



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

ISSN: 2011-3668

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias
Humanas, Departamento de Filosofía.

DE GAINZA, MARIANA

EL PROBLEMA DEL INFINITO EN SPINOZA EL ARTE DE LA DISTINCIÓN

Ideas y Valores, vol. LXIX, núm. 174, 2020, Septiembre-Diciembre, pp. 77-99

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

DOI: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v69n174-66782>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80966797005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNEN
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v69n174.66782>

EL PROBLEMA DEL INFINITO EN SPINOZA EL ARTE DE LA DISTINCIÓN



THE PROBLEM OF THE INFINITE IN SPINOZA THE ART OF DISTINCTION

MARIANA DE GAINZA*

Universidad de Buenos Aires / Conicet / Instituto Gino Germani-
Buenos Aires-Argentina

Artículo recibido el 1 de agosto de 2017; aceptado el 24 de octubre de 2017.

* *marianagainza@gmail.com*

Cómo citar este artículo:

MLA: De Gainza, M. "El problema del infinito en Spinoza. El arte de la distinción." *Ideas y Valores* 69.174 (2020): 77-99.

APA: De Gainza, M. (2020). El problema del infinito en Spinoza. El arte de la distinción. *Ideas y Valores*, 69(174), 77-99.

CHICAGO: Mariana de Gainza. "El problema del infinito en Spinoza. El arte de la distinción." *Ideas y Valores* 69, n.º 174 (2020): 77-99.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

El artículo presenta una lectura detallada de “la Carta 12” de Spinoza, como acceso privilegiado para la comprensión de su filosofía. Enfatizamos la íntima conexión existente entre la elaboración de su concepto de *infinito* y la importancia estratégica del trabajo de la *distinción* en su ontología. Si el orden complejo de dicha ontología es el resultado de un esfuerzo filosófico de comprensión de las distinciones *reales* responsables de la diversidad interna de la existencia, sostenemos aquí que el concepto spinoziano de *infinito* se constituye, asimismo, a través de una secuencia de distinciones necesarias que nos dedicamos a identificar y analizar.

Palabras clave: Spinoza, distinción, entendimiento, imaginación, infinito.

ABSTRACT

The article presents a detailed reading of Spinoza’s Letter 12, as privileged access to understand his philosophy. We emphasize that there is an intimate connection between the elaboration of his concept of infinite and the strategic importance of the work of distinction in his ontology. As the complex order of this ontology is the result of a philosophical effort to understand the real distinctions responsible for the internal diversity of existence, we argue that the Spinozian concept of the infinite is also constituted through a sequence of necessary distinctions, that we try to identify and explain.

Keywords: Spinoza, distinction, intellect, imagination, infinite.

Introducción

El tema del infinito siempre ha parecido a todos difícilísimo e incluso inextricable, por no haber distinguido entre aquello que es infinito por su propia naturaleza o en virtud de su definición, y aquello que no tiene límites, no en virtud de su esencia, sino de su causa; por no haber distinguido, además, entre aquello que se dice infinito porque no tiene límites y aquello cuyas partes no podemos ni igualar ni explicar mediante un número, pese a que conocemos su máximo y su mínimo; y, finalmente, por no haber distinguido entre aquello que sólo podemos entender, pero no imaginar, y aquello que también podemos imaginar. (Spinoza 1988a 130)

Según leemos en la famosa “Carta 12” de Spinoza a Meyer, la comprensión del infinito resulta indisociable de cierto *saber distinguir*. En primer lugar, hay que distinguir entre lo que es infinito o ilimitado porque su esencia o naturaleza lo es (es decir, porque la misma definición de la cosa establece la necesidad de su infinitud) y lo que es infinito o ilimitado no por su propia naturaleza, sino por su causa (es decir, porque es causado por una cosa que es infinita o ilimitada). Hay que distinguir, además, entre lo que es infinito precisamente por ser ilimitado (ya sea por su esencia o por su causa) y lo que sí tiene límites (un máximo y un mínimo), pero no puede ser asociado a ningún número. Tales distinciones pueden ser adecuadamente efectuadas, a su vez, si se distingue entre el modo en que el intelecto piensa el infinito y el modo en que lo hace la imaginación. Solamente realizando la crítica del modo en que la imaginación opera (esto es, comprendiendo la manera en que nuestra mente, espontáneamente, tiende a producir las ideas de las cosas, y tomando distancia de esa producción espontánea para organizar de otra forma el pensamiento), el entendimiento puede percibir que ciertas cosas son infinitas por su naturaleza y, de ninguna manera, pueden concebirse como finitas. También puede percibir que otras cosas son infinitas en virtud de la causa de la que dependen, lo que habilita la posibilidad de que sean consideradas abstractamente (separándolas de la causa infinita que las produce) como divisibles en partes y limitadas, por más de que esto no convenga con su naturaleza infinita e ilimitada; y que otras cosas, en fin, se llaman infinitas o indefinidas porque no pueden igualarse con número alguno, aunque sea posible concebirlas, por tener un máximo y un mínimo, como más grandes o más chicas.

¿Pero qué quiere decir “saber distinguir”? ¿Qué aspectos involucra la actividad de discernimiento que debe realizar el entendimiento si pretende comprender verdaderamente el infinito? Es preciso diferenciar, en principio, las palabras y las cosas, distinguir los *nombres* que el hombre asigna a las realidades que procura conocer de las realidades mismas, consideradas según su naturaleza propia. Al mismo tiempo,

es necesario percibir la diferencia, ya no entre las palabras que imaginamos y las cosas reales, sino entre las mismas cosas reales: reconocer la existencia de realidades diversas o de modalidades distintas de la existencia, esto es, la diferencia al interior de la existencia. Esto implica, a la vez, el establecimiento adecuado de la diferencia y de la relación entre las esencias y las existencias, entre la naturaleza propia o intrínseca de las cosas tal como su definición puede comprenderla, y su ser en el contexto de las múltiples relaciones que constituyen el mundo. Finalmente, la diferencia que existe entre las propias esencias, todas ellas *singulares*, en sí mismas distintas y, por ello, distinguibles. ¿De qué manera tales distinciones han de colaborar en la adecuada definición de lo que es absolutamente infinito y de aquello que solo es infinito en su género, así como de lo que es infinito por su propia naturaleza y lo que es infinito en virtud de su causa?

