



ESENCIA Y RELACIÓN *Essence and relation*

Vittorio Morfino*

Resumen

El artículo aborda la difícil cuestión de la constitución de la realidad modal en Spinoza, centrándose en la idea spinozista de “esencia”. El marco de lectura general es que, para pensar la ontología spinozista, es necesario considerarla como una “ontología de la relación”. En este marco, la esencia dejaría de ser aquella cosa “íntima” (TRE), para situarse en el nudo que conecta cada cosa singular con las otras, siendo indistinguible de la existencia-potencia del individuo. El problema de dicha interpretación se plantea sin embargo una vez que se atiende a la proposición 24 de la primera parte de la *Ética* y a la proposición 8 de la segunda parte. El autor intentará poner a prueba su interpretación, confrontándose a dichas proposiciones, al mismo tiempo que establecerá una revisión crítica de la interpretación tradicional del spinozismo a este respecto.

Palabras clave: Ontología de la relación, esencia, modo, substancia.

Abstract

This paper addresses the difficult issue of the constitution of modal reality in Spinoza, focusing on Spinoza’s idea of “essence”. The general reading framework is that, in order to think the Spinozist ontology, it is necessary to consider it as an “ontology of relation”. Under this framework, “essence” would no longer be that “intimate” thing (TEI), but rather, it would be the node that binds every singular thing with each other, being therefore indistinguishable from the existence-power of the individual. The difficulty of such interpretation shows up when attending proposition 24 of the First Part of *Ethics* and proposition 8 of the Second Part. The author will attempt to prove this interpretation, by facing both propositions, and making a critical review of the traditional interpretations of this theme through Spinozism.

Keywords: Ontology of relation, essence, mode, substance.

* Profesor de filosofía de la Universidad de Milano-Bicocca, ha sido profesor visitante de las universidades de São Paulo y de París I, Panthéon-Sorbonne. Es autor de *Il tempo e l’occasione. L’incontro Spinoza Machiavelli* (LED Edizioni, 2002), *Incursione spinoziste. Causa, tempo, relazione* (Mimesis, 2002), *Il tempo della moltitudine* (Manifestolibri, 2005) y *Spinoza e il non contemporaneo* (Ombre Corte, 2009). En español ha publicado *Relación y contingencia* (Encuentro, 2010), *El tiempo de la multitud* (Tierradenadie 2014), y *El materialismo de Althusser* (Palinodia, 2014). Actualmente se desempeña como editor de las revistas *Quaderni Materialisti* y *Décalages*.

Ontología de la relación y esencia

Pensar la filosofía de Spinoza como una ontología de la relación significa tomar el *esse in alio* modal no tanto como la afirmación de la inherencia del modo a la sustancia, sino, más profundamente, como la indicación de su naturaleza relacional. ‘Modo’ significa reenvío a otro, es un reenvío al tejido de relaciones en el cual se encuentra inserto; significa, más radicalmente, pensar al modo como constituido por esas mismas relaciones. El modo, la cosa singular, el individuo (en la medida en que estos términos pueden ser considerados como sinónimos) está hecho de relaciones, y la barrera misma entre un interior esencial y un exterior accidental no es más que un asentamiento temporal de esta trama relacional. Además, cada modo está constituido de modos, es decir, cada uno está en una relación de intercambio con modos y entra en la constitución de modos: este es el sentido profundo del *esse in alio*. ¿Cuál es, en este contexto, el concepto de esencia, que juega un rol tan importante en la *Ética*? En estudios precedentes, basándome en la identificación de los conceptos de esencia, existencia y potencia, he sostenido que la esencia en Spinoza se da sólo después de la existencia, indicando en aquel ‘después’ de la existencia, el hecho de que la esencia del mundo, del individuo, de la cosa singular, no puede proceder y guiar la existencia y la potencia, es decir, el tejido de las relaciones en el cual está inserto y que lo constituye, pero puede darse sólo “junto” a este tejido mismo, esto es *post festum*¹.

Esto implica, naturalmente, una radical redefinición del concepto tradicional de esencia. En Aristóteles la esencia (τό τί ἦν εἶναι, literalmente, esto que el ser es) está vinculada inherentemente a los conceptos de sustancia, forma y definición: la forma se entiende desde la definición de su esencia sustancial; conocer un objeto particular significa conocer su esencia (Aristóteles 1998, 1028a). También en el pensamiento medieval, en particular en Tomás de Aquino la *essentia* indica la *quidditas* o naturaleza asida por la definición, de la cual se distingue empero la existencia de la cosa: la distinción real entre esencia y existencia es necesaria de hecho en Tomás para pensar en la diferencia entre creador y creado. ¿Qué sucede con esta distinción en Spinoza? ¿Es posible que se mantenga fuera del pensamiento de la trascendencia y de la creación? Como todos saben, Hegel concluye la “Doctrina de la esencia” con el capítulo sobre la “Realidad”, capítulo en el que repiensa en términos especulativos el pensamiento de Spinoza: “La realidad es la unidad de la esencia y de la existencia” (Hegel 1988, 525). En la *Wirklichkeit*, la lógica binaria de la esencia (la esencia y la apariencia, el fundamento y lo fundado, el fenómeno y la cosa en sí, la fuerza y lo extrínseco, lo interno y lo externo, la sustancia y el accidente, la causa y el efecto) desemboca en la unidad de lo que se interrelaciona, la *Wechselwirkung*, unidad que abre al *Begriff*. Hegel ve con claridad que en Spinoza la dualidad de la metafísica es reabsorbida en el único plano de la inmanencia divina: en este sentido, así como no se da una esencia divina que preceda su existencia-potencia, no se dan esencias de las cosas que precedan a su existencia-potencia, es decir, se dan al interior de la trama relacional tejida desde la causalidad inmanente divina².

¹ Me refiero en particular a *Il tempo e l’occasione. L’incontro Spinoza Machiavelli* (Morfinio 2002) y a *Incurioni spinoziste* (Morfinio 2006). Además no puedo no mencionar *Spinoza. Il transindividuale* (Balibar 2002).

² Sobre este punto, es de extremo interés una reflexión de George Simmel: “[...] el relativismo es más cercano a su polo contrario, la filosofía de Spinoza y su omnicomprensiva *substantia sive Deus*, de lo que se

Este es el marco teórico de mi lectura. Ahora intentaré ponerlo a prueba a través de dos pasajes del texto que parecen oponer una cierta resistencia: la proposición 24 de la primera parte y la proposición 8 de la segunda parte de la *Ética*.

La proposición 24 de la primera parte de la *Ética*

En Spinoza no hay ninguna definición del concepto de esencia. Sin embargo, hay un lugar, en la definición 2 de la segunda parte de la *Ética*, donde se define el modo de pertenencia a la esencia, el cual se relaciona con el concepto de *res*:

Digo que pertenece a la esencia de una cosa aquello que, si se da, se pone necesariamente la cosa, y que, si se quita, se quita necesariamente la cosa; o sea, aquello sin lo cual la cosa y, a la inversa, aquello que sin la cosa no puede ser ni ser concebido (E II Def. 2).

Es relevante que la definición esté compuesta por dos partes que parecen equivalerse. En la primera parte de la *Ética*, Spinoza ya había usado esta estrategia. Por ejemplo, en la definición de la *causa sui* escribe: “Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no se puede concebir sino como existente” (E I Def. 1). O, bien, en la definición de la sustancia: “Por *sustancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa, por el que deba ser formado” (E I Def. 3). O, aún, simétricamente, en la definición de modo: “Por *modo* entiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otro, por medio del cual también es concebido” (E I Def. 5).

En estas definiciones las dos partes en juego se equivalen, se enriquecen o se iluminan recíprocamente. En la definición 2 de la segunda parte sucede en cambio algo insólito: la primera y la segunda parte no dicen la misma cosa. Dirían la misma cosa si a la primera parte –que afirma que a la esencia de alguna cosa (*alicuius rei*) pertenece (*pertinere*) un *quid* que pone o suprime la cosa misma– hiciese de contrapeso la segunda, diciendo que a la esencia pertenece *id sine quo* la cosa no puede ser ni ser concebida. Pero en medio de la segunda parte Spinoza agrega “*et viceversa quod sine re*”. Luego, no sólo pertenece a la esencia aquello sin lo cual la cosa no puede ser ni ser concebida, sino también aquello que, sin la cosa, no puede ni ser, ni ser concebida.

Ahora, que en la segunda parte se diga algo nuevo, es probablemente lo que indica el hecho que, al enunciar las dos partes de la definición, Spinoza no usa, como en el caso de las definiciones que he citado antes, un *sive* o un *hoc est*, sino un *vel*, el que no indica una equivalencia sino una disyunción inclusiva.

Por lo tanto, para usar una fórmula muy querida por Spinoza, podríamos sintetizar: *essentia sive res* o *viceversa*. Marilena Chaui, comentando esta definición escribe:

quisiera creer. Este absoluto, que no tiene otro contenido sino el concepto general del ser, contiene en su unidad todo aquello que existe. Las cosas individuales no pueden tener más un ser-para-sí, si el ser entero ya ha sido en verdad unificado en dicha sustancia divina, exactamente como el concepto abstracto de ser forma una unidad. Cada individual persistencia y sustancialidad, y así cada absoluto de segundo orden, resulta casi completamente un ronroneo en aquella sustancia. De modo tal que se puede afirmar que los variados contenidos de la visión del mundo, al estar en un monismo como aquel de Spinoza, se vuelven relativos. La sustancia omnicomprendiva, el último absoluto que queda, puede ser ahora excluida de la consideración sin que la realidad sea alterada en su contenido [...] Lo que queda, es de hecho la disolución relativista de las cosas en relaciones y procesos. [*Beziehungen und Prozesse*]” (Simmel 1984, 178).

La subversión spinoziana reside en el pequeño e inmenso *viceversa*, puesto que es esto lo que determina la identidad de la esencia y la existencia singulares, dejando de lado [afastando de vez] la hipótesis de esencias universales posibles que estarían a la espera de existir (Chavi 2009, 45).

