

Comprender a Spinoza desde la intimidad de la lengua: nota al margen de una nueva edición de la *Ética*

DIEGO TATIÁN

Universidad Nacional de San Martín

San Martín, Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Buenos Aires, Argentina

I 311

DOI: 10.36446/rlf2024395

1. Un libro sobre “lo que verdaderamente es”

Oscar Cohan, Enrique Tierno Galván, Vidal Isidro Peña, Atilano Domínguez, Humberto Giannini, María Isabel Flisfisch, Juan Domingo Sánchez Estop, Gustavo Sidwell, Luis Placencia, Boris Eremiev, Guadalupe González Diéguez y Pedro Lomba, son algunos de los nombres con los que cuenta una extendida tradición de traducciones al castellano de las obras de Spinoza, filósofo que ha recibido una creciente atención tanto en España como en América Latina, donde el spinozismo se ha desarrollado con intensidad en el campo de los estudios académicos, así como en sus usos militantes, literarios y estéticos.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 50 N°2 | Primavera 2024

La más reciente traducción de la *Ética demostrada según el orden geométrico*, realizada por Mario Caimi para la impresionante colección de clásicos de la editorial Colihue, constituye un acontecimiento para la filosofía en nuestra lengua y una enorme contribución para la comprensión de este libro singular. Se trata de una edición anotada, que cuenta con un extenso estudio preliminar donde su autor –a la manera de los trabajos clásicos de Martial Gueroult y Pierre Macherey en francés, o de Filippo Mignini en italiano– analiza minuciosamente el recorrido de proposiciones de cada una de las cinco partes de la obra.

La tesis fundamental en la interpretación del libro mayor de Spinoza que desarrolla ese estudio –de ahora en más, un precioso instrumento de trabajo para investigadores a la vez que una introducción a la filosofía spinozista para quienes deseen iniciarse en ella–, consiste en que la *Ética* no es esencialmente un libro de ética sino de metafísica: una teoría de “lo que verdaderamente es”. El nombre de la obra habría sido adjudicado por los editores de las *Opera posthuma* y no por Spinoza mismo (quien, en sus cartas, efectivamente, alude a ella como “mi filosofía”, pero nunca con el título bajo la que fue editada en 1677 apenas después de su muerte). En contraposición a un extendido arco de lecturas que incluye estudiosos tan diversos como Jonathan Bennett y Gilles Deleuze, el profesor Mario Caimi sostiene que el objetivo principal de este libro no es la búsqueda de la felicidad (*Beatitudo*) o la vida buena, sino la comprensión del fundamento y el ser de las cosas bajo el “aspecto de la eternidad”.

312 |

Esta comprensión remite a su vez a una de las grandes tesis del spinozismo: la que realiza una destitución del ser humano autoconcebido como el centro de la creación y como su fin (en la filosofía de Spinoza no hay nada de esto: ni centro, ni creación, ni fin); descentramiento que no es solo del ser humano sino, bajo inspiración copernicana y bruniana, del mundo mismo. Ningún privilegio ontológico concedido pues al hombre, concebido de aquí en más –al igual que los animales, los astros, las plantas y las piedras– apenas como una *pars naturae*. Sin “furores heroicos”, con serenidad spinoziana, la *Ética* provoca una de las grandes “heridas narcisistas” a la humanidad clásica (junto a la que antes le había producido la cosmología copernicana y la que la teoría darwiniana le producirá después, entre otras). El desvanecimiento de esta ilusión de la centralidad humana es uno de los argumentos que abonan la interpretación de la *Ética* como metafísica: si lo importante en ella fuera la ética –se deja comprender de manera tácita–, el ser humano habría sido repuesto en el centro del universo.

Se trata de una cuidada lectura que, si bien no carece de antecedentes, se propone a contrapelo de una intensa y extensa corriente de spinozismo contemporáneo que considera a la ética (y a la política) como el interés

mayor de la filosofía de Spinoza. A distancia de ellas, el Spinoza de Caimi –si no hemos malentendido su comprensión– subordina cualquier variante de “filosofía práctica” a la especulación teórica, de la que la *Ética* –no obstante su nombre– sería expresión.

2. La ética de la *Ética*

La posición de Mario Caimi por relación al propósito filosófico de la *Ética* –“discutible” en el sentido más alto del término (es decir, capaz de producir discusiones)–, tal vez pueda ser puesta en tensión de manera fecunda con una posibilidad de lectura –que quisiera reseñar brevemente a continuación– conforme la cual ontología y ética no se hallan disociadas, sino mutuamente implicadas. En mi opinión, esa tensión trasunta una riqueza que alberga la obra misma; como toda gran obra de filosofía, inagotable en su capacidad de producir maneras de leer, es decir abierta a la posteridad.

