



La *Ética* de Spinoza como proyecto onto-gnoseológico

Spinoza's Ethics as an onto-gnoseological project

ANTONIETA GARCÍA RUZO*

Resumen: El presente trabajo es un intento por repensar el modo en que ha sido interpretada la primera parte de la *Ética* de Baruch Spinoza por la tradición. Fundamentalmente, busca alejarse de las interpretaciones que llamamos “ontológicas” —que sostienen que las distinciones conceptuales allí postuladas refieren a diferentes ámbitos de lo real—, para defender una lectura que tenga al factor gnoseológico como principio explicativo de tales distinciones. Se intentará mostrar que mediante esta hipótesis de lectura se accede a aquello que nos parece ser el más auténtico espíritu spinozista: aquel donde la multiplicidad de las perspectivas del conocimiento humano se vuelve coherente con la más absoluta univocidad de lo real.

Palabras clave: Ontología, Conocimiento, Infinito, Finito, Dualidad, Univocidad.

Abstract: The following paper is an attempt to rethink the way in which the first part of Baruch Spinoza's *Ethics* has been interpreted by tradition. Fundamentally, it seeks to move away from what we call “ontological” interpretations —which maintain that the conceptual distinctions postulated refer to different areas of the real— and posits a reading utilizing the gnoseological factor to explain the principle of such distinctions. An attempt will be made to show that through this interpretation one gains access to what seems to be the most authentic Spinozist spirit: one where the multiplicity of the perspectives of human knowledge becomes coherent with the most absolute univocity of the real.

Key words: Ontology, Knowledge, Infinite, Finite, Duality, Univocity.

Recibido: 16/04/2020. Aceptado: 09/06/2020.

* Doctoranda en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires con la tesis *El desafío de la inmanencia en Spinoza. Hacia una propuesta onto-gnoseológica*. (con beca doctoral CONICET). Desde 2012 es parte del *Grupo de investigación sobre Spinoza y el Spinozismo*, y es miembro de distintos proyectos de investigación (PRI, PICT, UBACyT). Desde 2018 se desempeña como docente de Filosofía en el Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires. Ha presentado numerosas comunicaciones en congresos y jornadas, varias de las cuales se encuentran publicadas. Entre ellas se encuentran: García Ruza, A. (2019) “De esencias y existencias. Estudio del entramado ontológico spinoziano”. En *Spinoza. XIV Coloquio. Repensar la potencia revolucionaria de la modernidad*. Compiladores: Daniela Cápona González, Braulio Rojas. Libro digital. Valparaíso: Autoedición, 2019. Páginas: 102-108; García Ruza, A. (2020) “Dualismo en Spinoza: ¿una cuestión de perspectiva?”. En *Los caminos cruzados de la libertad. Spinoza, Hegel, Deleuze*. Editoras: Claudia Aguilar, Verónica Kretschel. Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2020. Páginas: 63-73. Correo electrónico: agarcia@bedes.com.ar.

La historia de la recepción de la *Ética*¹ de Baruch Spinoza es una historia larga y compleja. Sus páginas, y lo que ellas postulan, han sido interpretadas de modos disímiles y hasta opuestos. En tanto obra que resume la postura filosófica de uno de los pensadores fundamentales de la modernidad, ha despertado los más intensos ataques y amores, sumando entre sus lectores a los más implacables detractores y los más comprometidos defensores. Sus definiciones, axiomas, proposiciones, demostraciones, escolios, lemas y apéndices han cruzado fronteras y océanos, escondidos como palabras prohibidas y reclamados como lectura filosófica obligada. Es en este largo y sinuoso recorrido en el que pretendemos ubicar nuestro trabajo. Quizás con la utópica pretensión de arrojar algo de luz sobre ciertos aspectos que consideramos poco investigados, abordados o trabajados. Con este fin en mente, dedicaremos las siguientes páginas a la postulación y defensa de una hipótesis de lectura escasamente tenida en cuenta por la tradición. Básicamente, intentaremos mostrar que leer la *Ética* —particularmente su primera parte— como una obra esencialmente metafísica, que tiene como fin la exposición, definición y delimitación de la constitución ontológica de lo real, crea problemas insuperables y, sobre todo, ajenos al planteo spinozista. Problemas que han dado lugar a que su filosofía sea acusada de acosmista, panteísta, trascendentalista o dualista, entre otras cosas. Acusaciones que, sostenemos, son absolutamente opuestas a la letra y al espíritu de nuestro filósofo.

Frente a estas lecturas, postularemos una interpretación que puede denominarse como “onto-gnoseológica”. Ésta propone sumar a la lectura clásica el aspecto del conocimiento humano. La razón de esta incorporación se debe a la convicción fundamental de que la metafísica spinoziana es inescindible de su proyecto cognitivo (De Dijn, 1991, 123). Más aún, se basa en la fuerte creencia de que el principal objetivo de la *Ética* de Spinoza es la construcción de un proyecto primordialmente gnoseológico que tiene como fin la salvación del hombre a través del conocimiento. Este objetivo está a la base de cada una de las reflexiones de nuestro filósofo, incluso de aquellas que se muestran, en principio, como meramente ontológicas. La beatitud o felicidad humana, en tanto conocimiento de Dios a través de la ciencia intuitiva, se evidencia —ya sea de modo explícito o implícito— como la “destinación” de los hombres (Sabater, 2019, 18) desde la génesis de esta obra fundamental del pensamiento spinozista.²

1 Las obras de Spinoza se citan según la paginación de la edición canónica: Spinoza, B. (1925) *Opera quae supersunt omnia*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, editada por Carl Gebhardt, 4 tomos, Heidelberg, Carl Winter-Verlag. Para citar cada obra, se utilizan las siguientes abreviaturas y referencias: TIE *Tractatus de intellectus emendatione* (*Tratado de la reforma del entendimiento*) (párrafo de Gb.); Ep = *Epistolae* (*Epistolario*) (número y p. Gb.); La *Ética* se cita 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). Las traducciones al castellano de todas las obras utilizadas son consignadas en la bibliografía.

2 Esta tesis se encuentra respaldada por muchos de sus textos anteriores, como el *Tratado breve* y el *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, y por todo el desarrollo de la *Ética* a partir de la segunda parte. En relación a esto dice Henry Allison que, al llegar a esta segunda parte, el lector se da cuenta de que el elaborado análisis metafísico que Spinoza presenta en la primera parte no es un fin en sí mismo, sino un primer paso necesario para adentrarse en la adquisición de conocimiento sobre la naturaleza de la mente del hombre. Este conocimiento, señala el autor, tampoco será el fin último, sino un preludio necesario para la determinación de la naturaleza de la beatitud humana, y los medios para alcanzarla (1987, 84).