En efecto “el pequeño e inmenso” *viceversa* afirma la reciprocidad de la cosa y de la esencia en relación a la existencia. Sin esencia no se da la cosa, pero sin la cosa no se da la esencia. Emilia Giancotti escribe en la nota a esta definición:

Eth I, pr. 24 [Spinoza] afirma que: “la esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia”. La definición de esencia en *Ethica II* parece estar en evidente contradicción con este texto, puesto que, mientras allí se afirma que la esencia de las cosas finitas no implica la existencia, aquí se supone una relación de reciprocidad entre la cosa y su esencia: si la esencia se da, se da también la cosa y *viceversa*, si la cosa no se da no puede ser dada ni concebida tampoco la esencia. En otros términos, no se puede dar la esencia de Paolo si Paolo no existe, y *viceversa* Paolo no existe sin que se dé su esencia (Spinoza 1997, 364).

Emilia Giancotti, en lo sucesivo de la nota, indica una vía para disolver la contradicción, haciendo referencia a dos modos de “actualidad o existencia de las cosas”³, que retomaré en el último párrafo. Me limito, por el momento, a tratar el problema de la contradicción con la proposición 24, que afirma: “La esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia” (E I 24). Spinoza parece prefigurar una especie de ‘anterioridad’ de la esencia de las cosas respecto a su existencia, lo que sería contradictorio respecto a la definición 2 de la segunda parte.

El corolario que sigue a la demostración de la proposición 24 parecería confirmar una lectura de este género:

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 existir (por 1/14c1) (E I 24 C).

Spinoza pareciera indicarnos una “anterioridad” de las esencias que vienen a la existencia desde la causalidad divina. Por ende, las esencias precederían a la existencia,

³ “La contradicción –escribe– puede ser eliminada solamente introduciendo una distinción entre la esencia que trata en *Eth I*, pr. 24 y la esencia definida en *Ethica II*, que corresponde a la distinción establecida por Spinoza en *Eth II*, pr. 45 schol y en *Eth V*, pr. 29 schol. Entre dos modos de actualidad o existencia de las cosas: En Dios o en la duración. En cuanto son en Dios, las cosas son eternas y conocidas desde la razón como tales; en cuanto son en la duración, las cosas finitas tienen necesidad de ser determinadas por la existencia. La esencia de la cual habla en *Eth I*, pr. 24 podría ser considerada la esencia común a todas las cosas finitas, de las cuales define el estatuto ontológico; esta definición en cambio trata de la esencia individual de las cosas finitas” (Spinoza 1997, 364).

comenzarían a existir en un momento dado y continuarían existiendo gracias a la causalidad divina. Me parece evidente que aquí Spinoza está coqueteando con la tradición de la creación continuada (pienso en el célebre *kokettieren* marxiano con Hegel).

Por otro lado, la proposición siguiente afirma la dependencia de las esencias mismas a la producción divina: “Dios no sólo es causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia” (E I 25). Entonces, si se quisiese mantener la hipótesis de una “anterioridad” de las esencias respecto a las existencias, se debería imaginar la producción divina como distribuida sobre dos “tiempos” diferentes: en el “primer tiempo” serían producidas las esencias, en el “segundo” las existencias de las cosas. Naturalmente, una hipótesis de este tipo entraría en contradicción con el modelo de la causalidad inmanente divina concebida de modo riguroso: introduciría una interrupción de la productividad, una productividad en “dos tiempos”, que tomaría su sentido sólo pensando en una intervención de la voluntad divina, una vez producido el mundo de las esencias (es decir, el intelecto divino). El pasaje entre el primer y el segundo “tiempo” sería garantizado por una decisión. Pero no sólo: introduciría en la eternidad de Dios una “sucesión” entre dos formas de productividad.

Naturalmente, la hipótesis quedará inmediatamente desmentida por el escolio de la proposición 25: “[...] en el sentido en que Dios se dice causa de sí, debe decirse también causa de todas las cosas” (E I 25 Esc.). Tal como en Dios esencia y existencia coinciden, sin que sea posible pensar una ‘anterioridad’ de la esencia divina respecto a su existencia, de igual modo no es posible pensar una ‘anterioridad’ de la esencia divina (y de las cosas en el intelecto divino) respecto a la existencia de las cosas.

Me parece, entonces, que la aparente contradicción entre la definición 2 de la segunda parte y la proposición 24 de la primera señalada por Giancotti queda así superada. Hay una perfecta reciprocidad entre la esencia y la cosa, precisamente porque la esencia y la existencia de las cosas son producidas “al mismo tiempo” (y no en ‘dos tiempos’ separados) desde la causalidad inmanente divina (en la cual esencia y existencia “son una y la misma cosa” como ha afirmado Spinoza en la proposición 20 de la primera parte).

La proposición 8 de *Ética II*

La proposición 8 de la segunda parte de la *Ética* sugiere una dificultad bastante más compleja. Afrontémosla en la materialidad del texto de la *Opera posthuma*: “*Ideae rerum singularium, sive modorum non existentium ita debent comprehendi in Dei infinita ideâ, ac rerum singularium, sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur*”. Esta es la traducción-calco propuesta por Emilia Giancotti:

Las ideas de las cosas singulares, dicho de otro modo de los modos que no existen, deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios tal como las esencias formales de las cosas singulares o modos están contenidas en los atributos de Dios (Spinoza 1997, 90)⁴.

En una primera lectura la proposición parece indicar el hecho que se da una esencia de los modos no existentes. La contradicción señalada por Giancotti entre la

⁴ Damos la traducción de la versión italiana de Giancotti [N. del E.].

definición 2 de *Ética* II y la proposición 24 de *Ética* I, que habíamos disuelto, parece presentarse de nuevo. Pareciera que se da una esencia de las cosas que ‘precede’ a su existencia, es decir, se daría la esencia sin la cosa.

Este pasaje constituye un nudo crítico fundamental para el pensamiento spinoziano; la reacción de algunos comentaristas da testimonio de esto. La opinión de Giovanni Gentile es representativa de este tipo de interpretación. En efecto, Gentile escribe:

Proposición inconciliable con el panteísmo spinoziano, en el cual, realmente, no hay espacio para los modos no existentes (que, sin embargo, él necesita postular para explicar las cosas no eternas, como lo son todos los modos finitos, comenzando [...] por el hombre considerado individualmente). De hecho, esa contradicción con la proposición precedente logra hacer divergir al *esse objectivum* del *esse formale*, y concebir la sustancia en cuanto *cogitans* modificada por un modo al que no corresponde un modo de la misma sustancia en cuanto *extensa* (Spinoza 1915, 333)⁵.

En efecto, el cuadro teórico que subrepticamente sustituye al spinoziano en la lectura de esta proposición es el leibniziano de la *regio idearum*, de las esencias posibles en el intelecto divino⁶. Me pasó que afirmé, bromeando, que en la proposición 8 está la intrusión de Leibniz como “genio malvado, no menos astuto e ingenioso que poderoso”. Al estar en contacto con el círculo de los amigos de Spinoza que editaron sus *Opera posthuma* y en particular con Schuller⁷, Leibniz habría podido alterar indebidamente el texto de Spinoza. “Hipótesis bien ligera, y, por decirlo así, metafísica” (para seguir en el registro cartesiano), de la cual hemos sido definitivamente liberados por el descubrimiento, en la biblioteca del Vaticano, de una copia del manuscrito de la *Ética* anterior a 1675, donde la proposición 8 está formulada exactamente en los mismos términos que en la *Opera posthuma*⁸.

Giancotti, fina lectora de Spinoza, percibe la contradicción e intenta resolverla de la siguiente manera:

En la nota 75 de la primera parte creímos resolver la dificultad sosteniendo la hipótesis que la esencia de la que se habla en E I P8 S2 no es la esencia

⁵ Recientemente Yakira ha notado: “The notions of ‘singular things, or modes, that do not exist’ and their ideas, as they appear in the eight proposition of *Ethics* II, is particularly enigmatic. At first glance, they seem to conflict with Spinoza’s ontology of the infinite, i.e., with his fundamental ideas about the absolute and eternal nature of Being, and about the necessary and exhaustive actuality of substance, where no possibilities remained non-actualised” (Yakira 1994, 159).

⁶ Valga como ejemplo paradigmático este pasaje de Malamed, que lee la expresión en el cuadro teórico leibniziano del *Discurso de metafísica*: “The basic idea [expresada en la proposición 8] is that the ideas of non-existing modes (such as the idea of ‘Napoleon the victor at Waterloo’) are ‘comprehended’ in God’s idea, just as the object of these ideas (i.e. their in-principle possibilities, or formal essence) are ‘contained’ in the attributes of these objects” (Malamed 2013, 180-81). El ejemplo de Napoleón ganando en Waterloo hace eco con el ejemplo leibniziano de Julio César que no cruza el Rubicón. En Spinoza, esta posibilidad no se daría solo en la *regio idearum*, sino que también en la esencia formal de la cosa.

⁷ Cfr. el intercambio de cartas entre Schuller y Leibniz en la edición de la *Opera posthuma* (Cfr. Stein 1890, 284-96). La hipótesis de una intervención por parte de Leibniz a través de Schuller es propuesta por P. Di Vona en “L’*Ethica* di Spinoza e dei suoi amici” (Di Vona 2012, 431).

⁸ “*Ideae rerum singularium, sive modorum non existentium ita debent comprehendi in Dei infinitâ idea, ac rerum singularium, sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur*” (Spruit y Totaro 2011, 126).

individual que preexistiría a la existencia de la misma como una especie de arquetipo, sino, la esencia que constituye la propiedad común de todos los modos finitos definiendo su estatuto ontológico, es decir aquella esencia por la cual los modos finitos son en otro y son concebidos por otro. Esencia de lo finito en general de la que se dice que no implica la existencia. Pero no se trataría, por lo mismo, de la esencia que está en relación de recíproca implicación con la existencia (E II, Def 2), ya que tal esencia se da solo si la cosa, de la cual es su esencia, existe (Spinoza 1997, 373).

Para resumir, la esencia de la que se tendría la idea en el caso de los modos no-existentes no sería un posible leibniziano, una noción completa, el sujeto lógico de inherencia de los predicados, sino su simple *esse in alio* (contrapuesta en el escolio 2 de la pr. 8 a la esencia de la sustancia que consiste en el *in se esse*), de la que luego se daría la esencia en sentido estricto sólo una vez dada la existencia. Giancotti parece aquí guiada desde otra ocurrencia de la expresión “modos no existentes”, presente en el escolio 2 en la proposición 8 de la primera parte:

Si los hombres prestaran atención a la naturaleza de la sustancia, no dudarían en absoluto de la verdad de la prop. 7; más aún, esta proposición sería para todos un axioma y sería computada entre las nociones comunes. Pues por sustancia entenderían aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo conocimiento no necesita del conocimiento de otra cosa. Por modificaciones, en cambio, aquello que es en otra cosa y cuyo concepto se forma a partir del concepto de la cosa en la que es. 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).