En cierta medida, la *Ética* es una enmienda del *Tratado de la enmienda del entendimiento*: no comienza como este último escrito por una experiencia en primera persona –la experiencia de la vacuidad de todas las cosas–, ni por una “inquietud de sí”, sino por Dios. Pero cabría preguntarse si ese cambio de perspectiva filosófica no mantiene, sin embargo, el espíritu de la investigación que se interrumpe en el *Tractatus de intellectus emendatione*, para simplemente recomenzar de otro modo en la *Ética*. Ese espíritu es el que se explicita en el Proemio del *TIE*: “cualquiera puede ver ya que yo quiero dirigir todas las ciencias a un solo fin y objetivo, a saber, a conseguir la suprema perfección humana de la que antes hemos hablado. De ahí que aquello que en las ciencias no nos hace avanzar hacia nuestro fin, habrá que rechazarlo como inútil; en una palabra, todas nuestras obras y pensamientos deben ser dirigidos a este fin” (Spinoza 1988: 80). La obtención de lo que Spinoza nombra aquí como “perfección humana” es el “sumo bien” al que tiende la filosofía para gozar de él –de ser posible (*si fieri potest*)– “junto con otros individuos” (79). Por motivos que han dado lugar a conjeturas múltiples, el *TIE*, como se sabe, quedó abruptamente interrumpido: *Reliqua desiderantur*, agregaron los editores en la última página del manuscrito. ¿Se mantiene en las obras posteriores –particularmente en la *Ética*, que es la que aquí nos ocupa– el contenido ético-político adjudicado a la filosofía en el pasaje antes evocado?

La diferencia en la “forma de exposición” que se corrobora entre los diversos libros de Spinoza no modifica el “método filosófico” (el mismo en todas ellas: deducción genética y dinámica de las ideas; registro de la conexión interna que define la secuencia modal...) ni la continuidad que existe entre las diferentes obras, cuya articulación se organiza precisamente

como un movimiento que tiene por claves de comprensión la inmanencia divina (y metodológica) y el rechazo del libre albedrío. Continuidad metodológica entre la *Ética* y los tratados políticos, continuidad ontológica entre el método y la política, y continuidad política entre la ontología y el método. Ontología política, inmanencia metodológica, democratización del conocimiento de Dios. Continuidad e inherencia como trama del pensamiento, que es restituida aquí para revelar una potencia filosófica cuyo sentido –como lo es el de cualquier gran obra del pensamiento– es el de establecer una interlocución con los problemas fundamentales de la humanidad. Uno de ellos es la metafísica; otro, la vida buena.

En tanto principio de pensamiento que se extiende a todos los campos de la vida humana (la ciencia, la política, la ética, el arte, la religión...), el “naturalismo inmanente” dota al movimiento filosófico de Spinoza con una claridad constructivista que sus diversos libros expresan en modos diferenciales pero coherentes.

La inmanencia radical del pensamiento spinozista se halla implicada en una “ontología pura” que –como en diversos pasajes de su obra ha sostenido Deleuze– destituye cualquier principio que se halle por encima del puro ser o se afirme como superior a él (el Uno, el Bien...), y en el cual sea posible fundar una moral. Contrapuesta a una moral en sentido tradicional, en efecto, la ética de la *Ética* tributa según esta comprensión a una ontología pura –e incluso, en tanto que *transitio* de la potencia que constituye la esencia humana, es indistinguible de ella–. La *Ética* podría ser también una ética (nunca una moral) si la pensamos de ese modo: es decir, como una ontología que no es independiente –ni está más allá– de la vida misma, sus avatares y sus transiciones (ya sean las producidas por la *fortuna*, ya sean las conducidas por el pensamiento). La cuestión ontológica de la esencia es inseparable de la cuestión ético-política de la existencia, conforme una relación de implicancia mutua según la cual hay un contenido político en la filosofía y un contenido filosófico en la política.

