de los instantes y la composición del espacio a partir de puntos. La respuesta de Spinoza no deja lugar a dudas respecto de la validez de los requisitos del argumento de Zenón:

Ahora bien, *ambos supuestos son falsos*, ya que nunca podemos concebir un movimiento tan rápido que no podamos concebirlo, a la vez, más rápido. *Pues repugna a nuestro entendimiento* que, por pequeña que sea la línea que describe un movimiento, lo concibamos tan rápido que no podamos, al mismo tiempo, concebirlo más. (...) Y *decimos también lo mismo del tiempo, que es la medida del movimiento, a saber que repugna claramente a nuestro entendimiento concebir un tiempo tal que no pueda existir otro más corto* (Spinoza, 2006, p. 201; G. I, pp. 193-194)¹⁷

Los supuestos sobre los que fundamenta el Eléata su argumentación para rechazar la posibilidad del movimiento son para Spinoza falsos (*falsum*). Así como siempre es posible concebir (intelectualmente) un movimiento más rápido¹⁸ y una duración más corta¹⁹, del mismo modo siempre se puede concebir un tiempo -“que es la medida del movimiento”-, más corto²⁰. Es decir, toda *cantidad* determinada, delimitada, de la duración del movimiento de un cuerpo, es divisible indefinidamente (*ad infinitum*). El *instante* no es entonces un elemento último e indivisible, y no puede serlo para una ciencia del movimiento de los cuerpos que se reclama una ciencia del entendimiento. Cualquier intervalo de tiempo, supuesto tan corto como se quiera, es susceptible de una división “al infinito”, siguiendo la divisibilidad cartesiana debida a la extensión. No hay entonces divisibilidad del tiempo en instantes

¹⁷ Subrayado nuestro.

¹⁸ La hipótesis contraria es directamente un imposible para Spinoza, es decir, remite a una quimera. Recordemos en efecto que el filósofo holandés (2006) define, en la nota marginal de la edición latina de 1663, la quimera como “aquello cuya naturaleza implica una abierta contradicción” (p. 242; G I, p. 234). Siendo el movimiento, en la perspectiva que adopta Spinoza en esta obra, un modo de la extensión geométrica *cartesiana*, que es *por naturaleza* divisible, afirmar la posibilidad de concebir un movimiento tal que no habría ninguno más rápido, sería simplemente enunciar algo que es imposible de imaginar y mucho menos de entender. Cf. asimismo *Pensamientos metafísicos*, I, 3, 2006, pp. 250-252; G I, p. 240-241.

¹⁹ Spinoza (2006) sostiene que Dios, ser infinito y omnipotente, siempre podrá crear una duración más corta que cualquiera que nuestro entendimiento conciba (p. 288; G I, p. 270-271).

²⁰ En el escolio leemos: “tempore (...) quod motûs mensura est” (Spinoza, 2006, p. 201; G. I, pp. 193-194). Definido así, este “tiempo” se relaciona con el tiempo como *ente de razón* de los *Pensamientos metafísicos* y no con la *duración* concreta de las cosas creadas.

indivisibles puesto que esa suposición lleva a aceptar el razonamiento de Zenón y a negar el movimiento. Ahora bien, aunque el tiempo del escolio es divisible indefinidamente (“ad infinitum”), sin embargo no es capaz de expresar el *infinito actual de lo continuo*, tal como quedará claro en la “Carta sobre el infinito”. Spinoza, en efecto, se refiere (o adhiere superficialmente) en el escolio a la afirmación cartesiana de la distinción real de las partes de la materia²¹. El tiempo, entonces, que es allí “medida del movimiento”, es divisible en función de esa distinción *indefinida pero real* de las partes de la extensión; su divisibilidad es pues “indefinida” y discontinua. Y su “indefinición” expresa por lo tanto simplemente un “infinito” *regresivo*, divisible potencialmente en *partes extra partes*. Agreguemos que Spinoza menciona en el escolio que en Descartes es posible encontrar una refutación del argumento de Aquiles similar a la que presenta él, esto es, afirmando la indefinida divisibilidad del tiempo. Sin embargo, como ya dijimos, ese tipo de argumentación no aparece en su filosofía oficial, la cual, al contrario, se basa en el instante como unidad indivisible de tiempo. De manera que Spinoza estaría advirtiéndole al lector de los peligros, presentes en el seno del cartesianismo, de caer nuevamente en las paradojas de Zenón (Lècrivain, 1977). La continuidad del movimiento es posible, incluso en una perspectiva cartesiana, con la condición de no reducir el tiempo a una composición indefinidamente divisible de instantes indivisibles.