Aquí Spinoza habla de una idea verdadera de modos no existentes y parece significar con esto que así como no se puede tener una idea verdadera de la sustancia cuando se la concibe como inexistente y como dependiente de otro (modalizándola), tampoco se puede tener una idea verdadera del modo conceptualizándolo como independiente (sustancializándolo).

¿Se puede sostener una lectura de este género revisando también la proposición 8 de la segunda parte? Comencemos a analizarla en su contexto. En primer lugar, la demostración: “Esta proposición es evidente por la anterior; pero se entiende más claramente por el escolio precedente” (E II 8 D). La proposición precedente es la célebre proposición 7 que establece la identidad del *ordo et connexio* de las *ideae* y las *res*. La proposición 8 establece que las ideas de las cosas individuales *debent comprehendi* en la idea infinita de Dios *ita ac* las esencias formales de las cosas individuales *continentur* en los atributos de Dios. Hasta aquí se establece una identidad de ideas (esencias objetivas) y esencias formales. El problema está, entero, en el *sive*: las ideas de las cosas individuales *sive* de los modos no existentes, que no tienen equivalentes en la segunda parte de la proposición, porque se habla de esencias formales de las cosas individuales, *sive* de

los modos. La expresión *Ideae modorum non existentium* parece un verdadero y legítimo misterio. Intentemos, sino disiparlo, sí al menos acercarnos a él, y así entender mejor el problema.

Leamos el corolario:

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 duran (E II 8 C).

Spinoza habla aquí de dos modalidades de existencia de las cosas individuales:

- 1) la existencia de las cosas individuales comprendidas en los atributos de Dios;
- 2) la existencia de las cosas individuales *quatenus etiam durare dicuntur*.

A esta doble modalidad de existencia de las cosas individuales corresponde una doble modalidad de existencia de las ideas:

- 1) la existencia de las ideas comprendidas en la existencia de la idea infinita de Dios;
- 2) la existencia de las ideas en las que se implica también la existencia, en la cual las cosas se dicen durar.

Esta doble existencia de las cosas y de las ideas es efectivamente un problema: la existencia de las cosas y de las ideas en Dios parecerían constituir un modelo o arquetipo de las cosas que duran. Las cosas existen en Dios y existen en la duración: el plano de la inmanencia parecería roto.

Pero no nos apresuremos con las conclusiones, leamos el escolio sucesivo:

Si, para una explicación más plena de este punto, alguien deseara un ejemplo, sin duda que no podré ofrecerle ninguno que explique adecuadamente el asunto de que aquí hablo, porque es único; me esforzaré, no obstante, por aclararlo en la medida de lo posible. En efecto, el círculo es de tal naturaleza que los rectángulos formados por los dos segmentos de todas las líneas rectas que en él se cortan unas con otras, son iguales entre sí. En el círculo se contienen, pues, infinitos rectángulos iguales entre ellos. Pero no puede decirse que exista ninguno de esos rectángulos sino en cuanto que existe el círculo; ni tampoco se puede decir que existe la idea de alguno de estos rectángulos sino en cuanto que está comprendida en la idea del círculo. Concíbase ahora que sólo existen dos de esos infinitos rectángulos, a saber, [formados por ambos segmentos de cada una de las dos líneas] E y D. Está claro que ahora también sus ideas ya no sólo existen en cuanto que están comprendidas únicamente en la idea del círculo, sino además en cuanto que implican la existencia de dichos rectángulos; de donde resulta que se distinguen de las demás ideas de los otros rectángulos (E II 8 Esc.).

De manera que no hay un ejemplo adecuado para la cosa, porque es única; en efecto, tal como dice Mignini, ésta “constituye el momento nodal, es decir de relación, entre eternidad y duración, entre infinito y finito” (cfr. Spinoza 2007, 1640-41). No obstante, Spinoza nos ofrece una imagen para ayudarnos a comprenderla a través del círculo y de los rectángulos formados desde los segmentos de las líneas rectas que se intersectan en él: el círculo es a los atributos de Dios como los rectángulos formados desde los segmentos de rectas que se intersectan son a sus modificaciones, y la idea del círculo es a la idea infinita de Dios como las ideas de los rectángulos son a las ideas de las modificaciones. Y la imagen nos indica, también, la diferencia entre las dos formas de existencia de las cosas, en los atributos de Dios y en la duración, a través de los dos rectángulos formados desde los segmentos D y E “concebidos como existentes”: los dos rectángulos son a las cosas individuales que duran, como las ideas de estos son a las ideas de las cosas individuales que duran.

Ahora, más allá de la relación que el ejemplo del escolio tiene con la proposición 35 del tercer libro de los *Elementos* de Euclides, el teorema de las cuerdas, y con sus transcripciones modernas (cfr. Audié 2005, 53-59), me parece importante hacer evidente dos elementos sobre los cuales volveré después:

- 1) los rectángulos, que representan en el ejemplo los modos, son *aequalia*, tienen la misma área;
- 2) el modo es representado en el ejemplo geométrico no por un simple segmento de recta, sino desde los rectángulos producidos en la intersección de segmentos de recta.

Pero dejemos a un lado por un momento estas reflexiones, para hacer un *détour* a través de algunas lecturas paradigmáticas de la proposición 8.

Algunos comentarios de la proposición 8 de *Ética II*

En primer lugar me parece muy interesante el comentario de un autor violentamente crítico de Spinoza, Johann Friedrich Herbart. Éste dedica dos capítulos de su *Metafísica general* de 1828 a Spinoza, uno a la ontología y el otro a la cosmología. No siempre la crítica herbartiana da en el clavo, frecuentemente está repleta de evidentes incomprensiones y de una *vis polémica* que quiere golpear, a través de Spinoza, a los grandes autores idealistas que se reclamaban de él, Schelling y Hegel. Sin embargo, el tercer párrafo del capítulo dedicado a la cosmología, contiene una crítica a la proposición 8 y por esta razón, es difícil no tenerla en cuenta. Presenta con afilada precisión los problemas del ámbito. Leámosla completa:

Aquí, en cambio [es decir, después de la proposición 7 que Herbart define como una armonía preestablecida sin decisión ni propósito] Spinoza encuentra una dificultad que, no obstante su desfachatez, parece señalarle un obstáculo. En efecto, por una parte, es evidente que en todo lo dicho hasta ahora no se encuentra el más mínimo fundamento pensable de un *antes* [Vorher] y un *después* [Nachher], por la otra, empero, la sucesión [Succession], con los conceptos meramente empíricos del pensamiento y

de la extensión, debe al mismo tiempo ser asumida, pues está adherida inmutablemente a la experiencia. Por una parte, la sustancia contiene simultáneamente [*auf einmal*], sin diferencia de tiempo [*ohne Unterschied der Zeit*], es decir de modo atemporal [*auf zeitlose Weise*], todo el origen de las cosas; por otra parte, cada cosa finita limita *ahora*, en cuanto es, con los contiguos, de izquierda a derecha, de modo que, en la serie infinita, no puede haber ningún movimiento. ¿Por qué cada fundamento (la entera *natura naturata*) no es simultáneo [*simultan*] a aquello que enteramente lo funda? ¿Qué esperan las generaciones futuras, y cómo nace una historia [*Geschichte*]? Quien espera encontrar aquí revelaciones profundas está en peligro de perderse en un terrible entusiasmo. Spinoza no puede llegar, por vías legítimas, a su meta; él debe hacer saltos y perderse en el empirismo más crudo, una y otra vez, ¡por eso cae! Primero se mueve en la dificultad del aquí y el allá. En tanto que las cosas finitas no existen sino (dice) en cuanto están contenidas en los atributos de la sustancia (¿y de qué otro modo, nos preguntamos, pueden existir?) también sus ideas no están presentes sino en cuanto son en el pensamiento infinito. Allí están, entonces, aún, profundamente, en el espacio de una mera posibilidad, y la sustancia en cuanto es el conjunto entero de la realidad, pero, *ide cualquier modo no es suficiente* para llevarlas a la realidad! Pero cuando se habla de las cosas finitas, como de las cosas durables [*dauernden*], también sus ideas deben tener una existencia similar, a la que se le puede atribuir una duración [*Dauer*]. ¿Dónde estamos ahora? Creíamos estar hace un tiempo en el campo del ser efectivo, del verdadero ser. Ahora nos encontramos nuevamente perdidos dentro de una posibilidad vacía. Porque si nosotros mismos quisiéramos introducir aquí una diferencia entre el verdadero ser y la realidad del acaecer [*Wirklichkeit des Geschehens*], e integrar la teoría de Spinoza según nuestra propia concepción, no podríamos, de todos modos, insertar esta diferencia desde ninguna parte, porque no se ve desde dónde el acaecer, extraño al ser, podría agregarse. Bien, Spinoza da un ejemplo, pero esto solo sirve para hacer evidente la dificultad. ¡Escuchen! Un círculo está constituido de modo que los rectángulos que se forman entre las cuerdas que intersectan, sean iguales. Hay una infinidad de estos rectángulos similares; están todos en el círculo, pero ninguno es puesto en relieve respecto de los demás. *Ahora se asume, sin embargo*, que dos de aquellas cuerdas existen realmente; entonces, también sus ideas no serán dadas solamente en cuanto están sólo (*isolummodo!*) contenidas en la idea del círculo, sino también en cuanto definen la existencia de aquellos rectángulos, y así serán diferentes de las ideas de los rectángulos restantes. – ¡Ciertamente! Si alguno dibuja arbitrariamente las dos cuerdas en el círculo, entonces estos están situados en relieve respecto a la infinita posibilidad de las otras, y entonces, también sus representaciones se darán separadamente. ¿Pero quién es este “alguien”? ¿Quién es el dibujante que introduce en

los atributos infinitos e indeterminados figuras determinadas que *primero* no estaban? Además, si la sustancia fuese comparable con el círculo en cuanto en este se *pueden* dibujar diversas figuras (esto es lícito solamente bajo las más cuidadosas y precisas determinaciones), al final en el *real* emerger de *ciertas* figuras, se debe añadir, de cualquier manera, algo extraño (Herbart 2009, 79-80).

