

# La *Ética* de Spinoza en la reciente versión al español de Mario Caimi

MARIO ANDRÉS NARVÁEZ  
*Universidad Nacional de La Pampa*  
Santa Rosa, Argentina

DOI: 10.36446/rlf2024392

I 323

## 1. *La Ética de Spinoza y su fama*

Para introducirnos en el análisis de esta nueva traducción de la *Ética*, realizada por Mario Caimi, comenzaremos haciendo una reflexión general sobre su recepción, o lo que podríamos llamar su “fama”. Esta breve introducción, sin pretensión de ser un estudio sobre el tema, junto con las referencias que haremos luego al estado de la edición, nos ayudará a comprender mejor la aparición de una nueva traducción.

La *Ética* de Spinoza es ciertamente uno de los libros más famosos de la historia de la filosofía moderna y, quizás, se podría decir, de la filosofía en general. Sin embargo, podríamos aventurar que Spinoza es un filósofo menos conocido que Platón o Aristóteles, e incluso menos conocido que Descartes o Kant. Siempre refiriéndonos, claro está, a lo que suponemos que una persona que no haya estudiado filosofía en la univer-

*Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional*

**REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA**  
Vol. 50 N°2 | Primavera 2024

sidad puede conocer y sin pretender un conocimiento profundo de su obra. Mucha gente conoce a Platón o a Descartes solo de nombre, o por alguna frase famosa. Quizás porque son filósofos que se mencionan más a menudo en algunas materias de la educación secundaria o de algunas carreras universitarias vinculadas a las ciencias humanas. Lo cual no es el caso de Spinoza. Con todo, la fama de nuestro filósofo parece estar creciendo progresivamente en los últimos años. Spinoza parece haberse vuelto un filósofo más conocido, no solo en el ámbito académico donde, o bien ocupa un espacio que antes no tenía en los programas de estudio, o bien se lo menciona más a menudo de manera extracurricular, sino también en el ámbito de la investigación humanística, donde los estudios sobre su filosofía han crecido notablemente, como puede comprobarse consultando la bibliografía<sup>1</sup>. Asimismo, también en el ambiente intelectual en general la fama de Spinoza ha crecido; tal vez, debido al éxito editorial de libros que giran en torno a su filosofía. Y esto sucede en ámbitos tan diversos como la filosofía política o las neurociencias. Pensamos, por caso, en *La anomalía salvaje* de A. Negri o en *En busca de Spinoza* de A. Damasio, por mencionar algunos de los libros que han esparcido el nombre de nuestro filósofo en los últimos años.

324 |

Ahora bien, hay obras filosóficas que van firmemente asociadas a sus autores y viceversa. Por ejemplo, no podríamos pensar en Maquiavelo sin pensar en *El Príncipe*, o en Descartes sin pensar en el *Discurso del Método*. Así, parecen estar también íntimamente asociados los nombres de Hobbes al del *Leviatán* o el de Tomás Moro al de *Utopía*. Esto no implica, por supuesto, el conocimiento del contenido de las obras. Por ejemplo, no toda persona que sabe que Cervantes es autor del *Quijote* ha leído esa obra. ¿Ocurre esta misma asociación indisoluble entre el nombre de Spinoza y su *Ética*? Tal vez sea así, aunque es difícil afirmarlo. Mientras Spinoza vivía, su fama estuvo asociada al *Tratado Teológico-Político*, el cual, junto con los *Principios de la Filosofía de Descartes*, fue uno de los dos únicos libros que publicó en vida. Hoy en día, esta asociación no resulta evidente y cualquier conocedor de su obra probablemente recomendaría al lector interesado en conocer la filosofía de Spinoza leer la *Ética* antes que el *Tratado Teológico-Político* o cualquier otro de sus libros. Esto debido a que es la obra que contiene todas sus teorías filosóficas y sus tesis más renombradas, el panteísmo, el paralelismo, el determinismo, etc. Así pues, es posible que la fama creciente de Spinoza

---

<sup>1</sup> Al respecto se puede consultar, entre otros instrumentos, el “Boletín de Bibliografía Spinozista” que se publica periódicamente en la revista *Anales del Seminario de Metafísica* o el “Bulletin de bibliographie Spinoziste” publicado también periódicamente en la revista *Archives de Philosophie*.

conlleve desde algún tiempo a esta parte un crecimiento paralelo de la fama de la *Ética*.