Las palabras y las cosas

Dado que *las palabras* forman parte de la imaginación, es decir, que, como forjamos muchos conceptos conforme al orden vago con que las palabras se asocian en la memoria a partir de cierta disposición del cuerpo, no cabe la menor duda de que también las palabras, lo mismo que la imaginación, pueden ser causa de muchos y grandes errores, si no los evitamos con esmero. Añádase a ello que las palabras están formadas según el capricho y la comprensión del vulgo, y que, por tanto, no son más que signos de las cosas, tal como están en la imaginación y no en el entendimiento. Lo cual se ve en que, a todas aquellas cosas que sólo se hallan en el entendimiento y no en la imaginación, les impusieron con frecuencia nombres negativos, tales como incorpóreo, infinito, etc.; por eso mismo, muchas cosas que son afirmativas, las expresan negativamente, y al revés, por ejemplo, increado, independiente, infinito, inmortal, etc. (Spinoza 1988b 113)

Infinito, entonces, se cuenta entre aquellos vocablos negativos que, debido a las dificultades para entender lo que solo puede ser entendido (y no imaginado), se aplican a una realidad positiva. Las palabras surgen, gracias a la actividad corporal, como signos directamente asociados a las afecciones ordinarias que componen la vida imaginativa, siendo, a su vez, inseparables de las disposiciones variables del cuerpo y de las conexiones que establece la memoria para organizar una experiencia que, de otro modo, sería fragmentaria y caótica: las palabras cargan consigo esa pertenencia (forman parte de la imaginación). Así, cuando el pensamiento intenta comprender realidades que no son imaginables (que no pueden ser conocidas a partir de las imágenes que surgen de la afección recíproca de los cuerpos), este

debe precaverse frente a la vinculación originaria de las palabras, en tanto estas pueden, igual que la imaginación, “ser causa de muchos y grandes errores”. Errores entre los cuales se cuenta la tendencia a concebir la realidad de lo que es infinito a partir de la proyección de la perspectiva finita que, trascendiendo las condiciones intercorporales específicas que definen su situación, pretende remontarse más allá de su horizonte de conocimiento próximo. De esta forma, la experiencia de lo que es *corpóreo*, *finito*, *creado*, *dependiente* o *mortal* sirve de base (paradójica e insuficiente) para construir las nociones de *incorpóreo*, *infinito*, *increado*, *independiente* o *inmortal*. Esta base es paradójica, pues solo sustenta el sentido perseguido en cuanto es negada, de manera que nuestra reconstrucción espontánea de la noción de *independencia* o *infinitud* se asienta en la idea que tenemos de lo que *no es* dependiente o de lo que no es finito (tal como lo experimentamos). Por lo tanto, esa base es también insuficiente, pues para revelar que una cosa *es infinita* y para caracterizar esa propiedad suya, por ejemplo, no alcanza con decir que esa cosa es *no-finita*. Este problema no se resuelve agregando determinaciones negativas y diciendo que lo que es infinito es ilimitado, inconmensurable, inmenso, increado, interminable o imperecedero, pues lo único que se afirma con ello, en última instancia, es que lo infinito es *impensable*.

Si la inadecuación constitutiva de las palabras, y las consecuentes dificultades para su uso conceptual, se manifiestan ampliamente cuando se trata de asir lo positivo mediante términos negativos (ya que la indicación de lo que algo *es* mediante la sola enunciación de lo que *no es* resulta una aproximación a su naturaleza muy insatisfactoria), el caso del infinito, por referirse al ser de lo que existe absolutamente, sería el caso extremo de tal inadecuación, lo que explica que “a todos” les haya parecido un tema “difícilísimo e incluso inextricable”. De esta manera, el problema del infinito comienza a partir del mismo nombre con que se lo designa.

La “división del ser” (diferentes existencias)

No debe perderse de vista que, quien habla de infinito, habla de *cosas* infinitas. Entonces, para poder distinguir entre las diversas formas en que el infinito es concebido, se hace necesario comprender las diferencias entre los tipos de realidades o existencias a las que tales conceptos se refieren. Por esta razón Spinoza incorpora, en la misma “Carta 12”, un esclarecimiento acerca de las que considera como dos formas de existencia totalmente diversas: “Nosotros concebimos la existencia de la sustancia como totalmente diversa de la existencia de los modos” (Spinoza 1988a 131). ¿Cuál es la diferencia entre tales existencias? La existencia de la sustancia se sigue necesariamente de su esencia o de

su definición: “aquello que es en sí y se concibe por sí” (E, I, def. 3),¹ es decir, el existir pertenece necesariamente a su esencia. Es por eso por lo que la existencia de la sustancia es la existencia necesaria, o la necesidad de la existencia. Por el contrario, a la esencia de los modos no pertenece el existir, es decir, de su definición no se sigue su existencia: “por modo entiendo las afecciones de una sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido” (E, I, def. 5). La existencia modal, entonces, no es necesaria, porque, aunque un modo exista actualmente, puede ser pensado como no existente.² Así, como dice el axioma 7 de E, I: “La esencia de todo lo que puede concebirse como no existente no implica la existencia”.

Entonces, de la diferencia entre la existencia de la sustancia y la existencia de los modos surge la distinción entre *eternidad* y *duración*. La segunda explica la existencia de los modos, la existencia de lo que no es en sí y por sí necesario, por lo cual puede ser pensado como no existente. De ahí que la duración o existencia de los modos, si “consideramos únicamente su esencia y no el orden de la naturaleza”, pueda ser determinada a voluntad, concebida como mayor o menor, o dividida en partes, conservando inalterado su concepto o definición. Por el contrario, “la eternidad y la sustancia, como no pueden ser concebidas más que como infinitas, no admiten nada por el estilo, a menos que destruyamos simultáneamente su concepto”, pues “la existencia de la sustancia se explica por la fruición infinita de existir o, forzando el latín, de ser” (Spinoza 1988a 131).

La existencia y la esencia

Reconocemos aquí la actuación de otra de las distinciones mencionadas al comienzo, ya que, si podemos determinar la existencia de los modos, dividiéndola en partes sin que ello implique la destrucción de su concepto, es porque *una cosa* es tal existencia en cuanto puede ser así determinada y *otra cosa* es la esencia de los modos, que permanece indivisa tal como su definición la concibe. Así, aunque podamos concebir cierta parte de la duración de una existencia diferenciándola de otras partes (por ejemplo, en el caso de la vida de un hombre, podemos considerar el período de su juventud), o podamos determinarla en su

1 De aquí en adelante, para las citas de la *Ética* (E) se indicarán las partes en números romanos (E, I; II, etc.); las definiciones y las proposiciones en arábigos (E, I, def. 3; E, I, p 20); señalándose con abreviaturas las explicaciones (expl.), los axiomas (ax.), las demostraciones (dem.), los corolarios (cor.), los escolios (esc.), los lemas (lem.) y los postulados (post.).

2 “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” (E, I, def. 5).

conjunto (diciendo, por ejemplo, que un hombre vivió hasta la edad de noventa años), considerándola como mayor o menor, más o menos extendida que otras, esto no implicará que la *esencia* correspondiente a esa existencia sea susceptible de ese tipo de determinación o de similares divisiones. Sin embargo, esa distinción que puede ser realizada entre la esencia y la existencia de algo no consiste en la diferenciación entre lo que efectivamente existe (la existencia propiamente dicha) y lo que no sería existente en el mismo sentido (la esencia). Por eso nuestro énfasis: *una cosa* (que existe) es la existencia de algo, y *otra cosa* (que también existe) es la esencia de ese mismo algo. Ahora bien, esas dos cosas no existen separadamente, a pesar de ser distinguibles, pues es la existencia o realidad de una *sola y misma cosa* la que puede ser considerada desde el punto de vista de su existencia y del de su esencia, sin que tal distinción de perspectivas implique que nos estemos refiriendo a seres diversos; es de la misma cosa de la que decimos que una cosa es su existencia y otra su esencia. De esta manera, no se trata de *separar* la esencia de algo (como posibilidad inactual, o ser meramente lógico o pensado) de su existencia (como actualización de esa posibilidad, o ser real y mundano), sino de comprender la distinción que puede establecerse entre su esencia “real y existente” y su existencia.³ Esta inseparabilidad que se da entre la esencia y la existencia de una cosa remite a la misma definición spinoziana de *esencia*:

Digo que pertenece a la *esencia* de una cosa aquello dado lo cual la cosa resulta necesariamente dada, y quitado lo cual la cosa necesariamente no se da; o sea, aquello sin lo cual la cosa –y viceversa, aquello que sin la cosa– no puede ni ser ni concebirse. (E, II, def. 2)

Así, la cosa no pueda ser ni ser concebida si no es dada su esencia y, a la inversa, la esencia no puede ser ni ser concebida sin la cosa.⁴ Esta imposibilidad de disociar la esencia y la cosa de la que es esencia, remite a la inseparabilidad de la esencia y la existencia a la que nos referíamos: es la concepción spinoziana de las esencias como *cosas existentes* o seres actuales, y no como posibles.