Herbart subraya una aporía del texto spinoziano que el resto de los lectores idealistas habían indicado: la fractura entre infinito y finito, lo finito como segundo comienzo del sistema, sin que haya deducciones de lo finito a lo infinito (Cfr. Hegel 1988, 604-09; Schelling 1927, 103-18). Sobre todo, Herbart subraya la presencia de dos planos de existencia: la existencia de las cosas en el infinito (y de las ideas en el pensamiento infinito de Dios) y la existencia de las cosas en la duración. Si el infinito es toda la realidad, Herbart se pregunta qué pueden agregar a esta totalidad la duración de las cosas finitas y, sobre todo, de dónde puede provenir esta “segunda” realidad de las cosas finitas: ciertamente, agrega Herbart, se podría responder que el primero es el plano de la posibilidad y el segundo de la realidad, pero así se terminaría degradando la totalidad real a un simple conjunto de posibilidades abstractas. Y el ejemplo spinoziano no hace sino dar mayor relieve a esta dificultad, dado que duplica los planos de las cuerdas que, al intersectarse en el círculo, dan lugar a infinitos rectángulos iguales entre ellos y de las dos cuerdas existentes (*wirklich*) que dan lugar a dos de aquellos infinitos rectángulos. No sólo estos rectángulos se diferencian de los infinitos otros rectángulos presentes en el círculo, sino también sus ideas se diferencian de las ideas de los infinitos otros presentes en la idea del círculo. El problema está en la naturaleza de esta diferencia, que Herbart sostiene es impensable sin la intervención arbitraria de algo que trace las líneas, elemento “extraño”, trascendente, respecto al círculo.

Pero quizás, el elemento más interesante de la crítica herbartiana está formado por las determinaciones temporales que introduce: la existencia de los modos comprendidos en la sustancia, está pensada como “sin antes [*Vorher*] ni después [*Nacher*]”, todo a la vez (*auf einmal*), sin diferencia de tiempo (*ohne Unterschied der Zeit*), en modo atemporal (*auf zeitlose Weise*), “simultánea” [*simultan*], mientras la existencia de los modos en la duración como “sucesión [*Succession*] meramente empírica”, como “historia” [*Geschichte*], como “acaecer” [*Geschehen*]. La primera forma de existencia de las cosas singulares consiste, por consiguiente, en la simultaneidad de los atributos, la segunda en la sucesión de una a otra cosa singular. ¿Cómo se explica en términos spinozianos el paso de la simultaneidad a la sucesión? ¿No es una división de planos? ¿Y sobre todo, quién (cuál decisión) origina el paso del primero al segundo plano? Dejemos por el momento estos problemas de lado, para tener en consideración otras lecturas de este pasaje fundamental.

De tono totalmente diferente es el comentario que he descubierto en el fondo Althusser del IMEC, entre unas 600 notas dedicadas a Spinoza, que constituye una especie de diccionario de su filosofía. Muy pocas veces en estas notas Althusser toma la palabra en primera persona, sin embargo, lo hace en el comentario al conjunto compuesto por la proposición 8, el corolario y el escolio, haciendo notar un punto crítico fundamental:

Esto implica una teoría muy revolucionaria de la *posibilidad*. Ya que la idea de las cosas singulares *no existentes* (no hay idea de cosas no singulares no-existentes, es decir, de atributos no existentes) está comprendida en la *idea de Dios* (y no en la conciencia de Dios: la idea es una idea que Dios forma en tanto Pensamiento) (y no en cuanto objeto de sí mismo) como los modos en sus atributos [...] es decir, no como una variación de posibles abstractos, sino, más bien, como virtuales necesarios y concretos [...] es decir, lo posible está en el atributo y no en una conciencia que lo pensaría como posible independientemente de saber si está o no en relación con lo real [...] lo posible es un posible *real* [...] un real no existente, sin duración [...] Estatuto muy ambiguo: la idea de la cosa singular no existente tiene todo lo necesario para existir, *a priori*, en el atributo [...] salvo la existencia misma [...] no es un posible abstracto, un posible puro, lo posible es una potencia "effectivable" [effectivable]...

Cfr. el ejemplo de las rectas que pasan por un punto en el círculo [...] están contenidas en el círculo (y en su idea) como posibles, pero la existencia no agrega nada positivo [...] que la idea de círculo no contenga ya [...] [las rectas] pasan (por razones extrínsecas) a la existencia: esta y aquella recta y ninguna otra: estaban allí antes [...] no por ser concebidas como posibles, sino porque realmente, *en potencia*, y por así decir en sí mismas potentes en potencia de existencia ((quien puede lo más puede lo menos))⁹ (Althusser 1997).

La cuestión fundamental es obviamente aquella del estatuto de las "*ideae rerum singularium, sive modorum non existentium*". Primer punto interesante ofrecido por Althusser: la idea de las cosas singulares no existentes está en la idea de Dios y no en la conciencia de Dios, o sea, la idea está "comprendida" en el intelecto divino, pero no en la conciencia de Dios, en una interioridad transparente a sí misma. Segundo punto estrechamente vinculado al primero: estas ideas no son posibles abstractos, posibles puros, sino que implicarían una concepción muy revolucionaria de la posibilidad. Pero aquí comenzamos con los problemas. Althusser reconoce "le statut très ambigu" de estos modos no existentes, que en el atributo tienen todo lo que es necesario para existir, salvo la existencia misma. Esta dificultad lleva a Althusser a multiplicar las expresiones que definen este estatuto en el sentido de una concepción revolucionaria de la posibilidad: estas ideas serían

⁹ "///ce qui implique une théorie très révolutionnaire de la possibilité. Car l'idée des choses singulières non existantes (il n'y a pas d'idées des choses non singulières non-existantes, cad des attributs non existantes...) est comprise dans l'idée de Dieu (et non dans la cs. de Dieu : l'idée est une idée que Dieu forme en tant que Pensée) (et non en tant qu'objet de soi-même) comme les modes dans leur attribut ... cad non comme une variation de possibles abstraits, mais plutôt comme de virtuels nécessaires et concrets... cad le possible est dans l'attribut et non dans une cs. qui le penserait comme possible indépendamment de savoir s'il est ou non en relation avec le réel... le possible est un possible réel ... un réel non existante, sans durée... Statut très ambigu : l'idée de la chose singulière non existante a tout ce qu'il faut pour exister, a priori, dans l'attribut... sauf l'existence même... ce n'est pas un possible abstrait, un possible pur, le possible est une puissance effectivable... Cf. l'exemple des droites pouvant passer par un point dans le cercle... elle sont contenues dans le cercle (et dans son idée) comme possibles, mais l'existence n'y ajoute positivement rien... que ne contienne même l'idée du cercle... elles passent (pour des raisons extrinsèques) à l'existence : telle et telle droite sans plus : elles étaient là avant... non parce que conçues comme possibles, mais parce que réellement, en puissance, et si l'on peut dire elles-mêmes puissantes en puissance d'existence ((qui peut le plus peut le moins.))".

“des virtuels nécessaires et concrets”, la idea de un “possible réel [...] un réel non existant, sans durée”, una “puissance effectivable”¹⁰. Y cuando comenta la ilustración spinoziana, afirma que las rectas no son posibles, sino que son “réellement, en puissance, et si l’on peut dire elles-mêmes puissantes en puissance d’existence”¹¹. Ahora, todos estos términos plantean problemas en el cuadro del horizonte teórico spinoziano: tanto el recurso de la posibilidad concreta, en cuanto virtualidad, en cuanto potencia entendida como *dynamis*. Está claro que Althusser introduce esta serie de términos porque ve la dificultad mencionada por Herbart, es decir, pensar las cosas singulares contenidas en los atributos de Dios como posibilidad abstracta.

Presentemos ahora una tercera lectura, afín a la althusseriana, que encontramos en el “Index des principaux concepts de *l’Ethique*” de Spinoza. *Philosophie pratique* de Gilles Deleuze, texto de 1981. La entrada que nos interesa es la dedicada a la esencia y naturalmente, en este contexto, las cuestiones planteadas desde la proposición 8 no pueden ser evitadas. Escribe Deleuze:

... los modos no existentes no son posibles en el entendimiento de Dios (pues las ideas de modos no existentes están comprendidas en la idea de Dios del mismo modo que las esencias de estos modos están contenidas en los atributos de Dios [II, 8]; ahora, dado que toda esencia es esencia de alguna cosa, los modos no existentes son ellos mismos seres reales y actuales, cuya idea es por lo mismo dada necesariamente en el intelecto divino)¹² (Deleuze 1981, 99).

Según Deleuze, la proposición 8 dependería de la definición 2: sería una consecuencia directa. Los modos no existentes serían seres “reales” y “actuales”. ¿Qué cosa entiende Deleuze cuando afirma que los modos no existentes son reales y actuales, y que en cuanto tienen una esencia son necesariamente cosas? Esta es la tentativa de respuesta que da Deleuze:

... ¿Pero en qué consisten las esencias de los modos que no implican la existencia y que están contenidas en los atributos? Cada esencia es una parte de la potencia de Dios, en cuanto que ésta se explica a través de la esencia del modo (IV, 4, dem.). Spinoza concibió siempre las esencias de los modos como singulares, y esto ya en el *Tratado breve*. Así los textos del *Tratado breve* que parecen negar la distinción de las esencias (II, cap. 20, n. 3; Ap. II, 1) no niegan en realidad más que su distinción extrínseca, la que implicaría la existencia en la duración y la posesión de partes extensivas. Las esencias de los modos son simples y eternas. No obstante tienen, con el atributo y las unas con las otras, otro tipo de distinción, puramente intrínseca. Las esencias no son posibilidades lógicas, ni estructuras geométricas; son partes de la

¹⁰ Estas ideas serían “virtuales necesarios y concretos” la idea de un “posible real... un real no existente, sin duración”, una “potencia efectivable” [Tr. del E.].

¹¹ “sino porque, realmente, en potencia, y, por así decir, ellas mismas potentes en potencia de existencia” [Tr. del E.].