A partir de esta hipótesis de lectura repensaremos las definiciones y distinciones brindadas por Spinoza en la primera parte de su *Ética*, para mostrar en qué sentido estas son susceptibles de ser pensadas como gnoseológicas, en lugar de como exclusivamente ontológicas. Esto nos permitirá no sólo brindar una exégesis de esta obra que evita fuertes incoherencias y contradicciones a su interior, sino también acceder a aquello que nos parece ser el más auténtico espíritu spinozista: aquel donde la multiplicidad de las perspectivas del conocimiento humano se vuelve coherente con la más absoluta univocidad de lo real.

Lecturas ontológicas: unilaterales, dualistas, unívocas

Las lecturas de la *Ética* que llamamos ontológicas o clásicas son aquellas que leen en los conceptos centrales que encontramos en la primera parte de esta obra una distinción entre entes reales. Fundamentalmente, interpretan que cuando Spinoza define o explica los conceptos de sustancia, atributo, modo, infinito, finito, ser en sí, ser en otro, causa, efecto, esencia y existencia —entre otros—, hace referencia a una cuestión meramente ontológica. Esto tiene como consecuencia ineludible la diferenciación entre distintos estratos o ámbitos de lo real. Esta situación ha llevado a los intérpretes, a lo largo de la historia de la recepción, a tener que elegir qué hacer con estas distinciones que generaban tanta tensión en un proyecto como el de Spinoza, donde la unidad aparece expresada en una única sustancia absolutamente infinita. De cara a la resolución de estas tensiones, los lectores se han ubicado, a grandes rasgos, en tres líneas interpretativas. La primera engloba a las “lecturas unilaterales”. Esta ha sido llevada a cabo por aquellos que sostienen que el planteo spinoziano realiza dos movimientos. En un primer momento divide lo real en dos ámbitos: por un lado, el de lo infinito, la sustancia, lo eterno, la causa, las esencias, lo ‘en sí’; por el otro, el de lo finito, los modos, lo durable, lo que existe, lo ‘en otro’. En un segundo momento, demostrando que tal distinción no es más que superficial, la ontología spinozista termina abrazando sólo un ámbito del ser a costa de anular el otro. En otras palabras, la unilateralidad reside en una propuesta en la que no hay lugar para pluralidad alguna, donde la diferencia inicial queda, en un segundo momento, reducida a un solo ámbito de lo real: o la Sustancia y lo infinito, o la multiplicidad finita. Como representantes de estas lecturas podemos hallar a todos aquellos que acusaron a Spinoza de acosmista — Jacobi (2013, 17), Hegel (1955, 303) o María Zambrano (1936, 18)—, y a aquellos que lo denunciaron como panteísta —Christian Thomasius (1688, 340), Pierre Bayle (2010, 364) o Christian Wolff (1739, §706)—. Así, mientras que las lecturas acosmistas suponen la anulación del mundo y la pluralidad finita, las panteístas, contrariamente, sostienen la disolución de la sustancia infinita en sus múltiples modificaciones y la consecuente supresión de su carácter divino.

Las otras dos líneas interpretativas, si bien opuestas radicalmente con la anterior y entre sí, comparten el punto de partida que nos gustaría aquí combatir: la suposición de un planteo esencialmente metafísico de la primera parte de la *Ética*. Tanto las “lecturas dualistas” como las “lecturas unívocas” parten de la convicción de que el objetivo de Spinoza en esta parte de su obra es, fundamentalmente, ontológico. Ambas leen en sus definiciones, axiomas y proposiciones el esfuerzo por sentar las bases metafísicas de un proyecto filosófico, y no más que eso. La profunda diferencia que las separa es que mientras que las lecturas dualistas proclaman que la intención spinozista no se aleja de una propuesta de corte platónico (Vil-

janen, 2011; Martin, 2008; Schmaltz, 2015, 217; Jarrett, 2001, 251) —donde lo real aparece quebrado en dos ámbitos completamente diferentes, a saber: lo infinito y lo finito—, las unívocas defienden que esto es imposible en un proyecto que tiene como impronta la univocidad del ser (Deleuze, 1996; Morfino, 2015; Chauí, 1999). De este modo, mientras las primeras se esfuerzan en mostrar que la letra spinoziana expresa una distinción insuperable entre modos de ser, las segundas, acordando en que Spinoza pretende con sus definiciones determinar y precisar un panorama exclusivamente ontológico, hacen el esfuerzo por encontrar la manera de unificar estos estratos del ser que, en principio, se presentan como diferentes.

En suma, las tres lecturas caracterizadas parten del mismo lugar para llegar a interpretaciones antagónicas. Como veremos más adelante, y ya podemos anticipar ahora, nuestra postura ontológica respecto a este problema se alinea con las lecturas unívocas, defendiendo la absoluta unidad de lo real. Sin embargo, lo que nos importa aquí no es esta conclusión, sino el origen del problema: la suposición de que el objetivo principal de esta primera parte de la *Ética* es meramente la construcción de un proyecto metafísico, es decir, abordar el problema del ser o la constitución de lo real. Nuestra propuesta, como ya hemos adelantado, es repensar la propuesta spinoziana desde una nueva perspectiva: aquella que tenga como central el problema del conocimiento humano.

Concebir o no concebir, esa es la cuestión

Las definiciones que Spinoza brinda en la primera parte de su *Ética*, titulada *De Deo*, reúnen casi todos los conceptos que la tradición ha interpretado como ontológicos, atribuyéndoles un modo de ser determinado y distintivo: causa de sí, finito en su género, substancia, atributo, modo, Dios, eternidad. Los Axiomas de esta misma parte suman a estos conceptos los de ‘en sí’ y ‘para sí’, causa y efecto, y esencia. En las primeras cuatro páginas de esta obra, Spinoza enuncia y describe la mayoría de las nociones sobre las que se forjará el sinfín de estudios, análisis, investigaciones, debates y polémicas de la literatura spinozista de los siguientes casi cuatro siglos.