Esta perspectiva que entiende a la vida humana y su plenitud como el eje en torno al que gravita el pensamiento, en nuestra opinión, no necesariamente conlleva una restitución del antropocentrismo que la parte I de la *Ética* destituye con claridad. Más precisamente, la ética de la *Ética* podría ser pensada como un nuevo arte de vivir en un mundo que carece de centro y en el que Dios no es Persona –es decir, no salva–. Existe, pero no salva por el solo hecho de existir –donde “salvación” no significa sino la consecución de una vida plena, que ha sido capaz de entender con amor intelectual y de experimentar la eternidad de sí misma, de las cosas y de Dios. La palabra que Spinoza reserva para esa plenitud es *Beatitudo* –cuya acepción en Spinoza, sugiere Caimi (2022: XIX, n. 53), tal vez tiene su origen en los *Diálogos de*

amor, de León Hebreo –autor al que se presta aquí particular atención en su influjo sobre algunos importantes conceptos de la *Ética* (Caimi 2022: CXXVIII; CCCVIII; CCCXII-CCCXIII, etc.)¹–.

El núcleo de la interpretación que Caimi propone acerca de la naturaleza y el sentido de la *Ética* interviene en la “discusión” –creemos no ser infieles a su espíritu al recurrir aquí a esta palabra borgiana– fundamental del spinozismo. Toma posición en ella presentando a Spinoza como un clásico, cuyo interés mayor es la investigación del ser de las cosas bajo el aspecto de eternidad que lo reviste. El presente comentario se propone relevar brevemente la importante contribución que el texto introductorio de esta edición de la *Ética* significa para la comprensión de ese motivo filosófico, considerado como el más alto por la tradición desde Platón y Aristóteles.

3. La perspectiva imaginaria

En el extenso y cuidado texto con el que Caimi introduce su traducción de la *Ética* (trescientas cuarenta y siete páginas de las que esta breve consideración crítica no aspira, naturalmente, a dar cuenta en su totalidad sino apenas a detenerse en lo que su autor estima como el interés principal del filósofo amstelodano), el lector encontrará un esclarecimiento filológico y conceptual de la obra de Spinoza, así como también dilucidaciones que conciernen a su estructura. Tal es el caso del motivo por el cual Spinoza agrega a la parte I de la *Ética* –donde formula su teoría de la sustancia con un implacable orden de razones– el Apéndice, en el cual se aboca a una crítica de los prejuicios que saturan la imaginación e impiden al entendimiento pensar de manera clara y distinta sobre la naturaleza de las cosas².

I 315

Por “apéndice” entendemos un suplemento, algo accesorio que complementa pero de lo que, estrictamente, es posible prescindir para la comprensión del texto principal –al que se añade precisamente como “apéndice”–, que es independiente de él y se basta a sí mismo. El Apéndice que Spinoza adjunta al orden y conexión de las proposiciones que en el *De*

¹ De aquí en adelante, en todos los casos en los que se indica la paginación en números romanos estamos remitiendo al texto de esta introducción.

² En tanto exposición naturalista de los prejuicios y del radical trastocamiento en el orden de las cosas que impone la imaginación, el Apéndice remite a la parte III de la *Ética*, sobre el origen y la naturaleza de los afectos, donde el término “imaginar” (y sus derivados) –muestra Caimi– es omnipresente. De las 59 proposiciones que la componen, 50 lo llevan en su enunciado (además de ser profuso en demostraciones, escolios, etc.) (CCVII-CCVIII).

Deo expresan la ontología de la sustancia, se sustrae a ese orden y más bien parece ser el manifiesto de una denuncia. Nada agrega a la comprensión de la naturaleza de las cosas; antes bien examina los motivos que la obstruyen o la impiden. ¿Por qué razón, tras haber mostrado en acto cómo procede la potencia de pensar, Spinoza anexa el texto del Apéndice?

Algunos estudiosos de la *Ética* han creído detectar en su composición una estrategia que consiste en desplazar hacia la periferia de la redacción (como sería el caso de este Apéndice, al igual que el de los escolios o comentarios) las tesis más revulsivas o peligrosas, como intento de que, al presentarlas como subordinadas o meros “comentarios”, pasaran desapercibidas a espíritus demasiado propensos a escandalizarse. Mario Caimi nos propone una hipótesis distinta y muy sugestiva: “el Apéndice *presenta de nuevo* lo dicho en la parte I, solo que invirtiendo el orden verdadero” (LXVIII); “El Apéndice no contiene otra cosa que una repetición de *Ética* I, pero según el orden de la imaginación” (LXXVI). “El Apéndice muestra lo que ocurre cuando no se observa el orden correcto del pensar” (LXXXI). No el orden que va de la sustancia a sus afecciones (los seres humanos mismos y las pasiones por las que son afectados), sino el que toma por punto de partida la perspectiva de la imaginación y los prejuicios que son connaturales a ella. En un caso se trata de mostrar cómo pensar y en el otro de mostrar cómo no hacerlo. En un caso se revoca el antropocentrismo para investigar la Naturaleza por medio de la razón (que excede a la *Mens* humana y es irreductible a ella), mientras que en el otro caso (que el Apéndice exhibe) se hace ver, como si se tratara de un instrumento óptico cuya lente deforma lo que muestra, de qué manera aparecen las cosas cuando son percibidas e interpretadas desde una perspectiva puramente imaginaria –y desde la ilusión de centralidad, a la que únicamente la razón es capaz de sobreponerse–.

