

# *Eternidad y duración: perspectivas de la Naturaleza spinoziana*

## *Eternity and Duration: Perspectives of Spinozian Nature*

ANTONIETA GARCÍA RUZO  
*Universidad de Buenos Aires - CONICET*

Recibido: 01/10/22 Aceptado: 16/4/2023

### RESUMEN

El presente trabajo busca defender que las nociones spinozianas de *eternidad* y *duración* no pueden entenderse, como ha sostenido la historia de la recepción de Spinoza, como ontológicas, sino como gnoseológicas. Para esto, analiza los tres géneros de conocimiento humanos – *imaginación, razón, ciencia intuitiva*– para mostrar que Spinoza presenta su accionar como aquel que da lugar a las perspectivas de la *eternidad* y la *duración*. Estos movimientos permiten, por un lado, entender que la dualidad, al ser gnoseológica, no representa una objeción a la univocidad ontológica; por el otro, indagar en mayor profundidad el proyecto filosófico spinoziano y el lugar que el conocimiento ocupa en él.

### PALABRAS CLAVE

ETERNIDAD-DURACIÓN-SPINOZA-DUALIDAD-UNIVOCIDAD

### ABSTRACT

The purpose of this paper is to support the thesis that the Spinozian notions of *eternity* and *duration* cannot be considered as ontological but rather as gnoseological, unlike Spinoza's readings throughout history. To accomplish this, it analyzes the three kinds of human knowledge – *imagination, reason, intuitive science*– to show that Spinoza presents his actions as those which give rise to the perspectives of *eternity* and *duration*. These movements allow us to understand that duality, by being gnoseological, does not represent an objection to ontological univocity. At the same time, it allows us to investigate in greater depth the Spinozian philosophical project and the role knowledge occupies in it.

KEYWORDS  
 ETERNITY-DURATION-SPINOZA-DUALITY-UNIVOCITY

I. INTRODUCCIÓN

LA HISTORIA DE LA RECEPCIÓN de la ontología spinoziana ha otorgado a los conceptos de *eternidad* y *duración* un *status* ontológico. Esto es, ha sostenido que la distinción entre lo eterno y lo durable debe entenderse como una distinción real de la Naturaleza. Este mismo punto de partido dio lugar, en las últimas décadas, a dos interpretaciones contrapuestas: la *dualista* y la *unívoca*. La *dualista* (Viljanen 2011; Martin 2008; Schmaltz 2015; Jarrett 2001), haciendo foco en la distinción *eternidad-duración*, sostuvo que el planteo spinoziano termina reproduciendo una ontología de corte platónico, donde lo real aparece quebrado en dos ámbitos completamente diferentes: lo eterno e infinito, por un lado; lo durable y finito, por el otro. La interpretación *unívoca* (Deleuze 1996; Chaui 2008; Morfino 2015) realizó el movimiento contrario: buscó ignorar o suprimir la dualidad *eternidad-duración* como modo de proclamar la absoluta univocidad del ser spinoziano. De este modo, los abordajes de este problema se redujeron a elegir entre dualidad o univocidad ontológica.

El presente trabajo se inscribe en este contexto problemático y tiene como objetivo sumar evidencia a una hipótesis propia que hemos denominado *ontognoseológica*.<sup>1</sup> Dicha hipótesis sostiene que la propuesta spinoziana es más rica y profunda que lo que sostuvo la tradición, y que esta riqueza está dada, justamente, por la coexistencia de dualidad y univocidad. Para que esta coexistencia se vuelva posible, postula como central el aspecto del *conocimiento humano*, pocas veces tenido en cuenta por los intérpretes a la hora de abordar esta problemática.<sup>2</sup> Buscaré mostrar que la eternidad y la duración no refieren a ámbitos ontológicos distintos, sino a las maneras en que los seres humanos conciben la realidad o Naturaleza: de modo imaginativo, racional o intuitivo. Esta resignificación de los conceptos a partir del factor gnoseológico me permitirá no sólo conservar la dupla *eternidad-duración* sin perjuicio alguno de la univocidad ontológica proclamada por Spinoza; sino, además, comprender de modo más profundo el accionar de los géneros de conocimiento humanos.

1 Esta hipótesis ya ha sido desarrollada en trabajos anteriores, ver García Ruzo, A. (2020) «La *Ética* de Spinoza como proyecto onto-gnoseológico», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n° 86 (Mayo-Agosto).

2 Podemos, sin embargo, nombrar como un antecedente el análisis realizado por Julie Klein (Klein 2002). Allí la autora propone analizar la dupla *eternidad-duración* a partir de la teoría del conocimiento spinoziana.

## II. ACERCA DE LA DIFERENCIA ENTRE ETERNIDAD Y DURACIÓN

La distinción entre *eternidad* y *duración* es abordada por Spinoza desde los albores de su filosofía en función del factor gnoseológico. En sus *Pensamientos metafísicos*, lejos de asociar estos conceptos a estratos ontológicos, dice acerca de la eternidad que «es el atributo con el que *concebimos* la existencia infinita de Dios» y de la duración que «es el atributo con el que *concebimos* la existencia de las cosas creadas, en cuanto perseveran en su existencia real» (CM 244. Trad. cast.: 243).<sup>3</sup> Además, señala que la duración no puede distinguirse, más que por la razón, de la existencia total de una cosa, ya que cuando se detrae de la duración de una cosa, se detrae necesariamente también de su *existencia* (CM 244. Trad. cast.: 243). Esto es, identifica la duración de las cosas con la existencia. Respecto de esto último es mucho más claro a continuación, cuando dice: «acerca de la duración hay que señalar aquí algo de que haremos uso después, cuando hablemos de eternidad, a saber, que se *concibe* como mayor o menor y como si constara de partes y que, además, sólo es atributo de la *existencia* y no de la *esencia*» (CM 244. Trad. cast.: 243). En este mismo sentido, establece Spinoza que «la duración no puede pertenecer en absoluto a las esencias de las cosas, puesto que nadie dirá jamás que la *esencia* de un círculo o del triángulo, en cuanto es una verdad *eterna*, ha durado ahora más tiempo que en la época de Adán» (CM 250. Trad. cast.: 250). Es decir, asocia la eternidad a la *esencia* y no a la existencia.