¹² Traducción del francés. Hay traducción disponible en español: Deleuze, Gilles. 2001. *Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets [N. del E.].

potencia, es decir, grados físicos de intensidad. No tienen partes, pero son ellas mismas partes, partes de potencia, al modo de las cantidades intensivas que no están compuestas de cantidades más pequeñas. Convienen todas las unas con las otras al infinito, porque todas están comprendidas en la producción de cada una, pero cada una corresponde a un grado determinado de potencia distinto de todos los otros (Deleuze 1981, 100).

Tratemos de resumir. Las esencias de los modos son singulares, simples y eternas. No son estructuras lógicas, ni estructuras geométricas. Son partes de potencia, grados físicos de intensidad: sin partes, pero partes de potencia, comprendidas todas en la producción de cada una, pero cada una diferente de todas las otras por su grado de potencia.

Estas tres lecturas nos ofrecen una serie de puntos de extremo interés: intentemos avanzar en la comprensión del texto, teniendo presente las estacas que nos han ayudado a fijar.

Las cosas singulares no existentes

Después de este *détour* a través de tres grandes tentativas de lectura, probemos volver al texto. En primer lugar, la expresión *ideae rerum singularum, sive modorum non existentium* contenida en la proposición 8. Spinoza dice que esta proposición se sigue de la precedente y, de modo aun más claro, de su escolio. La proposición precedente establece la identidad del *ordo et connexio* de las ideas y de las cosas, mientras que el escolio insiste en la identidad de orden en el atributo pensante y el atributo extenso:

... ya concibamos la naturaleza bajo el atributo de la extensión, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo cualquier otro atributo, encontraremos uno y el mismo orden, o sea, una y la misma conexión de causas, es decir, que se siguen las mismas cosas en el uno y en el otro (E II 7 Esc.).

¿En qué modo se sigue de aquí la cuestión de los modos no existentes? Parece un conejo salido del sombrero de un mago. Emilia Giancotti propone leer la expresión en términos de esencia común de modos: Spinoza no estaría hablando aquí de modos no existentes, sino de modos que pueden no existir si se piensa sólo en su existencia y no en el orden de la entera naturaleza, cosa que justificaría la ecuación entre *res singulares* y *modi non existentes*, resolviendo así la contradicción con la definición 2, que afirma la reciprocidad de *res* y *essentia*. Spinoza estaría simplemente estableciendo una ecuación entre cosas singulares y modos finitos. En este sentido, la proposición se sigue perfectamente de la precedente y de su escolio: las ideas de las cosas singulares, es decir, de los modos finitos, que no existen por la necesidad de la propia naturaleza (*modi non existentes*, por ende, en el sentido del axioma 7 de *Ética* I según el cual “de todo lo que se puede concebir como no existente, la esencia no implica la existencia” [E I Ax. 7]), están comprendidas en la idea de Dios, así como las esencias formales están contenidas en los atributos de Dios: hay identidad entre la relación que une la idea de la cosa singular con la idea de Dios y la relación que une la esencia formal de la cosa singular con los atributos de Dios. Así no se rompería, además, la simetría entre la primera parte de la proposición en la que se habla de ideas de cosas singulares, vale decir, de modos no existentes y

la segunda parte de la proposición en la que se habla simplemente de esencias formales de las cosas singulares, en otras palabras, de los modos sin especificación ulterior.

No obstante, una lectura de este tipo no es capaz de asumir plenamente la expresión “modos no existentes”. Demos un paso atrás y volvamos a la materia del texto, esta vez en la traducción holandesa de Glazemaker:

De denkbeelden der bijzondere dingen, of der wijzen, die niet wezentlijk zijn, moeten in Gods onëindig denkbeeld in dier voegen zijn begrepen, als de vormelijke wezenheden der bijzondere dingen, of der wijzen in Gods toeëigeningen zijn begrepen (Spinoza 1677, 53).

Aquí la puntuación indica claramente que “no existentes”, “die niet wezentlijk zijn”, no se refiere sólo a los modos, sino que también a las cosas singulares. Tanto Landucci como Cristofolini siguen la puntuación de Glazemaker traduciendo: “Le idee delle cose singole, o modi, non esistenti...” (cfr. Spinoza 2009, 65; Spinoza 2010, 85)¹³

Cierto, hablar de cosas singulares no existentes parece estar en directa contradicción con la definición de *res singulares*:

Por cosas singulares entiendo las cosas que son finitas y tienen una existencia determinada. Pero, si varios individuos concurren a una misma acción, de tal manera que todos a la vez sean causa de un solo efecto, en ese sentido los considero a todos ellos como una cosa singular (E II Def. 7).

Concebir las cosas singulares o modos no existentes como esencias que ‘preceden’ lógicamente la existencia, cuyas esencias serían, por consiguiente, concebibles sin la cosa, constituye una contradicción no solo en la definición 2, sino también con esta misma definición que habla explícitamente de cosas con ‘existencia determinada’ e introduce la determinación de tiempo, el *simul*, que no es para nada un *simul* lógico, sino un *simul* existencial, el actuar a un mismo tiempo de varios individuos en la producción de un mismo efecto.

Las cosas que no existen en Tomás de Aquino y en Spinoza

¿Qué son entonces las cosas singulares o modos no existentes? Probemos mirar el problema desde una perspectiva más amplia: si las cosas singulares o modos no existentes no son esencias, sino cosas en las cuales se da una esencia formal, podemos quizás encontrar algunos puntos para formular una respuesta buscando las expresiones ‘cosas no existentes’ en la tradición filosófica precedente. En el Primer Libro de la *Suma contra gentiles*, Tomás de Aquino dedica el capítulo LXVI al conocimiento que Dios tiene de las “cosas que no existen”. En este capítulo Tomás afirma que “la relación del conocimiento de Dios con las cosas es tal, que puede extenderse también a aquellas que no existen” (De Aquino 1975, 194), y agrega:

Nuestro intelecto, mediante la operación con la que conoce la esencia de las cosas, puede incluso hacerse un concepto de cosas actualmente inexistentes; puede de hecho entender la esencia del caballo o del león, incluso después del asesinato de todos estos animales...

¹³ “Las ideas de las cosas singulares, o modos, no existentes...” [N. del E.].

Un efecto se puede conocer por su causa incluso antes de que exista: el astrónomo, por ejemplo, conoce un eclipse futuro por el orden de los movimientos celestes. Pero la cognición que Dios tiene de todas las cosas es mediante su causa; él de hecho [...] las conoce como sus efectos, conociéndose a mismo como su causa. Por esto nada impide que pueda conocer incluso aquello que todavía no existe (De Aquino 1975, 195).

Tomás explica el conocimiento de las cosas inexistentes mediante el concepto de eternidad divina (eternidad del pensamiento y del ser) que es “todo entero simultáneamente siempre idéntico” (De Aquino 1975, 195):

[...] Todo lo que existe en cualquier momento del tiempo coexiste como presente a lo que es eterno, si bien respecto a las otras partes del tiempo, eso sea pasado o futuro. Pero una cosa no puede estar presente a lo que es eterno sino como un todo, porque la eternidad no tiene la sucesión de la duración. Ello porque, todo cuanto se produce a lo largo del curso del tiempo, el intelecto divino lo intuye como presente para toda su eternidad. En cambio, aquello que se produce en una parte del tiempo no siempre existe. En consecuencia, Dios conoce las cosas que en su desenvolverse en el tiempo todavía no existen (Tomás de Aquino 1975, 195).

A partir de estas presupuestas, Tomás de Aquino afrontará en el capítulo siguiente la cuestión de los futuros contingentes, concluyendo que Dios “ha tenido eternamente el conocimiento infalible de los singulares contingentes” (Tomás de Aquino 1975, 197).

Podríamos sugerir la siguiente hipótesis: cuando Spinoza se refiere a las “cosas singulares o modos no existentes” se está refiriendo no a esencias posibles, sino a cosas que ‘no existen más’ o que ‘no existen todavía’. Naturalmente, el trabajo de deconstrucción sobre el concepto tradicional de un Dios trascendente, creador e inteligente, traslada de modo decisivo los términos de la cuestión: *en primer lugar*, Dios no es causa inteligente de las cosas, el intelecto divino de hecho es parte de la *natura naturata* y no de la *natura naturans*; *en segundo lugar*, no es sólo el conocimiento de las cosas singulares la que ha de ser comprendida en la idea infinita de Dios, ya que las esencias formales de las mismas están contenidas en los atributos divinos. Las cosas no existentes, las cosas pasadas y las cosas futuras, existen, de esta manera, en los atributos divinos, y de la esencia formal de las mismas se da necesariamente una idea que está comprendida en la idea infinita de Dios. El sentido de ‘ser comprendido’ y de ‘estar contenido’ es explicado por el escolio de la proposición 7, mediante el ejemplo de la idea del círculo y del círculo existente en la naturaleza:

Por eso, cuando dije que Dios es causa de una idea, por ejemplo, del círculo, en cuanto que sólo es una cosa pensante, y del círculo en cuanto que sólo es una cosa extensa, fue por el único motivo de que el ser formal de la idea del círculo sólo puede ser percibido por medio de otro modo del pensar como su causa próxima, y aquel de nuevo por otro y así al infinito. De suerte que, mientras las cosas son consideradas como modos del pensar, debemos explicar el orden de toda la naturaleza, o sea, la conexión de las

causas por el solo atributo del pensamiento; y en cuanto que son consideradas como modos de la extensión, también el orden de toda la naturaleza debe ser explicado por el solo atributo de la extensión, y lo mismo entiendo de los demás atributos (E II 7 Esc.).

Las cosas singulares que no existen ‘todavía’ no son de ningún modo contingentes, porque su acaecer es el efecto del *ordo et connexio rerum*: con el acaecer de la cosa singular al interior de la trama causal del atributo se da su esencia formal y (por la identidad del orden de *res e ideae*) su idea.

