

Implicaciones deleuzianas para una teoría spinozista del tiempo*

Deleuzian implications for a Spinoza's theory of time

<https://doi.org/10.15332/25005375.6865>

Artículos misceláneos

Eduardo Alberto León**

Citar como:

León, E. A. (2022). Implicaciones deleuzianas para una teoría spinozista del tiempo.

Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, 43(127), 166-189.

<https://doi.org/10.15332/25005375.6865>



Resumen

El objetivo de este artículo es examinar la cuestión del tiempo, la duración y la eternidad en Spinoza a la luz de la filosofía deleuziana. En este sentido, primero, miraremos más de cerca lo que dice la *Ética* sobre este tema, y luego se formularán algunas observaciones que hace Deleuze sobre Spinoza y la duración. Al hacer esto se verá que, aunque las esencias son eternas, no son atemporales, sino que existe una dinámica interna con otras esencias de las que no puede entenderse sin referencia al tiempo. Finalmente, se analizará las interpretaciones que hace Deleuze sobre las esencias en Spinoza para pensar una teoría spinozista del tiempo y la eternidad.

Palabras clave: tiempo, movimiento, sistema, eternidad, esencias, duración.

Abstract

The aim of this paper is to examine the issue of time, duration and eternity in Spinoza in the light of Deleuzian philosophy. In this regard, first, we will take a closer look at what the *Ethics* says on this subject, and then some observations Deleuze makes about Spinoza and duration will be expressed. In doing so, it will

* Este artículo surge de las investigaciones realizadas por el autor en el segundo coloquio de la Red de Estudios Latinoamericanos Deleuze y Guattari, realizado en Quito en el año 2019.

<https://www.deleuzeguattarilatino.com/>

** Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador. Correo electrónico: alberto3026@yahoo.es; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0137-6291>

be observed that, although essences are eternal, they are not timeless, but that there is an internal dynamic with other essences of which it cannot be understood without reference to time. Finally, Deleuze's interpretations of essences in Spinoza will be analyzed in order to think of a Spinoza's theory of time and eternity.

Keywords: time, movement, system, eternity, essences, duration.

Introducción

Hablar del tiempo en el sistema filosófico de Spinoza, a primera vista, parecería una idea absurda. Spinoza es el filósofo que más insistió en que cualquier verdad genuina debe ser captada *sub specie aeternitatis*¹, es decir, desde el punto de vista de la eternidad, y la eternidad misma parece completamente atemporal, puesto que “la eternidad no puede definirse por el tiempo ni puede tener con él relación alguna” (EV. P23. Esc.), “la eternidad no se puede explicar por la duración” (EV. P29. D) y “en lo eterno no hay ni cuando ni antes ni después” (EI. P33. Esc. 2).

Cuando la razón percibe las cosas desde el punto de vista de la eternidad *sub quadam specie aeternitatis*, las concibe sin relación, es decir, “en relación alguna con el tiempo, sino bajo alguna especie de eternidad” (EII. P44. C2). El tiempo, por el contrario, parecería ilusorio y fuente de quimeras: “Nadie duda de imaginar también el tiempo” (EII. P44. C1. Esc.). En este aspecto, no es raro ver que se haya atacado a Spinoza de no tomarse la concepción del tiempo de forma seria. De hecho, según algunas interpretaciones, parece que Spinoza prescindiría del tiempo por completo en favor de una necesidad lógica atemporal, reemplazando la secuencia temporal de eventos ordenados según relaciones de antes y después con “una secuencia lógica de modificaciones necesariamente conectadas entre sí” (Hampshire, 1978, p. 174), por relaciones de implicación lógica; en tal sistema, “las determinaciones del tiempo no tienen lugar, así como no tienen lugar en la geometría” (1978, p. 195). Llevando esta línea de interpretación quizás a su extremo más lejano, Alexandre Kojève señaló que la *Ética* de Spinoza es tan ajena al tiempo que “Spinoza plantea la idea del Saber total, además de Matemático y

¹ Spinoza afirma que el alma es eterna en cuanto que concibe la esencia singular del cuerpo conforme a una forma de eternidad, pero también en cuanto que concibe las cosas existentes mediante nociones comunes, es decir, conforme a las relaciones eternas que determinan su composición y descomposición en la existencia (espacio, tiempo, causalidad) (Spinozianas, 8 junio, 2012). <http://alucero-montano.blogspot.com/2012/06/spinozianas-sub-specie-aeternitatis.html>.

además de ‘circular’. Sólo que su Sistema es imposible en el tiempo” (Kojève, 2013, p. 408).

Hay algunas evidencias precisas para apoyar esta visión de Spinoza, aun así, no todos están de acuerdo. Antonio Negri, en su *Spinoza subversivo* (2000), afirma que “sabemos que el tiempo en Spinoza es en primer lugar el de la presencia y en segundo lugar el de la duración indefinida” (Negri, 2000, p. 110). En este sentido, entonces Spinoza debe considerar la duración como completamente real, es decir, como Dios o sustancia. No obstante, Gilles Deleuze descubre en Spinoza una teoría de la duración como un poder de existencia unido a la producción de esencias a través de “la esencia infinita y eterna” (Deleuze, 1996, p. 15) de la naturaleza de Dios. Para dar sentido a esto se requiere alguna explicación del estado ontológico de la duración misma (Baugh, 2010). Tanto Negri como Deleuze están de acuerdo en que la duración es real, ya que la eternidad es una especie de duración, marcada por la diferenciación necesaria. En este aspecto, podríamos preguntarnos si puede la *Ética* de Spinoza darnos una filosofía del tiempo.

Para responder a esta pregunta, sería prudente volver a examinar la cuestión del tiempo, la duración y la eternidad en este filósofo. La clave de esta problemática, me parece, está en cómo debemos interpretar la teoría de las esencias de Spinoza y cómo las esencias son producidas por Dios. En lo que sigue, primero miraré más de cerca lo que dice la *Ética* sobre este tema, y seguidamente formularé algunas observaciones que hace Deleuze sobre Spinoza y la duración. Esto conducirá a un examen de las interpretaciones de Deleuze sobre las esencias en Spinoza como grados de poder, específicamente, el poder de un modo finito de ser afectado y de actuar (León, 2019). Finalmente, analizaré las implicaciones de la explicación que hace Deleuze para una teoría spinozista del tiempo y la eternidad.

Se afirmará que, si bien las esencias son eternas, de ningún modo son atemporales. No obstante, conservan tanto una dinámica intrínseca como una interrelación dinámica con otras esencias, ninguna de las cuales puede entenderse sin referencia al tiempo, puesto que el tiempo implicado “no es el tiempo lineal ni el cronológico ideado a través de la imaginación, inclusive si ese tiempo se plasma como uno y continuo” (Baugh, 2010, p. 224). Sin embargo, en una línea

más deleziana, se considerará cómo las esencias se determinan mutuamente en una actividad que se deriva del poder creativo de *natura naturans*².

Una relectura del tiempo en la *Ética* de Spinoza

Los pensadores que acusan a Spinoza de que el tiempo y la duración son a la par irreales o efectos de la imaginación tienden a suponer la duración y el tiempo como más o menos similares, y efectivamente tienen el mismo estatus ontológico (Baugh, 2010). Muchos mantienen que Spinoza determina el tiempo y la duración de manera distinta, y que, “para Spinoza, el tiempo no es esencialmente real, pero la duración lo es” (Baugh, 2010, p. 217). Siguiendo esta tesis, podemos encontrar tres definiciones del concepto tiempo en el sistema spinoziano: el tiempo como una medida, o un período de tiempo determinado, el tiempo como relaciones temporales de antes y después, pasado, presente y futuro; y momentos datables en el tiempo, es decir, el momento cuando algo ocurre (Baugh, 2010). Todos estos, dice Spinoza, “son productos de la imaginación” (EII, P35, Esc.).