En ese mismo período de tiempo, en respuesta a una carta de Lodewijk Meyer, Spinoza vuelve a enfrentarse con los conceptos de eternidad y duración, sobre los cuales brinda nuevamente definiciones.<sup>4</sup> En la carta 12 de su *Epistolario*, también conocida como *Epístola del infinito*, nuestro filósofo establece –en el mismo sentido que en sus *Pensamientos metafísicos* (Wolfson 1934, 356)–, que «[p]or medio de la *duración* sólo podemos explicar la *existencia* de los modos, pero la sustancia sólo podemos explicarla por medio de la *eternidad*, esto es, la fruición infinita de existir o de ser» (Ep. 12, Gb. 55). Así, presenta, nuevamente, los conceptos de duración y eternidad como maneras de explicar la existencia y la esencia, asociando la duración a lo modal y lo finito, y la eternidad a la sustancia y lo infinito.

3 Utilizaremos la sigla CM para referirnos a los *Pensamientos metafísicos* (*Cogitata metaphysica*) de ahora en más. En el contexto de una obra temprana, que tiene como eje principal la discusión de las tesis escolásticas y cartesianas, se comprende que aquí el término «atributo» no debe entenderse con el sentido que posee en la ontología spinoziana, sino como «propiedad». Acerca de esto, dice Sibilia: «‘atributo’ debe tomarse aquí evidentemente como ‘propiedad’, es decir como afección de la existencia de una cosa, y no de su esencia» (Sibilia 2017, 85).

4 Recordemos que los *Principios de Filosofía de Descartes*, y sus *Pensamientos Metafísicos* salen publicados en 1663, mismo año en que se da su intercambio epistolar con Meyer.

La quinta parte de la *Ética* (E),<sup>5</sup> culminación del planteo filosófico maduro de Spinoza, insiste en lo mismo. Allí, nuestro filósofo utiliza por primera vez la expresión *sub specie aeternitatis* para referirse a la eternidad, encontrando una manera más apropiada y precisa de definir lo eterno como una perspectiva o aspecto bajo el que se concibe lo real. Además, señala, también en esta obra, que «nada de lo que el alma entiende desde la *perspectiva de la eternidad*, lo entiende en virtud de que *concibe* la presente y actual *existencia* del cuerpo, sino en virtud de que *concibe* la *esencia* del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad» (EVP29), insistiendo en separar la perspectiva de la eternidad de la existencia, para asociarla a la esencia de las cosas. Respecto de la duración, encontramos en la *Ética* la expresión *sub duratione concipiendi* (EVP23Esc),<sup>6</sup> que Spinoza utiliza para identificarla, también, con una perspectiva o punto de vista. Punto de vista que se halla, nuevamente, vinculado a la existencia de las cosas (EVP29Dem).

De este modo, se hace patente el esfuerzo spinoziano, a lo largo de toda su obra, por presentar los conceptos de eternidad y duración en relación con los de esencia y existencia y, sobre todo, como modos de *concebir* o explicar lo real. Así, es el propio Spinoza quien nos empuja a realizar una lectura de esta dupla en función de la teoría del conocimiento. Dirijámonos, entonces, a analizar los distintos géneros de conocimiento humanos y la relación que poseen con las nociones de eternidad y duración.

### III. IMAGINACIÓN: DURACIÓN

En la segunda parte de su *Ética*, Spinoza nos brinda una definición del primer género de conocimiento o imaginación en los siguientes términos:

[L]lamaremos “imágenes” de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si nos estuvieran *presentes*, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas. Y cuando el alma considere los cuerpos de esa manera, diremos que los “imagina” (EIIP17Esc, énfasis nuestro).

Cuando el alma imagina, concibe los cuerpos exteriores como si le estuvieran *presentes* (EIIP17Dem). Esto es, tal como establece nuestro filósofo en esta misma proposición, que el alma no puede imaginar de otra forma los

5 La *Ética* se citará según su modo habitual (indicando la parte en número romano y la proposición en número arábigo; y si se trata de una demostración, definición, axioma, etc., indicando la abreviatura y el número).

6 Algunos autores han sostenido que, aún cuando Spinoza no utilice la expresión «sub specie durationis», es este sentido el que se esconde bajo la proclamación spinozista de que se pueden concebir las cosas «desde el punto de vista de la duración» (EVP23Esc). Ver Klein, J., *op. cit.*, p. 316; Sibilia, G., *op. cit.*, p. 263, 283.

cuerpos exteriores que como *existentes en acto* (EII17).<sup>7</sup> Y esto, aunque los cuerpos tales no existan ni estén presentes. Lo que se da cuando, en ausencia del cuerpo externo, las huellas que ha dejado revivifican la afección en nosotros, llevándonos a concebir dicho cuerpo como *actual*. Este concebir las cosas como existentes o presentes a partir de la imaginación es extensivo, también, al propio cuerpo. Acerca de esto, dice Spinoza: «el alma humana percibe esas afecciones [las de los cuerpos externos], y, consiguientemente, percibe el cuerpo humano mismo, y ello como *existente en acto*; por consiguiente, sólo en ese sentido percibe el alma humana el cuerpo humano mismo» (EII19Dem, agregado nuestro). Así, es gracias a la imaginación que concebimos la existencia no sólo de los cuerpos externos, sino también del cuerpo propio.

De este modo, las ideas del primer género de conocimiento, o *ideas de la afección*, tienen como notas la presencia, existencia y actualidad. Esto es, la imaginación nos permite conocer lo real, tal como Spinoza lo adelantaba en sus *Pensamientos metafísicos*, como existente y durable (TIE §39; EII 30 y 31).<sup>8</sup> Ahora bien, Spinoza también asocia el conocimiento imaginativo y la duración misma a un concepto extra que no puede ser pasado por alto: el concepto de *tiempo*. Por un lado, establece que nadie duda «de que también imaginamos el *tiempo*, a saber, porque imaginamos que unos cuerpos se mueven más lenta o más rápidamente o igual que otros» (EII44Esc). Por el otro, postula cierta relación íntima entre el tiempo y la duración, afirmando en sus CM que «el tiempo sirve para explicar la duración» (CM 234. Trad. cast: 231), o que «el tiempo es la medida de la duración» (CM 269. Trad. cast: 271); en su Epístola 12, que el tiempo sirve para «determinar la duración» (Ep. 12, Gb. 57); y en su *Ética*, que la duración puede ser definida por el tiempo (EVP23Dem). De este modo, si queremos indagar en profundidad la naturaleza de la duración, debemos primero enfrentarnos con esta noción que se halla íntimamente ligada a lo durable. Esto es, debemos analizar qué tipo de relación une a la duración con el tiempo antes de poder elucidar el vínculo entre duración y eternidad.

### III.1 TIEMPO

Es indispensable, para poder brindar un análisis del concepto de *tiempo*, dirigirnos a la distinción que Spinoza presenta en sus CM entre los *entes de razón* y el *ser*. Allí, nuestro filósofo busca dejar en claro que los entes de razón no son seres reales ni deben confundirse con ellos. Para esto, establece que «el ente de razón no es más que un modo de pensar, que sirve para retener,

<sup>7</sup> Esto es, la imaginación da lugar a una idea que «no excluye la existencia o presencia de la naturaleza de un cuerpo exterior, sino que la afirma» (EII17Dem.).