Hasta aquí, hemos hablado de nuestro mundo contemporáneo de habla hispana, pero cabe también hacer algunas consideraciones al respecto de la fama de Spinoza y de su *Ética* en un sentido más general. No pretendemos hacer una historia detallada de su recepción, sino solo mencionar algunos datos muy conocidos. Primero, que el nombre de Spinoza era un nombre muy famoso en Europa ya en tiempos en los que él vivía. Sobre todo, su nombre se hizo conocido, como hemos dicho, a partir de la publicación del *Tratado Teológico-Político* en 1670. Aunque la misma haya sido realizada en forma anónima, pronto se supo el nombre del autor y se asoció con la más impía de las doctrinas (Bayle 2010: 333 y ss.)<sup>2</sup>. Este infausto renombre continuó expandiéndose por Europa luego de la publicación de su *Opera Posthuma* en 1677. Sin embargo, no siempre eran sus detractores quienes agitaban su nombre. En el siglo XVIII, en Francia, también sus seguidores ocultos difundían en secreto sus ideas (Prélorentzos 1994: 88-92). Durante el siglo XIX, en Alemania principalmente, su fama se consolidó y llegó a ganarse una página en la historia de la filosofía, como es la célebre “disputa sobre el panteísmo” (*Panteismusstreit*)<sup>3</sup>. Tal vez aquí, esa fama, comenzó a cambiar definitivamente de signo. Románticos y racionalistas se disputaron su filosofía y fue leído no solo por filósofos, sino también por matemáticos y científicos en general. Así pues, durante este transcurso de tiempo y debido a los cambios que marcaron la mentalidad europea, su fama se fue extendiendo y transformando. Pasó de ser el filósofo maldito a ser considerado según la visión de un reconocido filósofo contemporáneo “el más noble y amable de los grandes filósofos” (Russell 1961: 569).

I 325

En cuanto al mundo de habla hispana, poco se sabe a ciencia cierta. Las ideas de Spinoza llegaron tempranamente a España, aunque no es fácil determinar el alcance o la influencia de las mismas (Domínguez 1994: 16 y ss.). Tampoco es mucho lo que se sabe de la deriva de las mismas en Argentina. Durante fines del siglo XVIII y comienzos del XIX es probable que la obra del Padre Feijoo haya contribuido al conocimiento de sus ideas más generales y de su vida (Sabater 2021: 7-25), pero no parece haber datos certeros acerca de la circulación de sus obras, ni de sus ideas. En la Universidad de Córdoba, a fines del siglo XVIII, al menos fue nombrado incidentalmente en algún curso de Metafísica y de Física. A fines del siglo XIX fue mencionado en una

---

<sup>2</sup> Tanto para la mala fama como para la influencia que producirán las ideas de Spinoza, puede consultarse Israel (2012: 193 y ss) y la comunicación del Dr. Tizziani (2019: 351-359).

<sup>3</sup> Al respecto, puede consultarse, por ejemplo: Mendelssohn *et al.*, 2013.

lección del Real Colegio San Carlos de Buenos Aires y se indica por allí que el General Lucio V. Mansilla leía la *Ética* en su tienda de campaña en la guerra del Paraguay (Tatián 2014: 136 y ss.)<sup>4</sup>. No obstante, ya a comienzos del siglo XX, con la incipiente institucionalización de la filosofía, podemos encontrar las primeras clases y lecturas de Spinoza. Leopoldo Lugones, Alejandro Korn, Lisandro de la Torre, son algunas de las figuras más destacadas del panorama intelectual que se han dejado ver cercanas a Spinoza a principios de siglo (*ibid.*). Al parecer, el interés por Spinoza continuó aumentando. A mediados del siglo XX aparece una importantísima obra sobre su filosofía en cuatro volúmenes a cargo de L. Dujovne, y posteriormente Borges –quien suele mencionar a Spinoza en sus escritos– sella definitivamente el lazo que une a Spinoza con los/as lectores argentinos/as, con dos geniales poemas dedicados al filósofo neerlandés, uno de 1964 y otro de 1976.

Estas breves observaciones nos conducen al dato interesante que queremos resaltar aquí a modo de introducción a este estudio crítico. Aunque Spinoza no haya llegado nunca a gozar de la popularidad de un Descartes –popularidad que, claro está, no implica el conocimiento profundo de sus ideas–, desde un tiempo a esta parte comenzó a convertirse en algo así como un filósofo de culto en el mundo de habla hispana. Prueba de ello es que desde comienzos del último siglo –en 1913 sale la primera traducción al español de Antonio Machado– han visto la luz nada menos que diez traducciones de la *Ética* en español, tanto en España como en Argentina. Por esto, si la información que tenemos es correcta, la presente traducción tiene el raro privilegio de ser la décima. Así pues, podemos pensar que, aunque Spinoza no sea más popular que Descartes, tal vez no haya sido menos traducido.