Entonces tenemos la pregunta de ¿cómo medimos un lapso de tiempo en el sistema filosófico de Spinoza? Podría ser a través de una correlación de nuestras “impresiones sensoriales (imágenes) del movimiento de dos cuerpos” (Baugh, 2010, p. 225): “Unos cuerpos se mueven más lenta o más rápidamente o igual que otros” (EII. P44. C1 Esc.). O a través del movimiento o velocidad de un cuerpo que mide el de otro, por ejemplo, el movimiento de números en un reloj mide el tiempo que le tomó a un corredor completar doscientos metros, etc.

Los movimientos de ciertos cuerpos también nos permiten decir cuándo sucedió algo, por ejemplo, hace treinta segundos, al mediodía, en medio de la noche, en la última luna llena. Aparentemente, todas estas medidas son convencionales, más que enraizadas en la naturaleza misma de las cosas. Es una cuestión de conveniencia que midamos y fechemos la hora, por las estaciones, por la rotación de la Tierra sobre su eje o por los movimientos de las agujas del reloj (Baugh, 2010). Todos los movimientos que empleamos para medir el tiempo “se pueden medir con otros movimientos, los cuales serían relativos al otro movimiento que lo mide o lo fecha” (Baugh, 2010, p. 220). No obstante, todos estos movimientos

² “Por *Natura naturans* debemos entender aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquellos atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinitas [...] Por *Natura naturata*, en cambio, entiendo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de la de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto se los considera como cosas que son en Dios y que sin Dios no pueden ni ser, ni concebirse” (EI. P.29. Esc.).

que utilizamos para medir el tiempo tienen una cierta regularidad en la experiencia que nos permite adelantarnos al futuro y recordar el pasado, a partir de la asociación de ideas (Baugh, 2010).

En este aspecto, para usar el ejemplo de Spinoza, “si veo a Pedro por la mañana, a Pablo al mediodía y a Simón por la tarde” (Cf. EII. P18 y Esc.) y esto sucede con cierta regularidad, asociar a Pedro con la posición del sol en la mañana, a Pablo con su posición al mediodía, y Simón con su posición al anochecer”, de modo que cuando veo que el sol está en una determinada posición u hora del día, entonces será llevado a pensar en Pedro, Pablo o Simón, y esperará, anticipará o recordará su presencia si es mediodía, entonces Pablo debería estar aquí, Simón estará aquí más tarde, y Pedro ya debe haber estado aquí. Mi sentido de cuándo y cuánto tiempo se basa, “consiguientemente, en una experiencia personal bastante fortuita, y cuanto más variable y menos regular es mi experiencia de la conjunción de eventos y los movimientos que los miden y fechan, menos seguro estoy del presente y de eventos pasados o futuros” (Macherey, 2014, p. 147).

Ahora bien, un lapso de tiempo se mide comparando dos movimientos, uno que funciona como medida y el otro como evento; las preguntas sobre cuándo ocurre un evento solo pueden responderse utilizando alguna medida temporal, por ejemplo, hace tres días, durante los próximos siete minutos, dentro de dos meses (Álvarez, 2014). Efectivamente, se está calculando y fechando un evento a través de otro “evento que no tiene una relación necesaria con él, pero que eventualmente ocurre al mismo tiempo, y es de una variedad que sucede con cierta regularidad en mi experiencia” (Baugh, 2010, p. 221).

Esta regularidad es como la de un ferrocarril de acontecimientos, la secuencia en la que los eventos suceden, es decir, como la serie de puntos numéricos atravesados por el movimiento de la manecilla de un reloj. La falta de fiabilidad y la incertidumbre de cualquier tipo de regularidad experiencial, con todo, se deriva de su falta de necesidad: esta es una especie de experiencia vaga, experiencias y percepciones que se suceden “sin orden al entendimiento” (EII. P40. Esc. 2) o necesidad lógica, sino como resultado de la forma fortuita en que las circunstancias externas actúan sobre el cuerpo y la mente (EII. P29. Esc.). En vez de percibir relaciones lógicas de acuerdo o desacuerdo, diferencias y similitudes, contradicciones o implicaciones, “la mente registra sólo una sucesión de estados, ordenados en antes y después” (Baugh, 2010, p. 223). Cuando un evento precede regularmente a otro, lo consideramos la causa del siguiente evento, cayendo de forma bastante natural en la falacia *post hoc* o correlación coincidente.

Pero cuando usamos la razón para considerar varias cosas al mismo tiempo, en lugar de sucesivamente, las relaciones lógicas de vinculación suplantán a las temporales de sucesión, y la noción de antes y después se reemplaza por razón suficiente (causa) y conclusión (efecto) (EII. P29). Las relaciones temporales del antes y el después, como las medidas temporales y las fechas, nunca pueden ser parte de un conocimiento genuino, por muy arraigadas que estén en el orden común de la naturaleza, o hábitos de asociación basados en la experiencia ordinaria (EII. P29. Co). Spinoza proporciona una descripción análoga de la distancia temporal entre la memoria y la anticipación. En este sentido, “se podría pensar que un acontecimiento se encuentra más alejado en el pasado o en el futuro dependiendo de cuánto tiempo haya entre el presente, el pasado y el futuro” (Baugh, 2010, p. 223). Solo que el tiempo no es una entidad real o una cantidad real, sino una ficción basada en la realidad. (Cf. EIV. De. 6, EIV. P9 Esc. y Co y EIV. P10).

La distancia temporal, en la experiencia, se refleja en el grado de intensidad de una imagen: cuanto más cerca está en el tiempo, más intensamente me afecta (Macherey, 2014). Spinoza explica que la intensidad es una función de la no interferencia de otras imágenes o afecciones del cuerpo: “Las imaginaciones del alma, consideradas en sí mismas, no contienen error alguno, es decir, que el alma no yerra por imaginar, sino tan sólo en cuanto que se considera que carece de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina presentes” (E II P17. Esc.), y la mente considerará una cosa como presente, o como causa realmente operativa de nuestra idea de ello, “mientras no imaginamos nada que excluye la existencia presente de la cosa exterior” (EIV. P9. De).

La complicación es cómo debemos entender esta exclusión, Jonathan Bennett sugiere una “incompatibilidad lógica” (Odegard, 1986, p. 552), pero eso parece inverosímil, ya que Spinoza describe aquí las ilusiones de la experiencia imaginativa del tipo que cualquier análisis lógico disipará. No obstante, la duración del tiempo se mide por imágenes y experiencias asociadas, y lo que excluye la existencia presente de una cosa es una “serie de imágenes interpuestas entre la imagen temporalmente distante y aquellas imágenes más inmediatamente presentes” (Baugh, 2010, p. 224). Por ejemplo, me viene a la mente una imagen, o imagino, en este momento, en la tarde, o el despertador sonando a las 6 a. m., pero las imágenes de todos los eventos intermedios entre las 6 a. m. y ahora me impiden mirar la imagen de la alarma sonando como la de algo presente; tengo que relegar este evento y esta imagen al pasado, la distancia entre el presente y el

pasado se mide por las imágenes intermedias, que se ordenan temporalmente en “antes” y “después” a través de la *experientia vaga*³ (Odegard, 1986).

Esto sería lo que es “recordar” un evento anterior: tener una imagen que se representa como “pasado” (E III. P18. De y Esc. 1). Del mismo modo, anticipar un acontecimiento futuro es representarlo como futuro y, por tanto, como no presente, “quedando excluida su presencia por imágenes de todos los acontecimientos interpuestos entre el ahora y el futuro” (Baugh, 2010, p. 223). Por ejemplo, al anticipar la llegada a mi casa, mi mente recorre todos los lugares por los que tendré que pasar en mi camino hacia allá. Es este entrevero de otras imágenes, que representan “estados sucesivos del mundo a medida que aparecen a través de la experiencia sensorial, lo que excluye la presencia de una cosa y hace que su imagen sea menos intensa” (Baugh, 2010, p. 224). Cuanta más interferencia de otras imágenes, menor intensidad, entonces mayor imaginamos la distancia temporal.