<sup>8</sup> Haremos referencia al *Tratado de la reforma del entendimiento* (*Tractatus de intellectus emendatione*) con la sigla TIE y el párrafo de Gb.

explicar e imaginar más fácilmente las cosas entendidas» (CM 233. Trad. cast: 230). En relación a su utilidad, distingue distintos tipos de entes de razón: no serán los mismos, por ejemplo, aquellos que sirven para retener, que aquellos que utilizamos para explicar o imaginar. Ejemplos de los que nos ayudan a retener serán el género y la especie; de los que nos permiten explicar, el *tiempo*, el número y la medida; de los que nos sirven para imaginar, la ceguera, la extremidad o el fin. Así, el tiempo es identificado por Spinoza con un modo de pensar, «[d]e ahí que no sólo presupone alguna cosa creada, sino, ante todo, los hombres pensantes» (CM 269. Trad. cast: 271). Ahora bien, ¿cómo es que nos servimos del tiempo? Nuestro filósofo establece que lo utilizamos para explicar las cosas a partir de su comparación: se llama «tiempo» a la comparación de la *duración* o existencia de una cosa con la *duración* o existencia de otra cosa que se caracteriza por tener un movimiento cierto y determinado (Sibilia 2017, 103). De este modo, el tiempo nos permite, a partir de la comparación, dividir, marcar y comparar períodos de duración (Savan 1994, 9).

Así, el tiempo es definido explícitamente por Spinoza como un modo de pensar y asociado directamente a la duración. Ahora bien, ¿qué quiere decir esto? ¿Qué tipo de vínculo une al tiempo y la duración? ¿Podemos decir que son lo mismo, o debemos distinguir entre ambos? Acerca de la relación precisa que une a este modo de pensar con lo durable no ha reinado el acuerdo entre los intérpretes. Por un lado, están quienes, haciendo hincapié en aquellas postulaciones de Spinoza que parecen señalar una equiparación entre duración y tiempo (EIDef8, EVP23Dem, EVP23Esc, EIVP62Esc, EVp29Dem) señalan una identidad entre ambas nociones. En esta línea se encuentra, por ejemplo, Harry Wolfson, quien sostiene que «[e]sencialmente, el tiempo y la duración, de acuerdo con Spinoza, son lo mismo» (Wolfson 1934, 353). El tiempo, establece el autor, no agrega nada a la duración, sino que es sólo una porción definida de duración medida por el movimiento (Wolfson 1934, 353). Así, concluye, la duración es un modo de existencia y el tiempo es un modo de duración. Defendiendo la postura contraria se encuentran varios intérpretes reconocidos de Spinoza. Yannis Prelorentzos, por ejemplo, afirma que mientras que la definición de tiempo que Spinoza brinda en CM es una definición «nominal», las de duración y eternidad son definiciones formales (Prelorentzos 1996, 32). Esto es, distingue entre el carácter del tiempo en tanto modo de pensar, y el de la duración y la eternidad en tanto estratos ontológicos. En este mismo sentido se encuentra el análisis de David Savan, quien sostiene que tiempo y duración no pueden decirse en el mismo sentido. De hecho, señala el autor, la duración en sí es indivisible e innumerable, y aquello que nos hace concebirla como dividida, numerada y medida es, justamente, el tiempo en tanto modo de imaginar. Así, mientras el tiempo es imaginario, la duración no lo es.

Mi convicción es que Spinoza es bastante claro a lo largo de su obra al distinguir entre *duración* y *tiempo*. Éstos no sólo son diferentes, sino que son asociados explícitamente por Spinoza a distintos aspectos de lo real. Mientras que el tiempo es un simple ente de razón (*ens rationis*) o modo de pensar (*modus cogitandi*) que no tiene existencia fuera del pensamiento,<sup>9</sup> la duración se encuentra referida, como veremos en lo que sigue, a las cosas mismas. El tiempo es aquel que nos permite dividir la duración, introducir en ella límites, cortes, secciones. En este sentido, depende de la duración en la que se inscribe, y sobre la que opera. Esta operación es descrita por Spinoza como *abstracción*: concebir la duración a partir del tiempo, es concebirla abstractamente (Ep. 12, Gb. 57-59). Es esta manera de concebirla la que nos permite medirla o cuantificarla. De este modo, tiempo y duración no pueden identificarse ni confundirse: el tiempo no es más que un modo abstracto humano de medición, un auxiliar que la imaginación posee para poder organizar lo durable (Ep. 12, Gb. 57-59). En este sentido, no tiene una existencia fuera del pensamiento (Sibilia 2017, 134), debiendo entenderse como subsumido bajo la duración. Lo que permite concluir que no posee injerencia alguna en la dupla *eternidad-duración*.

Volvamos, ahora, entonces, a la noción de *duración*. Tal como señalé, Spinoza establece desde sus CM que la duración debe ser asociada a lo que existe y separada de las esencias de las cosas (CM 250. Trad. cast. 250), esto es, del modo en que estas son en Dios. Podemos hablar de duración, entonces, si tenemos en cuenta la existencia actual de lo real. En su carta 12, nuestro filósofo insiste en lo mismo, estableciendo que «por medio de la duración sólo podemos explicar la existencia de los modos» (Ep. 12, Gb. 55). Y agrega que podemos determinar a voluntad esta duración, esto es, concebirla como mayor o menor o dividirla en partes, ya que cuando concebimos las cosas como durables las separamos del orden de la Naturaleza. En este sentido, la duración es esa perspectiva que obtenemos cuando separamos las cosas de Dios y las pensamos en su actualidad. Esta perspectiva, como sabemos, es la perspectiva de la imaginación. Sobre esto es mucho más claro a continuación:

Luego, porque podemos determinar a voluntad la duración y la cantidad, a saber, cuando concebimos esta separada de la sustancia y separamos aquella del modo, según el cual fluye de las cosas eternas, nacen el tiempo y la medida; es decir, el tiempo para determinar la duración y la medida para determinar la cantidad, de tal manera que, hasta donde sea posible, podamos imaginarlas fácilmente (Ep. 12, Gb. 56).

9 Ver Hallett 1928, 284. El autor define allí el tiempo como una «herramienta mental» sin existencia fuera de la mente. En este sentido, como una mera medida arbitraria humana.