Ahora bien, sólo en esta primera parte de la obra, Spinoza utiliza el término “concebir” unas 70 veces. Si a eso le sumamos el empleo de otras expresiones afines como “percibir”, “conocer”, “entender”, “distinguir”, “considerar” y “juzgar”, el número asciende a más de 130. Creemos que la utilización de estos términos no es casual ni azarosa —esto se deja ver en el hecho de que son empleados por nuestro filósofo en lugares claves y fundantes: definiciones, axiomas, proposiciones esenciales—, sino que expresa la intención spinozista de explicar, pensar y elaborar las distinciones conceptuales que se encuentran a la base de su sistema a partir de los modos de concebir, conocer, entender y considerar de los hombres. Vayamos a los textos.

La definición que da inicio a la *Ética* es la de *causa sui*. Allí, nuestro filósofo establece: “Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente”. La estructura que Spinoza utiliza en esta primera definición será replicada a lo largo de las que le siguen. En ella se percibe la separación de la definición en dos partes: la primera que parece ser de carácter ontológico —explica el contenido real del concepto—, la segunda de carácter gnoseológico —refiere al modo en que éste es concebido—. Entre ambas partes se encuentra un conec-

tor que las equipara o iguala, en este caso: “lo que es lo mismo”.³ Como si observando la segunda parte, pudiéramos ignorar la primera. En este sentido, nos alcanzaría para comprender el ser *causa sui* con entender que es aquello que sólo puede concebirse como existente o, por la negativa, aquello que es imposible considerar como no existente; identificando el concepto definido con un modo de conocer, concebir, pensar. Como bien sabemos, sólo Dios será *causa sui*, es decir, a Dios es al único que no podemos pensarlo como no siendo.

En la segunda definición, la de *res finita*, Spinoza recurre nuevamente al término “concebir”. Allí dice: “Se llama *finita en su género* aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza. Por ejemplo, se dice que es finito un cuerpo porque concebimos siempre otro mayor”. Aquí el mecanismo de Spinoza es similar. Agrega a la definición un ejemplo, este refiere al modo de considerar. Llamamos a algo finito cuando lo concebimos como limitado. En el caso de los cuerpos, lo finito aparece como la consecuencia de la constatación de que podemos concebir siempre otro cuerpo como mayor. Esto va a contraponerse radicalmente al modo en que concebimos la sustancia, del cual nace el concepto de infinitud. “La naturaleza de la sustancia no puede concebirse sino como infinita” (EIP13Esc) o, lo que es lo mismo, es imposible concebirla como limitada por otra cosa. Así, lo finito y lo infinito parecen explicarse como la consecuencia de una manera de pensar, conocer, captar lo real, y no como modos de ser, o cosas en sí.

La definición de *sustancia (substantiam)*, con toda la importancia que reviste en su sistema, es también abordada desde una perspectiva gnoseológica por Spinoza. Ésta es expresada en los siguientes términos: “Por *sustancia* entiendo aquello que es en sí (*in se*) y se concibe por sí (*per se concipitur*), esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa” (EIDef3). Y, nuevamente, a una primera parte de corte más ontológico —lo que es en sí—, se suma la definición a partir de la gnoseología —aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa—. Esta última, en línea con nuestra propuesta, nos permite poner en tela de juicio el carácter eminentemente ontológico del concepto de “sustancia”, y nos brinda argumentos para la defensa de nuestra hipótesis de lectura. Ahora bien, ¿qué sucede con el ser ‘en sí’ de la sustancia? ¿Habilita éste una posible diferenciación real entre ella y los modos, que son ‘en otro’? Spinoza aborda los conceptos de ‘ser en sí’ (*in se*) y ‘ser en otro’ (*in alio*) en los Axiomas de esta primera parte. Allí dice: “I. Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa. II. Lo que no puede concebirse por medio de otra cosa, debe concebirse por sí” (EIAxI y II) El Axioma I plantea la distinción pero sin explicarla, y nos envía al Axioma II. Éste parece asociar estos conceptos, en principio ontológicos, a modos de concebir: lo en sí se asocia a un modo de conocer que no necesita recurrir a nada por fuera de la cosa para entenderla; lo en otro, por el contrario, no tiene su causa explicativa en sí mismo. ¿Es esto una coincidencia? ¿Es posible que nuestro filósofo elija incluir en cada una de las definiciones esenciales de su filosofía una clara referencia al modo de conocer humano y que, sin embargo, esto no sea un discurso pensado y planeado? Prosigamos un poco más.

Se encuentran, también, entre estas primeras definiciones de la *Ética*, la de atributo (*attributum*) y la de modo (*modum*). Acerca de la primera, hallamos un Spinoza clarísimo respecto

3 El término latino traducido aquí por “lo que es lo mismo” es *sive*. Este refiere a una disyunción inclusiva, utilizada para equiparar dos términos, volverlos sinónimos. Este *sive* es utilizado por Spinoza numerosas veces a lo largo de toda su obra, e inmortalizado en su *Deus sive Natura* (EIV Prefacio). Es importante contraponerlo al *aut*, que sí implica una disyunción real o exclusiva, estableciendo una incompatibilidad entre dos conceptos.

al origen del concepto: este es un modo de percibir lo real. Así, con una definición que debería haber disipado cualquier duda, nuestro filósofo establece: “Por *atributo* entiendo aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma” (EIDef4). Más adelante insiste sobre este mismo punto, estableciendo que “un atributo es, en efecto, lo que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma; por tanto, debe concebirse por sí.” (EIP10Dem). Así, como en un puzzle, se unen los conceptos esenciales de esta primera parte de la *Ética*. El atributo debe concebirse por sí, es lo que nuestro entendimiento percibe de la sustancia, y éste —nuestro entendimiento— no necesita recurrir a nada más para conocerlo. Es decir, el atributo no es en otro o, lo que es lo mismo, no necesita para concebirse de otra cosa. En definitiva, sabiendo que la sustancia es absolutamente infinita, comprendemos al mismo tiempo que no hay nada trascendente a ella según lo cual podríamos concebirla (EIP6Cor). *Ergo*, la sustancia y aquello que el entendimiento percibe como constitutivo de su esencia, es decir, sus atributos, deben concebirse por sí (EIP10).