En la “Carta sobre el infinito” Spinoza ya no presenta el pensamiento cartesiano y, por lo tanto, expresa con una perspectiva singular su reflexión acerca de la temporalidad. Comienza declarando que las dificultades sobre

²¹ “Dado que las partes de la materia se distinguen realmente entre sí (por Principios, parte I, artículo 61), una puede existir sin otra...” (Spinoza, 2006, p. 205; G. I, p. 197). La misma postura en los *Pensamientos metafísicos*, pero esta vez afirmando, como Descartes, su incomprendibilidad: “Pues hay muchas cosas que superan nuestra capacidad, y sabemos, sin embargo, que fueron hechas por Dios, como, por ejemplo, aquella división real de la materia en indefinidas partículas: la hemos demostrado (Parte II, prop. 11) de forma suficientemente clara, aunque ignoremos cómo se realice tal división” (Spinoza, 2006, p. 255; G. I, p. 244). Spinoza no puede estar de acuerdo en este punto con Descartes; ya en el *Tratado Breve*, en efecto, considera a la extensión como un “atributo” de Dios y sostiene que “no se puede decir de ella que tenga partes (...) ella debe ser infinita en su naturaleza” (Spinoza, 1990, p. 68; G. I, p. 25). La “Carta sobre el infinito” revelará esa misma doctrina. Sin embargo, Spinoza adopta en *Principios de filosofía de Descartes* superficialmente la posición del filósofo francés, en una obra expositiva de su pensamiento, para mostrar sus inconsecuencias y problemas, y también para llevar sus deducciones lógicas al máximo de su racionalidad intrínseca. En este sentido, desde la perspectiva de Spinoza, el filósofo francés habría confundido la distinción *modal* de las partes de la materia con una distinción *real*, haciendo de esta última una distinción numérica. Ahora bien, para Spinoza, la consideración de la extensión-materia como divisible “realmente” (o numéricamente) se relaciona sólo con el punto de vista de la imaginación. Así, el número es expulsado de una explicación geométrica del espacio y el tiempo.

el infinito se desprenden de tres confusiones frecuentes, que a su vez nacen del hecho de que no se distinguen cosas que deberían ser cuidadosamente distinguidas. En primer lugar, las dificultades emergen porque no se diferencia [1] aquello que (*id quod*) es infinito por su propia naturaleza o definición y aquello que (*id quod*) no tiene límites, no en virtud de su esencia, sino de su causa. En segundo lugar, porque no se diferencia [2] entre aquello que se dice infinito (*quod infinitum dicitur*) porque carece de límites y aquello cuyas partes, aunque conocemos su máximo y su mínimo, no podemos representar mediante número alguno. Y finalmente, porque no se distingue [3] aquello que sólo se puede entender y aquello que se puede entender pero también imaginar (Spinoza, 1988; G. IV, p. 53)²². Spinoza, antes de resolver las dificultades mencionadas, considera necesario exponer “brevemente” los conceptos de sustancia, modo, eternidad y duración. Allí dice entonces que a la esencia de la sustancia pertenece la existencia; que la sustancia no es múltiple; y que es absolutamente infinita. Con respecto a los modos, sostiene que son afecciones de la sustancia y que su esencia no implica la existencia. De lo cual se sigue que la existencia de la sustancia y la de los modos se concibe diversamente; lo cual a su vez, concluye Spinoza, permite comprender la distinción entre la eternidad y la duración (Spinoza, 1988; G. IV, p. 54).

Un primer aspecto que podemos resaltar es que estas premisas ontológicas invalidan todo resquicio de cartesianismo: ahora *la sustancia es una y única* y a su esencia pertenece la existencia; y, más significativo aún, la sustancia sólo puede entenderse como *infinita*. Lo cual también podría expresarse diciendo que el infinito actual únicamente puede entenderse a partir de la sustancia. Al mismo tiempo, los *modos son afecciones de la sustancia infinita*; lo cual es sumamente importante para el razonamiento spinoziano, ya que si bien su esencia o definición no implica la existencia