Aquí Spinoza asocia, nuevamente, los conceptos de duración y tiempo, y los une a la imaginación. Lo relevante, más allá de lo intrincado del pasaje, es que concebimos las cosas exclusivamente en su duración cuando las separamos del modo en que fluyen de lo eterno, esto es, de Dios. El tiempo, insiste Spinoza, sirve para determinar esa duración, esto es, para que podamos imaginarla más fácilmente. Inmediatamente después, nuestro filósofo reiterará algo que ya ha señalado numerosas veces: concebir lo real desde este primer género de conocimiento es concebirlo parcialmente. Jamás podremos, señala, comprender rectamente las cosas si las «separamos de la sustancia y del modo por medio del cual fluyen de la eternidad» (Ep. 12, Gb. 58). Detengámonos brevemente en esta parcialidad. Tal como sabemos, Spinoza afirma que el primer género de conocimiento es un modo de concebir limitado e incompleto. A esta privación de conocimiento la denomina, en su *Ética*, falsedad (EIIP41). Esta falsedad, al referir a una incompletitud, no puede ser entendida como error o equívoco, sino más bien como falta o carencia. Marilena Chaui señala en relación a esta cuestión que la imaginación es una potencia de la mente y no un vicio de ella. El alma, afirma la filósofa, no yerra por el hecho de imaginar; las imágenes en cuanto imágenes no contienen error alguno ya que son representaciones de afecciones *reales* del cuerpo propio (Chaui 1999, 109). Esta manera de definir la falsedad sólo es coherente con el comprender a los distintos géneros de conocimiento como *perspectivas*. La imaginación, tal como sucederá más adelante con la razón, debe entenderse como un punto de vista auténtico e irrefutable de lo real. Punto de vista que, en tanto tal, carece de una visión completa y absoluta de las cosas; y que, sólo en la medida en que es hipostasiado sin entender su limitación, puede llamarse falso. Dicho en otras palabras, en la medida en que el conocimiento imaginativo nos brinda una perspectiva de las cosas, no puede ser acusado de erróneo. El error surge de desconocer este carácter *perspectual* y tomar el dato de la imaginación como un dato completo.

Dicho carácter *perspectual* es explicitado por Spinoza reiteradas veces a lo largo de su obra, pero de modo concluyente en la última parte de su *Ética*. Allí dice:

*Concebimos* las cosas como actuales de dos maneras: o bien en cuanto *concebimos* que existen con relación a un tiempo y lugar determinados, o bien en cuanto *concebimos* que están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que se conciben como verdaderas o reales de esta segunda manera, las concebimos desde la perspectiva de la eternidad, y sus ideas implican la eterna e infinita esencia de Dios, como hemos mostrado en la Proposición 45 de la Parte II: véase también su Escolio (EVP29Esc, énfasis nuestro).

La distinción entre eternidad y duración es reducida aquí por Spinoza a la distinción entre dos maneras de *concebir* las cosas singulares. Esto es, dos accesos distintos a una y la misma cosa. El primero corresponde al acceso de la imaginación y debe ser asociado, como se señaló anteriormente, al concebir la *existencia* de las cosas singulares. Esta manera de concebir lo real es en relación a un tiempo y lugar, esto es, como *durable*. La imaginación, al conocer a partir de las afecciones del cuerpo, concibe las cosas singulares en tanto que existentes en acto, esto es, como algo que le está presente (EIIP17) y que dura. En este sentido, cuando hablamos de duración, lejos de estar refiriéndonos a un estrato ontológico, lo hacemos a una perspectiva cognoscitiva: la imaginativa.

Es en esta última parte de su obra magna también, como adelanté, donde Spinoza utiliza las expresiones *sub specie aeternitatis* (EVP23Esc; EVP29; EVP30; EVP36) y *sub duratione concipiendi* (EVP23Esc) para referirse a estas dos maneras de concebir ya presentadas. Esta distinción aparece en el escolio a la proposición 23 de esta parte, donde nuestro filósofo se halla abordando el tema de la eternidad del alma. Allí dice:

Y así, aunque no nos acordemos de haber existido antes que el cuerpo, percibimos, sin embargo, que nuestra alma, *en cuanto que (quatenus)* implica la esencia del cuerpo desde la *perspectiva de la eternidad*, es eterna, y que esta existencia suya no puede definirse por el tiempo, o sea, no puede explicarse por la duración. Así, pues, sólo puede decirse que nuestra alma dura, y sólo puede definirse su existencia refiriéndola a un tiempo determinado, *en cuanto que (quatenus)* el alma implica la existencia actual del cuerpo, y sólo en esa medida tiene el poder de determinar según el tiempo la existencia de las cosas, y de concebirlas desde *el punto de vista de la duración* (EVP23Esc).

Así, se vuelve a insistir aquí en entender la eternidad y la duración como puntos de vista. Tal como señala Julie Klein, la expresión latina *quatenus ad* —que ella traduce como «in so far as», y que en español debe entenderse como «en cuanto que» o «en la medida que»—, es un recurso que Spinoza utiliza cuando quiere hacer patente el hecho de que podemos pensar las mismas cosas desde distintas perspectivas (Klein 2002, 310). Nuestra alma puede entenderse como eterna o como durable: en la medida en que la concebimos como implicando la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, es eterna; en la medida en que la concebimos como implicando la existencia actual del cuerpo, es durable. ¿Qué está diciendo Spinoza aquí? Simplemente se encuentra explicitando lo mismo que señala en el escolio a la proposición 29 que hemos analizado más arriba: «*Concebimos* las cosas como actuales de dos maneras: o bien en cuanto *concebimos* que existen con relación a un tiempo y lugar determinados, o bien en cuanto *concebimos* que están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina» (EVP29Esc). La realidad

puede concebirse, en principio, de estas dos maneras: o desde la perspectiva de la duración o desde la perspectiva de la eternidad. Esto es lo que sucede cuando nos referimos al alma en tanto modo finito del atributo pensamiento: podemos entenderla como durable o eterna, dependiendo del respecto desde el que nos hallemos concibiéndola. Es tan imposible sostener que el alma existe *en* la duración, como que el alma es *en* la eternidad. O, en otras palabras, es tan real sostener que el alma dura como que el alma es eterna. La imaginación, al brindarnos acceso a lo que existe, nos muestra las cosas en su carácter durable. Por eso concebir el alma como durable implica imaginarla, entenderla sólo en tanto que implica la existencia actual del cuerpo.