La definición de *modo* se inscribe en esta misma línea, Spinoza hace hincapié en cómo lo concebimos: “Por modo entiendo las afecciones de una sustancia. O sea, aquello que es en otra cosa (*quod in alio est*), por medio de la cual es también concebido (*per quod etiam concipitur*)”. Esta definición vuelve a enviarnos al concepto de ‘ser en otro’, que, como ya hemos establecido, se encuentra en los Axiomas I y II. Así, los modos aparecen como aquellos que necesitan de otra cosa para poder ser comprendidos. ¿Implica esto un modo de ser derivado? No necesariamente. Lo que sí queda claro desde el inicio es que el comprender rectamente va a implicar una prioridad gnoseológica de la sustancia: esta es primera en el orden del conocimiento. Si no concebimos los modos a través de, por medio de, en la sustancia, será imposible conocerlos adecuadamente. Esto no supone, como veremos más adelante, que no podamos tener un contacto aislado y recortado de ellos, que es lo que sucede cuando conocemos a través de la imaginación, rompiendo toda relación con su causa explicativa: la sustancia. O, en otras palabras, cuando pretendemos concebir lo ‘en otro’ como si fuera ‘en sí’.⁴

Ahora bien, detengámonos un instante. ¿Qué es lo que nos permite apreciar esto? ¿Cuál es el cambio que introduce leer estas definiciones de esta manera? Creemos que el cambio es radical. Abordar estas distinciones como maneras de concebir lo real, y no como ámbitos distintos del ser, nos deja ver lo coherente del planteo inmanente y unívoco de Spinoza. Por un lado, nos evita la dificultad de partir de la separación ontológica para revertirla: aquí el punto de partida es la unidad. Lo finito, lo infinito, la causa de sí, la sustancia, lo ‘en sí’ y lo ‘en otro’, los atributos y modos aparecen ligados a modos de conocer lo real. Así, mientras que el ser es uno, las maneras de concebirlo parecen ser múltiples. Por otro lado, como habíamos adelantado, leer esta primera parte de la *Ética* teniendo en cuenta el factor gnoseológico como determinante nos muestra la continuidad del proyecto spinozista que, con una preocupación fundamentalmente humana y realista, se encuentra ya teniendo como horizonte la beatitud o felicidad humanas. Lo real está dado, la salvación del hombre estará en poder conocerlo de modo verdadero y completo (Spinoza, 2016, 422), constatación que aparece hacia el final de la *Ética*, pero que se encuentra proyectada desde las primeras palabras de la obra.

4 Un error no poco común en los hombres, y que Spinoza insta a evitar por ejemplo en el Prefacio de la tercera parte de la *Ética*, cuando describe la manera de concebir a los hombres como separados de las leyes y reglas universales de la naturaleza, o como “un imperio dentro de otro imperio” (EIII Prefacio).

El término “concebir” también se encuentra en la definición de eternidad (*aeternitatem*), lo que nos permite repensar los conceptos de eternidad y duración por fuera de toda dualidad ontológica. Acerca de ésta dice Spinoza: “por eternidad entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna”. Y en la explicación continúa: “En efecto, tal existencia se concibe 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 y Exp.). Esta definición nos permite afirmar dos cosas: en primer lugar, que la eternidad es un modo de concebir o entender la existencia (Klein, 2002, 296) y que, en este sentido, entre las categorías de eternidad y duración⁵ hay una distinción modal y no real (Klein, 2002, 297). En segundo lugar, que la expresión elegida por nuestro filósofo para hacer referencia a la existencia como “la existencia misma”, insiste sobre una univocidad radical de lo real: la existencia es siempre una y la misma, ya la pensemos como infinita o finita, como eterna o durable.

Las categorías de causa y efecto, que han sido fundamentales en las lecturas que proclaman una ruptura y separación ontológica en la filosofía spinoziana —causa: sustancia infinita, efecto: modos finitos— son también abordadas en EI. En continuidad con lo expuesto hasta ahora, Spinoza elige caracterizarlas también a partir de una mirada o interés gnoseológico. Los Axiomas III, IV y V están dedicados a estas categorías y establecen:

III. De una determinada causa dada se sigue necesariamente un efecto, y, por el contrario, si no se da causa alguna determinada, es imposible que un efecto se siga.

IV. El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa, y lo implica.

V. Las cosas que no tienen nada en común una con otra, tampoco pueden entenderse una por otra, esto es, el concepto de una de ellas no implica el concepto de la otra.

El camino se replica de modo casi calcado. La introducción parece ontológica, en la explicación aparece el factor del conocimiento. La proposición 3 y su demostración, insisten en lo mismo. Allí Spinoza establece: “No puede una cosa ser causa de otra, si entre sí nada tienen en común. Dem.: Si nada común tienen una con otra, entonces, no pueden entenderse una por otra, y, por tanto, una no puede ser causa de otra” (EIP3Dem). La reducción se hace patente para quien quiera verla: que algo sea causa de otra cosa parece aquí explicarse a partir del hecho de que esa cosa pueda entenderse —pensarse, concebirse, conocerse— a partir de ese algo. Así como el ‘ser en otro’ de los modos implicaba una manera de ser concebidos, acá el ser efecto expresa, también, un modo de entenderlos. Para concebir adecuadamente las modificaciones, tengo que hacerlo a partir de su causa explicativa: la sustancia.

Los conceptos de esencia (*essentia*) y existencia (*existentiam*), que han sido objeto de las más arduas contiendas spinozistas, son pensados desde esta misma perspectiva. El Axioma

5 Spinoza dice sobre la duración: “Por ‘existencia’ no entiendo aquí la duración, esto es, la existencia en cuanto concebida abstractamente y como si fuese una especie de cantidad. Pues hablo de la naturaleza misma de la existencia, que se atribuye a las cosas singulares porque de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios se siguen infinitas cosas de infinitos modos. Digo que hablo de la existencia misma de las cosas singulares, en cuanto son en Dios, pues, aunque cada una sea determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, sin embargo, la fuerza en cuya virtud cada una de ellas persevera en la existencia se sigue de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios” (EIPXLVEsc.).

7 establece que “la esencia de todo lo que puede concebirse como no existente no implica existencia”. En continuidad con lo anterior, Spinoza desplaza el foco del factor ontológico para establecer que si podemos pensar algo como no existente, ese algo no implica existencia. ¿Conlleva esto la posibilidad de que puedan darse, efectivamente, esencias sin existencias, al estilo platónico? Spinoza no está hablando del ser, sino del conocer. El hombre puede acceder, mediante su capacidad cognoscitiva, a distintos aspectos del ser: podemos concebir una cosa como existente, sin conocer su esencia, o podemos separar esta esencia de su existencia temporal, y pensarla como fuera de todo tiempo. Esto no habilita en modo alguno una separación real entre esencias y existencias.