## 2. Las traducciones de la *Ética*

La traducción que tenemos a la vista sin dudas continuará y profundizará el crecimiento exponencial de lecturas y estudios sobre Spinoza de los últimos años que hemos mencionado anteriormente. Es, ciertamente, una noticia muy grata, ya que siempre es bienvenida una nueva traducción de la *Ética*, principalmente si cumple con creces con los están-

---

<sup>4</sup> El dato que consigna Tatián sobre Mansilla no es un dato improbable. De hecho, Mansilla mismo cuenta en sus *Memorias* que su padre lo envió de viaje a la India a los diecisiete años, luego de descubrirlo leyendo el *Contrato Social* de Rousseau. En su libro *Una excursión a los indios ranqueles* relata que leía un libro de Hume mientras paseaba por la orilla de la laguna de Leuvucó, en su visita a las tolderías de los Ranqueles.

dares de calidad del mundo académico actual, como es el presente caso. Con todo, alguien podría preguntarse, ¿por qué necesitaríamos una traducción más de una obra escrita al modo geométrico? ¿No debería permitir ahorrar esfuerzos de traducción este “estilo” que se caracteriza por un modo llano y conciso de escribir, cuyos términos centrales están claramente definidos y cuya sintaxis tiende a la simpleza y a evitar las figuras barrocas? En primer lugar, ello podría ser así, si la *Ética* solo contuviera definiciones, axiomas, postulados y teoremas. Pero no debemos olvidar que también contiene importantes apéndices, prefacios y numerosos escolios, en los que el estilo de escritura se torna algo más flexible y literario, aunque sin perder por ello claridad<sup>5</sup>. Por otra parte, a diferencia de la obra de Euclides que le sirve de modelo en su estructura, la *Ética* trata de diversos temas del mundo humano y natural, lo cual conlleva un vocabulario muchísimo más rico que el euclidiano, limitado al mundo de las entidades geométricas y aritméticas. Esto hace que, como en cualquier otro escrito filosófico, surjan múltiples variantes en la traducción, no solo respecto de la terminología, sino también en cuanto a la sintaxis.

En segundo lugar, a lo dicho anteriormente se agrega el hecho de que recién actualmente ha sido realizada una edición crítica que podría considerarse definitiva. En este sentido, aunque la presente traducción fue realizada a partir de una edición que ha perdido cierta vigencia, tiene a la vista la traducción al francés de Moreau, realizada sobre la nueva edición de Akkerman y Steenbakkens. Esto representa una característica valiosísima, ya que es justamente esta la edición que podría considerarse definitiva. Ahora bien, esta cuestión amerita una breve consideración histórica para comprender mejor la situación actual de las ediciones de la *Ética*.

La *Ética* de Spinoza apareció publicada por primera vez a fines de 1677, poco después de la muerte de su autor, junto con el resto de las obras que no habían sido publicadas. El libro se denominó *Opera Posthuma* y fue preparado a partir de los escritos recolectados, reunidos y editados por algunos de los amigos de Spinoza. Al mismo tiempo, vio la luz una traducción de dicha obra al neerlandés, denominada *De Nagelate Schriften van B. Spinoza*. Ahora bien, además de las imperfecciones varias y la ausencia de un aparato crítico en la *Opera Posthuma*, como señala Steenbakkens, quizás el principal problema que enfrentaba la edición de la *Ética* consistía en las diferencias existentes entre el texto que vio la luz dentro de las *Opera Posthuma* y los *Nagelate Schriften*. Así, de las explicaciones que se dieran a estas variantes

I 327

---

<sup>5</sup> Para algunas reflexiones sobre el estilo de la *Ética* que van en este sentido, véase Akkerman (1980: I-II, 25-26).

dependería gran parte de las más importantes decisiones de edición (Steenbakkers 2009: 35 y ss.).

En consecuencia, era evidente, desde el comienzo, la necesidad de contar con una edición crítica que incluyera también las obras previamente publicadas por Spinoza, es decir, los *Principios de la Filosofía de Descartes* y el *Tratado Teológico-Político*. Sin embargo, durante el siglo XVIII, las obras de Spinoza prácticamente no fueron impresas, y hubo que esperar hasta el siglo XIX para que apareciera la primera edición crítica. Cinco ediciones vieron la luz durante dicho siglo, cuatro alemanas (Paulus, Gfrörer, Bruder, Ginsberg) y una neerlandesa (Van Vloten-Land). Salvo esta última, ninguna de las anteriores se apoyó en estudios sistemáticos, ni dieron demasiada importancia a cuestiones filológicas. Solo la edición neerlandesa de Van Vloten-Land, que vio la luz en 1882, comenzó a prestar atención a cuestiones filológicas. Sin embargo, distaba de ser una edición crítica definitiva, entre otras razones porque no abordó las diferencias entre *OP* y *NS* (Kingma 2005: 273 y ss.).