3 Como lo dice muy bien Deleuze: “Las esencias de modos no son ni posibilidades lógicas, ni estructuras matemáticas, ni entidades metafísicas, sino realidades físicas, *res physicae*. Spinoza quiere decir que la esencia, en tanto esencia, tiene una existencia. *Una esencia de modo tiene una existencia que no se confunde con la existencia del modo correspondiente*. Una esencia de modo existe, es real y actual, incluso si no existe actualmente el modo del que es la esencia” (Deleuze 1996 184-185).

4 Si la primera parte de la definición (*pertenece a la esencia aquello sin lo cual la cosa no puede ni ser ni ser concebida*) puede considerarse un lugar común de la tradición filosófica, la segunda parte (*pertenece a la esencia aquello que sin la cosa no puede ni ser ni ser concebido*) constituye una fundamental innovación spinoziana.

Distinción de esencias

Ahora bien, la distinción y la identidad entre esencia y existencia varían según cuál sea la cosa considerada pues, como señalamos anteriormente, existen realidades que son diferentes. En sentido riguroso, solo es posible realizar tal distinción entre esencia y existencia cuando nos referimos a los modos; pues en el caso de la sustancia, su “existencia no se distingue de su esencia”, su existencia y su esencia “son uno y lo mismo”, por ende, son idénticas (E, I, P 20). Pero lo que queremos enfatizar ahora es que si esas realidades –la existencia de la sustancia y la existencia de los modos– son realidades diferentes, es porque son sus esencias las que difieren. Así, para comprender la diferencia entre tales existencias, debe considerarse la diferencia entre las esencias correspondientes, tal como leemos en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*: “La existencia singular de una cosa cualquiera no es conocida sino en la medida en que conocemos su esencia” (§26). De esta manera, la distinción de esencias constituye la última de las distinciones a las que hemos hecho alusión, y que forman parte de ese *saber distinguir* que es fundamental para abordar la intrincada cuestión del infinito. Si la existencia de la sustancia es “totalmente diversa de la existencia de los modos”, ello deriva, como ya hemos dicho, de que *a la esencia* de la sustancia *pertenece* necesariamente el existir, mientras que *a la esencia* de los modos *no pertenece* el existir (lo que redundará en la identidad y en la distinción, respectivamente, de la esencia y la existencia). Estamos hablando, entonces, de una propiedad de la esencia de la sustancia que no pertenece a la esencia de los modos; presencia y ausencia de una propiedad que ha de seguirse de la propia naturaleza o esencia de cada una de esas cosas, definidas alternativamente como aquello que es en sí y se concibe por sí, y aquello que es en otra cosa por medio de la cual también es concebido. Se trata aquí de la diferencia de esencia que permite distinguir lo que es ontológicamente distinto, tal como lo establece Spinoza en el axioma 1 de E, I: “Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa”. Esto también puede ser expresado de la siguiente manera: nada hay en la naturaleza (esto es, fuera del entendimiento) excepto las sustancias y sus afecciones (E, I, P4, dem. y P6 cor.). De ahí que sea necesario preguntar ¿en qué consiste esa diferencia de esencia?, ¿cuál es la esencia de aquello que es en sí y se concibe por sí, y de cuya definición se sigue necesariamente su existencia, y cuál es la esencia de lo que es en otra cosa y que, por ello, no envuelve la existencia necesaria?, es decir, ¿qué realidades son esos dos tipos de realidad que agotan toda la realidad?

De cada cosa que existe, dice Spinoza, debe darse necesariamente una causa determinada o positiva por la cual existe, debiendo estar esa causa contenida en la propia naturaleza y definición de la cosa (si la existencia pertenece a su esencia), o darse fuera de ella (E, I, P8, esc. 2). De esta manera, el conocimiento de la esencia o naturaleza de una cosa

consiste en el conocimiento de la causa efectiva que la produce, pues si la causa se concibe adecuadamente, han de seguirse de ella todas las propiedades que pertenecen a su esencia y que realmente la caracterizan. Así, la distinción de lo que es ontológicamente diverso pasa por la consideración de la causa que lo produce, debido a lo cual la pregunta clave que debe hacerse si se trata de conocer algo es: ¿la causa de su ser y de su existencia se encuentra en su propia naturaleza o esencia, o fuera de ella? La diferencia entre el ser de lo que es en sí y se concibe por sí y el ser de lo que es en otra cosa y se concibe por otra cosa, consiste en que lo que es *en otro* tiene su causa *fuera de sí* (en aquella otra cosa en la que es y por la cual se concibe), mientras que lo que es en sí tiene, justamente, su causa en sí mismo, en su propia esencia. Solo la sustancia es *causa de sí*, como lo señala la primera definición de la *Ética*: “Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza solo puede concebirse como existente” (E, I, def. 1).

Ahora bien, toda causa, precisamente por ser causa, necesariamente actúa, produce efectos. En palabras de Spinoza: “de una determinada causa dada se sigue necesariamente un efecto, y, por el contrario, si no se da causa alguna determinada, es imposible que un efecto se siga” (E, I, ax.3). La cosa que tiene una esencia que implica la existencia, o sea, que tiene en sí misma la potencia para producirse, incluye en sí la causa por la que tal existencia suya es necesariamente producida. Esto significa que únicamente *por ser*, existe y actúa con total necesidad, *pues siendo* causa de sí, su propia esencia o ser consiste en existir autoproduciéndose. Por eso, aquello que es causa de sí es una *causa absoluta* o, lo que es lo mismo, es una cosa *libre*: “existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí misma a obrar” (E, I, def. 7). Ahora bien, en este caso, ¿qué puede decirse de los modos, que no tienen en sí su causa, y son por ello “determinados por otra cosa a existir y operar de cierta y determinada manera”? Si la esencia de la sustancia, por ser lo que es en sí y se concibe por sí, consiste en ser *causa sui*, lo que es en otra cosa y es concebido por otra cosa, ¿debería suponerse sin esencia o inesencial, por no tener la consistencia positiva que la autocaución le proveería?, ¿tendría que ser pensado como definitivamente coaccionado y ajeno a toda libertad? Más allá del hecho de que los modos no sean solo finitos, sino que también los haya infinitos, tratemos de ver si este cuestionamiento puede o no justificarse en relación con las cosas singulares.