De este modo, cuando imaginamos lo real, lo percibimos en su finitud, su parte, su existencia en tanto presencia, y su *duración*, la cual puede ser determinada por el tiempo (EVP37Esc). Esta concepción, si bien limitada y parcial, es auténtica y nos permite comprender algo valioso de la realidad. Ahora bien, de no comprender esta parcialidad y tomarla como la totalidad de lo que es, surgen el error y la inadecuación. Cuando imaginamos las cosas particulares, las concebimos como contingentes y corruptibles, sin poder comprender aquello que de necesario y eterno poseen. Esta otra perspectiva, la de lo eterno, será captada por el segundo género de conocimiento, que nos permite, tal como señala Spinoza, concebir las cosas bajo cierta perspectiva de eternidad.<sup>10</sup>

#### IV. RAZÓN: ETERNIDAD

El segundo género de conocimiento es definido en la *Ética* como aquel que nos permite tener *nociones comunes* e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas (EIIIP40Esc2). Para explicar la naturaleza de estas nociones comunes, Gilles Deleuze señala que, para Spinoza, cualquier cosa existente posee una esencia singular, pero también relaciones características mediante las cuales se compone o se descompone con otras cosas distintas en la existencia. Una noción común, afirma, es precisamente la idea de una composición de relaciones entre muchas cosas (Deleuze 2013, 139). Más adelante, establece que en la *Ética* estas *nociones comunes* oscilan entre dos umbrales: el umbral máximo de lo que es común a todos los cuerpos, y el umbral mínimo de lo que es común al menos a dos cuerpos –el mío y otro distinto.<sup>11</sup> Es decir, entre nociones comunes de mayor y menor universalidad. Las primeras refieren a aquello

<sup>10</sup> Chauí señala que la contingencia de cosas y eventos proviene de la imaginación y debe asociarse al tiempo; mientras que la idea verdadera de las cosas y los eventos se comprende bajo alguna perspectiva de eternidad (Chauí, M., *op. cit.*, 129).

<sup>11</sup> Acerca de las nociones comunes a dos cuerpos, Deleuze brinda el siguiente ejemplo: «Por ejemplo, el movimiento de la ola y el movimiento de mi cuerpo, en tanto que se componen, son una noción absolutamente unívoca» (Deleuze 2008, 315).

que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo (EIIP37). Es decir, a aquellas cosas en las que concuerdan todos los cuerpos (EIIP38). Las segundas, siendo menos universales, refieren a aquello que es común y propio del cuerpo humano y de ciertos cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano suele ser afectado, y que se da igualmente en la parte y el todo de cualquiera de ellos (EIIP39). Ambos tipos de nociones serán percibidas por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente (EIIP38 y 39),<sup>12</sup> siendo los fundamentos de nuestro raciocinio.

Pero, entonces, ¿qué son concretamente estas *nociones comunes*? El Lema II de la segunda parte de la *Ética* nos brinda un ejemplo específico de ellas. Allí, Spinoza establece que «todos los cuerpos convienen en ciertas cosas. En efecto: todos los cuerpos convienen en el hecho de que implican el concepto de uno solo y mismo atributo. Además, en que pueden moverse más lenta o más rápidamente, y, en términos absolutos, en que pueden moverse o estar en reposo» (EIIIL2). Claramente, Spinoza se está refiriendo aquí a las *nociones* de máxima universalidad, aquellas que refieren a todos los cuerpos. Todos los cuerpos tienen en común el pertenecer al mismo atributo, en este caso, el de la extensión. Este atributo es una forma común a todos los cuerpos de los que engloba las esencias. En tanto noción común, «no se confundirá con esencia alguna, sino que designará *la unidad de composición* de todos los cuerpos: todos los cuerpos son en la extensión» (Deleuze 2013, 140). Tal y como las describe nuestro filósofo, estas *nociones* no refieren más que a aquellos rasgos esenciales de los atributos, que han sido identificados por Spinoza con los modos infinitos inmediatos (Ep. 64):<sup>13</sup> en el caso de la extensión, el *movimiento y el reposo*; en el caso del pensamiento, el *entendimiento absolutamente infinito*. De este modo, tal como señala Steinberg, el conocimiento más básico de lo que es común a todas las cosas finitas es también conocimiento de la esencia divina infinita (Steinberg 2009, 150). Aquello en que concuerdan los cuerpos, sus propiedades compartidas, es lo que los hace ser en Dios (EIIP46Dem). «En este sentido –señala Deleuze– son las nociones comunes más biológicas

12 En EVP12Dem., Spinoza afirma: «Las cosas que entendemos clara y distintamente, o bien son las propiedades comunes de las cosas, o bien lo que se deduce de éstas».

13 Respecto de la asociación entre modos infinitos inmediatos y nociones comunes ver Curley 1988, 45; Bennett 1984, 107; Yovel 1988, 161. Eugene Marshall señala que «las nociones comunes son de propiedades comunes, que son aquellas que se encuentran igualmente en la parte y en el todo; es decir, que se encuentran en su totalidad en todos los modos de un atributo. La capacidad de moverse y estar en reposo es una de esas propiedades comunes. Esta propiedad común es un modo infinito, algo que se sigue directamente de la naturaleza de la extensión misma. Así, como mínimo, algunas de las nociones comunes son ideas de los modos infinitos bajo la extensión» (Marshall 2013, 32).

que matemáticas, y componen una geometría natural que nos hace comprender la unidad de composición de la Naturaleza entera (...)» (Deleuze 2013, 116).

Así, cuando percibimos desde la razón, percibimos lo común a todo lo singular, lo que comparte con todos los otros modos finitos: el modo en que son en los atributos divinos. ¿Qué implica esto? Conocer eso que hace que las cosas sean *en* la sustancia infinita es conocer lo infinito y *eterno* de las cosas o modificaciones, lo que no es más que conocer aquello que de Dios hay en los modos. Con las siguientes palabras lo resume Spinoza:

En efecto, es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas como necesarias, y no como contingentes. La razón percibe esta necesidad de las cosas verdaderamente, es decir, tal como es en sí. Ahora bien: esta necesidad de las cosas es la necesidad misma de la naturaleza eterna de Dios; luego es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas desde esa *perspectiva de eternidad*. Añádase que los fundamentos de la razón son nociones comunes que explican lo que es común a todas las cosas, y que *no explican la esencia de ninguna cosa singular*; por ello, deben ser concebidos sin referencia alguna al tiempo, sino desde una cierta perspectiva de eternidad (EIP44Cor2Dem, subrayado nuestro).