Consciente, pues, de que la labor de edición permanecía incompleta, Carl Gebhardt retomó el trabajo y se propuso enmendar las falencias y deficiencias de sus predecesores. El resultado fue la edición crítica que apareció en 1925 publicada en Heidelberg por Carl Winters. Esta es justamente la edición que toma como base la traducción que aquí comentamos y que durante cierto tiempo se consideró como definitiva o estándar. El esforzado trabajo de Gebhardt, ciertamente, justificaba esta consideración. La edición atendía a las cuestiones filológicas más relevantes y presentaba un aparato crítico con mucha información histórica. No obstante, nuevos estudios realizados en el terreno filológico e histórico por Fokke Akkerman mostraron que la labor de Gebhardt contenía al menos un defecto insoslayable que viciaba toda la edición. En efecto, apoyándose tanto en conocimiento filológico como en testimonios provenientes de la correspondencia entre Spinoza y sus amigos, Akkerman reveló que la hipótesis central sobre la que se apoyaba la edición de Gebhardt era insostenible. Gebhardt había supuesto que las diferencias entre el texto de *OP* y el de *NS* se debía a que la traducción de los *NS* provenía de una etapa anterior a la redacción definitiva de la *Ética* y que esta habría pasado por sucesivas etapas de redacción. Akkerman puso en evidencia que esta hipótesis carecía de pruebas sólidas y, al mismo tiempo, explicó que las diferencias en las redacciones provenían del hecho de que mientras Spinoza redactaba las primeras partes del libro –fundamentalmente, la parte uno y dos y las primeras páginas de la parte tres– las enviaba a uno de sus amigos para que las tradujera –posiblemente era Pieter Balling–. Luego de su muerte, cuando su otro amigo, Jan Glazemaker, emprendió la traducción de la *Ética*, tomó esas traducciones previas y las completó con la traducción del resto de los libros. El resultado fue una mezcla de estilos y

variantes en las primeras partes respecto a los textos de *OP*, lo cual se explica por las discusiones del círculo de los Colegiantes, más que por sucesivas etapas de redacción de la obra en sí misma (Steenbakkers 2009: 38–39).

La historia que acabamos de contar concluye, pues, con el trabajo de Akkerman y Steenbakkers quienes prepararon el texto de una nueva edición que apareció junto a la traducción francesa de Moreau en el año dos mil veinte.

### **3. El estudio introductorio**

La traducción de Caimi no solo es importante por la traducción en sí y por el hecho de tener a la vista la traducción francesa basada en la nueva edición, sino también porque viene acompañada con un cuidadoso estudio crítico introductorio, que bien podría haber sido publicado en un volumen independiente. Ciertamente, no es del tipo de breves estudios que suelen acompañar a las traducciones de la *Ética*, sino que se trata de un trabajo de algo más de trescientas páginas.

Al menos dos propósitos parecen guiar a Caimi en su elaboración. Por un lado, ofrecer al lector una especie de síntesis de las doctrinas principales del famoso tratado spinoziano y, por el otro, un estudio introductorio que condensa información necesaria para una aproximación a la filosofía de Spinoza, junto con un análisis crítico de algunas de las tesis capitales del libro. Todo esto, por supuesto, se presenta en un estilo ágil y accesible a el/la lector/a no iniciado/a. Ambas cosas, por otra parte, son de gran utilidad para tal lector/a que se inicia en la obra de Spinoza. No solo por la razón de que la misma pertenece a una época alejada de la nuestra, cuyas características básicas (intelectuales, políticas, etc.) es preciso conocer para una mejor comprensión de las teorías que en ella se presentan, sino también por las dificultades de la abstracción teórica y del estilo geométrico. Por lo que respecta a la primera cuestión, gracias a los datos históricos que nos brinda el comienzo de la introducción, podemos hacernos una idea general de algunos hechos determinantes para la sociedad neerlandesa del siglo XVII, así como también del ambiente intelectual en que está inmersa la mente de nuestro filósofo. Respecto del segundo punto, el estilo geométrico requiere de el/la lector/a un arduo y constante regreso hacia atrás, si pretende seguir las demostraciones de las proposiciones, lo cual puede generar dificultades para lograr una visión de conjunto de las tesis principales de cada libro. Sin contar, además, las dificultades que provienen de la abstracción conceptual propia de los temas tratados. Tales dificultades se pueden sortear en gran medida con la exposición libre del estilo geométrico que ofrece Caimi en su introducción. Ahora bien, no

necesariamente se debe comenzar con la introducción, la/el lector/a puede elegir entre dos opciones, o bien puede entrar de lleno al laberinto y descubrir por sí mismo sus caminos y conexiones, o bien puede revisar el mapa de antemano y luego adentrarse en el laberinto con una visión previa del mismo. En cualquier caso, la introducción será de gran ayuda.