Por una inclinación natural, la imaginación proyecta a la Naturaleza el carácter intencional de la vida humana, y le adjudica fines de los que carece por completo. Lo que el Apéndice de la primera parte de la *Ética* revela es justamente aquello de lo que es necesario salir, no solo por la imposibilidad que el conocimiento verdadero encuentra de prosperar allí, sino también por los efectos prácticos que los prejuicios alojan.

4. De la duración a la eternidad

La minuciosa Introducción a la *Ética* que comentamos afronta de manera lúcida los problemas más complejos y controversiales de la obra, fija una posición –siempre muy bien argumentada– frente a ellos y contribuye a una comprensión de su dificultad. Como es el caso de las

“ideas de las cosas no existentes”, mencionado en *E II*, 8 (problema que se extiende a la cuestión del vínculo entre la eternidad de la mente y la eternidad del cuerpo en *EV*), uno de los puntos más misteriosos de la *Ética*, que parece dismantelar la estricta identidad entre los atributos Pensamiento y Extensión³.

La mente humana, dice Spinoza, no es otra cosa que “idea del cuerpo”. Lo que no equivale a decir, como Caimi muestra con precisión, que se trata de un “conocimiento” del cuerpo. Más bien no lo es. La mente no tiene del cuerpo un conocimiento inmediato ni directo; accede a su existencia solo a través de sus afecciones: el cuerpo se revela a la mente de manera imaginaria y opaca, por los vestigios y las marcas que los cuerpos externos producen en él⁴. “La Mente es idea del Cuerpo, pero no tiene, de su propio Cuerpo, una idea adecuada como la que tiene Dios de él. No conoce el Cuerpo mismo de manera inmediata o directa” (CXXVI). “Para el conocimiento de su propio Cuerpo, la Mente necesita tener [formar] las ideas de las afecciones que el Cuerpo sufre” (CXXVII). El cuerpo y la mente son *lo mismo*, ya sea visto desde la perspectiva del atributo Pensamiento, ya sea visto desde la perspectiva del atributo Extensión. Pero esta afirmación, puramente ontológica, no mitiga una radical ignorancia de sí, la inscripción natural en una trama de afecciones que separan a la mente del conocimiento adecuado de ella misma y del cuerpo al que es idéntica. Ese conocimiento será resultado de una forma de vida que Spinoza llamará “activa”.

I 317

A cada cosa existente en el atributo Extensión le corresponde una idea en el atributo Pensamiento. Correspondencia que puede ser pensada

—

³ Aunque nunca haya sido empleada por el propio Spinoza, Caimi conserva la palabra “paralelismo”, acuñada por Leibniz para designar la identidad entre los distintos atributos. En este caso, sin embargo, “paralelismo” no implicaría la reintroducción de un dualismo en la ontología de la *Ética*, sino una diferencia en la *expresión* de una naturaleza divina única (XCIV). La preservación del término “paralelismo” para referir la diferente expresión de lo mismo por la Extensión y el Pensamiento encuentra apoyatura, a su vez, en la posición que el autor de la Introducción que estamos considerando adopta en relación a la llamada “Controversia del atributo” —es decir la controversia acerca de su carácter objetivo o subjetivo—. En una línea de interpretación que remonta a Hegel, se argumenta aquí el carácter subjetivo de los atributos (LV-LIX); si así no fuera, postular un paralelismo reintroduciría una distinción numérica en la naturaleza de la sustancia, que por lo demás (conforme es explicitado por Spinoza en la Carta L a Jarig Jelles) es única pero no “una”: ningún número puede aplicarse a ella y su indeterminación es asimismo refractaria a la unidad (XLI, n. 112 y XLVI-XLVII).