Spinoza establece aquí una conexión inescindible entre razón, nociones comunes y *eternidad*. La razón concibe aquello que es común y compartido por las cosas singulares y finitas. Así, mientras la imaginación nos presentaba lo real como existente, finito y singular, la razón nos permite conocer aquello que la singularidad comparte, es decir, lo común a todas las cosas. En otras palabras, nos brinda acceso al aspecto *infinito* o divino de lo que existe. Esto, sostiene Spinoza, no es otra cosa que concebir lo real desde *una cierta perspectiva de eternidad*. Nuevamente, es importante pensar esto relacionándolo con el primer género de conocimiento. La imaginación había sido unida por nuestro filósofo a la duración y el tiempo. Ahora bien, «en la medida en que el alma concibe las cosas según el dictamen de la razón, es afectada igualmente por la idea de una cosa futura, que por la de una pretérita o presente» (EIVP62).<sup>14</sup> El segundo género de conocimiento, al mostrarnos lo permanente y común a todas las cosas, nos enseña lo que es de una vez y para siempre, aquello que no depende de tiempo alguno: lo necesario o eterno (Parkinson 1954, 170).<sup>15</sup> Tal

<sup>14</sup> Spinoza insiste en la distinción entre eternidad y duración en otros momentos de su obra, por ejemplo en EIP33Esc2, donde afirma que «en la eternidad no hay *cuándo*, *antes* ni *después*».

<sup>15</sup> Allí Parkinson afirma que los términos necesidad y eternidad son sinónimos en Spinoza –esto se deja ver por ejemplo en el escolio de la proposición 10 de EI, donde nuestro filósofo utiliza la expresión *sive* para equiparar *necessitas* y *aeternitas*. Esto le permite sostener que para Spinoza es lo mismo decir que hay relaciones necesarias entre las cosas y decir que esas cosas son percibidas «bajo una cierta perspectiva de eternidad». Así, percibir lo necesario de lo

como sostiene Parkinson, cuando Spinoza habla de eternidad lo que tiene en mente no son cosas o hechos aislados –como sucedía con la imaginación–, sino las relaciones entre ellos. La eternidad, en este sentido, se predica de un sistema de verdades independiente de las cosas o eventos temporales y particulares. Por eso, las nociones comunes, en tanto proposiciones universales, son verdades fuera de todo tiempo y lugar (Parkinson 1954, 173).

Volviendo al escolio de la proposición 29, entonces, concebir las cosas en tanto que «están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina» (EVP29Esc), no es más que el concebirlas desde la razón. Que, tal como Spinoza lo entiende, es pensarlas en la medida en que son *en* los atributos de Dios. Las *nociones comunes* del segundo género de conocimiento son «aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo» (EIIP38). Estas nociones refieren a aquellos rasgos esenciales de los atributos, que, como ya se ha señalado, han sido identificados por nuestro filósofo con los modos infinitos inmediatos.<sup>16</sup> Así, todos los cuerpos, al ser extensos, tienen en común el estar en movimiento o reposo (EIIL2). ¿Qué significa esto? Que la eternidad, en un sistema como el de Spinoza, no alude a un ámbito de lo real, sino al modo de conocer la Naturaleza desde el segundo género de conocimiento. En este sentido se halla la definición de eternidad que brinda Spinoza en su *Ética*, que reza del siguiente modo:

Por eternidad entiendo la existencia misma, en cuanto se la *concede* como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna. Explicación: En efecto, tal existencia se concede como una verdad eterna, como si se tratase de la esencia de la cosa, y por eso no puede explicarse por la duración o el tiempo, aunque se piense la duración como careciendo de principio y fin (EIDef8, énfasis nuestro).

Analicemos qué es lo que nos dice aquí nuestro filósofo. Tal como señala Prelorentzos, no aparece ya en la *Ética* una definición de la eternidad en función de un ser particular al cual debe aplicarse (Prelorentzos 1996, 236). Esto es, la eternidad deja de ser «el atributo con el que *concebimos* la existencia infinita de Dios» (CM 244. Trad. cast.: 243) de los *Pensamientos metafísicos*, o aquella que nos permite explicar la sustancia y su «frucción infinita de existir o de ser» (Ep. 12, Gb. 55) de la *Epístola del infinito*. Ahora, la definición de la eternidad será general, refiriendo a un modo de concebir lo que hay o existe. Este modo de presentar lo eterno en la primera parte de la *Ética* no parece ser más que el

real es lo mismo que percibir lo real como fuera de todo tiempo. Cosa que solo puede realizar el conocimiento racional.

16 Tal como señala Chauí, «[e]l conocimiento de la eternidad de las nociones comunes es el conocimiento de la existencia y el funcionamiento de modos los infinitos» (Chauí 1999, 130).

preludio de lo que aparecerá con fuerza en la quinta parte –y que ya señalé en mi análisis de la duración–: la eternidad es una perspectiva, y en tanto perspectiva aplica a lo real en términos generales. Esta perspectiva es presentada por Spinoza como aquella que concibe la existencia como siguiéndose de la definición de una cosa eterna. ¿Qué implica esto? Desde mi hipótesis de lectura, implica que concebir lo real *sub specie aeternitatis* es concebirlo en su esencia, en su necesidad e infinitud. Tal como he mostrado, Spinoza identifica lo durable con la existencia y lo eterno con la esencia. La octava definición de la primera parte de la *Ética* realiza exactamente el mismo movimiento. Cuando percibo la Naturaleza desde la perspectiva de la eternidad, lo que existe «se concibe como una verdad eterna, como si se tratase de la esencia de la cosa» (EIDef8). En la medida en que pienso lo que hay de este modo, agrega Spinoza, no puedo explicarlo por la duración o el tiempo.

Ahora bien, tal como sucedía con la duración, que la eternidad sea una perspectiva de lo real implica limitación e incompletitud. Spinoza señala que las nociones comunes «explican lo que es común a todas las cosas, y que no explican la esencia de ninguna cosa singular» (EIIIP44Cor2Dem). En este sentido, tal como señala Michel Henry, el segundo género de conocimiento debe ser considerado un conocimiento parcial por no conservar de la naturaleza total más que las leyes generales (Henry 2008, 132).<sup>17</sup> Así, la razón nos permite conocer el aspecto sustancial, infinito y eterno de lo real, pero a costa de perder de vista el existencial, durable y finito.

#### V. CIENCIA INTUITIVA: DURACIÓN ETERNA

Según lo expuesto hasta aquí, entonces, la *duración* y la *eternidad* no pueden ser entendidas como ámbitos de lo real, sino que son aspectos o perspectivas de una y la misma Naturaleza. La duración es la perspectiva que percibo cuando imagino; la eternidad aquella que concibo cuando razono. Ahora bien, si este fuera el resultado de mi análisis, debería concluir que la dupla *eternidad-duración* no implica una objeción a la univocidad de lo real, pero aceptar, a su vez, que Spinoza defiende un dualismo gnoseológico. Esto es, habría transformado la objeción dualista de ontológica en gnoseológica, y no más que eso. Sin embargo, la propuesta spinoziana no culmina jamás en separación. Dicha separación, limitación, sesgo o perspectiva desaparece cuando nuestro filósofo describe el accionar del tercer género de conocimiento. Las carencias y limitaciones de los primeros dos géneros de conocimiento desapa-

<sup>17</sup> Deleuze dirá sobre esto mismo: «Las nociones comunes no son en absoluto ideas abstractas, sino ideas generales (no constituyen la esencia de una cosa singular, II, 37), y conforme a su extensión, según se apliquen a todos los cuerpos o solamente a algunos, son más o menos generales (TTP, cap. 7)» (Deleuze 2013, 113).

recen cuando conozco a partir de la ciencia intuitiva, que ya no me presenta lo real como exclusivamente durable o exclusivamente eterno, sino en la unión de ambas perspectivas.