En cuanto a la presentación de los temas, el estudio introductorio sigue la misma estructura de la *Ética* y el comentario se realiza entrelazando observaciones sobre la organización del texto, como así también sobre algunas de las cuestiones más relevantes que se tratan en ellos. Siempre poniendo a disposición la perspectiva de algunos estudios críticos de renombre en el mundo académico spinoziano. La introducción, en total, consta de doce secciones. La primera sección está dedicada a las circunstancias históricas, mientras que la segunda se destina a presentar algunos conceptos filosóficos claves de la filosofía del siglo XVII (tales como mecanicismo, naturalismo, ateísmo, etc.), así como también a una breve discusión acerca de la estructura geométrica que rige la trama del libro. Las restantes cinco secciones corresponden cada una a uno de los libros de la *Ética*. En cada una de las mismas, Caimi realiza observaciones tanto sobre la estructura de los libros como también sobre algunos elementos claves del contenido de cada libro, dividiendo el comentario en grupos de proposiciones de acuerdo a los temas que se tratan en él. Para terminar, contamos con unas breves secciones finales: una conclusión, dedicada a realizar una valoración general de la *Ética*; una sección dedicada a realizar algunas breves advertencias, los agradecimientos de rigor, una cronología y, finalmente, la bibliografía. Es preciso resaltar aquí la utilidad de la cronología y de la bibliografía. La primera enumera una serie de acontecimientos importantes entre el nacimiento y la muerte de Spinoza, no solo acontecimientos de la vida del filósofo, sino también algunos hechos concomitantes que ocurrieron dentro de ese período (publicaciones de libros, obras de arte, etc.). La bibliografía menciona, por un lado, fuentes, tanto de Spinoza como de otros filósofos vinculados de uno u otro modo a su obra –tal como se aclara en la introducción–. Por otro lado, una breve lista básica de estudios monográficos sobre distintos aspectos de la filosofía spinoziana.

330 |

#### **4. La traducción de Caimi**

A rribamos, finalmente, al plato fuerte del presente libro, la traducción de la *Ética*. Como hemos dicho, Caimi toma como base para su traducción la edición crítica de Gebhardt, que es considerada hoy en día una edición desactualizada. No obstante, lo que viene a reparar de algún modo las falencias que podrían provenir de aquella edición es el hecho de



que Caimi coteja su traducción con las traducciones al español más recientes y reconocidas (Peña, Domínguez y Lomba), con la traducción alemana de Stern y, fundamentalmente, con la traducción francesa de Moreau<sup>6</sup>. Esto representa una enorme labor que enriquece notablemente la traducción, dado que las diferencias más problemáticas que surgen entre las traducciones aparecen vertidas en las notas al pie de página.

Ahora bien, además de diferencias terminológicas entre las traducciones, las notas ofrecen también otro tipo de información que resulta de gran interés. En primer lugar, variantes respecto de la traducción holandesa de 1677, que el traductor consigna en el idioma original y su traducción<sup>7</sup>. Asimismo, cabe destacar que se deja constancia de algunas divergencias terminológicas con respecto al llamado “códex Vaticano”. Esto último también proporciona información de gran provecho, ya que dicho códex es el único manuscrito que se conserva de la *Ética* y fue descubierto recientemente en la biblioteca del Vaticano –más específicamente en el año 2010–. El mismo ya ha sido cuidadosamente editado y publicado por L. Spruit y P. Totaro (2011). Finalmente, el traductor vierte en nota al pie de página posibles influencias o referencias a otros filósofos u obras literarias que podrían gravitar en los pasajes en cuestión y también aclaraciones tendientes a facilitar la comprensión de pasajes oscuros o con ciertas ambigüedades.