Lo que es en otro y es limitado por otro de la misma naturaleza, es determinado externamente a existir y a producir efectos. En ese sentido, todo modo finito⁵ tiene una causa exterior que explica su existencia y

5 “Se llama finita en su género aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza. Por ejemplo, se dice que es finito un cuerpo porque concebimos siempre

sus operaciones, por lo que remite a otro modo finito que lo determina y que, a su vez, está determinado por otro, y ese por otro, al infinito. Por eso, se trata del tipo de realidad que constituiría el reverso de lo que se dice libre: “se llama [...] necesaria, o mejor compelida, a [aquella cosa] que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera” (E, I, def. 7). Sin embargo, hay que resaltar el hecho de que los modos finitos son doblemente determinados: una cosa singular ha sido determinada a existir y operar por otra cosa singular, pero a la vez “todo cuanto está determinado a existir y obrar, es determinado por Dios” (E, I, P16 y P24, cor.). La cuestión fundamental aquí es que *lo que es en otra cosa* por la que también es concebido *es en la sustancia*, y no en otra cosa cualquiera; el ser en otro *es* en la única sustancia que existe necesariamente, siendo producido inmanentemente por ella como modificación o afección de su propia esencia. Las cosas que tienen su causa “fuera de sí” la tienen en el ser absolutamente infinito en el cual son, que, además, las causa en sí mismo como sus efectos inmanentes, como las afecciones de su esencia, como sus infinitos “modos” de ser. De ahí que, para concebir adecuadamente la esencia de los modos, sea necesario comprender qué tipo de esencia y qué tipo de causalidad constituyen la sustancia, pues “el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica” (E, I, ax. 4).

Spinoza define a “Dios” como una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, donde *atributo* es “aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de su esencia” (E, I, def. 4). La esencia de la sustancia –que envuelve o implica la existencia necesaria– está constituida por una infinidad de atributos, de los que solo conocemos dos, la extensión y el pensamiento. En tanto cada atributo expresa la esencia eterna e infinita que todos simultáneamente constituyen, cada uno de ellos debe ser infinito. Pero infinito *en su género*, y no “absolutamente” infinito, pues “infinito en su género” es aquello de lo cual se pueden negar infinitos atributos. Como lo dice Spinoza, en la “Carta 4” a Oldenburg, alcanza con comprobar que “la extensión, en cuanto tal, no es el pensamiento” (Spinoza 1988a 88), pues el pensamiento no pertenece a la naturaleza de la extensión, de la misma forma que el pensamiento no es la extensión, pues esta no pertenece a la naturaleza del pensamiento (en cambio, “a la esencia de lo que es absolutamente infinito pertenece todo cuanto expresa su esencia, y no implica negación alguna” –EI, def. 6, expl.). Si una realidad es infinita en su género,

otro mayor. De igual modo, un pensamiento es limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo.” (E, I, def. 2).

eso significa que no existe ninguna cosa que tenga su misma naturaleza y que pueda limitarla,⁶ pues en caso de que existiera, tal realidad no sería infinita, sino finita; con lo cual, todo lo que comparte cierta naturaleza “extensa, por ejemplo” está comprendido en esa infinitud, y ninguna cosa extensa puede ser concebida fuera de ella. Pero tampoco otra realidad cualquiera que no tenga nada en común con la extensión –como el pensamiento, por ejemplo– puede limitarla. *Nada en común* tienen entre sí los atributos de la sustancia: cada uno es en sí y se concibe por sí, lo que explica que no exista entre ellos ninguna limitación recíproca, ninguna interacción, ninguna relación causal,⁷ y que cada uno sea, entonces, infinito en su género o ilimitado. Por eso, los atributos son *absolutamente diferentes*, y el ser de la sustancia conformada por ellos (una realidad o existencia absolutamente infinita, constituida por una infinidad de realidades o esencias infinitas percibidas por el entendimiento como sus atributos) consiste en ser la unidad de lo irreductiblemente diverso, la realidad absolutamente diversificada en su ser único. Que la sustancia sea *única* se explica por su propia constitución: su esencia está hecha de *todas* las esencias, su realidad está constituida por *todas* las diferentes realidades existentes, de manera que fuera de la sustancia nada puede ser ni ser concebido. Por eso, decir “Dios” es lo mismo que decir “Naturaleza”, ya que la naturaleza es la *realidad de todas las realidades distintas*, constituida por y constituyente de todo lo que existe en el universo.

De tal esencia se siguen, entonces, las propiedades del ser absolutamente infinito que Spinoza sintetiza en la “Carta 35” a Hudde: es eterno; es simple y no compuesto de partes; no puede ser concebido como determinado, sino tan solo como infinito; es indivisible; no incluye ninguna imperfección ni límite, sino que expresa todas las perfecciones: por todo esto existe necesariamente (Spinoza 1988a 248). Ahora bien, si para caracterizar los modos, y no solo la sustancia, usáramos la serie de notas

-
- 6 Donde el “límite” es, para Spinoza, algo impuesto a cierta naturaleza por la existencia actual de otra cosa de la misma naturaleza que la supera, estando por ello necesariamente asociado a la existencia de las cosas finitas. Si “se dice que es finito un cuerpo porque concebimos siempre otro mayor”, eso quiere decir “superior en potencia”, como queda claro más adelante en la Ética, y es especialmente desarrollado en la Parte IV a partir de la constatación de que “la fuerza con que el hombre persevera en la existencia es limitada, y resulta infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores” (E, IV, P3).
- 7 “Dos substancias que tienen atributos distintos no tienen nada en común entre sí” (E, I, P2). “Las cosas que no tienen nada en común una con otra, tampoco pueden entenderse una por otra, esto es, el concepto de una de ellas no implica el concepto de la otra” (E, I, ax.5). “No puede una cosa ser causa de otra, si entre sí nada tienen en común”, pues “si nada común tienen una con otra, entonces no pueden entenderse una por otra, y, por tanto, una no puede ser causa de la otra” (E, I, P3 y dem.).