Tal como dejé ver, las ideas de la imaginación nos ponen en contacto con los cuerpos externos singulares existentes y durables. Esto es, habilitan una experiencia vital de lo real en su duración. La contracara del carácter vivencial de este tipo de experiencia es su parcialidad e inadecuación, basada en el desconocimiento de la manera en que las cosas son en Dios, esto es, de su eternidad. Así, el conocimiento imaginativo, nos muestra las cosas singulares como efectos sin causas, o, en palabras de Michel Henry, nos presenta «el individuo separado del universo» (Henry 2008, 131). Lo que sucede con la razón es lo opuesto. En principio, porque nos permite conocer no ya el aspecto existencial y singular de los cuerpos externos, sino aquello que necesariamente estos comparten por el mero hecho de ser. Esto es, aquello que tienen en común, su modo de ser en Dios, su manera de ser eternos. Es decir, nos muestra «la relación necesaria que liga al individuo con el universo» (Henry 2008, 131).

Lo que nos permite concebir el tercer género de conocimiento es la unión que existe entre duración y eternidad, esto es, la fusión de las distintas perspectivas en un mismo acto cognoscitivo. Este modo de concebir deja atrás cualquier parcialidad o unilateralidad para asir la compleja unidad de lo real. En relación a este género de conocimiento se encuentra lo que señala Spinoza en su décimo segunda Epístola:

Pues como son muchas las cosas que de ninguna manera podemos aprehender con la imaginación, sino sólo con el entendimiento, como la sustancia, la eternidad, y otras; si alguien intentara explicar esas cosas con nociones de esa índole (la medida, el tiempo, el número), que son meros auxiliares de la imaginación, no haría otra cosa que esforzarse en delirar con su imaginación. Y tampoco podrán comprender jamás rectamente los modos mismos de la sustancia, mientras se confundan con tales entes de la razón o auxiliares de la imaginación. Pues cuando hacemos eso los separamos de la sustancia y del modo por medio del cual *fluyen de la eternidad*; sin los cuales, sin embargo, no pueden ser entendidos rectamente (Ep. 12, Gb. 58).

Lo que acá sostiene Spinoza se halla en completa continuidad con mi hipótesis de lectura. En principio, porque señala que aquello que concebimos a partir del entendimiento lo conocemos con las notas de sustancia y eternidad. Esto es, insiste en quitarle entidad ontológica a la noción de eternidad para asociarla a los rasgos con que el entendimiento percibe la realidad. En segundo lugar, porque establece que concebir estas mismas cosas a través de meros entes de razón, como la medida, el tiempo y el número, no sería más que delirar con la imaginación. Esto es, vuelve a asociar estas nociones a «modos de pensar» (*modus cogitandi*) o auxiliares de la imaginación. Por último, porque lo que

dice a continuación es fundamental para terminar de derribar cualquier tipo de objeción dualista. Spinoza señala que tampoco pueden comprenderse adecuadamente los modos finitos a partir de estos entes de razón, pues, cuando los comprendemos a partir de ellos, «los separamos de la sustancia y del modo por medio del cual *fluyen de la eternidad*; sin los cuales, sin embargo, no pueden ser entendidos rectamente» (Ep. 12, Gb. 58). ¿Qué nos quiere decir Spinoza con esto? Nuevamente, que la perspectiva de la eternidad y la de la duración no pueden ya asociarse a distintos ámbitos de la realidad. En un sistema que abraza la univocidad, ya no hay distinciones del ser, sino sólo del conocer: lo real se concibe de una y otra perspectiva. O, con la ciencia intuitiva, de un modo superador. Así, cuando imaginamos, comprendemos lo real como modo finito y durable; cuando razonamos, como sustancia infinita eterna; cuando intuimos, lo que existe se nos presenta en la unión de lo finito durable y lo infinito eterno: como lo que es aquí y ahora fluyendo de la eternidad. Este punto de superación de toda dualidad gnoseológica es aquel que nos lleva al mayor contenido posible, aquel que nos permite constatar que, en tanto durables somos, también, eternos (Ep. 12, Gb. 58).<sup>18</sup>

Vayamos a la definición de ciencia intuitiva que Spinoza brinda en la segunda parte de su *Ética*. Allí, nuestro filósofo señala que este género de conocimiento «progresa a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas» (EIIIP40EscII). ¿Qué implica este progresar desde la dupla *eternidad-duración*? Implica unidad inescindible, sin pasos ni deriva temporal (Eremiev, B., Placencia, L. 2008, 33) de lo durable y lo eterno. Esto es, la concepción de cómo lo durable y existente fluye directamente de lo eterno y esencial. En otras palabras, nos muestra que no hay modo de existir y durar sino en tanto seres extensos, que, determinados desde la eternidad, se mueven o están en reposo. Que sólo a partir de la comprensión de los rasgos esenciales de los atributos divinos concebimos adecuadamente nuestra existencia y duración.

Somos modos finitos determinados desde la eternidad por nuestra constitución extensa y pensante. En este sentido, sólo nos concebimos adecuadamente en tanto unión de esas dos perspectivas (EIIIP45Dem). Y esta unión, tal como señala Deleuze, se da en un «al mismo tiempo que»: al mismo tiempo que soy mortal –que duro– experimento que soy eterno. Es en mi existencia que experimento que hay algo que no puede estar bajo la forma del tiempo. En este sentido, la eternidad de Spinoza se aleja fuertemente de la inmortalidad

18 En exactamente el mismo sentido se encuentra la proclamación spinoziana del *Tratado breve* que identifica como efecto del amor a Dios «nuestra duración eterna» (KV II, 24, §1). Julie Klein señala que la ciencia intuitiva supera toda separación en la medida en que aprehende los modos conectados inmanentemente a la sustancia, esto es, en su «eflujo» (Klein 2002, 307).

cristiana por ser una experimentación de la irreductibilidad de la parte intensiva que soy desde toda la eternidad a las partes extensivas que poseo bajo la forma de la duración (Deleuze 2008, 438). Y, permítasenos agregar, *viceversa* (Chauí 2008, 19), de la irreductibilidad de mis partes extensivas durables a la parte intensiva eterna.