Pasaremos ahora a formular algunas consideraciones sobre el texto de la traducción en sí mismo. Lo primero que hay que decir es que la redacción sigue muy de cerca la construcción de la frase spinoziana, aunque el traductor suele completar, indicando con corchetes, elisiones que provienen de la frase en latín. Esto sin dudas permite una lectura más fluida. Por otra parte, el hecho de que la construcción de la frase se apegue en la traducción al español a la construcción latina de Spinoza es casi inevitable en lo que respecta a las proposiciones, las cuales son en general breves y no presentan una estructura compleja. Algo similar ocurre mayormente en las demostraciones, aunque estas suelen presentar una extensión mayor. Por lo que respecta a los escolios, introducciones o apéndices, lugares en los que Spinoza suele explayarse de una manera más libre, la estructura de las frases en general puede mantenerse en español, sin perjuicio de la concisión o riesgo de fatigar la mente de el/la lector/a con estructuras inusuales o demasiado largas. Esto es posible, quizás, debido a que el neolatín en el que escribe Spinoza

I 331

---

<sup>6</sup> Hasta donde nos consta es la primera traducción al español en tomar en cuenta esta traducción.

<sup>7</sup> Lamentablemente, el traductor no aclara si ha incorporado todas las modificaciones o solo las que consideraba más relevantes.

tiene un sabor más medieval que clásico en su forma de construcción<sup>8</sup>. Por ello, parece presentar formas de construcción más emparentadas con las del español que usamos actualmente que las del latín clásico.

Por lo que se refiere a los términos filosóficos, un gran acierto de Caimi, a nuestro modo de ver, es la traducción del término latino *mens* por “mente” y no por “alma”. Esto representa una importante diferencia respecto de las traducciones al español más difundidas en los últimos años, como las de Cohan, Vidal Peña y Domínguez. El término *mens* tiene un lugar muy destacado a partir del libro segundo de la *Ética* y la traducción por “alma”, aunque no es inaceptable, lleva consigo connotaciones de la tradición filosófica y religiosa que claramente Spinoza quiere evitar. Por ello, no es extraño que él mismo utilice la palabra *mens* y no la palabra *anima*. Así pues, independientemente del sentido que puedan tener hoy en día esas palabras en nuestro uso coloquial o científico (quizás, en este último ámbito se prefiere el uso de la palabra mente para referirse a los procesos de pensamiento, justamente por evitar las resonancias religiosas que pueda tener el término alma), es claro que la opción de Caimi refleja mejor la elección spinoziana.

332 | Tal vez las dificultades más grandes en lo que respecta a la terminología no residan tanto en los conceptos filosóficos propiamente dichos, sino en las palabras utilizadas para los afectos, las cuales arrastran significaciones fuertemente arraigadas en el lenguaje coloquial, viciadas de imprecisión y ambigüedad. De hecho, esto mismo es un problema para el propio Spinoza, como él mismo deja sentado en unos pasajes de la *Ética* (*E* III, 52, Esc.; Definición de los afectos, 20, explicación). No menos importantes son ciertos cambios que han ocurrido en los usos del lenguaje que, a pesar de los parecidos entre el latín y el español, se pueden apreciar en algunos términos. Por caso, la palabra latina “*luxuria*”, que tiene un equivalente idéntico en castellano en el término “lujuria”, parece haber estado asociada al deseo desmedido de comida (como se puede apreciar en la definición dada por Spinoza) y no con la unión sexual (como suele estarlo hoy en día).

Una virtud de la presente traducción consiste en que Caimi, generalmente, deja constancia de sus elecciones terminológicas en caso de apartarse de otras traducciones. Por ejemplo, en el escolio de la proposición cincuenta y dos del libro tercero, consigna en nota al pie que ha preferido verter *Admiratio* por “asombro” en lugar de hacerlo por “admiración” y reservar este último término para traducir *Veneratio*. También acertadamente se diferencia

---

<sup>8</sup> Respecto de las diferencias más significativas entre el latín medieval y el clásico, véase Sidwell (2015: 17-18).

de Lomba y Cohan, vertiendo “*conscientiae morsus*” por “desazón”, pues la expresión utilizada por aquellos, a saber, “remordimiento de conciencia”, aunque más literal, presenta un matiz moral o religioso que no se condice con la definición spinoziana. Pero no siempre las diferencias son consignadas. Así, mientras que Cohan vierte el término latino *propensio* por “propensión”, Caimi utiliza, siguiendo a Lomba, “inclinación”. En cambio, se diferencia de este último respecto del término *irrisio*, al cual traduce por “burla”, mientras que Lomba y también Cohan vierten por “irrisión”. En fin, las diferencias que surgen entre las diferentes traducciones en este ámbito no son pocas y no tendría sentido detenerse aquí a examinar una por una. Basta con tener en cuenta que nuestro traductor consigna las diferencias más importantes para que la/el lector/a pueda hacerse una idea clara de las diferentes opciones.