distintivas que encontramos en esta carta, conservando únicamente el aspecto “opositivo” o excluyente en relación con la *causa sui*,⁸ estaríamos subestimando las consecuencias fundamentales de la asociación entre el carácter *inmanente* de la causalidad sustancial y la caracterización de la esencia de la sustancia como la infinita productividad de una *potencia* infinita. La sustancia llamada “Dios” produce todo lo que existe en sí, sin salir de sí, por eso debe ser entendida como la “causa inmanente pero no transitiva de todas las cosas” (E, I, p18). Todo eso que necesariamente se sigue de esa fuerza productiva o esencia actuosa, como efectos inmanentes suyos, es producido por ella *de la misma manera* en que se autoproduce, esto es, según las mismas formas y leyes que pautan y constituyen su diversidad interna. De ahí que sea imprescindible comprender que “en el mismo sentido en que se dice que Dios es causa de sí, debe decirse también que es causa de todas las cosas” (E, I, p25, esc.), pues esto es lo que explica que “las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera” (E, I, p25, cor.). El *ser en otro*, entonces, es expresión parcial (cierta y determinada), *positivamente* y no opositivamente, de la potencia absoluta y, al mismo tiempo, cualificada (a través de un atributo) de una fuerza de producción absoluta (la causa de sí, que tiene la potencia de producir todo lo que existe al autoproducirse).⁹ Entonces, puesto que “la potencia de Dios es su esencia misma” (E, I, p34), tal potencia es la que define las esencias de las cosas singulares que, en cuanto efectos de una causa inmanente, son *expresiones* determinadas de esa potencia (o, lo que es lo mismo, las *partes* constituyentes de esa potencia, o sus infinitos *grados*), por lo cual ellas mismas son causas de sus propios efectos. Como leemos en E, I, p36, dem.: “Nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto”, pues “todo cuanto existe expresa la naturaleza, o sea, la esencia de Dios de una cierta y determinada manera, esto es, todo cuanto existe expresa de cierta y determinada manera la potencia de Dios” (*ibid.*). Queda claro, entonces, que la potencia de producir efectos (esto es, la fuerza para actuar) no solo es la esencia de Dios, sino la de cualquier realidad, que recibe de la sustancia, inmanentemente, su efectividad (con lo cual, quedaría resuelta la objeción referente a la inesencialidad y a la supuesta pasividad de lo que es *en otro*). Asimismo, lo dicho acerca de la *necesaria distinción* entre el ser de la sustancia y el ser de los modos se comprende mejor ahora como una distinción interna de la *misma*

8 Si la sustancia es en sí, los modos son en otro; si la sustancia es eterna, los modos duran; si la sustancia es infinita e indivisible, los modos pueden concebirse determinados y compuestos de partes.

9 “De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos [esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito].” (E, I, p16).

realidad, que, tanto al nivel de lo que es absolutamente ilimitado y libre, como al nivel de sus “últimos” y más mínimos efectos, comparte los *mismos atributos* –expresivos de una única potencia de producción infinitamente diversificada. La esencia de los modos es, de esta forma, una parte de la esencia infinita de Dios, siendo constituida, al mismo tiempo, por ciertas modificaciones de los atributos divinos que expresan su naturaleza de determinada manera.

Distinguir para no confundir

Ahora bien, volviendo a la “Carta 12”, surgen más preguntas: ¿por qué son necesarias todas esas distinciones para tratar la cuestión del infinito?, ¿contra cuáles confusiones esas distinciones deben actuar? Continuemos leyendo la epístola en donde la dejamos. Si la existencia de la sustancia y la existencia de los modos diferían radicalmente (siendo explicadas, respectivamente, por la eternidad y por la duración), resultaba de esa diferencia que la duración o existencia de los modos podía ser determinada a voluntad (concebida como mayor o menor, dividida en partes, etc.) sin que su concepto resultara afectado, mientras que la existencia de la sustancia no admitía ninguna determinación similar. Por eso, continúa Spinoza,

[...] aquellos que piensan que la sustancia extensa está formada por partes o cuerpos realmente distintos entre sí, hablan por hablar, por no decir que desvarían. Es como si alguien se empeñara en formar, mediante la sola adición o conglomerado de muchos círculos, un cuadrado o un triángulo u otra cosa de esencia radicalmente diversa. De ahí que todo ese fárrago de argumentos con que los filósofos se afanan comúnmente por mostrar que la sustancia extensa es finita, caen por su base, puesto que todos ellos suponen que la sustancia corpórea está compuesta de partes. (Spinoza 1988a 131)

Los que piensan que la sustancia extensa está formada por partes no comprenden que la sustancia absolutamente infinita –uno de cuyos atributos es, precisamente, la extensión– es indivisible. Una sumatoria de cuerpos discretos, o el conjunto infinito de todos los cuerpos existentes en el universo, jamás compondrá la sustancia extensa, pues de lo que se trata –aplicando ahora las distinciones que hemos considerado– es de existencias o realidades diferentes (una cosa es la existencia de la sustancia, considerada desde cualquiera de sus atributos, en este caso, la extensión, y otra “totalmente diversa”, la existencia de los modos, en este caso, los cuerpos). Suponer que el ser de lo extenso puede consistir en una totalidad formada por un agregado de elementos, es confundir la naturaleza de lo infinito con la de lo finito, invirtiendo además el orden de la causalidad real: si la extensión se dividiera en partes, estas serían

anteriores al todo extenso. Sin embargo, la “sustancia es anterior, por naturaleza, a sus afecciones” (E, I, P1), es decir, en tanto es extensa, la sustancia es la causa que explica tanto la existencia como la esencia de todos los modos singulares de la extensión, porque los produce. Si al pretender dar cuenta de la naturaleza de lo que es por su propia esencia infinito se proyecta lo que la experiencia inmediata enseña sobre los seres determinados, se confunden las esencias que deben ser distinguidas. En este punto, la extrapolación es doble: lo que percibimos de una existencia, se concluye como propio de una esencia –confusión de la existencia con la esencia–, para luego asimilar esa esencia a la de otra cosa diferente. La distinción entra las esencias que se pierde en ese movimiento es la siguiente: la esencia de la extensión *no constituye* la esencia de los modos extensos finitos que, sin embargo, *explica*. Frente a tales esencias singulares, es una “esencia radicalmente diversa”, pues, precisamente, *sí* constituye el ser de la sustancia divina. En este caso, si se considerara que lo que constituye el ser de lo absolutamente infinito pertenece también a la esencia de lo que es finito y determinado, no sería posible distinguirlos, generándose los absurdos que Spinoza a menudo evoca a propósito de las confusiones entre diversas naturalezas –“árboles que hablan como los hombres”, “hombres generándose tanto a partir de piedras como de semen”, dioses que parecen hombres y hombres que parecen dioses y, en general, todo tipo de formas transformándose en otras cualesquiera. Para el caso, intentar comprender el ser de lo extenso suponiéndolo una suma infinita de cuerpos es igual a si alguien quisiera formar, mediante la adición de muchos círculos, un cuadrado o un triángulo u otra cosa de esencia radicalmente diversa.

El tiempo, la medida y el número

El desvarío de los filósofos que pretenden que la extensión se compone de partes se explica por la tendencia natural de los hombres a dividir la sustancia extensa. Existe la disposición espontánea a considerar la cantidad de un modo abstracto: separándola de su causa y prestando atención solamente a los efectos producidos por las cosas extensas en una sensibilidad –humana– determinada. De esta manera, la imaginación concibe la extensión como si fuera divisible, finita y compuesta, cuando en verdad, si se hiciera un uso apropiado del entendimiento (lo que implica concebir todas las cosas por su causa próxima o por su esencia), se comprendería que la extensión, siendo una de las formas de realidad constitutivas de la naturaleza divina, solo puede ser pensada adecuadamente al considerarla en sí, es decir, en tanto sustancia, por lo tanto, indivisible, infinita y única. Es este comportamiento corriente de la disposición imaginativa el que explica la existencia de las nociones de tiempo, medida y número, las cuales simplemente auxilian a la

imaginación en la organización de percepciones, que son fragmentarias originariamente y no expresan la realidad de las cosas, para los fines de la vida práctica:

El tiempo y la medida surgen del hecho de que nosotros podemos determinar a nuestro arbitrio la duración y la cantidad, en cuanto que a ésta la concebimos aislada de la sustancia y a aquélla la separamos del modo como se deriva de las cosas eternas. El tiempo nos sirve para medir la duración, y la medida para determinar la cantidad, de suerte que podamos imaginar a ambas lo más fácilmente posible. Además, del hecho de que separamos las afecciones de la sustancia de la sustancia misma y de que las reducimos a clases, con el fin de imaginarlas lo más fácilmente posible, surge el número. Por todo lo cual se ve con claridad que la medida, el tiempo y el número no son otra cosa que simples modos de pensar o más bien de imaginar. (Spinoza 1988a 132)

La suposición de que el tiempo, la medida o el número se encuentran realmente en la naturaleza es un error que cometen *aquellos que no están habituados a distinguir los entes de razón de los seres reales*. He aquí, entonces, otra distinción exigida por el examen spinoziano del infinito. Los entes de razón no son nada fuera del entendimiento, no son ideas que se correspondan con una cosa real, por lo que no puede decirse de ellos que sean verdaderos o falsos; estos son modos de imaginar, y, solo en este sentido, son seres reales. Por eso, si se trata de saber qué es el *tiempo*, por ejemplo, es preciso indagar “la naturaleza de este modo de pensar, que se distingue de otro modo de pensar” (Spinoza 1988b 232). Sin embargo, este criterio no es respetado habitualmente, pues los entes de razón “surgen de las ideas de los seres reales de manera tan inmediata que son fácilmente confundidos con ellas [por lo que se les impusieron nombres como si se tratara de seres que existen fuera de nuestra mente]” (Spinoza 1988b 232). Así, cuando los filósofos pretenden investigar los seres reales y adhieren, no obstante, al sentido común que los reemplaza con entes imaginarios, resulta que, debido a esta confusión, no surge un entendimiento adecuado ni de la verdadera naturaleza de las cosas ni de los modos como las percibimos. Por un lado, si se confunden

[...] los modos de la sustancia [] 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 1988a 132-133)

Por otro lado, si se confunden el tiempo, la medida y el número con cosas reales, se da consistencia positiva a no-entes, considerándolos

infinitos de manera errada, cuando en verdad “ni el número ni la medida ni el tiempo pueden ser infinitos, puesto que no son sino auxiliares de la imaginación; de lo contrario, el número no sería número, ni la medida, medida, ni el tiempo, tiempo” (Spinoza 1988a 133). Al superponer ambas confusiones resulta la negación del verdadero infinito: “Muchos, que confundían estos tres [entes] con las cosas mismas, por ignorar la verdadera naturaleza de las cosas, negaron el infinito en acto” (Spinoza 1988a 133).

Suponiendo que las cosas son correctamente individualizadas mediante la distinción numérica, lo que en verdad se hace es reducir lo que es irreductiblemente singular a una clase genérica, bajo el supuesto de que existe una esencia común –por ejemplo, la de “hombre”– a un cierto tipo de cosas, para luego considerar las diferencias entre tales cosas a partir de la evidencia inmediata de que un hombre es *uno*, que está separado de *otro* hombre, y un tercer hombre es asimismo *otro* distinto, y así sucesivamente. Esas clases, compuestas por individuos agrupados bajo la égida de una “noción universal”, se justifican en virtud del uso, pero nada explican acerca de la naturaleza de los seres así reunidos, en tanto la elección del rasgo unificador característico responde a la contingencia de las afecciones a las que respondía el sujeto “nominador”. Como lo dice Spinoza en E, II, P 40, esc.1:

Quienes, por ejemplo, hayan reparado con admiración, más que nada, en la bipedestación humana, entenderán por la palabra “hombre” un animal de posición erecta; pero quienes están habituados a considerar otra cosa, formarán de los hombres otra imagen común, a saber: que el hombre es un animal que ríe, un bípedo sin plumas, un animal racional, y, de esta suerte, formará cada cual, según la disposición de su cuerpo, imágenes universales acerca de las demás cosas. Por ello no es de extrañar que hayan surgido tantas controversias entre los filósofos que han querido explicar las cosas naturales por medio de las solas imágenes de éstas.

Frente a esa generalidad, la imaginación supone un progreso cuando pasa de la determinación genérica de “hombre” a la cuantificación precisa, la cual permite decir de un conjunto *X* de hombres que se trata, en realidad, de “cien” hombres. De tal manera, es posible contarlos asociando a cada uno con un número determinado de la serie. También supone estar refiriéndose a *algo real* quien dice de un conjunto incontable de seres humanos que se trata de un número infinito de hombres. Sin embargo, la única realidad aludida con tal denominación es el modo en que la imaginación procede y los límites inherentes a su perspectiva. Ella no puede realizar la cuenta de *todos* los hombres de ese conjunto, no puede determinarlos con un número preciso, no porque esa determinación sea en sí misma imposible, sino porque con el medio que le es

propio, la imagen, no alcanza a abarcarlos. De ahí que el infinito, en este caso, sea el infinito indeterminado que la imaginación concibe cuando traspasa su propio umbral perceptivo, es decir, un “infinito genérico” o el infinito de una clase o género (los hombres, los perros, los caballos) construido gracias a una operación de abstracción. Así, si el número no es apto para determinar los modos de la sustancia, tampoco lo será para determinar sus atributos, que no son *dos*, sino una infinidad. Por otro lado, tampoco es adecuado suponer que la sustancia es única en el sentido de *una*, por más de que sea preciso a veces valerse de tales denominaciones para los fines de la comunicación. Como lo dice Spinoza en la “Carta 50” a Jarig Jelles:

Sólo muy impropriamente se puede decir que Dios es uno y único [porque] una cosa sólo se puede llamar una o única respecto a la existencia y no a la esencia. Pues nosotros sólo concebimos las cosas bajo la idea de número después de haberlas reducido a un género común. [] De donde resulta claramente que ninguna cosa se dice una o única, sino después de que ha sido concebida otra cosa que conviene con ella. En cambio, como la existencia de Dios es su esencia y de su esencia no podemos formar una idea universal, es cierto que aquel que llama a Dios uno y único no posee ninguna idea verdadera de Dios o que habla impropriamente de él. (Spinoza 1988a 309)

Una vez realizada esa individualización abstracta mediante el número, se supone que las cosas así separadas e identificadas son mensurables, es decir, constituidas por una cantidad determinable, teniendo una duración también medible. Tanto la medida (utilizada para determinar la cantidad) como el tiempo (que sirve para medir la duración) presuponen, en consecuencia, al número como operador de la distinción ontológica de los seres y como medio fundamental gracias al cual realizan sus operaciones específicas. Debido a esto, los problemas que hemos referido se reiteran. Tanto a la cantidad como a la duración se las supone divisibles en partes discretas (fracciones de medidas, instantes de tiempo), siendo entonces consideradas como si fueran finitas, de suerte que resultan incomprendidas tanto la naturaleza de la extensión (atributo constitutivo de una *sustancia infinita*) como la naturaleza de la duración (“una *continuación indefinida* de la existencia”, cf. E, II, def. 5): a la primera, dice Spinoza, se la concibe aislada de la sustancia; a la segunda, separada del modo como se deriva de las cosas eternas.