Con la intención de reducir nuestro análisis sólo a la primera parte de la *Ética*, por ser aquella que se ha tenido como núcleo metafísico de la filosofía spinozista, nos limitaremos a los conceptos aquí indicados, los que, creemos, son suficientes para nuestro propósito. A partir de lo desarrollado podemos concluir: en primer lugar, que en esta primera parte Spinoza se esfuerza por hacer ciertas distinciones. Éstas, sin duda, parecen ser esenciales para lo que vendrá después —y también para todo lo que ha desarrollado en sus obras anteriores—. Con esta constatación queremos hacer patente el hecho de que estas distinciones conceptuales no aparecen de modo azaroso o casual, están ahí porque deben estarlo. Nuestro filósofo considera que marcar una diferencia entre lo infinito y lo finito, la eternidad y la duración, la sustancia y los modos, la esencia y la existencia, lo ‘en sí’ y lo ‘en otro’, la causa y el efecto es primordial, desde el punto de vista lógico y conceptual: esto es lo primero. En segundo lugar, que nos permiten, como mínimo, poner en duda el acuerdo reinante en relación a que estas distinciones responden a una cuestión del ser, y nos empujan a investigar más profundamente el factor del conocimiento humano, que insiste en retornar una y otra vez: ¿cómo conoce el hombre? ¿qué es lo que permite ver estos modos de conocer como los causantes de estas distinciones? ¿en qué sentido cambia el proyecto de la *Ética* a partir de estas constataciones?

Las perspectivas de los géneros de conocimiento

La proposición 15 de la primera parte de la *Ética* ocupa un lugar primordial en la obra por ser la proclamación inmanentista del proyecto spinoziano. Ésta establece que “todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse”. Su escolio, profundizando en la naturaleza de Dios, nos muestra un Spinoza preocupado por demostrar en qué modo es extenso o, mejor dicho, en demostrar que el hecho de que Dios sea extenso no lleva a su división, ni atenta contra su univocidad. A esta objeción se está enfrentando cuando resuelve de un modo magistral el problema de la relación entre los conceptos que venimos analizando, contra cualquier especulación de separación ontológica y, sobre todo, reafirmando nuestras más fuertes sospechas: la dualidad es introducida por el modo de concebir humano. Allí dice:

Ciertamente, si hay cosas que son realmente distintas entre sí, una puede existir y permanecer en su estado sin la otra. Pero como en la naturaleza no hay vacío, sino que todas sus partes deben concurrir de modo que no lo haya, se sigue de ahí que esas partes no pueden distinguirse realmente, esto es, que la sustancia corpórea, en cuanto sustancia, no puede ser dividida. Si alguien, con todo, pregunta ahora que por qué somos tan propensos por naturaleza a dividir la cantidad, le respondo que la

cantidad es concebida por nosotros de dos maneras, a saber: abstractamente, o sea, superficialmente, es decir, como cuando actuamos por la imaginación; o bien como sustancia, lo que sólo hace el entendimiento. Si consideramos la cantidad tal como se da en la imaginación —que es lo que hacemos con mayor facilidad y frecuencia— aparecerá finita, divisible y compuesta de partes; pero si la consideramos tal como se da en el entendimiento, y la concebimos en cuanto sustancia —lo cual es muy difícil—, entonces, como ya hemos demostrado suficientemente, aparecerá infinita, única e indivisible. Lo cual estará bastante claro para todos los que hayan sabido distinguir entre imaginación y entendimiento: sobre todo, si se considera también que la materia es la misma en todo lugar, y que en ella no se distinguen partes, sino en cuanto la concebimos como afectada de diversos modos, por lo que entre sus partes hay sólo una distinción modal, y no real. (EIP15Esc)

Este escolio es contundente respecto de la manera en que distinguimos lo finito de lo infinito, o los modos de la sustancia: las distinciones descansan en los géneros de conocimiento humanos. Aquí, “la materia —lo real— es la misma en todo lugar”, ya la concebimos como sustancia infinita, ya la pensemos como modos finitos y separados. Así, el planteo vuelve al mismo lugar: la existencia es una y la misma, las distinciones no son más que la consecuencia de concebirla desde distintos aspectos. ¿Cuáles y cómo? Es lo que resta investigar. Hasta aquí, Spinoza distingue entre el primer y segundo géneros de conocimiento, aunque luego, cuando desarrolle su teoría, se sumará la ciencia intuitiva como el tercer, y más excelso, modo de acceso a lo real.

En la segunda parte de su *Ética*, Spinoza distingue y caracteriza los diferentes tipos de percepción o conocimiento humanos. Allí establece que el primer género, o imaginación, conoce de modo mutilado y confuso a partir de dos maneras: por experiencia vaga, y por signos.⁶ Este conocimiento, al estar basado en ideas de las afecciones del cuerpo, es necesariamente subjetivo y, en este sentido, indica el estado del cuerpo que percibe más que la naturaleza de los objetos externos (Steinberg, 2009, 150). De este modo, sólo tiene ideas inadecuadas de las cosas, sin logran asir la totalidad de lo que es. Esto lo lleva a tener como consecuencia la falsedad (EIP41), que Spinoza describe como una privación de conocimiento (EIP35). Así, el modo de conocer imaginativo no consiste en una completa ignorancia, sino en una carencia o falta: la imaginación conoce deficitariamente. Su perspectiva es insuficiente. Al conocer de este modo parcial y sesgado, el primer género de conocimiento sólo puede concebir las cosas como contingentes. Jamás logra percibir lo necesario de lo real, ya que no logra aprehender el despliegue de las cadenas causales (Klein, 2002, 302). Su contacto con el mundo es directo e inmediato, y no puede establecer con certeza nada respecto del pasado ni del futuro (EIP44Cor). A la imaginación todo se le presenta como revistiendo posibilidad. El tiempo y la duración son consecuencia de su actividad. Éstos surgen a partir del hecho de que “imaginamos que los cuerpos se mueven más lentamente, más rápidamente o con igual celeridad unos que otros” (EIP44Esc).

6 EIP40Esc2. Establece que la experiencia vaga refiere al conocimiento de cosas singulares que nos son representadas a través de los sentidos. Los signos refieren a aquello que oímos o leemos y nos hace acordar a las cosas mismas. En TIE este último conocimiento recibe el nombre de ‘*de oídas*’.