Estas observaciones sobre la idea del tiempo en Spinoza nos permiten conseguir algunas conclusiones previas. En primer lugar, es evidente cómo el tiempo es producto de la imaginación, con respecto a la longitud del tiempo, el orden temporal (antes-después) y la distancia entre el presente, el pasado y el futuro (Odegard, 1986; Baugh, 2010). En segundo lugar, podemos distinguir ahora que el elemento principal de este tiempo cronológico fenomenal es la medida que se basa en la similitud de un movimiento o evento con otro, “y que esta medida implica una secuencia de imágenes que sigue el orden común de la naturaleza, es decir, la cadena fortuita de efectos del medio ambiente sobre el cuerpo y la mente” (Baugh, 2010, p. 224). La arbitrariedad de tal medida es evidente por sí misma: cuando utilizamos nuestra imaginación para determinar la cantidad o la duración, concibiendo ambas al margen de la sustancia infinita:

³ Spinoza nunca nos dice realmente qué sería que la experiencia estuviera ordenada o determinada por el intelecto. Es tentador suponer que quería decir, siguiendo a Bacon, de quien se toma prestado el término “*experientia vaga*”, que la experiencia no es vaga en la medida en que “procede por ley fija, sin interrupción y en un orden regular” (Bacon, *Novum Organon*, Libro I, *aforismo 100*). Sin embargo, esto no está claro, dada la denigración general de Spinoza de la experiencia sensorial por generar solo ideas inadecuadas de las cosas, cómo el intelecto podría ordenar la colección de la experiencia sensorial por ley, y tampoco está claro cómo el resultado de hacerlo apuntalaría la insuficiencia de las observaciones resultantes. Bennett, que se resiste a la visión estándar de que Spinoza pensó que la experiencia es irrelevante para el conocimiento, cita la posibilidad de *experientia non-vaga*, es decir, la experiencia dirigida por el intelecto, concede como evidencia de esto que Spinoza guarda total silencio sobre *experientia non-vaga*, que no ofrece ninguna explicación de lo que podría ser.

el tiempo y la medida surgen del hecho de que nosotros podemos determinar [...] 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. (Carta 12§ 57)

Conceptualizando la duración, la eternidad y el tiempo

El tiempo, sustentado en la imaginación, es la medida de la duración⁴, pero no es la duración (Baugh, 2010). La duración legítima se relaciona con “las cosas eternas” (Carta 12§ 57), con Dios o la Naturaleza como causa de todas las cosas, y se relaciona con la existencia de modos, ya que esto está determinado por “una cierta necesidad eterna” del poder de acción de Dios (cf. EV. P22, EI. P16.), en lugar de la forma en que nos aparecen los Modos⁵ “a través de la imaginación” (Baugh, 2010, p. 228). Objetar la realidad de la duración “sería negar la existencia real de los Modos” (Baugh, 2010, p. 227), lo cual es absurdo: “los Modos no son menos reales que la sustancia de la que son afectos” (Macherey, 2014, p. 43). Sin embargo, ¿en qué sentido es real la duración?

Spinoza en la *Carta 12* indica que la duración real es una, infinita e indivisible, de lo que se concluye fácilmente que la duración infinita es una duración infinita y equivalente a la sempiternidad, o duración sin principio ni fin (Odegard, 1986). Sin embargo, esto sería demasiado acelerado. La duración de cualquier longitud, incluso la duración infinita, “es una continuación indefinida de la existencia” (E IV. Prefacio: 409) y seguiría siendo la duración concebida a través de la imaginación y la medida; la infinitud de duración, como la de la sustancia, no es mensurable (cf. EI. P15. Esc.). Igualmente, Spinoza no atribuiría mayor realidad a algo porque perdura más, en el tiempo; al contrario, la realidad de una cosa es “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 [...] proceden infinitas cosas en infinitos modo” (EII. P45. Esc.), incluso de extensión infinita. Esto seguramente es correcto: no diríamos que Friedrich Nietzsche fue más real que Spinoza simplemente porque vivió mucho más tiempo. No hay más realidad en

⁴ Los conceptos de duración y eternidad determinan la imagen del tiempo que la *Ética* postula como fundamento de todo el sistema filosófico spinozista, tanto a nivel físico como metafísico, sin la cual no sería posible comprender los ulteriores momentos de la obra de este autor, especialmente su tercer género de conocimiento (Álvarez, 2014, p. 91).

⁵ “Por modo entiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otro, por medio del cual también es concebido” (EI. D5).

una vida más larga que en una más corta (Macherey, 2014). La realidad y la infinitud de la duración deben contabilizarse de alguna otra manera.

Un análisis de los pasajes en los que Spinoza habla de duración revela que usa este término en dos sentidos: uno significa un lapso de tiempo fijo, como en el prefacio de la Parte IV de la *Ética*, y otro que no tiene una referencia esencial a la medida temporal, incluso en contraste con esta medida temporal como en la *Carta 12*. Hay una duración medida por el tiempo, un lapso de tiempo definido y una duración en sí misma, que no es ni una medida ni algo medible según la *Carta 36* (Baugh, 2010). Así que cuando Spinoza dice que:

no atribuimos al alma humana ninguna duración, que pueda ser definida por el tiempo, sino en cuanto que ella expresa la actual existencia del cuerpo, que se explica por la duración y se puede definir por el tiempo; es decir (por 218c), no le atribuimos duración sino mientras dura el cuerpo. (EV. P23. De)

Spinoza está diferenciando la duración propiamente dicha, que es la existencia real de una cosa en la medida en que se sigue de la esencia o el poder de existencia de una cosa, con la duración medida por el tiempo, que implica la cantidad de tiempo que existe en una cosa según cómo se ve afectada por otras cosas a través del orden común de la naturaleza. Es decir, mediante un determinismo causal extrínseco a su propia naturaleza, frente a la duración como realidad de una cosa en la medida en que esta se desprende de un principio de necesidad intrínseco a su propia naturaleza o esencia (Macherey, 2014; Macherey, 1994). Pensar la duración como una cantidad de tiempo es concebirla de manera abstracta, no con respecto a la cosa misma como un modo finito de sustancia, sino con respecto a las determinaciones extrínsecas captadas a través de la imaginación como encuentros sucesivos y contingentes en el tiempo entre cuerpos (Macherey 1994).

En sí misma, “la duración, o la existencia real, no tiene demarcación ni medida” (Baugh, 2010, p. 223). La limitación es extrínseca, no intrínseca; no proviene de “la existencia de una cosa, sino de alguna comparación con otra cosa” (E II P45 De), la perfección y la imperfección son en realidad solo modos de pensar, porque “en la medida en que atribuimos a los fenómenos naturales algo que implica la negación”, como el límite, el fin, la impotencia, etc. Y si los consideramos imperfectos, estamos comparando cómo afectan nuestras mentes con cómo nuestras mentes se ven afectadas por alguna otra cosa, en lugar de considerarlas en proporción con sus propias esencias. Como dice Deleuze, “todo en la naturaleza de una cosa es realidad, es decir perfección, al respecto que la

naturaleza de una cosa exigía (la limitación) y en consecuencia no podía ser de otra manera” (Deleuze, 1996, p. 162); en otras palabras, la sustancia, que se concibe por sí misma (EI. De 3), es por ello y en ese sentido infinito (cf. EI. P8). En consecuencia, mientras existe, “un modo del pensamiento que no encuentra su causa (eficiente y formal) en otra parte que en el atributo pensado” (Deleuze, 1996, p. 108). Con respecto a la duración, si esta no se mide o fecha por referencia a alguna otra cosa, sino que se considera como existencia real explicada a través de la esencia de esa cosa, entonces la duración se concibe *sub specie aeternitatis*, y se explica por “la existencia de este o aquel cuerpo humano, sino también de su esencia, la cual debe ser, por tanto, necesariamente concebida por la misma esencia de Dios, y ello con cierta necesidad eterna” (EV P22. De), y es en este sentido que una cosa tiene que ser real (cf. E.V P30. De).