A la abstracción le sigue la suma de unidades discretas para componer grupos mayores o menores, hasta que, nuevamente, la superación del umbral perceptivo de la imaginación habilita el sinsentido de considerar al tiempo o a la medida (meros entes de razón) como infinitos. Spinoza se refiere a ese umbral de la manera siguiente: “Así como no

podemos imaginar distintamente una distancia espacial más allá de cierto límite, tampoco podemos imaginar distintamente, más allá de cierto límite, una distancia temporal” (E, VI, def. 6, nota). La imaginación resuelve esa imposibilidad homogeneizando el campo de lo percibido, de tal forma que

[] a todos los objetos que distan de nosotros más de doscientos pies, o sea, cuya distancia del lugar en que estamos supera la que imaginamos distintamente, los imaginamos a igual distancia de nosotros, como si estuvieran en el mismo plano [...]. (E, VI, def. 6, nota)

y

[...] a todos los objetos cuyo tiempo de existencia imaginamos separado del presente por un intervalo más largo que el que solemos imaginar distintamente, los imaginamos a igual distancia del presente, y los referimos, de algún modo, a un solo y mismo momento del tiempo. (E, VI, def. 6, nota)

De nuevo, es aquí donde interviene el sentido común filosófico para dar una determinación mayor a la fe perceptiva ordinaria. Así, lo que la imaginación espontáneamente *aproxima*, es *apartado* por los filósofos, que reenvían al lejano infinito lo que era una real imposibilidad de determinación (que se mantiene como tal). La distancia imprecisa y el tiempo vago que, superando la barrera de lo claramente imaginable, eran reabsorbidos por la percepción en el espacio-tiempo de su límite (perdiéndose así las diferencias reales de extensión y duración en la homogeneidad de un plano visual o de un tiempo presente), se mantienen en su imprecisión, aunque arrojados ahora a la distancia de un tiempo y una medida *infinitos* (perdiéndose, igualmente, las diferencias reales en la suposición de una progresión acumulativa, continua y homogénea a partir de una unidad abstracta). Lo que se verifica en ambos casos es la misma confusión entre lo finito y lo infinito, una “mezcla” de perspectivas resultante de los mecanismos proyectivos de la imaginación, que echa por tierra la posibilidad de entender tanto lo uno como lo otro. Esa confusión es la que explica que

[...] todos aquellos que se han esforzado por comprender el orden de la naturaleza por medio de semejantes nociones [el tiempo, la medida y el número], y además, mal entendidas, por cierto, se hayan enredado tan asombrosamente, que por último no han sabido desenredarse sino destruyéndolo todo y admitiendo los absurdos más absurdos.¹⁰ (Spinoza 1988a 132)

10 Entre esos absurdos, por ejemplo, el que Spinoza menciona a propósito del tiempo: “Mientras uno conciba la duración en abstracto y, confundiéndola con el tiempo,

Las verdaderas distinciones

Para no confundir, entonces, hay que distinguir, lo cual implica reconocer que hay diversas formas de *ser infinito* que solo el entendimiento (y ya no la imaginación) puede concebir. Estos infinitos articulados conforman eso que Spinoza llama *infinito en acto* (que tantos negaron por ignorar la verdadera naturaleza de las cosas).

Por lo anterior, hay que saber distinguir, en primer lugar, *la cosa que es infinita en virtud de su propia esencia*: la sustancia única absolutamente infinita y la infinidad de atributos infinitos en su género que la constituyen. En este sentido, el infinito es una de las propiedades (junto con la eternidad, la simplicidad y la indivisibilidad) del ser cuya esencia envuelve la existencia necesaria, la cual explica que la sustancia y los atributos sean infinitos por su naturaleza y que no puedan, de ninguna forma, ser concebidos como finitos. Entonces, como la sustancia y sus atributos son la misma cosa,¹¹ surge la exigencia de que el pensamiento sea capaz de concebir un único infinito –absoluto– constituido por una infinidad de infinitos en su género realmente distintos entre sí, esto es, que sea capaz de pensar la infinita infinidad real en su unidad absoluta. Cuando predomina una consideración abstracta o genérica de las cosas, se dan dos tendencias opuestas pero íntimamente articuladas: la de imaginar lo que es realmente diferente como perteneciente a distintas sustancias (de donde resulta la *separación* y la *indiferencia* recíproca que caracteriza lo que se supone separado), y la de imaginar la existencia de atributos comunes que vuelven comparables esas cosas distintas (de donde resulta la *homogeneización* y otro tipo de *indiferencia*, aquella justamente que pasa por alto las verdaderas diferencias). Frente a ello, Spinoza reclama el esfuerzo intelectual de concebir lo absolutamente diverso –sin comunidad atributiva alguna– al interior de lo absolutamente uno –que ninguna realidad separada (sea trascendente o sea insignificante) deja fuera de sí.

comience a dividirla en partes, jamás llegará a comprender cómo una hora, por ejemplo, puede pasar. Pues, para que pase una 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 1988a 133).

- 11 Leemos en “Carta 9”, dirigida a Simon de Vries: “Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no incluye el concepto de otra cosa. Por atributo entiendo lo mismo, excepto que se dice atributo respecto al entendimiento que atribuye a la sustancia tal naturaleza determinada” (Spinoza 1988a 121).

En segundo lugar, hay que saber distinguir las *cosas que son infinitas en virtud de la causa de la que dependen*: los modos infinitos, inmediatos y mediatos, en los cuales los atributos se expresan necesariamente. Estos modos infinitos se presentan en la *Ética* en la siguiente secuencia argumentativa: “Todo lo que se sigue de la naturaleza, tomada en términos absolutos, de algún atributo de Dios, ha debido existir siempre y ser infinito, o sea, es eterno e infinito en virtud de ese atributo” (E, I, p21). Asimismo, “todo lo que se sigue a partir de un atributo de Dios, en cuanto afectado de una modificación tal que en virtud de dicho atributo existe necesariamente y es infinita, debe también existir necesariamente y ser infinito” (E, I, p22). De tal manera que “todo modo que existe necesariamente y es infinito, ha debido seguirse necesariamente, o bien de la naturaleza de algún atributo de Dios considerada en absoluto, o bien a partir de algún atributo afectado de una modificación que existe necesariamente y es infinita” (E, I, p23). Si lo que se sigue de los atributos de la sustancia como sus efectos necesarios son modos, y *modo* es lo que es en otra cosa, por la cual debe ser concebido, entonces

[...] si se concibe que un modo existe necesariamente y es infinito, ambas cosas deben necesariamente concluirse, o percibirse, en virtud de algún atributo de Dios, en cuanto se concibe que dicho atributo expresa la infinitud y necesidad de la existencia, o lo que es lo mismo, la eternidad, esto es, en cuanto se lo considera en términos absolutos [...] y ello, o bien inmediateamente, o bien a través de alguna modificación que se sigue de su naturaleza absolutamente considerada, esto es, que existe necesariamente y es infinita. (E, I, p23, dem.)

De esta manera, se dice que “Dios es causa absolutamente ‘próxima’ de las cosas inmediateamente producidas por él”, o que se siguen de su naturaleza considerada en términos absolutos, y, dado que la constitución esencial de las cosas debe comprenderse (como dijimos más arriba) o por su esencia o por su causa próxima, es en virtud de su causa, en este caso, que los llamados modos infinitos tienen la propiedad de ser infinitos y eternos. Sin embargo, como no es por su propia esencia que son infinitos, se explica también que puedan ser concebidos de forma abstracta, separados de su causa, suponiéndolos divisibles en partes y limitados.