²² Como señala Chauí (1999), la primera distinción (o confusión) [1] alude al infinito concebido en función de la relación entre la esencia y la existencia por un lado (infinito *ut absolute*, que concierne a la sustancia y a los atributos que constituyen su esencia), y entre la esencia/existencia y la fuerza de su causa por el otro (infinito *ut respective*, que se refiere a los modos infinitos). En cambio, la segunda distinción (o confusión) [2] concierne al infinito como propiedad de la “cantidad”; distinción ésta que permite hablar de órdenes divergentes de infinitud sin referirlos al número, es decir, sin que ningún número pueda expresar ese infinito puesto que por definición el número es finito y discreto, separa lo inseparable. Finalmente, la tercera confusión [3] indica algo que el lector de la obra de 1663 ya conoce: las complicaciones surgidas de no distinguir rigurosamente el conocimiento imaginativo del intelectual. En síntesis, entonces, mientras que la primera distinción ontológica separa (o mejor, distingue) la sustancia-atributos de sus modos infinitos (inmediatos y mediatos), la segunda separa (o, nuevamente, diferencia) la sustancia-atributos-modos infinitos (mediatos e inmediatos) de la infinidad de los modos finitos que necesariamente *comprende*.

necesaria²³, en el marco de esta ontología, la fuerza por la que se mantienen en la existencia no es más exterior sino que es interior; depende de algo infinito (por su causa). Es decir, en otras palabras, la diferencia ontológica entre Dios y las cosas creadas, si todavía podemos llamarlas así, no implica una relación causal de exterioridad, que ya era criticada implícitamente en los *Pensamientos metafísicos*. Todo esto evidentemente no puede sino tener consecuencias decisivas en la comprensión de la dimensión temporal. La “Carta sobre el infinito”, en este sentido, se revela central para comprender la “evolución” de la concepción de la temporalidad de Spinoza, en la medida en que allí descubrimos que los conceptos fundamentales de su ontología (la sustancia y los modos) son completamente traducibles en términos temporales: la temporalidad propia de la sustancia es la *eternidad* y la de los modos la *duración*.

En primer lugar, entonces, es forzoso notar que en el marco de la exposición de su propio pensamiento el concepto de duración ya no es definido como el “atributo” con el cual se concibe un tipo de existencia irreductible a la eternidad, como sucedía en la publicación de 1663. El concepto “atributo” tiene en la filosofía de Spinoza un uso técnico específico que impide su utilización en ese sentido. En la “Carta sobre el infinito”, entonces, la “eternidad” y la “duración” dejan de ser términos que indican “universos” irreductibles entre los cuales se reparten los seres (Dios y las cosas creadas, e incluso, desde cierto aspecto, la sustancia y los modos); ellos devienen exclusivamente, en palabras de Moreau (1994), “modos de existencia” (p. 506). Esta es una transformación profunda en el itinerario filosófico de Spinoza en relación con su doctrina de la temporalidad. Porque si bien la existencia de la sustancia se explica por la eternidad o fruición infinita de existir como dirá la carta, en un sentido derivado es posible concebir a los modos finitos *sub specie aeternitatis*.

La distinción ontológica entre sustancia y modos nos ofrece otra característica importante de la duración spinozista: su indivisibilidad, en el sentido de ilimitada. ¿De qué manera? Según Spinoza, hemos visto, es necesario distinguir aquello que es infinito por su propia naturaleza o definición y aquello que no tiene límites, no en virtud de su esencia, sino

²³ Nótese que Spinoza ya no dice como en *Pensamientos metafísicos* que la esencia de las cosas creadas (ahora simplemente “modos”) implique sólo una existencia “posible”. El orden inmanente, eterno y necesario de la sustancia se afirma absolutamente. Según Deleuze (1996), en Spinoza las esencias de los modos nunca pueden ser “posibles” sino que tienen una existencia absolutamente actual, que sin embargo no se confunde con la existencia del modo, y que les corresponde en virtud de su causa, esto es, de Dios o la sustancia. Y agrega algo que revelará la “Carta sobre el infinito”, a saber, que la única manera de asimilar la esencia de modo con un “posible” es considerándola “abstractamente”, es decir, separada de su causa.