En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza describe este primer género de modo muy similar, pero haciendo hincapié en su relación con las esencias de las cosas. Acerca del conocimiento que obtenemos por signos establece que es evidente que mediante él “no conocemos ninguna esencia” (TIE §26). A esto agrega que como la existencia singular de una cosa cualquiera sólo es conocida si se conoce su esencia, resulta claro que toda certeza adquirida de este modo debe excluirse de las ciencias (TIE §26). Sobre el conocimiento que adquirimos por *experiencia vaga*, que es —tal como en la *Ética*— parte de la imaginación, establece que, “además de ser cosa sumamente incierta e indefinida, nadie podrá percibir jamás con este modo sino los accidentes de las cosas de la Naturaleza, los cuales nunca se comprenden claramente si no se conocen previamente las esencias” (TIE §27).

De este modo, lo que la imaginación brinda es un tipo de perspectiva o conocimiento limitado. ¿Cuál es su limitación? El primer género de conocimiento ofrece un acceso a lo real mediado por el propio cuerpo y, por lo tanto, parcial, mutilado. A su vez, conoce las cosas como existentes en un momento presente —aquí y ahora—, ignorando la necesidad de las cadenas causales. Esto tiene como consecuencia la contingencia o posibilidad, que serán marcas de este modo de concebir. Lo que redundará en una ignorancia absoluta respecto de las esencias de las cosas, lo necesario, inmutable y eterno.

Al segundo género de conocimiento, o razón, corresponde un modo de concebir o conocer muy distinto. Tanto que, por momentos, parece establecer con la imaginación una especie de juego dialéctico, que no obtendría su síntesis sin la ciencia intuitiva. Este segundo género es descrito por Spinoza como aquel que nos permite tener nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas (EIIIP40Esc2). Todos los cuerpos, dice nuestro filósofo, concuerdan en ciertos aspectos, los cuales deben ser percibidos por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente (EIIIP38Cor). Eso en que concuerdan son las nociones comunes, caracterizadas como “aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo”, y serán postuladas por Spinoza como los fundamentos de nuestro raciocinio (EIIIP40Esc1). El Lema II de la segunda parte de la *Ética* establece más específicamente a qué se refiere Spinoza con éstas: “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). Tal y como las describe nuestro filósofo, estas nociones no son más que aquellos rasgos esenciales de los atributos, que han sido identificados por momentos con los modos infinitos (Ep. 64, 278). Aquello en que concuerdan los cuerpos es lo que los hace ser en Dios. Y conocer eso que los hace ser en la sustancia infinita, no es más que conocer lo infinito y eterno de las cosas o modificaciones. No resulta para nada extraño, entonces, que Spinoza sostenga luego que la razón conoce desde “una cierta perspectiva de eternidad” (EIIIP44Cor2), que no es más que decir que conoce las cosas como necesarias en Dios (Steinberg, 2009, 153).

Ahora bien, dice nuestro filósofo, al percibir lo común, estas nociones “no constituye(n) la esencia de ninguna cosa singular” (EIIIP37). La razón me da lo infinito y lo común, pero pierde de vista lo finito y singular. En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza es bastante más explícito respecto a esto. Es sabido que en este tratado nuestro filósofo no utiliza el término *razón* para describir este tipo de conocimiento, y que las

características que brinda sobre éste cambian considerablemente en su obra principal, la *Ética*.⁷ Sin embargo, nos parece significativo el modo en que Spinoza relaciona en este texto este género con el desconocimiento de las esencias singulares. Acerca de éste dice: “Hay un conocimiento en que la esencia de una cosa se infiere de otra cosa, pero no de una manera adecuada; lo que ocurre sea cuando de un efecto cualquiera inferimos la causa, sea cuando deducimos una conclusión de algún universal que se acompaña siempre de la misma propiedad” (TIE §19). En la nota al pie que acompaña a este párrafo, establece que a partir de esta clase de concepción, “no comprendemos de la causa sino lo que observamos en el efecto”, y que “sólo afirmamos sus propiedades y no la esencia particular de la cosa” (TIE nota 8). Este género de conocimiento, concluye, “nos da la idea de la cosa y nos permite sacar conclusiones sin peligro de error. No obstante, no será por sí mismo el medio para lograr nuestra perfección” (TIE §28).

En resumen, la razón me da la perspectiva contraria que la imaginación. A partir de este género puedo conocer el aspecto esencial de lo real. La razón me pone en contacto con lo común, lo compartido por todas las cosas singulares, lo que me permite apreciar en qué modo pueden pensarse en tanto eternas e infinitas. Ahora bien, ella también posee un tipo de carencia o parcialidad (Henry, 2008, 132): esta pierde de vista lo durable, lo existencial, el carácter presente de lo real.

El tercer género de conocimiento recibe el nombre de “ciencia intuitiva”. Éste “progresas, 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” (EIIP40Esc2). Nos parece interesante retomar, nuevamente, la proposición 15 de la primera parte de la *Ética*, donde Spinoza establece que “Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse”. El último género de conocimiento surge como respuesta a esta proposición: la única manera de concebir adecuadamente las cosas singulares es concebirlas a partir de Dios, entenderlas bajo el atributo del que son modos, implicando el concepto de ese atributo, es decir, la esencia eterna e infinita de Dios (EIIP45Dem). En definitiva, la única manera de concebir correctamente los modos es como siendo “en otro”, es decir, como teniendo su causa explicativa en otra cosa: la sustancia. Este camino está reservado sólo la intuición.

La segunda parte de la *Ética* realiza el paso de la razón a la ciencia intuitiva sin cortes. Lo que en la proposición 44 refiere a la razón, en la 45 se conecta con aquello que todavía no posee este segundo género de conocimiento, y que la ciencia intuitiva aportará: la cosa singular. Esta última proposición establece que “cada idea de un cuerpo cualquiera, o de una cosa singular existente en acto, implica necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios” (EIIP45), volviendo a traer a la escena las esencias singulares, que a la razón se le escapaban. En la demostración a esta proposición, Spinoza explicita, como ha hecho ya antes, que “las cosas singulares no pueden concebirse sin Dios; pero, puesto que tienen a Dios por causa, en cuanto se le considera bajo el atributo del que esas cosas son modos, sus ideas deben necesariamente implicar el concepto de ese atributo, es decir, la esencia eterna e infinita de Dios”. En la misma proposición nuestro filósofo distancia, así, el ter-

7 Este cambio se deja ver, sobre todo en la nota de “inadecuación” que posee en el TIE el segundo género de conocimiento, que en la *Ética* será adecuado, y en la ausencia del concepto de “noción comunes” que aparecerá luego en su obra central.

cer género de conocimiento de los dos anteriormente caracterizados: la ciencia intuitiva recupera la figura de lo singular y concreto (Solé, 2013, 208), pero sin dejar de pensarlo o concebirlo a partir de la esencia eterna e infinita de Dios. ¿Es esto algo distinto que lo que Spinoza ha llamado “nociones comunes” con anterioridad? No nos parece. La esencia de la sustancia no es otra que la que percibimos a través de sus atributos: respecto de la extensión, el movimiento y reposo; respecto del pensamiento, el entendimiento infinito. De este modo, este tercer género de conocimiento actúa como una especie de síntesis entre los primeros dos géneros.