Por esta razón, en la proposición 44 de la segunda parte, Spinoza afirma que “No pertenece a la naturaleza de la razón contemplar las cosas como contingentes, sino como necesarias” (E II 44). Luego de esta proposición hay dos corolarios: “De aquí se sigue que sólo de la imaginación depende que contemplemos las cosas como contingentes, tanto respecto al pasado como al futuro” (E II 44 C 1); “Es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo alguna especie de eternidad” (E II 44 C 1). La posición spinoziana refuta con claridad los dos dogmas que están a la base de la problemática de los futuros contingentes: por una parte, la ciencia divina “como causa de las cosas” (De Aquino 1975,) y, por la otra, el libre albedrío humano. Pero quizás hay algo más radical; está la refutación, además, de la deconstrucción del concepto de tiempo que los relaciona.

Volvamos a Tomás por un momento. Para el Aquinate, el pensamiento de Dios “está en su totalidad simultáneamente” mientras que “la duración del tiempo se extiende en la sucesión del antes y el después”:

Por esto la relación entre eternidad y la entera duración es como aquello existente entre lo indivisible y lo continuo: no ya de aquel indivisible que es el término de lo continuo, y no coexiste en ninguna parte del continuo, —es decir, a la manera del instante respecto del tiempo—, sino del indivisible, que restando lo externo al continuo coexiste con cada parte de sí mismo, p. ej., con cada punto determinado de una línea. De hecho, ya que el tiempo no puede ser externo al movimiento, la eternidad que está del todo fuera del movimiento trasciende al tiempo. Sin embargo, como el ser lo que es eterno no puede ser menor, la eternidad está presente en cada tiempo y a cada instante del tiempo. [...] todo lo que existe en cada instante del tiempo coexiste como presente a lo que es eterno, aunque con respecto a las otras partes del tiempo sea pasado o futuro (De Aquino 1975, 195).

En el escolio que separa los dos corolarios citados de la proposición 44 encontramos precisamente, junto con una genealogía de la contingencia imaginaria de las cosas, una teoría de la naturaleza imaginaria del tiempo: “Nadie duda, por otra parte, —escribe Spinoza— de que también imaginamos el tiempo, a saber, porque imaginamos que unos cuerpos se mueven más lenta o más rápidamente o igual que otros” (E II 44 Esc.).

A través del ejemplo del *puer* Spinoza deconstruye el concepto de tiempo como línea orientada sobre lo que se dispone en la serie de los eventos pasados, presentes y futuros, serie concebida como necesaria o como contingente, según el orden fortuito, donde las cosas se aparecen al niño. La naturaleza de la razón consiste, entonces, en pensar las

cosas no solo excluyendo su contingencia, sino excluyendo también aquella necesidad que nace de la naturaleza de la imaginación, aquella necesidad que dispone sobre una línea de tiempo la serie de los eventos sin concebir la complejidad que genera. ¿Acaso el secreto de la expresión *sub quadam specie aeternitatis* que sigue inmediatamente el escolio esté en esta idea de complejidad?

Simultaneidad y sucesión

Demos un paso atrás por el momento. Si entendemos la expresión “cosas singulares o modos no existentes” referida a las cosas pasadas y futuras, se aclara también el aparente salto terminológico presente entre la proposición y su corolario: de hecho, en el corolario Spinoza no habla de cosas no existentes, sino que introduce una diferencia entre la existencia de Dios y la existencia en la duración de las cosas singulares. Aquí no se habla de modos no existentes, sino de cosas singulares que existen comprendidas en los atributos de Dios (y simétricamente de ideas que existen en la idea infinita de Dios) y de cosas singulares que no existen solamente (*non tantum*) comprendidas en los atributos de Dios, sino en cuanto se dice que duran (y simétricamente de ideas que implican la existencia por las cuales se dice que duran). El problema es el uso spinoziano del adverbio *quamdiu*, “tanto tiempo como”.

Parecería, según la común comprensión del texto, que Spinoza está hablando de cosas singulares comprendidas en los atributos “a la espera” de llegar a la existencia en la duración: por consiguiente, no de modos no existentes, sino de modos existentes *sine duratione*¹⁴. Aquí, lo hemos visto, se concentra la atención de los críticos: Herbart se escandaliza con el hecho que las cosas existen en los atributos de la sustancia, es decir, en el “ser efectivo, verdadero”, que en realidad no sean vacías posibilidades y que, por lo antes dicho, habría en Spinoza una diferencia entre el ser y el acaecer sin explicación. Por este motivo Althusser y Deleuze, que simpatizan con Spinoza, buscan superar el problema hablando el primero sobre el concepto revolucionario de “posibilidad” y el segundo de “virtualidad”.

El problema, me parece, gira en torno al uso spinoziano del adverbio *quamdiu*, que significa “por todo el tiempo que”, “hasta que”, “hasta el momento en el que”, “tanto tiempo como”, y, de esta manera, introduce no solo una diferencia temporal entre un ‘antes’ y un ‘después’, sino también la idea de que el ‘antes’ no sea puntual, es decir, que

¹⁴ Respecto a esto es paradigmático el comentario de Macherey que, buscando resolver el misterio de los modos no existentes, afirma, a propósito de la proposición 8, que “les choses singulières non existantes [sont] des idéalités”, “choses pleinement réelles dans l’ordre éternellement présent de l’intellect infini” [las cosas singulares no existentes son idealidades, cosas plenamente reales en el orden eternamente presente del intelecto infinito], para luego parafrasear el corolario en estos términos: “‘aussi longtemps que’ (*quamdiu*) les choses singulières n’existent pas, donc se ramènent à des essences de choses, elles sont comprises dans l’intellect infini de Dieu; ‘dès que’ (*ubi*) les choses singulières sont dites exister, c’est-à-dire encore ‘sont dites durer’ (*durare dicuntur*), leurs idées ‘impliquent aussi l’existence par laquelle elles sont dites durer’ (*earum ideae etiam existentiam per quam durare dicuntur involvunt*)” [‘mientras que’ (*quamdiu*) las cosas singulares no existen, esto es, se reducen a la esencia de la cosa, están comprendidas en el intelecto infinito de Dios; ‘a partir del momento que’ (*ubi*) se dice de las cosas singulares que existen, es decir ‘se dice que duran’ (*durare dicuntur*), sus ideas ‘implican también la existencia por la cual se dice que duran’ (*earum ideae etiam existentiam per quam durare dicuntur involvunt*)] (Macherey 1997, 83-92). Es interesante el modo en que Macherey sobrentiende el texto: en primer lugar, hace de las ideas de los modos no existentes ‘propiedades’ presentes *ab aeterno* en el intelecto divino; en segundo lugar, lee ‘la existencia’ de las cosas en los atributos de Dios en la forma de ‘esencia’ presente en el intelecto de Dios.

no sea un simple instante temporal, sino un lapso. Por esta razón, estaríamos tentados de pensar en un tiempo en el que se da la existencia de las cosas singulares en Dios, antes de su existencia en la duración, que ‘después’ entraría en otro tiempo, el de la duración. En general, los intérpretes (el ejemplo de Herbart es paradigmático en este sentido) tienden a atribuir dos formas de temporalidad bien distintas a este ‘antes’ y ‘después’, que caracterizarían también dos planos de existencia diferentes: simultaneidad y sucesión. En este sentido las cosas existirían ‘simultáneamente’ en los atributos de Dios, para luego existir ‘sucesivamente’ en la duración. Mignini llega incluso a definir la temporalidad de la existencia de las cosas en los atributos como un “no todavía”:

hasta que los modos finitos de la extensión correspondientes a aquellas ideas no se den en la duración, sus ideas no implican su existencia actual determinada; en cambio, tan pronto como tales modos existan en la duración, porque los lugares del uno y del otro en la serie infinita de modos finitos comprendidos en el modo mediato, infinito y eterno, la extensión, sus ideas implicarán también su existencia determinada (Spinoza 2007, 1640).

Naturalmente, una lectura de este tipo no escapa a la objeción de Herbart, ya que no se entiende dónde puede desarrollarse esta sucesión si no es en los mismos atributos de Dios.

Para intentar responder a la justa objeción de Herbart es necesario cambiar los términos del problema. El primer género de existencia es pensado bajo la forma de temporalidad simultánea y el segundo bajo la forma de una serie, como sucesión, pero en realidad nos encontramos frente a la alternativa clásica, que las lecturas antiitéticas de Jacobi y de Hegel volvieron paradigmáticas: o bien la sucesión, testimoniada por la experiencia, es del todo incongruente con la simultaneidad de la sustancia, es decir, le viene desde fuera y como resultado, entonces, se rompe el plano de inmanencia de la sustancia, o bien la sucesión se da sólo sobre un plano cognoscitivo y por ello, no es la misma simultaneidad sino que está imaginada en la forma ilusoria de la sucesión¹⁵.

Ahora, la cuestión fundamental me parece que es la siguiente: así como la idea de eternidad spinoziana no puede ser pensada en términos de simultaneidad, de igual modo la idea de duración no puede ser pensada en términos de sucesión. Este esquema se remonta al *De consolazione philosophiae* de Boecio, en el que se muestra la diferente temporalidad de Dios y de los seres creados en estos términos:

Consideremos, entonces, qué cosa es la eternidad; esta, de hecho, nos revelará la naturaleza de Dios y, al mismo tiempo, su ciencia o conocimiento. La eternidad consiste en la posesión total y perfecta de una vida sin fin, definición que se aclara mejor en la confrontación con las cosas temporales. Pues, todo ser que vive en el tiempo se encuentra en el presente, procediendo desde el pasado hacia el futuro, y no hay ser que, puesto en el tiempo, pueda abrazar simultáneamente todo el espacio de su vida; al contrario, no es capaz de afirmar el mañana, cuando aquel que estuvo en el ayer, ya lo ha perdido; y también en la vida del hoy, no logran detener

¹⁵ Sobre la polémica Jacobi-Hegel, cfr. *Substantia sive Organismus* (Morfino 1997).

su existencia más que por un momento efímero y fugaz. De esta manera, lo que está sujeto a la ley del tiempo, puede, como sostiene Aristóteles a propósito del mundo, no haber tenido jamás un inicio y que jamás tenga un fin, y puede que la duración de su vida coincida con el tiempo infinito. Pero no por ello, sin embargo, podrá ser tenido, legítimamente, por eterno. Tal cosa, de hecho, es incapaz de abrazar por completo y simultáneamente el espacio de su vida, así sea infinita, porque el futuro no lo posee todavía, el pasado no lo posee más. Por el contrario, si el ser considerado es lo que abarca y posee por completo y simultáneamente la plenitud de una vida sin fin, y por lo que, nada del futuro está ausente, nada del pasado se ha desvanecido, con razón podrá ser llamado eterno; y es inevitable que este ser, plenamente dueño de sí, esté siempre establemente presente en sí mismo y que tenga presente el infinito transcurrir del tiempo (Boecio 1994, 377-79).