Dicho de otra forma, la existencia real o la duración de una cosa, “pensada como la consecuencia necesaria de su causa eficiente” (Baugh, 2010, p. 224) y de las leyes eternas de la naturaleza, es una fuerza de existencia o *vis existendi*⁶ (cf. EII. P45. De), que expresa la necesidad de su naturaleza o esencia. Esta esencia que determina la manera definida en que la cosa actúa y existe, pero que de ninguna manera está definida por límites temporales o momentos datables, es decir, pasado, presente y futuro (cf. EIV. Prefacio, Bough, 2010). En la medida en que la existencia de una cosa, “en cuanto que es concebida abstractamente y como una especie de cantidad” (EII. P45. De), no puede ser de otra manera, y comparte la eterna necesidad de la “existencia misma”, de Dios considerado no solo como la causa eficiente del surgimiento de una cosa, sino también de su esencia (cf. EI. P25) y de la continuidad de su existencia (cf. EI. P24. Co). Esto, más que cualquier lapso de tiempo, es lo que forja que las cosas sean reales y “constituye su duración” (cf. Carta 12 § 60). Esto explica la definición de Spinoza de duración como:

la continuación indefinida de la existencia [...] “Digo indefinida, porque no se puede determinar por la misma naturaleza de la cosa existente, ni tampoco por la causa eficiente, ya que ésta pone sin duda necesariamente la existencia de la cosa” siendo la causa eficiente simplemente aquello que resulta en la existencia de la cosa. (EII. De 5. y Ex.)

⁶ “*Potentia existendi; vis existendi*. Se trata de una expresión misteriosa y fundamental que hace de la existencia una fuerza productiva. Que algo exista significa: produce efectos ‘que se siguen necesariamente de su naturaleza’, no de su voluntad. ‘Como poder existir es potencia (*Cum posse existere potentia sit*)... cuanto más realidad tiene una cosa, tanta más fuerza tiene por sí misma para existir’ (EI. P11.)” (Tatián, 2012).

Una vez que una cosa ha comenzado a existir, entonces, “siempre podrá perseverar en la existencia con la misma fuerza con que comenzó a existir” (EIV. Prefacio), estando determinada esta fuerza por su esencia que expresa la necesidad de las leyes eternas de la naturaleza y su causa eficiente, ya que las dos juntas afirman o postulan su existencia (cf. EIII P4, EIV. Prefacio).

Considerando que su esencia y su causa eficiente afirman más que niegan su existencia, “ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior” (EIII. P4), y “si no es destruida por ninguna causa exterior, seguirá existiendo siempre por la misma potencia por la que ya existe” (EIII. P8. De). Ninguna limitación se desprende de la esencia o causa eficiente de una cosa, es decir, de su realidad y, en consecuencia, el lapso temporal de la duración de una cosa no implica tiempo finito, sino “implica un tiempo indefinido” (EIII. P8), “puesto que la esencia de las cosas no implica ningún tiempo cierto y determinado de existir” (EIV. Prefacio). Así como un cuerpo simple continuará moviéndose hasta que otro cuerpo haga que se detenga o cambie de rumbo, del mismo modo la existencia, una vez comenzada, continuará hasta que alguna causa externa más poderosa la detenga (cf. EII P13).

Si la existencia y la duración son una, ¿porque la existencia y la duración de una cosa en particular se plantean juntas en el mismo instante? Más que una línea de determinada longitud, “la duración es un vector que necesariamente tiene un comienzo, pero no tiene, en sí mismo, un final” (Baugh, 2010, p. 225). En ese sentido, el nacimiento y la muerte son asimétricos, dado que cada cosa finita se esfuerza por mantener y “afirmar la existencia” (Deleuze, 2002, p. 14) indefinidamente, la duración es la continuación “de la existencia de las cosas” (Deleuze, 2006, p. 185), desde un principio en adelante. Cualquier final que llegue al límite se sigue no de su propia naturaleza o esencia, sino de alguna causa extrínseca, algo fortuito y accidental con respecto a su propia naturaleza, su encuentro “se da otra por la que la cosa dada puede ser destruida” (EIV. Axioma).

En vista de que cada cosa finita es superada en fuerza y poder por alguna otra cosa (cf. EIV Axioma), tales encuentros son inevitables y, desde el punto de vista de la naturaleza en su conjunto son necesarios. Pero esta necesidad es puramente externa, debido a las leyes de “una causa determinada externa” (Deleuze, 1996, p. 78), en lugar de derivarse de la esencia de una cosa. No se trata en absoluto de una necesidad lógica, como la necesaria inexistencia de círculos cuadrados (EI. P33 Esc 1), sino de la muerte contingente de una cosa contingente, es decir, una cosa cuya esencia no necesariamente postula o excluye necesariamente su existencia (cf. EII. Ax1, E IV. De 3). En este aspecto, aunque la muerte es

inevitable y “completamente necesaria con respecto al orden total de causas en la naturaleza” (Baugh, 2010, p. 229), es totalmente extrínseca y contingente en relación con la esencia de un modo (EI. P33. Esc. 1). La duración, por el contrario, es la existencia misma de modos finitos, que, dado que esta existencia no se sigue necesariamente de sus esencias, debe ser postulada a través de una causa eficiente en la que esencia y causa juntas constituyen “la esencia de la substancia engloba necesariamente la existencia, es función de cada atributo” (Deleuze, 1996, p. 7). La duración de una cosa, entonces, es indisociable de su *conatus*, su impulso de perseverar en el ser por un período indefinido (cf. Macherey, 2014); y esto a su vez expresa la esencia o el poder de existir de una cosa, un principio activo interno o poder de actuar y de ser afectado que expresa el poder productivo de *natura naturans*, y sin que una cosa no podría ser ni ser concebida (Macherey, 2014; Deleuze, 1996; León, 2021).

Como autodeterminación activa e intrínseca, la esencia de una cosa es la necesidad de su propia naturaleza y, por lo tanto, refleja la necesidad absoluta de la autodeterminación de Dios, o la esencia de Dios como autorrealización dinámica libre de cualquier determinación externa, es decir, “en el que los atributos en la misma forma constituyen la esencia de Dios como naturaleza natural y contienen esencias de modos como la naturaleza *ex natura rei*” (León, 2021, p. 22). Más que una mera definición, entonces, la esencia de una cosa es aquello que hace que la cosa sea en el sentido de esa afirmación de su naturaleza, que en principio es ilimitada, “todas las esencias formales forman la esencia de una substancia absolutamente una” (Deleuze, 1996, p. 59). Una vez en existencia, el *conatus* de una cosa le confiere un poder que la define, “un *conatus* puede ser comprendido como la esencia de un ser en su grado de poder” (León, 2021, p. 31), como si fuera ella misma la causa de su ser, o más bien como si fuera la expresión directa del poder infinito de la naturaleza. Toda existencia modal requiere ser postulada para ser, pero no requiere ninguna negación. Por eso, aunque la duración tiene una relación esencial con el llegar a ser, es decir, generación, no tiene una conexión esencial con la destrucción o la desaparición “corrupción”. Con respecto a su propia esencia, la duración de una cosa es plenamente positiva, y no implica ninguna privación o límite inherente (Macherey, 2014).