de su causa. Por eso, la sustancia, en tanto existe necesariamente *por su esencia* no puede concebirse sino como infinita; y puesto que es infinita es absolutamente indivisible; cualquier fraccionamiento implicaría introducir en ella la finitud: como dirá luego en el escolio de la proposición 15 de la primera parte de la *Ética*, en la sustancia no hay *realmente* partes; la doctrina de la univocidad e indivisibilidad del ser, cuya característica distintiva es la de la inmanencia de la causa, hace de lo real un “plano” o mejor una “red” continua e indivisible *en sí misma* (Spinoza, 2009; G. II, p. 32). La eternidad, ya que es la modalidad de la existencia de la sustancia, es ella también indivisible: expresa la existencia necesaria de la sustancia y por eso excluye cualquier determinación temporal. Ahora bien, los modos (finitos e infinitos) son afecciones *de* la sustancia infinita y no sustancias finitas; de manera que, como mencionamos antes, no mantienen con aquélla una relación de exterioridad. Por ejemplo: ni los cuerpos son externos a la sustancia extensa, ni el movimiento-reposo es creado desde el exterior por Dios. Al contrario, la causa por la que son *producidos* es inmanente e infinita. En consecuencia, todo “modo” en relación con la “causa” que lo produce, debe concebirse como ilimitado, no por su propia esencia sino gracias a la fuerza (*vis*) interna que necesariamente lo afirma en la existencia. Desde este punto de vista, también la duración de los modos finitos es indivisible: en efecto, la existencia del modo carece de límites *internos*; cada momento de su existencia, cuando el modo (cuerpos, mentes) no es separado de la manera en que depende de las cosas infinitas por su causa (modos infinitos), expresa siempre la continuación de la potencia de la sustancia y por eso un *infinito en acto*. En relación con esto, Guèroult (1968) señala algo que nos parece muy importante. Recuerda que en el escolio de la proposición 8 de *Ética I* Spinoza sostiene que “ser infinito es una *afirmación absoluta* de la existencia *de alguna naturaleza*” (Spinoza, 2009; G. II, p. 14. Subrayado nuestro). En este sentido, según el intérprete francés, el modo finito (cuya duración debe comprenderse como continuación indefinida de la existencia) es “infinito”, no por su esencia, sino en tanto está *implicado* en la afirmación absoluta de la existencia: la potencia de Dios (es decir, la afirmación absoluta de la existencia), en efecto, se *explica* por la esencia singular de los modos que produce y conserva necesariamente, esto es, afirma su existencia sin restricción interna, absolutamente (Guèroult, 1968). En palabras de Israël (2001), entonces: “la esencia eterna e infinita de Dios se expresa bajo la forma de una potencia *siempre en acto* que constituye la existencia sin límite interno, la duración indefinida, del modo finito” (p. 77. Subrayado nuestro). Como podemos ver, aquí Spinoza rompe profundamente con Descartes y con la (im)postura de la publicación de 1663. Por cierto, es

justamente esta característica de la duración, su indivisibilidad, la que explica la especificidad de su relación con el tiempo: duración y tiempo ya no aparecen como términos indisociables; de hecho, sucede lo contrario: lo propio de la duración es su ser más allá de tiempo, es decir de su medición.

De la distinción ontológica se sigue otra consecuencia que nos importa particularmente. Si bien los modos son afecciones *de la sustancia* (únicamente por la cual pueden ser correctamente entendidos), son “modos”; lo cual significa en la perspectiva spinoziana que su esencia o definición no implica -como la sustancia de que dependen- la existencia necesaria. Spinoza (1988) dice que “mientras nos atengamos a la *esencia* de los modos y no prestemos atención al *orden de toda la naturaleza*, del hecho de que los modos ya existan no podemos concluir que existirán o no después ni que existieron antes o no” (p. 131; G. IV, p. 54). ¿Qué significa eso? Por un lado, que la *existencia* de los modos es extrínseca; de manera que aunque su *esencia* excluya límites, éstos no son extraños a su existencia en el orden total de la naturaleza: toda cosa singular, co-existe *necesariamente* con otras cosas singulares que pueden limitarla, destruirla, en cualquier momento. El carácter ilimitado de los modos se distingue así del infinito por su propia esencia, en la medida en que éste excluye *a priori* y *siempre* todo límite. Pero también significa, por otro lado, que justamente porque su existencia es enteramente distinta de la existencia de la sustancia, y porque su esencia no implica la existencia necesaria, los modos pueden considerarse “contingentes”: si abstraemos la cadena infinita de causas que necesariamente los producen (el orden de la naturaleza), su duración presente (existencia actual) no garantiza la existencia futura ni la pasada. Esta primera abstracción separa pues la duración de las cosas singulares del orden de la naturaleza o de la serie infinita causal que las vuelve necesarias *hic et nunc*. Ahora bien, la “Carta sobre el infinito” no se detiene allí. Porque esta primera abstracción posibilita una segunda, profundamente vinculada con el tratamiento del tiempo en la obra de 1663:

De todo lo anterior se desprende claramente que, si como sucede las más de las veces, consideramos únicamente la esencia de los modos y no el orden de la naturaleza, podemos determinar a voluntad (*ad libitum*) su existencia y duración, sin destruir en absoluto el concepto que de ellos tenemos, así como concebirlos mayores y menores y dividirlos en partes. (Spinoza, 1988, p. 131; G. IV, p. 55)

En otras palabras, podríamos decir, es posible concebir la duración de los modos como una especie de cantidad, sin destruir el concepto que tenemos de ellos. La división de la duración, entonces, en oposición a la

perspectiva cartesiana asumida en la obra prologada por Meyer, deja de ser presentada (aunque sea superficialmente) como una propiedad intrínseca de las cosas singulares para convertirse en el producto de una operación de la imaginación. Es decir, la duración dividida ya no se concibe “como si” estuviera compuestas de partes, como decía Spinoza en los *Pensamientos metafísicos*: en la “Carta sobre el infinito”, esto es, en la exposición de su propio pensamiento, la duración se presenta como una *cualidad indivisible* y su división deviene una operación completa y directamente imaginativa -ideas, como vimos, sugeridas implícitamente en la publicación de 1663. Esta segunda abstracción, de la que nace el tiempo, no es puramente “espontánea” como la primera, depende al contrario del arbitrio voluntario de particionar o limitar aquello que se considera divisible en una perspectiva abstracta. La imaginación es entonces explicitada, en esas operaciones, como el género de conocimiento abstractivo que constituye al tiempo, esto es, a la duración concebida como una especie de cantidad: “la medida, el tiempo y el número no son otra cosa que simples modos de pensar o más bien de imaginar” (Spinoza, 1988, p. 132; G. IV, p. 57). El tiempo es *siempre* según Spinoza un *auxiliar de la imaginación*, esto es, un “ser” que no tiene una existencia fuera del pensamiento. Un auxiliar, entonces, que es “de” la imaginación porque su origen está siempre en la capacidad de abstracción que caracteriza a este género de conocimiento; pero también un auxiliar “de” la imaginación porque sirve para que podamos imaginar la duración de las cosas lo más fácilmente posible. Es decir, es un auxiliar *para* la imaginación. Esa era por cierto la función “positiva” del tiempo en la ciencia físico-matemática.

De esta manera, comprendemos que la división de la duración de los *Pensamientos metafísicos* era el producto de considerar los modos (o cosas creadas) abstraídos de la sustancia en que inhiere, en el marco de una ontología de la creación que era la de Descartes; comprendemos asimismo que más allá de que sea un legítimo *ente de razón*, el tiempo es siempre una *abstracción*, que supone un conocimiento representativo y abstracto de la Naturaleza. La “Carta sobre el infinito” se distancia y critica la perspectiva cartesiana adoptada en la publicación de 1663, textos en los que vimos primaba la búsqueda de una fundamentación rigurosa tanto de la física-matemática de la Naturaleza como de los principios metafísicos sobre los que ésta se apoya. El cambio de perspectiva o desplazamiento, entonces, no radica simplemente en el hecho de que Spinoza llame en la carta al tiempo “auxiliar de la imaginación”, sino en la demostración directa de que es producto de una (doble) abstracción.

En la carta, asimismo, Spinoza le dice a Meyer que es necesario no confundir las cosas reales con las maneras en que las percibimos necesariamente; es decir, no hay que confundir la duración (cualidad continua e indivisible) con el tiempo (cantidad finita divisible indefinidamente, como en el escolio, o en instantes, como agrega la carta):

Los mismos modos de la sustancia, si se los confunde con los entes de razón o auxiliares de la imaginación, nunca serán correctamente *entendidos*. Ya que, cuando lo hacemos así, los separamos de la sustancia y del modo como fluyen de la eternidad, sin los cuales, sin embargo, no pueden ser bien entendidos. (Spinoza, 1988, pp. 132-133; G. IV, pp. 57-58)

Para lo que nos interesa aquí, entonces, una conclusión importante de la carta radica en la afirmación de Spinoza según la cual siempre que se divide la duración en partes, y se la confunde con el tiempo, *se introduce la discontinuidad en la Naturaleza*. Es decir, se pierde el flujo de la continuidad al confundir una *afección concreta, real y en sí misma continua* de la sustancia (la duración), aprehendida abstractamente, con un simple modo de imaginarla (el tiempo), lo cual produce una serie de incongruencias relativas a la posibilidad de lo infinito en lo continuo, problema ya presente como vimos en la obra de 1663. Spinoza, a continuación de la advertencia da un ejemplo para esclarecer *su* posición a Meyer. Allí dice:

Para que usted vea esto con mayor claridad todavía, vea el ejemplo siguiente. Mientras uno conciba la duración en abstracto y, *confundiéndola con el tiempo, comience a dividirla en partes, jamás llegará a comprender cómo una hora, por ejemplo, puede pasar (transire possit)*. Pues, para que pase la hora, es necesario que pase antes su mitad y, después, la mitad del resto y después la mitad que queda de este resto; y *si prosigue así sin fin*, quitando la mitad de lo que queda, *nunca podrá llegar al final de la hora*. De ahí que muchos que no están acostumbrados a distinguir los entes de razón de los seres reales se han atrevido a asegurar que la duración consta de momentos, con lo cual, queriendo evitar Caribdis, han caído en Escila; ya que es lo mismo formar la duración de momentos que el número de la simple adición de ceros. (Spinoza, 1988, p. 133; G. IV, p. 58. Subrayado nuestro)

¿Qué quiere decir Spinoza con las referencias a Caribdis y Escila? Por un lado, Spinoza dice que si concebimos la duración real -continua e indivisible en sí misma- abstractamente y por eso confundiéndola con el tiempo, nunca comprenderemos cómo una hora puede pasar (*transire possit*). Es decir, en otras palabras, no seremos capaces de *entender* cómo puede *transcurrir* una cantidad de tiempo determinada, esto es, finita. Con el ejemplo de la divisibilidad indefinida de la hora (una cantidad de tiempo determinada,

esto es finita pero sin embargo divisible indefinidamente), Spinoza retoma entonces el argumento de la dicotomía no para oponerlo, como Zenón, a la infinita divisibilidad del espacio y así negar el movimiento²⁴, sino más bien para demostrar una de las *incongruencias* que se sigue de la *representación de una divisibilidad al infinito de la duración* (Jaquet, 1997 & Israël, 2001). Confundir la duración con ese tiempo, esto es, tomar a la duración (en sí misma indivisible) como divisible en partes siempre divisibles, representándose con ello una divisibilidad de la hora en mitades al infinito, supone en efecto que el paso (*transitum*) de aquella deviene incomprensible. Caemos entonces en Caribdis, en una regresión “ad infinitum”. Por eso Israël (2001) dice que en la “Carta sobre el infinito” el paso del tiempo se vuelve imposible por la conjunción de la infinidad de partes por recorrer y por la discontinuidad de su sucesión. No tiene mejor suerte el caso contrario. Spinoza (1988) dice que “queriendo evitar Caribdis”, es decir, buscando llegar al final de la hora por medio de la consumación de aquella divisibilidad al infinito, “muchos (...) han caído en Escila” (p 133; G. IV, p. 58). En este caso, se afirma (inadecuadamente) que la duración está compuesta de instantes indivisibles, que también se suceden sin conexión, esto es, de forma discontinua. Para exhibir esta incongruencia, el filósofo holandés establece su paralelo con otro absurdo: el de formar el número a partir de la suma de ceros. En este sentido, en la carta Spinoza rechaza esta segunda confusión de la duración con el tiempo porque pretender formar la duración con *nadas-de-duración* es afirmar un absurdo; si el *instante* no transcurre, es imposible componer la duración con aquello que la niega (Spinoza, 1988). Aquí la continuidad es negada porque el paso de un instante a otro, siendo en sí mismos segmentos no-durativos, deviene incomprensible.

Ya sea que la concibamos divisible indefinidamente, como el tiempo en el escolio de los *Principios de filosofía de Descartes*, o compuesta de instantes indivisibles, la duración pierde así su característica principal: la continuación indefinida o su ilimitación intrínseca. No hay una sino dos confusiones posibles entonces, dos formas de concebir abstractamente la duración: Caribdis y Escila. En cualquier caso, siempre que tomamos al ente de razón como la realidad misma y lo confundimos con la hora, introducimos la discontinuidad en la Naturaleza y caemos indefectiblemente en las paradojas de lo infinito y de lo (dis)continuo.

²⁴ Para Zenón, debido a la divisibilidad infinita de las distancias (espacios por recorrer) se requeriría también un tiempo infinito. Y su suposición es que el tiempo es finito (comienza cuando la piedra sale de la mano y finaliza cuando “llega” al árbol). El movimiento es entonces imposible porque para recorrer completamente cualquier distancia tendría que cubrir un número infinito de puntos, lo cual es imposible en un tiempo finito.