En tercer lugar, deben ser distinguidas aquellas *cosas que se llaman infinitas o indefinidas porque, aunque tienen límites, no pueden igualarse con número alguno*. En este punto Spinoza presenta una respuesta matemática para aquellos que, como vimos, al confundir los modos de imaginar con las cosas reales, suponían al número capaz de determinar toda y cualquier realidad –lo cual se asociaba directamente con la incapacidad de discernir tanto la naturaleza de lo infinito como la de lo finito. Spinoza presenta el famoso ejemplo de los dos círculos no concéntricos

para ilustrar la noción de algo limitado que, sin embargo, comprende una infinidad, la cual no puede ser numéricamente determinada:

Los matemáticos [...] aparte de que han descubierto muchas cosas que no se pueden explicar con número alguno, lo cual pone en evidencia la incapacidad de los números para determinarlo todo, también conocen otras que no se pueden equiparar a número alguno, sino que superan cualquier número que se pueda asignar. Y, no obstante, no concluyen de ahí que dichas cosas superen todo número por la multitud de sus partes, sino porque la misma naturaleza de la cosa no permite, sin manifiesta contradicción, ser numerada.¹² (Spinoza, 1988a: 133-134)

Es por su naturaleza propia que el espacio interpuesto entre dos círculos no concéntricos, incluso siendo un espacio limitado (esto es, teniendo un máximo y un mínimo), no es numéricamente determinable, pues las desigualdades entre las distancias contenidas en ese espacio, junto con las variaciones del movimiento que debería sufrir la materia que se moviese en dicho espacio superan todo número. Entonces, ya que lo que “se llama infinito, o mejor, indefinido” debe ser diferenciado tanto de aquello que es infinito por su esencia como de lo que es infinito por su causa, es decir, debe distinguirse de lo que es en sí mismo infinito o ilimitado, podemos ver que lo que Spinoza pretende ilustrar con este ejemplo ha de referirse al ser de lo que es finito o limitado. La existencia de los modos, como hemos dicho antes, puede ser determinada a voluntad, siendo considerada como mayor o menor o dividida en partes, sin contradecir su concepto: en este caso, la existencia es concebida “abstractamente y como si fuese una especie de cantidad”. En cambio, si se considera esa existencia según su naturaleza propia –es decir, “la naturaleza misma de la existencia, que se atribuye a las cosas singulares porque de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios se siguen infinitas cosas de infinitos modos” (E, II, P45, esc.)–, ella debe ser concebida como infinita o indefinida (en el sentido de una *continuación indefinida de la existencia*). Se trata, en este caso, de

[...] la existencia misma de las cosas singulares, en cuanto son en Dios, pues, aunque cada una sea determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, sin embargo, la fuerza en cuya virtud cada una de ellas persevera en la existencia se sigue de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios. (E, II, P45, esc.)

12 Para un análisis del ejemplo de los círculos no concéntricos, en el contexto del debate con la lectura que Hegel hace del mismo, remito a mi artículo “El tiempo de las partes. Temporalidad y perspectiva en Spinoza” (cf. De Gainza).

La existencia así concebida coincide, precisamente, con el modo en que debe entenderse el ser mismo de la esencia, que en tanto que existe, no es otra cosa que una perseverancia indefinida en la existencia. Como leemos en la *Ética*:

Todas las cosas singulares son modos, por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera, esto es, cosas que expresan de cierta y determinada manera la potencia de Dios, por la cual Dios es obra, y ninguna cosa tiene en sí algo en cuya virtud pueda ser destruida, o sea, nada que le prive de su existencia, sino que, por el contrario, se opone a todo aquello que pueda privarle de su existencia, y, de esta suerte, se esfuerza cuanto puede y está a su alcance por perseverar en su ser. (E, III, P6, dem.)

De manera que “el esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma” (E, III, P7). Así, y puesto que el esfuerzo de las cosas consiste en continuar en la existencia y, por ello, en resistir en la medida de lo posible frente a todo lo que pueda destruirlas, cualquier ser que se considere –a menos que sea destruido por alguna causa exterior–, continuará existiendo en virtud de la misma potencia por la que existe ahora. Por lo tanto, “el esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no implica tiempo alguno finito, sino indefinido” (E, III, P8).

Esto quiere decir que la existencia de los modos finitos, cuando es adecuadamente concebida, coincide con la propia duración de la esencia, con el esfuerzo variable, aunque continuo, por el cual una cosa persevera en la existencia (perseverancia gracias a la cual la cosa efectivamente dura). La variación (infinita) y la continuidad (indefinida) aparecen en el ejemplo de los círculos de la “Carta 12” como el resultado necesario del modo preciso en que el caso es definido, siendo los dos círculos *no concéntricos*. Es en tanto que los círculos son no concéntricos, justamente, que la suma de las desigualdades de las distancias que el espacio interpuesto contiene y las variaciones del movimiento de la materia en su interior deben superar todo número. En otras palabras, existen desigualdades (relaciones entre distancias) y existe movimiento en el espacio interpuesto, gracias a la suposición de que los círculos no coinciden en su centro. Asimismo, si bien existen “partes” que componen el espacio interpuesto entre los círculos, estas no son partes discretas, pues Spinoza no propone una sumatoria de segmentos de distancia desigual, sino de “desigualdades de distancia”, con lo cual, cada “parte” es una relación entre distancias diferentes: una diferencia de distancias. Es por esto que no existe discontinuidad alguna entre tales partes. Por último, la variación continua se da entre un máximo y un mínimo, pues por ser los círculos no concéntricos, existe un lugar del espacio interpuesto

donde la distancia entre ellos es menor, y otro donde la distancia es mayor. Por lo que puede afirmarse que el ejemplo pretende ilustrar la forma en la que es posible concebir –escapando de la abstracción– el ser de los entes finitos, en la inseparabilidad de su esencia y su existencia; o, lo que es lo mismo, el modo en que lo infinito es efectivamente inmanente a lo finito. Así, la recomendación spinoziana, en relación al conocimiento verdadero de las cosas, sería que, si se trata de conocerlas adecuadamente, en cuanto efectos de una sustancia infinita, no debe concebirse las solamente a partir de su limitación recíproca, sino a partir de la infinitud en la que son y de la que dependen y que, por lo mismo, debe estar comprendida en su concepto.

Bibliografía

- De Gainza, M. “El tiempo de las partes. Temporalidad y perspectiva en Spinoza.” *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori nell’età moderna*. Eds. Giuseppe D’Anna y Vittorio Morfino. Milán: Mimesis, 2012. 309-317.
- Deleuze, G. *Spinoza y el problema de la expresión*. Trad. Atilano Domínguez. Barcelona: Muchnik Editores, 1996.
- Spinoza B. *Correspondencia*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1988a.
- Spinoza B. *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de Filosofía de Descartes/Pensamientos Metafísicos*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1988b.
- Spinoza B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Editora Nacional, 1984.