Finitud de los modos

Llegando a este punto, podemos preguntarnos, ¿cómo conciliar esto con la finitud de los modos y de sus esencias? Si un modo, o su esencia, es infinito, entonces participaría de la eternidad y necesidad de Dios, y “no puede tener una duración

determinada” (EI. P21. De). Es demasiado obvio que ese no es el caso: cada modo finito encontrará una fuerza externa mayor que él y que lo destruirá. La cuestión es cómo se puede concebir esto sin que la negación sea intrínseca a la esencia o la existencia de los modos finitos.

Para comenzar, la finitud de las esencias modales, según Deleuze, no debe entenderse como una privación de una perfección mayor: cada esencia finita es “potencia de existir y de actuar” (Deleuze, 1996, p. 80), un grado de una cualidad o un grado de potencia o intensidad que sea totalmente positivo de “singulares en ellas mismas” (Deleuze, 1996, p. 188). Concretamente, una esencia es un modo de ser cualitativamente singular, una modificación determinada de los atributos infinitos y eternos de Dios. Además, la esencia de una cosa, o su poder de actuar y de ser afectado, corresponde a una relación de movimiento y reposo entre los cuerpos simples que la constituyen, siendo esta forma la que hace de esa cosa un individuo determinado (EII. P13). Debido a que el movimiento y el reposo pertenecen a la extensión y son físicos, las esencias finitas correspondientes a las proporciones de movimiento y reposo también son físicas, partes de poder, es decir, “grados de potencia o de intensidad” (Deleuze, 1996, p. 182), no una virtualidad insatisfecha, sino un poder real que se expresa y actualiza plenamente a través de los efectos que produce (Baugh, 2010).

Aunque las esencias finitas son causadas por Dios, en lugar de ser causadas por sí mismas o causadas entre sí (Deleuze, 1996, p. 45) son, sin embargo, eternas, ya que expresan la necesidad de la naturaleza eterna de Dios y están de acuerdo con cada una a través de su causa común. Cada esencia, en este sentido, enuncia tanto a Dios como a todas las otras esencias en “un sistema total, un conjunto actualmente infinito” (Deleuze 1996, p. 187), un orden en el que todas “las esencias se juntan en sus determinaciones mutuas sin ninguna contradicción o negación entre ellas” (Baugh, 2010, p. 229). Cada esencia es, en efecto, un sistema singular de relaciones que rige los vínculos entre las partes constitutivas de un modo finito existente, siendo la relación constitutiva entre estas partes una proporción particular de movimiento y reposo (Baugh, 210). Ni siquiera las esencias tampoco las relaciones constituyentes, en sí mismas, abarcan negación o privación, es decir, “son limitadas exclusivamente en el sentido comparativo en el que una cualidad difiere de otra” (Baugh, 2010, p. 230), pero tales diferencias no pueden considerarse una negación o una falta por parte de la naturaleza (Carta 19).

Deleuze, de hecho, sostiene que tanto la esencia de un modo finito, como su grado de intensidad o poder y su relación constitutiva de sus partes y componentes de

acuerdo con las leyes de la naturaleza “son eternas” (Deleuze, 1996, p. 304). Un sistema de relaciones es independiente de su actualización en los cuerpos existentes, es decir, “el modo no existe sin tener actualmente una infinidad de partes” (Deleuze, 1996, p. 196) y nada que le ocurra a una cosa realmente existente puede afectar su esencia.

Cada relación constitutiva es igualmente “la verdad eterna de las relaciones” (Deleuze, 1996, p. 227), perteneciente a los vínculos entre las innumerables partes extensas de un cuerpo. Está solo la proporción de movimiento y reposo, lo que es esencial, no los cuerpos simples particulares que pertenecen a la relación (Deleuze, 1996, p. 228); así, las esencias y las relaciones constitutivas no se ven afectadas por la existencia o no existencia de las cosas que les corresponden (EV. P22. De). Únicamente la existencia real de los modos finitos conserva una duración que puede medirse en el tiempo, y “esta existencia radica en una gran pluralidad de partes extensas que se agrupan en una correlación en la que se expresa su esencia” (Baugh, 2010, p. 228). Ya que la unión de estas partes extrínsecas y extensas está determinada por “leyes puramente mecánicas” (Deleuze, 1996, p. 202), “que constituyen la esencia y a los modos que las implican en su propia esencia” (Deleuze, 1996, p. 43).

Las partes extensas están determinadas extrínsecamente por su naturaleza y por otras partes extensas que pueden encontrarse a través de leyes de causa y efecto (Baugh, 2010). Consecuentemente, el efecto que tienen otras partes extensas en un modo se explica a través del determinismo externo más que a través de su propio grado de poder. Entonces, aunque una esencia se expresa a través de partes extensas en la relación adecuada, no está constituida por estas partes (Deleuze 1996, p. 306), por lo que no se ve afectada cuando las partes entran en otra relación incompatible con ella. De ahí que “cada modo dura cuanto las partes permanezcan en la relación que lo caracteriza” (Deleuze 1996, p. 205), y deja de serlo a través de un encuentro casual en el que sus partes extrínsecas están extrínsecamente determinadas para entrar en una relación que no puede ser combinado con el suyo propio. Si la muerte es inevitable, “se disuelve nuestra sustancia pensante, de forma que sigue habiendo pensamientos o sustancia pensante” (Carta 24 §155), esto no se debe en absoluto a que la muerte sea interna al modo existente; al contrario, es porque “el modo existente está pues sujeto a variaciones considerables y continuas” (Deleuze, 1996, p. 201), puesto que necesariamente encuentra otros modos existentes capaces de poner en peligro una de sus relaciones vitales. Sin esta apertura a lo que está fuera de sí mismo, el

poder de actuar de un modo seguiría siendo un potencial insatisfecho, carente de realidad efectiva, inexpresiva y no utilizada.

La finitud es simplemente el hecho de que “existir es potencia” (EI. P11. De), la fuerza por la cual un hombre sigue existiendo, ya que es “afectado por las causas externas” (EIII. P56. De), algunas de las cuales son capaces de afectar un cambio en la proporción de movimiento y descanso de las partes del cuerpo humano de una manera que destruye su vida (cf. EIV. P39). Este límite extrínseco no determina el carácter específico del modo; “mientras nuestro poder de ser afectado se halle colmado por afecciones pasivas, está reducido a su mínimo, y manifiesta solamente nuestra finitud o nuestra limitación” (Deleuze, 1996, p. 216), en la especificidad de su esencia o grado de potencia.

Tiempo y afecto

Con la explicación anterior, tendría que ser suficiente que “la duración y la eternidad en Spinoza no se oponen como piensan muchos comentaristas” (Baugh, 2010, p. 229). Incluso Deleuze indica que Spinoza alega “una distinción de naturaleza entre la duración y la eternidad” (Deleuze, 1996, p. 308). No obstante, esto es cierto solo si se combina la duración con el tiempo que la mide, y si se combina la eternidad con la eternidad atemporal de las verdades eternas, pero ninguna suposición es exacta. Indistintamente del tiempo que la mide, la duración es un devenir-actual y una continuidad en la actualidad que expresa la potencia activa de Dios como *natura naturans* a través de la potencia de actuar cualitativamente determinada que es la esencia eterna de un modo (Baugh, 2010). La duración de un modo, o existencia real, no se sigue del modo en sí, ni siquiera de su esencia, sino de una causa extrínseca y eficiente que da como resultado que las partes componentes del modo asuman la proporción particular de movimiento y reposo correspondiente a su esencia o grado de poder; y debido a que no es autocausado, un modo carece del ser necesario que pertenece a la sustancia (Deleuze, 1996).