La cuestión gira en torno al estatuto ontológico del presente: el presente divino es un presente pleno, mientras que el presente de las criaturas es un presente efímero y fugaz, entre un pasado que no es más y un futuro que no es todavía. Y el modo de conocer de Dios depende de su naturaleza:

Así pues, como cada ser que juzga, conoce los objetos que juzga según su naturaleza propia, y como Dios goza de un estado siempre eterno y presente, también su conocimiento, superando cada variabilidad de tiempo, permanece en la simplicidad de su presencia y abrazando todos los infinitos espacios del pasado y del futuro, los observa, en su simple acto de conocer, como si verdaderamente se realizaran (Boezio 1994, 381).

El rechazo de Spinoza a concebir la eternidad en términos de duración sin inicio ni fin ha hecho que la mayor parte de los intérpretes piensen la eternidad de Spinoza en términos boecianos, como simultaneidad absoluta, presencia plena de los infinitos espacios del futuro y del pasado, de la completa sucesión temporal (idea que –habíamos visto– se retoma desde Aquino). Por otro lado, si es cierto que Spinoza refuta la eternidad como duración infinita, evita siempre definirla en términos de simultaneidad. La prueba radica en que, cuando busca definir la eternidad, no usa la expresión teológica *tota simul*, expresión que sería obvia si hubiese querido indicar la eternidad como simultaneidad, sino que directamente evita, con cuidado, utilizar el adverbio *simul* para referirse a la sustancia¹⁶. Se puede hacer el mismo discurso para el vocabulario de la *praesentia*¹⁷.

Pero no es sólo eso, es todavía más interesante el hecho–subrayado por Chantal Jaquet– que Spinoza, en la definición de la duración, no utiliza el lenguaje de la sucesión:

La sucesión no es para Spinoza un carácter esencial y no permite definir la naturaleza de la duración. [...] la razón está en que la duración misma, comprendida adecuadamente por el intelecto no es sucesiva, ya que es

¹⁶ Sobre este punto, me permito referir a “L’uso dell’avverbio simul nell’*Ethica*” (Morfino 2012).

¹⁷ Es interesante el hecho que Spinoza evite, con absoluto rigor, utilizar tanto el adjetivo *praesens* (109 ocurrencias) como el sustantivo *praesentia* (28) para indicar la temporalidad de la totalidad (Cfr. Robinet, Guéret y Tombeur 1977, 272-73).

indivisible y no tiene partes realmente distintas. No es sino la pura continuación indefinida de la existencia (Jaquet 1997, 164).

De modo tal que, si la eternidad no es simultaneidad y la duración no es sucesión, es posible excluir una lectura ingenua del segundo corolario, en la que la serie de las cosas singulares existirían primero en la simultaneidad de los atributos y luego en la sucesión temporal: es decir, no estamos frente a una primera causa que tiene en su conciencia la serie completa de las cosas singulares (aquí es importante la indicación de Althusser), que existe 'antes', y a una serie de cosas singulares que se dan 'después'. Si pensamos la causalidad inmanente de manera radical, no se puede dar un 'antes'. La eternidad no puede ser una simultaneidad en la que la sucesión se encuentra concentrada, y a la que 'después' sigue la serie de las cosas finitas según el camino ofrecido por la eternidad. La eternidad y la duración no están en dos 'lugares' diferentes, sino en el mismo 'lugar'.

Aquí es fundamental una segunda observación: la serie de las cosas finitas no es para nada una serie en la *Ética*, ni están divididos los planos entre la serie de las cosas fijas y eternas y la serie de las cosas mutables, como en el *Tratado de la reforma del entendimiento*: la serie de las cosas singulares en la *Ética* es una *conexión*, un tejido, una trama, una *textura*, si queremos usar la terminología lucreciana¹⁸. La eternidad, entonces, no puede ser el punto panorámico desde el cual es posible observar la sucesión (como lo es, por ejemplo, en Tomás), precisamente porque no está dado ni el punto panorámico, ni la flecha orientada de la sucesión. La eternidad es el tejido mismo, la trama, la textura de las duraciones, y en este sentido no dura y no puede estar pensada en términos temporales. Cada cosa singular es eterna en cuanto su existencia se da en la trama, en el tejido, en la textura compleja de relaciones que, sin embargo, no existe antes de su duración, sino en su duración misma. Y es que la duración de una cosa singular no es pensable como una sucesión de estados en el tiempo, sino como un *cum durare*, para usar un término lucreciano que a Spinoza le gusta mucho, como un *concurrere* (por lo demás la cosa singular misma es definida como un *concurrere* de más individuos en una *actio* que genera un solo efecto)¹⁹. La duración, dice Spinoza, "es la continuación indefinida de la existencia" (E II Def. 5): *continuatio* aquí no debe, empero, ser entendida en el sentido que tendría en Descartes, como serie de instantes discretos y contingentes, sostenidos y encadenados por la creación divina. La *continuatio* de la duración spinoziana no es

¹⁸ Sobre este punto, debo referirme a "L'evoluzione della categoria di causalità in Spinoza" (Morfino 1999).

¹⁹ Respecto a esto, debemos señalar las investigaciones de Sophie Laveran, que ha destacado un momento de quiebre entre el uso del sustantivo *concursum* y del verbo *concurrere*. El término *concursum* tiene una presencia significativa en los *Principios de la filosofía de Descartes* y en *Pensamientos metafísicos* en relación a la teoría cartesiana del concurso divino a través del cual todas las cosas son conservadas; y así, está estrechamente relacionado con el concepto de *creatio continua* de Dios, que divide la realidad en instantes sucesivos y discretos. Ahora, que Spinoza haya solamente expuesto la filosofía cartesiana, como cree la autora, o que haya adherido a esta, es un dato de gran interés el hecho que en el vocabulario de la *Ética* desaparezca el sustantivo *concursum* a beneficio del verbo *concurrere*. Laveran indica en el Apéndice de la primera parte de la *Ética* el lugar preciso en el que Spinoza se separa de la doctrina cartesiana del concurso de Dios y en el cual presenta los fenómenos, conforme a su concepción de la causalidad, "comme les produits d'un tissu infini de circonstances et de causes concourantes, dont les rencontres et les compositions constituent le principe d'intelligibilité par excellence [como los productos de un tejido infinito de circunstancias y de causas concomitantes, tejido cuyo principio de inteligibilidad por excelencia es constituido por los encuentros y las composiciones]" (Laveran 2013, 164). Es decir, pasa de una concepción del *concursum* entendido en sentido vertical, trascendente, que da lugar a verdaderos cortes de la realidad finita, a una concepción del *concurrere* entendido en sentido horizontal, como interrelaciones modales.

legible a través de un modelo lineal, ya que es efecto de composición e intercambio; su aparente linealidad es fruto de una complejidad más profunda. En otras palabras, toda duración es una trama de duraciones, existe en una trama de duraciones y da lugar a formas de duración de un nivel más alto: la eternidad es precisamente la complejidad de estas tramas, y el punto de vista de la eternidad es aquel que es capaz de entender esta complejidad, refutando toda forma de visión panorámica que pretendiera sintetizar en un presente atemporal una sucesión indefinida.

Desde este punto de vista, queda claro el rol de la proposición 8, entre la 7 y la 9, que dice:

La idea de una cosa singular, que existe en acto, tiene como causa a Dios, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se considera que está afectado por otra idea de una cosa singular que existe en acto, de la cual también Dios es causa, en cuanto que está afectado por otra, y así al infinito (E II 9).

Esta idea de una cosa singular existente en acto, nos dirá Spinoza en la proposición 11, es lo que “constituye el ser actual del alma humana” (E II 11). La proposición 7 establece la identidad del orden de las ideas y de las cosas; la proposición 8, por su parte, extiende este orden al pasado o al futuro; las proposiciones siguientes describen la naturaleza de la mente en cuanto idea de una “cosa singular existente en acto” a diferencia de las ideas de “cosas singulares no existentes”, es decir, comprendidas en la idea infinita de Dios, pero *sine duratione*. Las ideas de “cosas singulares o modos no existentes” no son, así, ideas de esencias que preceden (‘lógicamente’) la existencia de las cosas futuras, ideas de los posibles con las características definidas *ex ante*, como si en la simultaneidad de Dios estuviesen presentes las esencias formales ‘hechas y finitas’ que estarían a la espera del momento para entrar en la escena de la serie temporal; en razón de la identidad del orden de las ideas y de las cosas, establecida por la proposición 7, no puede darse la cosa singular futura sin esencia formal y sin idea de esta. Pero esto no significa que la esencia preceda (‘lógicamente’) a la cosa. Esto significa, por el contrario, que cada cosa singular pasada, presente y futura se constituye a partir de la trama (en el *ordo* y en la *connexio*) del atributo (está “contenida en éste”) y desde ella, desde su esencia formal, se da necesariamente una idea –si bien la mente se encuentra siempre situada en un punto preciso de esta trama y puede conocerse sólo a partir de aquel punto, es decir, desde la idea de una cosa singular existente en acto.

De nuevo sobre el ejemplo geométrico

Queda por explicar el ejemplo utilizado por Spinoza, por qué y en qué sentido usa el teorema de las cuerdas de Euclides. Pero hay que insistir, en primer lugar, en la premisa spinoziana, es decir, en el hecho que él subraye que en realidad no existe un ejemplo adecuado de la cosa, en cuanto es única. La relación entre infinito y finito, entre eternidad y duración no puede ser representada por un ejemplo, el cual sólo puede trasponer en el plano de lo finito esta relación. Por ello, no es capaz de rendir cuentas ni de la infinita productividad de la sustancia (como escribe Althusser, “primer y casi único testimonio del concepto de totalidad sin cierre” [Althusser 1975, 35]) ni de la naturaleza intrínsecamente relacional del modo.