Para finalizar, y en relación con el “itinerario” de Spinoza, destaquemos una última cosa. Como en el escolio que mencionamos, en la “Carta sobre el infinito”, al tratar la cuestión del tiempo, también aparece la referencia al “infinito”, a una divisibilidad indefinida. Pero la carta enseña ahora que este infinito, como manifiesta el ejemplo de la hora, no puede expresar la potencia afirmativa del infinito en acto; es, al contrario, simplemente un infinito regresivo, discontinuo, que concibe los momentos temporales como partes extensivas, *partes extra partes*. Ahora bien, esa inadecuación no lo es en el marco de una ciencia físico-matemática; allí, en el escolio de la publicación de 1663 por ejemplo, el tiempo divisible *sincategoreáticamente* no deja de cumplir su función “explicativa”, positiva. El tiempo es en efecto un ente de razón que puede “medir” la duración del movimiento de los cuerpos en la perspectiva cartesiana de la física mecánica; esto es, en una perspectiva imaginaria (puesto que los cuerpos se perciben necesariamente con los sentidos) que es objeto sin embargo del entendimiento (porque es este género de conocimiento el que sirve de *fundamento* de esa ciencia). La “Carta sobre el infinito”, que aborda en gran medida las mismas cuestiones, se revela sin embargo como el reverso *propriadamente spinozista* del escolio de la proposición 6; su objetivo es ahora criticar los errores de la imaginación en relación con el infinito y la divisibilidad, y por el otro, analizar sus causas²⁵. Su carácter es pues deliberadamente refutatorio y polémico. Más allá de la continuidad, por lo tanto, hay entre ambos textos un cambio de perspectiva indudable, que se relaciona con el estatuto que tiene para Spinoza la ciencia físico-matemática y con la imposibilidad, para el conocimiento sobre el que ésta se constituye, de conocer el infinito en acto y la verdadera continuidad a que da lugar. Si en la publicación de 1663 Spinoza mostraba, a través de la exposición del pensamiento de Descartes, que el tiempo -cuando es indefinidamente divisible y adaptado a la duración dividida- es un *legítimo* ente de razón, la “Carta sobre el infinito” viene a legitimar, a partir de la determinación del estatuto de la ciencia físico-matemática, el *uso* y significado de ese “auxiliar” en el marco de un conocimiento que no se limita a una inteligibilidad representativa y simbólica de lo real sino que pretende, al contrario, una inteligibilidad integral de la naturaleza. En este sentido, si se quiere conquistar dicha inteligibilidad -que la Ética

²⁵ Es decir, en otras palabras, si antes el objetivo de Spinoza era, en el marco de una ciencia físico-matemática, expulsar cualquier representación del tiempo como divisible en instantes indivisibles según la divisibilidad de la materia (cartesiana), ahora demuestra que la “imagen” contraria y rectificadora (divisibilidad indefinida), aunque necesaria para tornar al tiempo un legítimo ente de razón, jamás podrá expresar la verdadera naturaleza del infinito (positivo, actual y derivando ya sea de su propia esencia o por obra de su causa).

demuestra que es absolutamente posible- es necesario que la naturaleza sea primero considerada como una realidad única e infinita y cuyo movimiento productivo intrínseco se produce incesantemente sin fracturas y de un modo dinámicamente “abierto”. A partir de entonces deviene posible el reconocimiento de que la introducción del “tiempo” -y de la medida y el número- no corresponden sino a la aplicación de *instrumentos abstractos* por medio de los cuales el físico-matemático puede aprehender de una manera determinada el movimiento indivisible e infinito que estudia. El proceso de abstracción constitutivo de la imaginación se encuentra de esta manera “reinvertido” en el conocimiento de la naturaleza, pero a título de simple momento operatorio en la elaboración de las leyes físico-matemáticas (Lècrivain, 1977).