Dado que la eternidad es “la existencia misma, en cuanto se concibe que se sigue necesariamente de la sola definición de una cosa eterna” (EI. De. F8), eso enuncia por qué los modos no son eternos, y por qué “aun cuando existan, podemos concebirlos como no existentes [...] mientras nos atengamos a la esencia” (Carta 12 § 54). Pero la duración, aunque no es una existencia eterna o necesaria, es una *vis existendi*, y no un período de tiempo, ya que su medida propia no es el tiempo, sino la esencia que mide el grado en que modifica su poder de actuar, la esencia

que establece el máximo y el mínimo de ese poder. La duración deriva de las cosas perennes, leyes eternas del movimiento, esencias, la inmovilidad de la composición y descomposición de los cuerpos (Baugh, 2010). Cuando abstraemos la duración de su fuente eterna y la confundimos con el tiempo, nos encontramos de inmediato en medio de las paradojas de Zenón:

Mientras uno conciba la duración en abstracto y, confundiéndola con el tiempo, comience a dividirla en partes, jamás llegará a comprender cómo una hora, por ejemplo, puede pasar. Pues, para que pase la hora, es necesario que pase antes su mitad y, después, la mitad del resto y después la mitad que queda de este resto; y si prosigue así sin fin, quitando la mitad de lo que queda, nunca podrá llegar al final de la hora. (Carta 12 § 58)

Este pasaje tiene mucha similitud con *La evolución Creadora* (1984), de Bergson, y la solución de Spinoza a las paradojas de Zenón, al igual que la de Bergson, consiste en pensar una duración que no tiene nada que ver con medidas temporales, momentos en el tiempo cronológicamente. La duración no es divisible en segmentos, como lo es el tiempo y no es una suma de momentos, sino más bien un impulso inseparable de la existencia (Baugh, 2010). La realidad de la duración es devenir-actual en la que el tiempo como medida no tiene lugar. La duración en lenguaje bergsoniano es “que el cambio se convertiría en la sustancia misma de las cosas” (Bergson, 1984, p. 749). Pierre Macherey también encuentra en Spinoza una anticipación de la oposición de Bergson entre la duración definida por el tiempo, que es la duración concebida extensivamente como partes extra por analogía con el espacio como un tipo de extensión, y “una duración que se recoge y se concentra en sí misma” (Macherey, 1994, p. 120), en la unidad descomponible de un poder o esencia, captada intensamente como la relación entre el poder de una cosa y lo que necesita o activa internamente dentro de sí misma en virtud de su carácter intrínseco, sin referencia a ningún determinante exterior (Baugh, 2010).

En este aspecto, el tiempo sería solo un punto de vista abstracto y externo sobre todas las duraciones de las cosas que las reduce a un principio de medida en común, mientras que la duración genuina excluye cualquier referencia a otras cosas, pero sigue la esencia activa de la cosa (Macherey, 1994), y como tal no tiene medida. No hay “duración común el tiempo sólo es un espectador que no logra penetrar en su realidad” (Araujo, 2018, p. 13), sino duraciones que emanan de la existencia misma de las cosas en la medida en que esta existencia corresponde al ejercicio efectivo de un poder que es el poder de su *conatus*, siendo el *conatus* un particular esencia que anima y define la cosa y expresa

directamente el poder infinito de la naturaleza de una manera determinada (Macherey, 1994). En cuanto a las esencias, aunque son eternas e independientes de cualquier relación con un tiempo o lugar particular, no son atemporales o estáticas a la manera de verdades lógicamente necesarias.

Las esencias, en comparación a los “modos finitos existentes, no tienen duración” (Baugh, 2010, p. 228); no obstante, si la duración se concibe en sí misma como *a vis existendi*, a través del tiempo las esencias son grados de poder que “el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia” (EI. De 4) que corresponden a una cierta proporción de movimiento y reposo entre los cuerpos simples infinitamente pequeños que componen un individuo existente, pero no son idénticos al movimiento y resto de estos cuerpos. Una esencia no es una entidad trascendente o un modelo eternamente idéntico a sí mismo a la manera de las Ideas de Platón, más allá o debajo de una cosa (Macherey, 1994), sino más bien un grado específico de poder o intensidad física, de actuar y de ser afectado una “fuerza de existir” (Deleuze, 1996, p. 87), ni tampoco una “realidad metafísica ni posibilidad lógica, la esencia de modo es pura realidad física” (Deleuze, 1996, p. 185). Una esencia es, pues, una capacidad realmente existente, una fuerza real y actuante. Estas esencias son segmentos del poder de la Naturaleza como “un principio de unidad en lo diverso” (Deleuze, 1996, p. 277) a partir de elementos heterogéneos, es decir, un poder de metamorfosis que compone y descompone “cuerpos simples” (Deleuze, 1996, p. 1998) bajo relaciones de fuerza o de movimiento y reposo eternos. Al mismo tiempo, estas esencias forman “un conjunto infinito que corresponde a tal esencia de modo, es decir, a tal grado de potencia, por lo tanto, constituye en lo extenso la existencia del modo mismo”⁷ (Deleuze, 1996, p. 198).

Tanto como realidad física pura, cada esencia existe únicamente en virtud de su causa eficiente, de igual manera que “los cuerpos o modos, y esta causa eficiente es extrínseca a la esencia en Dios o a las fuerzas productivas del universo en su conjunto” (Baugh, 2010, p. 227). De modo que está implicado en el sistema total de fuerzas físicas, las esencias son tanto producidas por el poder total de la

⁷ Las relaciones entre fuerzas en cada caso se establecen en la medida en que cada fuerza se ve afectada por otras fuerzas superiores o inferiores. De ello se desprende que la voluntad de poder se manifiesta como una capacidad de ser afectado, como lo que dice Deleuze sobre la “voluntad de poder” (Deleuze, 2006). Esta capacidad no es una posibilidad abstracta, es necesariamente cumplida y actualizada en cada momento por las otras fuerzas con las que se relaciona una fuerza dada. Continúa comparando esta interpretación spinozista de Nietzsche con la teoría de Spinoza de una capacidad de ser afectado correspondiente a una cantidad de fuerza, es decir, un grado de poder o esencia.

Naturaleza como indestructibles, es decir, una esencia no puede ser destruida, “una esencia eterna e infinita, existe necesariamente” (EI. De 6) sin que todas las demás esencias sean destruidas también. Es en ese sentido que las esencias son eternas, y no en el sentido platónico de una eternidad fuera del tiempo, o en el sentido lógico de un conjunto de relaciones que serían válidas en cualquier mundo posible. Las esencias no son eternas por sí mismas, sino a través de Dios o la Naturaleza como *natura naturans* o potencia productiva, es decir, como un “sistema autopoietico”, o red de producción, transformación y destrucción que produce continuamente la red de fuerzas que produce esa red, una autoproducción dinámica (cf. EII. P21. Esc).

Las esencias son, por tanto, eternas por su causa y no por sí mismas “de la cual cada esencia se constituye a sí misma” (Margot, 2011, p. 30). La eternidad de las esencias es el dinamismo de su mutua determinación por Dios *o natura naturans*, no el de la eternidad estática o atemporal. Toda esencia es además compleja en sí misma, diferencia interna absoluta en virtud de estar constituida a través de la producción *natura naturans* de las diferencias entre todas las esencias e igualmente toda esencia contiene un tiempo interno que no es el de la duración temporal de la existencia de su modo correspondiente, sino que es una verdadera eternidad, un tiempo original absoluto (Baugh, 2010). Es decir, “tal existencia se concibe como una verdad eterna, lo mismo que la esencia de la cosa; y, por tanto, no se puede explicar por la duración o el tiempo, aunque se conciba que la duración carece de principio y de fin” (EI. De 8. Exp.), el tiempo de *natura naturans* como el devenir de todo eso es, en lugar del tiempo medible de los modos realmente existentes.