El escolio a esta proposición no hace más que reforzar nuestra lectura, estableciendo que este modo de concebir la existencia singular a partir de la ciencia intuitiva nos permite pensarla no —solamente— como durable, es decir, abstractamente o como una especie de cantidad, sino captar “la naturaleza misma de la existencia, que se atribuye a las cosas singulares porque de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios se siguen infinitas cosas de infinitos modos” (EIIP45Esc). En otras palabras, nos permite percibir lo necesario de la existencia en tanto es en Dios: unir lo que existe con las esencias eternas en un mismo acto perceptivo, que es aquel que me pone en contacto con lo real en su más completa verdad. Esta unión se hace patente en la siguiente declaración de Spinoza:

Digo que hablo de la existencia misma de las cosas singulares, en cuanto son en Dios, pues, aunque cada una sea determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, sin embargo, la fuerza en cuya virtud cada una de ellas persevera en la existencia se sigue de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios (EIIP45Esc).

Así, no es de extrañar que este último modo de conocer sea descrito por Spinoza como el único que “aprehende la esencia adecuada de la cosa sin peligro de error” (TIE §29). En este sentido, este es el género que me permitirá acceder al conocimiento total y adecuado del ser, ya sin perspectivas o, mejor, como la unión de ellas: dejando atrás la parcialidad de la imaginación, que me presentaba lo dado como singular, durable, existente aquí y ahora; pero también superando la “falta” de la razón, que me ponía en contacto con lo común, lo eterno y lo necesario, pero perdiendo de vista lo particular, la esencia singular.

Conclusiones de la propuesta onto-gnoseológica

Nos interesa ahora, por último, y como manera de explicitar lo ya dicho, entrecruzar los conceptos que aparecen al inicio de la *Ética* con lo que ha sido expuesto acerca de los distintos géneros de conocimiento. Tal como demostramos, en la primera parte de su obra central Spinoza hace un esfuerzo intelectual por definir categorías que han sido históricamente pensadas como ontológicas desde una nueva perspectiva. Lo que se ve expresado allí es un punto de partida radicalmente distinto sobre el que erigir un sistema que, como la historia de la filosofía ha dejado ver, se revela como absolutamente anómalo y singular (Negri, 1993). Nuestro filósofo incluye desde el inicio de su *Ética* la referencia —obstinada e indeclinable— al factor gnoseológico. Las categorías de infinitud y finitud, sustancia-atributos-modos, ‘en sí’ y ‘en otro’, esencia y existencia, y causa y efecto, parecían definirse a partir del modo de concebir humano.

Esta primera revelación nos mostraba un camino distinto, una explicación diferente sobre la que fundar las distinciones que tantas controversias generaron. Ahora bien, no es hasta la segunda parte de esta obra, en la que Spinoza expone detalladamente su teoría del conocimiento, que el planteo cuadra, se solidifica, se vuelve claro y diáfano. Y mucho más a medida que avanza la *Ética* y se percibe de modo cada vez más fuerte la preocupación spinozista por la “destinación humana” (Sabater, 2019). Queda mostrar, a la luz de las características que Spinoza otorga a la imaginación, la razón y la ciencia intuitiva, cómo los conceptos que la tradición se empeñó en leer como exclusivamente ontológicos, aparecen aquí como las notas con que los hombres conciben lo real.

Tal como hemos visto, la imaginación es caracterizada por Spinoza como el género que nos presenta lo real como partes separadas, finitas y divisibles (EIP15Esc). Cuando concebimos a partir del primer género de conocimiento sólo alcanzamos a percibir las cosas como modos singulares que duran y que existen en el aquí y ahora. De este modo, las “recortamos” de su pasado y su futuro (EIP44Cor), de las causas que las llevaron ineludiblemente a existir, y de las consecuencias que inevitablemente tendrán, o, lo que es lo mismo, las separamos de sus esencias y de Dios.⁸ En resumen, la imaginación, en su limitación, no puede darnos un conocimiento total y completo de lo real, sino sólo una perspectiva. ¿Cuáles son las notas que caracterizan a dicha perspectiva? La finitud, lo modal, la existencia y la duración, que abandonan definitivamente su carácter ontológico para mostrar su origen absolutamente gnoseológico. ¿Son estas notas falsas por ser imaginarias? En absoluto. El propio Spinoza describe la falsedad como carencia. Esto implica que, aún en el registro imaginativo, el hombre conoce algo de lo real. La perspectiva de este género es auténtica y legítima, aunque incompleta y deficitaria. Así, el primer género de conocimiento se vuelve indispensable, aunque no suficiente: el error consiste en hipostasiar esta parcialidad sosteniendo que lo real se limita a eso o, nuevamente, tomar lo ‘en otro’ como un ‘en sí’.

La razón conoce lo real de un modo muy distinto: concibe la esencia de las cosas, lo común, lo infinito y lo eterno que hay en ellas. Llamamos esencia a la cosa singular cuando la pensamos fuera de todo tiempo, en su *ratio* o proporción interna no durable. Es decir, hablamos de esencias cuando pensamos el orden necesario de las cadenas causales, cuando pensamos las cosas como siendo en Dios. Lo mismo sucede con la infinitud y la eternidad: estas no son más que notas del conocimiento racional, que me revelan lo común de lo real o, en otras palabras, que me muestran el aspecto infinito y eterno de la Naturaleza. Así, los conceptos de infinitud, sustancia, eternidad y esencia, tal como habíamos establecido, no parecen ser nada ontológicamente distinto a los de finitud, modos, duración y existencia. Lo real es unívoco, lo que muda es mi modo de conocerlo o concebirlo.