Cabría aún una última observación respecto de una expresión clave de la teoría ética spinoziana, como es la de la “*acquiescentia animi*”, sobre la cual nuestro traductor, lamentablemente, no ofrece ninguna aclaración. Dicha expresión aparece por primera vez en el capítulo cuatro del resumen del libro cuarto y está emparentada con el término “*acquiescentia in se ipso*”, que Spinoza introduce en el escolio de la proposición treinta del libro tercero. De algún modo, estos conceptos definen el sentido de la vida virtuosa al que apunta toda la ética spinoziana (Narváez 2022), por lo que la “*acquiescentia animi*” o “*acquiescentia mentis*” (Spinoza las utiliza de manera indistinta) reaparece en el libro quinto haciendo referencia al estado al que accede quien alcanza el tercer género de conocimiento (*E V*, prop. 27 y ss.). Ahora bien, Caimi traduce “*acquiescentia in se ipso*” por “contento de sí mismo”, tal como lo hacen Peña y Domínguez. Luego, en concordancia con ello, traduce, siguiendo a Peña, la expresión “*acquiescentia animi*” como “contento del ánimo” y “*acquiescentia mentis*” por “contento de la mente”. La traducción de “*acquiescentia*” por “contento” es correcta y tiene la ventaja que permite mantener la conexión en ambas expresiones, sin embargo, nos desvía del parentesco de aquella expresión con el antiguo concepto de imperturbabilidad del alma (*ataraxia tes psijes*)<sup>9</sup>. Por esa razón, nos parece que la versión de Domínguez que vierte aquellas expresiones por “tranquilidad del alma” es, tal vez, más acertada. En efecto, la palabra “tranquilidad” no solo

I 333

---

<sup>9</sup>Sobre este parentesco de palabras véase Striker (1990: 97-98). La *ataraxia* como objetivo ético, como es bien sabido, se encuentra en los escritos de Pirrón y también en los de Epicuro. Es menos visible en los estoicos, aunque también se encuentra en algunos de sus representantes (Boeri 2011: 108). Rutherford señala la posible conexión de la ética spinoziana con la ética estoica, justamente a través del concepto de *tranquillitate animi*, de Séneca (Rutherford 1999: 448-449).

refleja mejor el parentesco con la “ataraxia”, sino que se articula muy bien en nuestro uso actual con las ideas de reposo, de descanso, de paz, etc., para las que se empleaba el verbo *acquiesco* (*OLD*, s. v.; Carlisle 2017: 210 y ss.)<sup>10</sup>. Es cierto que dicha palabra no puede utilizarse sin violentar el castellano para traducir la expresión “*acquiescentia in se ipso*”. Sin embargo, podríamos pensar algunas variantes más afines a la idea de tranquilidad como “paz consigo mismo”, “satisfacción consigo mismo”, “aceptación de sí mismo”, etc.

## BIBLIOGRAFÍA

- Akkerman, F.** (1980), *Studies in the Posthumous Works of Spinoza: on Style, Earliest Translation and Reception, Earliest and Modern Edition of Some Texts* (Groningen: Rijksuniversiteit Groningen).
- Bayle, P.** (2010), *Diccionario histórico-crítico*, traducción, selección y compilación de Fernando Bahr (Buenos Aires: El Cuenco de Plata).
- Boeri, M. D.** (2011), *Los Estoicos Antiguos* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria).
- Carlisle, C.** (2017), “Spinoza’s *Acquiescentia*”, *Journal of the History of Philosophy*, 55(2): 209–236
- Domínguez, A.** (1994), “España en Spinoza y Spinoza en España”, en A. Domínguez (1994) (ed.), *Spinoza y España: actas del congreso internacional sobre “Relaciones entre Spinoza y España”* (Castilla: Universidad de Castilla-La Mancha, 9–46).
- Giancotti Boscherini, E.** (1970), *Lexicon Spinozanum* (La Haya: Martinus Nijhoff).
- Israel, J.** (2012), *La Ilustración radical: la filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Kingma, J.** (2005), “Spinoza Editions in the Nineteenth Century”, en F Akkerman y P. Steenbakkens (2005) (eds.), *Spinoza to the Letter; Studies in Words, Texts and Books* (Leiden / Boston: Brill, 273–280).
- Leibniz, G. W.** (1923) *Sämtliche Schriften und Briefe*, edición de la Academia Alemana