#### VI. A MODO DE CIERRE

El objetivo de este trabajo fue mostrar que la dupla duración-eternidad, usualmente leída por la tradición como ontológica, debe comprenderse como gnoseológica. Tal como se evidenció a lo largo de estas páginas, el análisis de la teoría del conocimiento spinoziana deja ver que son los primeros dos géneros de conocimiento los que introducen la dualidad de nociones: mientras que la imaginación concibe las cosas desde el punto de vista de la existencia y la duración (*sub duratione concipiendi*), la razón las entiende por medio de la esencia misma de Dios y, por lo tanto, desde cierta perspectiva de eternidad (*sub specie aeternitatis*). De este modo, es el propio Spinoza quien separa estos conceptos de cualquier interpretación ontológica para asociarlos a puntos de vista o perspectivas de la Naturaleza. La tarea de la ciencia intuitiva, por su parte, tiene como resultado la fusión de ambas perspectivas. Los modos de la sustancia, que a partir de la imaginación son percibidos como durables y contingentes, y que desde la razón son concebidos desde cierta perspectiva de eternidad, son pensados desde el tercer género de conocimiento a partir de la articulación de sus aspectos, en la unidad de sus distintos puntos de vista. En este sentido, comprender rectamente los modos implica intuirlos; esto es, concebirlos como modificaciones, a la vez, durables y eternas. Como lo que es aquí y ahora fluyendo de la eternidad (Ep.12, Gb. 58).

#### VII. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- SPINOZA, B. (2011) *Ética demostrada según el orden geométrico*, Introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Alianza, Madrid.
- SPINOZA, B. (2008) *Tratado de la reforma del entendimiento*, Traducción de Boris Eremiev y Luis Placencia, Colihue, Buenos Aires.
- SPINOZA, B. (1988) *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de filosofía de Descartes/Pensamientos metafísicos*, Traducción de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid.
- SPINOZA, B. (1990) *Tratado breve*, Traducción, notas y prólogo de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid.
- SPINOZA, B. (2007) *Epistolario*, Traducción de Oscar Cohan, Ed. Colihue, Buenos Aires.
- ALLISON, H. (1987), *Benedict de Spinoza. An Introduction*, New Haven and London: Yale University Press.
- BENNETT, J. (1984), *A Study of Spinoza's Ethics*, USA: Hackett Publishing Company.

- CHAU, M. (2008), «O fim da metafísica: Espinoza e a ontologia do necessário» en Tatián, D. (ed.), *Spinoza: cuarto coloquio*, Ed. Brujas, Córdoba.
- CHAU, M. (1999), *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, São Paulo: Companhia das Letras.
- CURLEY, E. M. (1988), *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton: Princeton University Press.
- DE DIJN, H. (1991), «Metaphysics as Ethics» en Yovel, Y. (ed), *God and Nature: Spinoza's Metaphysics: Papers Presented at the First Jerusalem Conference*, Leiden: E. J. Brill.
- DELEUZE, G. (2013), *Spinoza. Filosofía práctica*, Buenos Aires: Tusquets.
- DELEUZE, G. (2008), *En medio de Spinoza*, Buenos Aires: Cactus.
- DELEUZE, G. (1996), *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Horst Vogel, Barcelona: Muchnik editores S. A.
- EREMIEV, B., PLACENCIA, L. (2008), Introducción al *Tratado de la reforma del entendimiento*, Buenos Aires: Colihue Clásica.
- HALLETT, H. F. (1928), «Spinoza's Conception of Eternity», *Mind*, Vol. 37, No. 147.
- JARRETT, C. (2001), «Spinoza's distinction between essence and existence», *Iyyun The Jerusalem Philosophical Quarterly* 50, Julio 2001, pp. 245-252.
- KLEIN, J. (2002), «By eternity I understand': Eternity according to Spinoza», *Olyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly* 51, Julio 2002, pp. 295-324.
- MARSHALL, E. (2013), *The Spiritual Automaton. Spinoza's Science of the Mind*, Oxford: Oxford University Press.
- MARTIN, C. P. (2008), «The Framework of Essences in Spinoza's Ethics», *British Journal for the History of Philosophy*, 16:3, pp. 489-509.
- MORFINO, V. (2015), «Esencia y Relación» en *Revista Pensamiento Político*, Num. 6, Universidad Diego Portales.
- PARKINSON, G. H. R. (1954), *Spinoza's theory of knowledge*, Glasgow –New York– Toronto: Oxford University Press.
- PRELORENTZOS, Y. (1996), *Temps, durée et éternité dans les Principes de la philosophie de Descartes de Spinoza*, Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.
- SAVAN, D. (1994), «Spinoza on Duration, Time, and Eternity» en Graeme Hunter (ed.) *Spinoza. The Enduring Questions*, Toronto: University of Toronto Press.
- SCHMALTZ, T. (2015), «Spinoza on Eternity and Duration: The 1663 Connection» en Melamed, Y. (ed.), *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*, Oxford: Oxford University Press, pp. 205-220.
- SIBILIA, G. (2017), *De la producción eterna de lo real al tiempo vivido. Ontología y temporalidad en Spinoza*, Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- STEINBERG, D. (2009), «Knowledge in Spinoza's Ethics» en Koistinen, O. (ed) *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- VILJANEN, V. (2011), *Spinoza's Geometry of Power*, New York: Cambridge University Press.
- WOLFSON, H. A. (1934), *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*. Vol I, USA: Harvard University Press.
- YOVEL, Y. (1988), *Spinoza and Other Heretic*, Princeton: Princeton University Press.

ANTONIETA GARCÍA RUZO es profesora en la Universidad de Buenos Aires y se encuentra realizando un postdoctorado con el respaldo del CONICET.

Líneas de investigación

Vínculo que existe entre la ontología, la gnoseología y la política en Spinoza.

*Líneas de Investigación:*

ANTONIETA GARCÍA RUZO, su teoría del conocimiento y vínculo con su ontología y política.

*Publicaciones recientes:*

(2023): “Una interpretación gnoseológica de los conceptos de esencia y existencia en Spinoza”, Ideas. *Revista de filosofía moderna y contemporánea*, no. 15-16, pp. 182-211, Buenos Aires.

(2022): “La Ética de Spinoza como proyecto onto-gnoseológico”, *Daimon. Revista internacional de filosofía*, no. 86, mayo-agosto, pp. 101-116, España, <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.423251>.

*Email:* antonietagr@hotmail.com