La ciencia intuitiva, en tanto síntesis de las perspectivas anteriores, percibe el Ser de modo absoluto y sin parcialidades. Mediante ésta, la cosa es percibida en su totalidad y, por lo tanto, aprehendida adecuadamente, sin peligro de error (TIE §29). Ésta nos permite

8 Acerca de la duración como modo de concebir, dice Julie Klein: “Concebir las cosas ‘de acuerdo a’ o ‘en la forma de’ la duración, las estructura como entidades separadas y relacionadas, cuyo carácter es explicado por el regreso al infinito de las causas determinadas (EIP28; E2P9). Concebirlas como ‘contenidas en Dios’ y ‘bajo el aspecto de la eternidad’ (*sub specie aeternitatis*) nos mueve en la dirección de la infinitud. A fin de cuentas, sin embargo, estamos concibiendo la misma cosa de dos maneras distintas” (Klein, 2002, 314).

comprender que las distinciones conceptuales de la primera parte de la *Ética* respondían más a la limitación, la restricción y la parcialidad, que a lo real. Por eso es que el tercer género de conocimiento ya no percibe ni la sustancia infinita ni los modos finitos, sino algo que supera esta dualidad gnoseológica: la Sustancia modificada, la Naturaleza en su totalidad. Esto se ve claramente expresado en el interés de Spinoza en recuperar las esencias singulares, pero para concebirlas desde Dios, comprender la manera en que “fluyen de la eternidad” (Ep. 12, 58). De este modo, el tercer género de conocimiento “no recorre las cosas para describir sus propiedades generales, sino que penetra en su intimidad esencial y capta a cada ser singular bañándose en la fuente misma de su realidad singular y universal, identificándose con su origen y su causa inmanente” (Henry, 2008, 133). Esto no es más que la unión de todos los conceptos o perspectivas que la primera parte de la *Ética* nos presentaba como distintos. La ciencia intuitiva nos muestra que, en tanto cosas singulares, ya no somos modos individuales, sueltos, aislados, pero tampoco perdemos aquello que nos hace concretos y singulares. Es decir, nos permite concebirnos como una de las múltiples modificaciones de una y la misma sustancia, naturaleza, ser. Comprendemos así, que nuestra esencia y nuestra existencia no son más que dos maneras de concebir lo mismo, y que están basadas en la misma necesidad: la del orden de las causas o necesidad divina. Esto no es otra cosa que la constatación de nuestra eternidad. O, lo que es lo mismo, el entender que la eternidad no es más que “el tejido mismo, la trama, la textura de las duraciones” (Morfino, 2015, 21).

De esta manera, el proyecto spinoziano se nos revela como poseyendo una coherencia y continuidad categóricas. El punto de llegada está expresado en el mismísimo inicio. No hay dualidad ontológica y, en ese sentido, no hay nada que superar o resolver. La univocidad de lo real se ve expresada a lo largo de toda la *Ética* y ésta se revela no sólo como absolutamente compatible, sino como necesariamente inescindible de las múltiples perspectivas humanas. Esto, justamente, es lo que hace a Spinoza no sólo un pensador realista en el sentido filosófico, sino también en el sentido más práctico del término, un filósofo interesado en desentrañar la verdadera naturaleza del hombre, quizás porque para una filosofía como la spinozista, ser hombre, ser finito y ser modificación no es más que ser en Dios, o, lo que es lo mismo, ser infinito, ser eterno, ser sustancia.

Bibliografía

Fuente

Spinoza, B. (1925) *Opera quae supersunt omnia*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, editada por Carl Gebhardt, 4 tomos, Heidelberg, Carl Winter-Verlag.

Traducciones

Spinoza, B. (2016) *Ética*, traducción de Vidal Peña, Madrid: Alianza.

Spinoza, B. (2007) *Epistolario*, traducción de Oscar Cohan, Buenos Aires: Colihue Clásica.

Spinoza, B. (2006) *Tratado de la reforma del entendimiento*, traducción de Oscar Cohan, Buenos Aires: Cactus.

Bibliografía

- Allison, H. (1987) *Benedict de Spinoza. An Introduction*, Yale University Press, New Haven and London.
- Bayle, P. (2010) *Diccionario histórico y crítico*, compilado, traducido y dirigido por Fernando Bahr, Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Chauí, M. (1999) *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, São Paulo: Companhia das Letras.
- 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, pp. 119-133.
- Deleuze, G. (1996) *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Horst Vogel, Barcelona: Muchnik editores S. A.
- Hegel, G. W. F. (1955) *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Colección de textos clásicos: Grandes obras, Tomo I, dirigida por José Gaos, México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Henry, M. (2008) *La felicidad de Spinoza*, Buenos Aires: La Cebra.
- Jacobi, F. H., (2013) *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. Moses Mendelssohn*, traducción Solé, M. J. en *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, Universidad Nacional de Quilmes Editorial, Bernal.
- 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”, *Iyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly* 51, Julio 2002, pp. 295-324.
- Martin, C. P. (2008) “The Framework of Essences in Spinoza’s Ethics”, *British Journal for the History of Philosophy*, 16:3, pp. 489-50.
- Morfino, V. (2015) “Esencia y Relación”, *Revista Pensamiento Político*, Num. 6, pp. 1-26.
- Negri, A. (1993) *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Barcelona: Anthropos.
- Sabater, N. (2019) *La destinación humana en Spinoza: una interpretación de su proyecto ético*, Buenos Aires: RAGIF Ediciones.
- 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.
- Solé, M. J. (2013) “La intuición intelectual en Spinoza” en: Tatián, D. (comp.): *Spinoza. Noveno Coloquio*, Córdoba: Editorial Brujas, pp. 205-217.
- Steinberg, D. (2009) “Knowledge in Spinoza’s Ethics” en: Koistinen, O. (ed.): *The Cambridge Companion to Spinoza’s Ethics*, Cambridge University Press, pp. 140-167.
- Thomasius, C. (1688) *Freimutige, lustige und ernsthafte, jedoch vernunftmassige Gedanken oder Monatsgesprache uber allerhand, durnehmlich aber neue Bucher*. Tomo 1: enero a junio de 1688. (Reproducción de la edición de Halle 1690), Athenäum, Frankfurt am Main, 1792.
- Viljanen, V. (2011) *Spinoza’s Geometry of Power*, New York: Cambridge University Press.

- Wolff, C. (1739), *Theología naturalis, Methodo scientifica pertractata. Pars 1*. Editio nova. Frankfurt am Main/Leipzig, Renger, 1739; *Pars 2*. Ed. noca. Frankfurt am Main/Leipzig, Renger, 1741.
- Zambrano, M. (1936) “La salvación del individuo en Spinoza”, *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras* N°3, Universidad Complutense, Madrid, pp. 7-20.