334 |

—

<sup>10</sup> Según Carlisle, el término *acquiescentia* es un neologismo acuñado por Descartes para traducir la expresión “la satisfacción de soy-mesme”, empleada por Descartes en *Las pasiones del alma* (Carlisle 2017: 211–212). Por otra parte, no es menos significativo al momento de considerar cómo traducir esta expresión que, en un contexto semántico y terminológico similar al de Spinoza, Leibniz habla de “Serenité d’ Esprit” (*AA* IV 10, 38), “animi tranquillitate” (*AA* VI, 4 448–451), “tranquillitatem Mentis” et “pacem animorum” (*AA* VI, 4 532–535); Tschirnhaus, en un sentido similar, utiliza “animi tranquillitatem” (1695: 12, 17, etc.). En un texto de Leibniz sobre la meditación, se caracteriza al hombre feliz (*heureux*) como “content” y con “profonde tranquillité” y “satisfaction” (*AA* VI, III, 663–667). Incluso Spinoza utiliza la expresión “tranquillitate animi”, “tranquillitate mentis”, en otras partes del corpus (Giancotti 1970: 1063–1064).

de Ciencias de Berlín (Berlín: Akademie Verlag) [citado como *AA*, seguido de la serie, volumen y número de página].

- Mendelssohn, M. et al.** (2013), *El ocaso de la Ilustración: la polémica del spinozismo*, traducción, estudio preliminar y notas de M. J. Solé (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes).
- Narváez, M. A.** (2022), “La perfección humana como hedonismo geométrico: conocimiento, método y virtud en la ética racionalista de Spinoza”, *Tópicos: Revista de Filosofía de Santa Fe*, 44, e0013. DOI: 10.14409/topicos.2022.44.e0013.
- OLD = Glare, P. G. W.** (1968) (ed.) *Oxford Latin Dictionary* (Oxford: Oxford University Press).
- Prélorentzos, Y.** (1994), “Difusión y recepción del spinozismo en Francia desde 1665 hasta nuestros días”, en A. Domínguez (1994) (ed.), *Spinoza y España: actas del congreso internacional sobre “Relaciones entre Spinoza y España”* (Castilla: Universidad de Castilla-La Mancha, 87-105).
- Russell, B.** (1961), *A History of Western Philosophy* (Londres: George Allen and Unwin).
- Rutherford, D.** (1999), “Salvation as a State of Mind: the Place of *acquiescentia* in Spinoza’s Ethics”, *British Journal of the History of Ideas*, 7(3): 447-473.
- Sabater, N.** (2021), “La figura de Spinoza en el Teatro Crítico Universal de Benito Feijoo”, *Contrastes: Revista Internacional de Filosofía*, 26(1): 7-25.
- Sidwell, K.** (2015), “Classical Latin - Medieval Latin - Neo-Latin”, en S. Knighy y S. Tilg (2015) (eds.), *The Oxford Handbook of Neo-Latin* (Oxford / Nueva York: Oxford University Press).
- Spinoza, B.** (1925), *Opera*, edición de Carl Gebhardt, 4 vols. (Heidelberg: C. Winter).
- Spinoza, B.** (1954), *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de O. Cohan (Buenos Aires / México: Fondo de Cultura Económica).
- Spinoza, B.** (1987), *Ética demostrada según el orden geométrico*, introducción, traducción y notas de V. Peña (Madrid: Alianza).
- Spinoza, B.** (2000), *Ética demostrada según el orden geométrico*, edición y traducción de A. Domínguez (Madrid: Trotta).
- Spinoza, B.** (2020), *Ética demostrada según el orden geométrico*, edición y traducción de P. Lomba (Madrid: Trotta).
- Spinoza, B.** (2022), *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción, notas e introducción de M. Caimi (Buenos Aires: Colihue).
- Spruit, L. y Totaro, P.** (2011), *The Vatican Manuscript of Spinoza’s Ethica* (Leiden / Boston: Brill).
- Steenbakkens, P.** (2009), “The Textual History of Spinoza’s Ethics”, en O. Koistininen (2009) (ed.), *The Cambridge Companion Spinoza’s Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Striker, G.** (1990), “Ataraxia: Happiness as Tranquillity”, *The Monist*, 73(1): 97-110.
- Tatián, D.** (2014), *Spinoza, Filosofía terrena* (Buenos Aires: Colihue).
- Tizziani, M.** (2019), “Ilustración radical, spinozismo y cartesianismo: Jean Meslier, ¿un

cartesiano ecléctico?”, en A. M. Damiani *et al.* (2017) (comps.), *Actas del Cuarto Simposio de Filosofía Moderna* (Rosario: Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, 351-359).

**Tschirnhaus, W. E.** (1695), *Medicina Mentis, sive artis inveniendi precepta generalia*, editio nova, auctior et correctior cum praefatione auctoris (Lipsiae: J. Thomas Fritsch).