“Toda esencia es esencia de algo” (Deleuze, 1996, p. 36), es decir, su poder de actuar y su “capacidad de ser afectado” (León, 2019, p. 49) por otros seres, lo que a su vez es función de las relaciones entre sus partes o elementos simples, no formados, particularmente las relaciones “del movimiento y del reposo, de la velocidad y de la lentitud” (Deleuze, 1996, p. 201). Aunque el movimiento real y el reposo de las partes de un cuerpo no constituye una esencia, sino que la ejemplifica, esa esencia contiene implícitamente el movimiento y el reposo en la medida en que especifica necesariamente una proporción de movimiento y reposo. La velocidad y lentitud de las reacciones y acciones, las proporciones de movimiento y reposo entre las partes de un cuerpo: todo esto implica tiempo, y todos ellos están implicados en la esencia de un modo finito.

Como el movimiento y el reposo de los cuerpos es una noción comparativa, es decir, una forma de distinguir entre los cuerpos más simples que involucra el

tiempo como medida de duración a través de la comparación de las acciones de un cuerpo con las acciones de otro (E II P13 Lema 1). La inmovilidad o velocidad de un cuerpo es relativa a otros cuerpos (Baugh, 2010). En ese aspecto, las esencias eternas abarcan implícitamente tanto la duración como el tiempo, pese a que las esencias no están en el tiempo y no son alteradas por condiciones temporales. En definitiva, las esencias no son inmóviles, sino dinámicas, y necesariamente se refieren al tiempo, “a las medidas de cambio, a la velocidad y a la lentitud” (Bough, 2010, p. 227). La “cierta necesidad eterna” (Deleuze, 1996, p. 307) de las esencias se refiere a las proporciones de movimiento y reposo y las tasas de cambio que necesariamente involucran tiempo. Entonces, hay tiempo en la eternidad como las proporciones de movimiento y reposo de los cuerpos y la velocidad o lentitud de sus reacciones, pero “*aprehendido sub specie aeternitatis*” (EV. Teorema 29) a través de la aprehensión de la necesidad por la razón, más que como sujetado en la experiencia ordinaria en el tiempo, a través de la comprensión de la imaginación de una sucesión aleatoria de acontecimientos en la *experientia vaga*.

Efectivamente, si, en cierto aspecto, hay tiempo en la eternidad, es igualmente cierto que hay eternidad en la duración. La eternidad misma, aunque ni en el tiempo ni en el equivalente a una duración infinita, existe a lo largo del tiempo, subyugando los eventos que se desarrollan en el tiempo cronológico como la necesidad racional que explica la sucesión aparentemente contingente de acontecimientos. Por eso en “la eternidad no hay cuándo, antes, ni después” (EI. P33. Escolio 2). Sin embargo, la necesidad involucrada en la existencia eterna es la de la autodeterminación, de las acciones y afectos de una cosa que se derivan únicamente de la necesidad de su propia naturaleza (EI. De 7.); no es la de la eternidad abstracta, estática y atemporal en algún sentido platónico.

En cuanto a la auto-creación de Dios, “hay una preeminencia de lo dinámico sobre lo estático” (Macherey, 1994, p. 92). Por consiguiente, la eternidad es el poder de Dios en sí mismo, es decir, la existencia eterna y la actividad eterna, y “no solo un conjunto de relaciones lógicas o verdades abstractas *a priori*. La necesidad eterna es existencial, no simplemente conceptual” (Baugh, 2010, p. 230). Efectivamente, está fuera del flujo cronológico del tiempo, pero no es completamente atemporal, si bien es cierto que las relaciones de causa y efecto se comprenden correctamente “sólo a través de su relación atemporal de condición necesaria, suficiente y consecuente”. Esta necesidad racional subyugando, no reemplaza, la eficacia causal del poder productivo de Dios. Para ser ejercido, este poder

condicionante autocondicionado debe diferenciarse en causa y efecto; razón y consecuencia (Deleuze, 1996).

Al hacerlo, también se diferencia cualitativamente entre las esencias, es decir, “cada esencia modal como grado de poder” (Díez, 2016, p. 38), ya que estas son mediadas a través del poder útil de la naturaleza que produce activamente estas diferencias simplemente afirmándolas, avalando así tanto las diferencias entre las esencias como cada esencia en su diferencia, y al mismo tiempo afirmándose a sí mismo como productivo y poder diferenciador. En ese sentido, la eternidad, como la necesidad involucrada en la autocausalidad de Dios, se duplica sobre sí misma, o regresa, diferenciándose en causa y efecto, separando el poder y las diferentes esencias. Es decir, que se precede a sí misma metafísicamente, pero no en el tiempo cronológico (Baugh, 2010).

Esta precedencia es, pues, el tipo de tiempo que pertenece a la eternidad misma, es decir, a la existencia eterna como necesidad autodeterminada; por lo tanto, la autocausalidad de Dios como razón genética es la fuerza de la existencia en las cosas existentes, que Dios causa de la misma manera “que se causa a sí mismo” (EII. P3. Esc.). Es la eternidad del eterno retorno, y, como Deleuze puntualiza, “el eterno retorno no es, en verdad, una negación o supresión del tiempo, una eternidad intemporal” (Deleuze, 2005, p. 160). Más bien, el eterno retorno es “el ser del devenir, lo uno de lo múltiple, la necesidad del azar” (Deleuze, 2006, p. 46), la diferenciación de una sustancia en múltiples esencias o grados de poder a través de la diferenciación de Dios de sí mismo en causa y efecto, sustancia y atributos, *natura naturans* y *natura naturata*, una “afirmación de la diferencia” (Deleuze, 2009, p. 54) que se desprende de la infinitud de la potencia creadora de Dios en cada momento que pasa del tiempo cronológico constituido. Es “la eternidad que pertenece a un instante” (Deleuze, 2009, p. 28) en el sentido de que la existencia comienza en cada instante y que efectivamente realiza el ser como diferencia (Deleuze, 2009).

El tiempo del eterno retorno

Ahora bien, el tiempo que corresponde a este eterno retorno “es el tiempo de la multiplicidad de la diferencia” (Baugh, 2010, p. 231), es decir, el tiempo como el poder de diferenciación mismo, incluso dentro del reino eterno de las esencias, “pero fuera de las medidas relativas que constituyen al tiempo imaginario y que se basan en la comparación del movimiento de una cosa extendida con el de otra” (Baugh, 2010, p. 229). Desde el principio, el Ser se precede a sí mismo y vuelve a

sí mismo; en cada instante, cada esencia atraviesa cualquier otra esencia y regresa a sí misma desde, “un sistema de implicaciones mutuas en el que cada esencia conviene con todas las demás, y en el que todas las esencias están comprendidas en la producción de cada uno” (Deleuze, 1996, p. 179). En este aspecto, el monismo de Spinoza de igual forma es un pluralismo radical, que no es en absoluto un monismo elemental de una realidad indiferenciada dada de una vez por todas, sino el monismo-pluralismo de una realidad unitaria que se contrasta en cada momento (Álvarez, 2014; Baugh, 2010).

En todos y cada uno de los instantes del tiempo cronológico, el conjunto realmente infinito de esencias precede y se desarrolla a partir de sí mismo, como fundamento constante, causa y efecto, siendo ambos la causa y el efecto de la extensión y la misma realidad, el fundamento no es más amplio que lo que establece, es decir, la causa no posee más realidad que el efecto (Baugh, 2010). Con respecto a su esencia o poder de ser y actuar, cada cosa comienza de nuevo en cada instante (Macherey, 2014), de modo que su realidad se “duplica al participar en la producción eterna y activa de las esencias de Dios” (Macherey, 2014, p. 57). Dentro de cada instante del tiempo cronológico, hay enroscado un tiempo más esencial, el tiempo de las esencias mismas en su mutua determinación y su producción fuera del *natura naturans*, un tiempo que es de la esencia, el tiempo necesario del yo de Dios determinado mediante la producción de esencias.