Comenzamos este artículo con la afirmación de Jelles relativa a la importancia de Descartes en la propia formación filosófica de Spinoza, y sosteniendo que la publicación de 1663 se presenta *a priori* como una obra de historia de la filosofía, como una exposición neutral del pensamiento cartesiano. Vemos ahora que esa afirmación debe ser relativizada. La exposición pedagógica de la metafísica y de la física cartesianas, en efecto, no le impidió al filósofo holandés efectuar críticas importantes a ciertos elementos teóricos presentes en ellas. Pero eso tampoco supone que no haya sido sino *a partir* de una reflexión detallada de ciertos aspectos del pensamiento de Descartes -entre los que se destacan el problema de la divisibilidad de la temporalidad y la doctrina del concurso divino-, que Spinoza constituyó sus propios filosofemas. En otras palabras, podríamos decir que el pensamiento cartesiano se le apareció al filósofo holandés como una herencia que debía ser necesariamente retomada y no simplemente superada por la producción *ex nihilo* de un sistema de pensamiento irreductible a ella, posibilidad esta última extraña al significado propio que tiene la tarea filosófica para Spinoza. Como ha señalado Macherey (1999), entonces, Spinoza es un ejemplo significativo de la posibilidad, paradójica sin duda, de que las operaciones de la filosofía y las de la historia de la filosofía no constituyan una oposición absoluta ni una demarcación neta. Y esto parece haber estado en la mente de los amigos de Spinoza, que en la edición de 1663 hicieron acompañar a la obra con un poema sugestivo de esta imbricación compleja de filosofía e historia de la filosofía: “Cuanto tan sólo a Spinoza debe Descartes, Tan sólo a sí mismo lo debe Spinoza” (Spinoza, 2006, p. 143; G. I, p. 134).

Referencias bibliográficas

- ALANEN, L. (2003), *Descartes's Concept of Mind*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- BENNETT, J. (1994), "Descartes's Theory of Modality", en *The Philosophical Review*, 103, 4, pp. 1-19.
- BEYSSADE, J.-M. (1979), *La Philosophie Première de Descartes*, Paris: Flammarion.
- CHAUÍ, M. (1999), *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, Sao Paulo: Companhia das Letras.
- COTTINGHAM, J., (2008), *Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, pp. 348.
- CUNNING, D. (2010), *Argument and Persuasion in Descartes's Meditations*, Oxford: Oxford University Press, pp. 248.
- CURLEY, E. (1978), *Descartes against the skeptics*, Mass., Harvard University Press.
- DELEUZE, G. (1996), *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona: Muchnik Editores.
- DESCARTES, R. (1965-1974), *Œuvres de Descartes*, publicadas por Charles Adam et Paul Tannery, Paris: Vrin.
- DESCARTES, R. (1977), *Meditaciones metafísicas, con Objeciones y respuestas*, Madrid: Alfaguara.
- 50 DESCARTES, R. (1997), *Los principios de la filosofía*, Buenos Aires: Editorial Losada.
- FRANKFURT, H. G. (2009), *Demons, Dreamers, and Madmen: The Defense of Reason in Descartes's "Meditations"*. Princeton University Press.
- GORHAM, G. (2008), "Cartesian temporal Atomism: a new defence, a new refutation", *British Journal for the History of Philosophy*, 16 (3), pp. 633-634.
- GUÉROULT, M. (1953), *Descartes selon l'ordre des raisons, Tome I. L'âme et Dieu*, Paris: Aubier-Montaigne.
- GUÉROULT, M. (1968), *Spinoza I. Dieu*, Paris: Aubier-Montaigne.
- ISRAËL, N. (2001), *Spinoza. Le temps de la vigilance*, Paris: Payot & Rivages.
- Jelles, J. (1995), "Prefacio", en: Dominguez, A., *Biografías de Spinoza*, Madrid: Alianza.
- JAQUET, Ch. (1997), *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Paris: Éditions Kimé.
- LECRIVAIN, A. (1977), "Spinoza et la physique cartésienne", en: *Cahiers Spinoza*, 1, Paris: Éditions Réplique, pp. 235-265.
- MOREAU, P.-F. (1994), *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.
- PRELORENTZOS, Y. (1996). *Temps, durée et éternité dans les Principes de la philosophie de Descartes de Spinoza*, Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.
- ROUSSET, B. (1994), "Spinoza, lecteur des Objections de Gassendi a Descartes: la métaphysique", *Archives de Philosophie*, 57, pp. 485-502.
- SPINOZA, B. (1925, 1972), *Spinoza opera*, edición crítica de Gebhardt, C., Tomos 1-IV, Heidelberg: Carl Winter-Verlag.
- SPINOZA, B. (1988), *Correspondencia*, Madrid: Alianza.

- SPINOZA, B. (1990), *Tratado Breve*, Madrid: Alianza.
- SPINOZA, B. (2006), *Principios de filosofía de Descartes / Pensamientos metafísicos*, Madrid: Alianza.
- SPINOZA, B. (2009), *Ética*, Madrid: Trotta.
- WAHL, J. (1920), *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris: Alcan.