Sin embargo, Spinoza se esfuerza, tanto como le es posible, por *ilustrar* la cosa. ¿Por qué Spinoza usa el teorema de las cuerdas de Euclides? Si el paralelo está entre círculo y sustancia (o atributo) y rectángulos y modos, entonces, fuera de la metáfora geométrica, podríamos, quizá, pensar que Spinoza nos está diciendo que los modos, pasados, presentes y futuros, no pueden ser producidos si no se da una intersección, fuera de las metáforas geométricas, si no se da una *connexio*, y que cada intersección dará lugar a modos con igual (*aequalia*) estatuto ontológico (en la metáfora geométrica: el área), si bien para diferentes situaciones (en la metáfora geométrica: la forma y la posición de los rectángulos respecto al círculo).

No obstante, eso nos da otra indicación importante: si efectivamente los infinitos rectángulos contenidos en el círculo son a las cosas singulares comprendidas en los atributos de Dios, como los rectángulos formados desde los segmentos de las líneas D y E son a las cosas singulares que duran, significa que la diferencia no está en una adición externa, como parece sugerir Herbart, ni en un paso de lo posible a lo real o de lo virtual a lo real, como sugieren Althusser y Deleuze, sino en el diferente modo en el cual es posible concebir una misma cosa. Cada modo está comprendido en Dios y al mismo tiempo dura. Cada modo es una trama de relaciones y al mismo tiempo un individuo que persevera en su ser: simplemente, la duración del individuo no es concebible a través de un flecha temporal orientada, como un segmento recortado sobre una recta por dos puntos, que constituirían el origen y el fin, sino como una compleja trama de ritmos temporales que no son inherentes a un sustrato último, precisamente porque el individuo spinoziano no es ni átomo, ni sustrato. Me parece que para explicar a Spinoza, es útil referirse al escolio de la proposición 29 de la parte V:

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... (E V 29 Esc.)²⁰.

Ahora, concebir una cosa *sub quadam aeternitatis specie*, no significa concebirla sin tiempo ni lugar, en una simultaneidad absoluta que sería la fusión de todos los tiempos juntos, por consiguiente, en un especie de abismo místico donde cada singularidad se hundiría en la indiferencia, sin tiempo ni lugar, en una “noche donde todas las vacas son negras”. Concebir una cosa *sub quadam aeternitatis specie* significa pensar el mismo “tiempo” y “lugar” no como coordenadas absolutas de la cosa, sino como constituidos

²⁰ Spinoza se refiere aquí a la proposición 45 de la segunda parte y al relativo escolio, que dicen, respectivamente: “Cada idea de cualquier cuerpo o cosa singular que existe en acto, implica necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios” (E II 45). “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 [...]. 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” (E II 45 Esc.).

ellos mismos por la trama relacional, efecto finito de la causa inmanente; significa concebir la trama compleja de duración que constituye la cosa, su lugar, su aparentemente simple temporalidad, constituyendo al mismo tiempo su individualidad.

Esencia y relación

Volviendo a 'tomar partido' por una interpretación de la filosofía spinoziana como ontología de la relación, he intentado dar razones de dos textos de la *Ética* en los que Spinoza parece afirmar una especie de anterioridad, sino ontológica, al menos lógica, de la esencia de las cosas singulares respecto de su existencia-potencia, es decir, del tejido de relaciones que lo constituyen. Una afirmación de este género pondría en crisis todo el sistema de pensamiento del hebreo portugués, en la medida en que la esencia entendida de esta forma volvería a poner en juego tanto el concepto de forma (*μορφή*) como el de género (*εἶδος*), es decir, en última instancia, el concepto de sustancia aristotélica, traicionando la extraordinaria revolución teórica introducida con el concepto de modo. Sin embargo, para evitar tales riesgos, Spinoza abandona el concepto formulado en el *TIE* de *essentia intima*; no se da ninguna esencia interna de las cosas, no hay un núcleo esencial tomado separadamente de sus relaciones existenciales. La esencia del individuo es una *ratio*, una relación, una proporción. No una *ratio* recortada en el vacío, una proporción matemática atemporal dada una vez por todas, sino una *ratio* constituida por otras (de nivel inferior), que entra en la constitución de otras (de nivel superior), y entramada en otras (de su mismo nivel). Ninguna idea adecuada de la esencia del modo, de la cosa singular, del individuo, puede prescindir del conocimiento de estos niveles de complejidad y de sus relaciones. Tal idea nos lleva a pensar en la existencia de la cosa no tanto prescindiendo del tiempo y del lugar en los cuales esta cosa dura, sino mostrando cómo esta duración está constituida, entramada y constituida por otras duraciones y, así, cómo el 'tiempo' y el 'lugar' adquieren sentido únicamente al interior de esta compleja trama de relaciones. Esto, me parece, es lo que Spinoza quiere decir cuando habla de existencia de las cosas singulares en Dios, causa inmanente de esta trama que puede ser concebida bajo "una cierta especie de eternidad". ¿Y no es esto análogo al ejemplo spinoziano del "gusano que vive en la sangre [...] como nosotros en esta parte del universo" (Spinoza 1952, 169)? ¿No concebiría el gusano las partes de la sangre (y a sí mismo) en relación a un tiempo y a un lugar, absolutizándolo, así como hacemos nosotros con los cuerpos que nos circundan en la parte del universo en el que vivimos? El conocimiento racional pide precisamente el esfuerzo copernicano de renunciar al punto de Arquímedes, deshaciendo la esencia de las cosas en la complejidad de las relaciones que la constituyen.

Bibliografía

- Althusser, Louis. 1975. *Elementi di autocritica*. Traducido por Nazzareno Mazzini. Milano: Feltrinelli.
- _____. 1997. "Notes sur Spinoza (2)". En *Fondo Althusser*, ALT2. A60-09. Paris: IMEC.
- Aristóteles. 1998. *Metafísica*. Edición trilingüe a cargo de Valentín García Yerba. Madrid: Gredos.
- Audié, Fabrice. 2005. *Spinoza et les mathématiques*, Paris: PUPS.

- Balibar, Etienne. 2002. *Spinoza. Il transindividuale*. Traducido por L. Di Martino y L. Pinzolo. Milán: Ghibli.
- Boezio, Severino. 1994. *La consolazione della filosofia*. Traducido por Ovidio Dallera. Milano: Rizzoli.
- Chavi, Marilena. 2009. "Da metafísica do contingente à ontologia do necessário: Espinosa". En *Necessidade e contingência na modernidade*, editado por L. C. Oliva. São Paulo: Barcarolla.
- Deleuze, Gilles. 1981. *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris: Éditions de minuit.
- De Aquino, Tomás. 1975. *Summa contra Gentiles, I*. Traducido por Tito S. Centi. Torino: UTET.
- Di Vona, P. 2012. "L'Ethica di Spinoza e dei suoi amici". En *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori moderni*, editado por G. D'Anna y V. Morfino. Milano: Mimesis.
- Hegel, G. W. F. 1988. *Scienza della logica, 2 vols.* Traducido por A. Moni, revisado por C. Cesa. Roma-Bari: Laterza.
- Herbart, J. F. 2009. "Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre. Erster historisch-kritischer Teil". En *L'abisso dell'unica sostanza*, editado por G. Battistel, F. Del Lucchese y V. Morfino. Macerata: Quodlibet. Originalmente publicado en Karl Kehrbach y Otto Flügel, eds., *Sämtliche Werke*, Bd. 7 (Aalen: Scienza Verlag, 1964, 84-106).
- Jaquet, Chantal. 1997. *Sub specie aeternitatis. Etude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Paris: Kimé.
- Laveran, Sophie. 2013. *Le problème de la singularité chez Spinoza. Une redéfinition à partir de sa critique de l'atomisme*. Dirigida por Chantal Jaquet, sostenida en Paris 1.
- Macherey, Pierre. 1997. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie*. Paris: PUF.
- Melamed, Y. Y. 2013. *Spinoza's Metaphysics. Substance and Thought*. New York: Oxford University Press.
- Morfino, Vittorio. 1997. *Substantia sive Organismus. Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*. Milano: Guerini e Associati.
- _____. 1999. "L'evoluzione della categoria di causalità in Spinoza". *Rivista di storia della filosofia* 2: 239-54.
- _____. 2002. *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*. Milano: LED.
- _____. 2006. *Incursioni spinoziste*. 2° ed. Milano: Mimesis.
- _____. 2012. "L'uso dell'avverbio simul nell'Ethica". En *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori moderni*, editado por G. D'Anna y V. Morfino, 355-377. Milano: Mimesis.
- Robinet, André, Michel Guéret, y Paul Tombeur. 1977. *Spinoza 'Ethica'. Concordances, Index, Listes de fréquences, Tables comparatives*. Louvain-la-Neuve: Cetedoc.
- Schelling, F. W. J. 1927. "Münchener Vorlesungen", En *Schellings Werke*, editado por M. Schröter, 103-118. München: Beck.
- Simmel, Georg. 1984. *Filosofia del denaro*. Traducido por A. Cavalli y L. Perucchi. Torino: UTET.
- Spinoza, Baruch. 1677. *De Nagelate Schriften*. Traducido por Jan H. Glazemaker. Amsterdam.

- _____. 1915. *Ethica: ordine geometrico demonstrata*. Traducido por Giovanni Gentile. Bari: Laterza.
- _____. 1952. *Epistolario*. Traducido por Antonio Droetto. Torino: Einaudi.
- _____. 1997. *Ética demostrada con método geometrico*. Traducido por Emilia Giancotti. Roma: Riuniti.
- _____. 2000. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Editado y traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Trotta.
- _____. 2007. *Opere*. Traducido por F. Mignini. Spinoza. Milano: Mondadori.
- _____. 2008. *Opera posthuma: Amsterdam 1677*. Editado e introducido por Pina Totaro. Macerata: Quodlibet.
- _____. 2009. *Ética*, Traducido por Sergio Landucci. Bari-Roma: Laterza
- _____. 2010. *Ética*. Editado y traducido por Paolo Cristofolini. Pisa: ETS.
- Spruit, Leen, y Pina Totaro. 2011. *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethics*. Leiden-Boston: Brill.
- Stein, Ludwig. 1890. "Beilage III". En *Leibniz und Spinoza*, 284-296. Berlin: Reimer.
- Yakira, Elhanan. 1994. "Ideas of Nonexistent Modes: *Ethics* II Proposition 8, its Corollary and Scholium". En *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, editado por Yirmiyahu Yovel, 159-169. Leiden: Brill.