Del mismo modo, la diferenciación de causa y efecto, *natura naturans* y *natura naturata*, no se desarrolla cronológicamente, en una sucesión temporal del antes y del después, sino que se produce en todos y cada uno de los instantes en una perfecta simultaneidad, que expresa la inherencia de la causa en su efecto y la base en su consecuente; porque es la misma naturaleza en un solo proceso de *natura naturans*, el proceso por el cual Dios, al afirmarse a sí mismo como leyes necesarias inmutables, afirma todas las consecuencias de la necesidad divina sin resto o brecha (Macherey, 1994). El tiempo que no es cronológico, ni extendido del eterno retorno “es el tiempo de la sustancia que se afirma a sí misma a través de la diversidad de sus atributos y modos” (Baugh, 2010, p. 227), como causa eficiente de todas las cosas (EI. P16), y no por accidente, sino por la necesidad de su propia naturaleza (cf. EI. P17. C2). Es un tiempo que solo puede captarse sub *specie aeternitatis*, a través de la *scientia intuitiva*⁸ que capta la necesidad de cada

⁸ Spinoza tiene claro que es la *scientia* intuitiva la que capta las cosas como actuales al concebirlas como consecuencia de la necesidad de la naturaleza divina y como implicando “la

cosa en relación con el todo y capta cada esencia como forma determinada del poder infinito de la naturaleza absolutamente autodeterminante y autodiferenciada (Macherey, 1994), más que a través de las operaciones formales y procedimentales de la razón discursiva, y mucho menos a través de la *experientia vaga*.

Conclusión

A lo largo de este trabajo se ha hecho un recorrido por varios aspectos de la obra de Spinoza que nos permitieron responder a la pregunta inicial de si puede la *Ética* de Spinoza darnos una filosofía del tiempo. Aunque hemos usado una visión muy deleuziana de Spinoza y, por tanto, una mirada bergsoniana y nietzscheana, no obstante, esta va más allá de Deleuze al negar una diferencia en la naturaleza entre el tiempo y la eternidad, ya que el tiempo está implicado en la eternidad y la eternidad está implicada en el tiempo. En cualquier caso, insisto en que esta interpretación está lo suficientemente basada en la *Ética* de Spinoza como para hacer cuestionable parte de la sabiduría recibida sobre la duración, el tiempo y la eternidad de la filosofía de Spinoza (Baugh, 2010).

La duración es real, y no es el lapso de tiempo mensurable en el que existe una cosa, sino su poder de existencia mientras existe; este poder de existencia *vis existendi* corresponde a la esencia particular de la cosa, que es su poder de actuar y de ser afectado (León, 2019); y este poder o esencia se expresa en una cierta relación con el movimiento y reposo entre las partes extendidas de la cosa, de modo que la cosa (modo finito) existe en un tiempo cronológico extendido mientras sea capaz de mantener sus partes en la proporción de movimiento y reposo correspondientes a su esencia. Para Spinoza, ya que los eventos mentales y los corporales son en realidad diferentes expresiones de la misma realidad subyacente, es inevitable que las expresiones estén correlacionadas a pesar de que no hay interacción causal entre ellos. Este paralelismo también compromete a Spinoza con una identidad cuerpo-mente.

El tiempo, entonces, pertenece a las esencias de los modos finitos en la medida en que estos involucran proporciones de movimiento y reposo, ya sea que esas proporciones estén realmente instanciadas a través de un cuerpo existente que posea partes correspondientes a esa proporción. Aquí el presente no se opone al

esencia eterna e infinita de Dios" (EV. Pre 29. Esc.), bajo una forma de eternidad, y esto nos permite percibir cómo la fuerza por la cual una cosa persiste en existir —su *vis existendi* o esencia— se deriva de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios (EII. Pre 45. Esc.).

futuro, sino que sirve para distinguir el primer sentido actual del segundo sentido, como lo expresa el escolio de la misma proposición: “Las cosas son concebidas por nosotros como actuales” (EV. P20. Esc.) de dos maneras: o en la medida en que las concebimos que existen en relación con un tiempo y un lugar fijos, o como las concebimos como contenidas en Dios, y se reanudan de la necesidad de la naturaleza divina.

De esta forma, “las esencias individualizan las cosas de acuerdo con sus afectos, o la velocidad o lentitud de sus reacciones, el tiempo está incrustado en esencias en el nivel más profundo de los grados de poder” (Baugh, 2010, p. 218). Dado que las esencias son eternas, el tiempo pertenece a la eternidad misma, pero como el ritmo implícito de la diferenciación de Dios en *natura naturans* y *natura naturata*, así como la diferenciación de Dios en diversos atributos y modos. Tal forma de tiempo no comparte ninguna de las características accidentales y contingentes del tiempo mensurable usado para fechar eventos y marcar su sucesión en la experiencia; es el tiempo implícito en la necesidad de la autodeterminación de Dios.

Referencias

- Álvarez, D. (2014). Duración y eternidad en la ética de Spinoza: una aproximación al tercer género de conocimiento. *Revista Laguna*, 35, 91-109. <http://riull.ull.es/xmlui/handle/915/4318>
- Araújo, M. (2018). *Tiempo como duración en Henri Bergson*. (Tesis de pregrado en Filosofía Universidad de La Salle). https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras/84/
- Odegard, D. (1986). Jonathan Bennett, A Study of Spinoza’s Ethics Indianapolis. En Hackett Publishing Co., 1984 (pp. 416). *Canadian Journal of Philosophy*, 16(3), 545-557. <https://doi.org/10.1080/00455091.1986.10717135>
- Bergson, H. (1984). *La evolución creadora*. Obras completas. Aguilar.
- Baugh, B. (2010). Time, Duration and Eternity in Spinoza. *Comparative and Continental Philosophy*, 2(2), 211-233.
- Deleuze, G. (1996). *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik Editores S. A.
- Deleuze, G. (2002). *Empirismo y subjetividad*. Gedisa Editorial.
- Deleuze, G. (2005). *La isla desierta y otros textos*. Pre-textos.
- Deleuze, G. (2006). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama.
- Deleuze, G. (2009). *Diferencia y repetición*. Amorortu Editores.
- Díez, S. (2016). *La filosofía genética de Gilles Deleuze en Spinoza y el problema de la expresión y diferencia y repetición*. (Tesis de pregrado en Filosofía, Universidad del Rosario. Colombia). <http://repository.urosario.edu.co/handle/10336/12679>
- Kojève, A. (2013) *Introducción a la lectura de Hegel*. Editorial Trotta.

- Macherey, P. (1994). *Introduction à l'Éthique de Spinoza, vol. 5, La cinquième partie. Les voies de la liberation.*
- Macherey, P. (2014). *Hegel o Spinoza.* Editorial Tinta Limón.
- Margot, J. (2011). Libertad y necesidad en Spinoza. *Praxis Filosófica*, (32), 27-44.
http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-46882011000100002&lng=en&tlng=es.
- Negri, A. (2000): *Spinoza subversivo.* Akal.
- León, E. A. (2019). *Gilles Deleuze y el afecto a propósito del cine.* (Tesis de maestría, Flacso Ecuador). <http://hdl.handle.net/10469/15495>
- León, E. A. (2021). Deleuze y Spinoza hacia una concepción etológica de la ética. *Oxímora: Revista Internacional d'Ètica i Política*, (18), 19-36.
<https://raco.cat/index.php/Oximora/article/view/378962>
- Spinoza. (1988). *Correspondencia.* Alianza Editorial.
- Spinoza. (2017). *La ética.* Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2021). Korte verhandeling van God, de mensch, en deszelvs welstand
<https://www.kb.nl/ontdekken-bewonderen/topstukken/korte-verhandeling-spinoza>
- Tatián, D. (2012). Spinoza. Sexto Coloquio, Córdoba". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29(1), 410-412 (Comp.).
<https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/39835>