⁴ Tampoco la mente tiene un conocimiento adecuado de sí misma, ni una conciencia de sí revelada por (en) la mente misma de manera inmediata. La idea de la idea (la *idea ideae*, la idea que la mente tiene de sí) no equivale a la autoconciencia; la autoconciencia —el yo— más bien pareciera producirse por las afecciones del cuerpo (CXXXII-CXXXIV).

como una identidad: considerada desde la perspectiva del atributo Pensamiento, una cosa es una idea; considerada desde la perspectiva del atributo Extensión, una idea es una cosa. O bien, según una célebre formulación poética de Heinrich Heine –inspirada en Schelling–: “La idea es en última instancia la extensión invisible, y la extensión es el pensamiento visible” (Heine 2008: 117). Estrictamente pensada, esa identidad es la de cuerpo y mente: cada idea, en efecto, es la “mente” de una cosa: “[...] toda cosa de las que hay en la Extensión tiene una mente, que es la idea de esa cosa misma en el Pensamiento” (CXI). “[...] a cada cosa extensa le corresponde una idea, que es su mente o su alma” (CXIII). Pero, ¿qué serían las ideas –o las mentes– de las cosas no existentes?

La comprensión que es ofrecida aquí afirma simplemente que *hay* modos no existentes (y no solamente existentes), a los que les corresponde una idea en el entendimiento infinito de Dios. Esos modos serían “actuales”, pero no en sentido temporal –como lo es en el caso de los modos existentes–. Es decir, se trataría de modos implicados en Dios, pero que no están en la duración⁵. Cosas inscriptas en la Extensión, pero solo en cuanto concebidas bajo el aspecto de la eternidad, no como efectivamente (temporalmente) presentes.

318 |

Correlativamente, Caimi muestra que las ideas de las cosas no existentes, en realidad, tampoco “existen” (son *ideas no existentes*, como no existentes son las cosas de las que son ideas). Se hallan implicadas en el atributo Pensamiento, pero carecen de realidad en la duración –de la misma manera que las cosas no existentes están solo implícitas o implicadas en la Extensión–. Implicadas, no presentes (no existentes) (IC-C). Es el caso de cada cosa que es destruida y ha dejado de tener existencia temporal, de cada cuerpo que deja de serlo por haber sido descompuesta la relación de movimiento y reposo que lo definía como tal; es lo que sucede con nosotros mismos al morir: pasaríamos a ser un modo no existente del cual hay necesariamente una idea –tampoco ella “actual” en el sentido de la duración– implicada en la naturaleza divina.

—

⁵ Encuentro un vínculo entre esta interpretación y la opción por traducir en *E V*, 29, Esc., “cosas existentes” en vez de “cosas actuales” como han preferido mantener otras versiones de la *Ética* a nuestra lengua. Caimi traduce, en efecto: “De dos modos concebimos las cosas como efectivamente existentes (*Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur*): o bien en cuanto concebimos que existen en relación a un cierto tiempo y lugar, o bien en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y que se siguen de la necesidad de la naturaleza divina” (Spinoza 2022: 344). Solo en este último sentido (pero no en el primero) las cosas no existentes y las ideas que les corresponden son reales.

A partir de *EV, 20* se produce el desplazamiento desde la perspectiva de la duración hacia el aspecto de eternidad que todas las cosas –cada cosa, más bien⁶– ofrecen al entendimiento que ha logrado sobreponerse a la inmediata facticidad de la imaginación: de allí en más, no se trata ya solo del poder de la mente en el mundo antropocéntrico de la *duratio*, sino de la experiencia que procuran las cosas en su aspecto de eternidad (CCXCV).

Hay en la mente algo que es eterno. Pero asimismo hay una eternidad del cuerpo en tanto modo de la Extensión contenido y necesariamente existente en Dios. El cuerpo humano –y todo cuerpo, humano o no humano– reviste una eternidad, aunque haya dejado de existir en la duración. Una “implicación” en Dios del cuerpo humano una vez que ha dejado de existir se corresponde con –o es idéntica a– la “parte eterna” de la mente que “no puede ser destruida de manera absoluta con el cuerpo” (*EV, 23*) –con el cuerpo de la duración–. *Aliquid*, dice Spinoza: “algo”, que no se pierde. Pero hay una parte –la mayor parte– de la mente que sí se pierde, pues solo existe en el tiempo: la que se halla vinculada a la imaginación y a la memoria. Correlativamente, hay una parte eterna del cuerpo mismo que tampoco “puede ser destruida con el cuerpo”. De modo que la parte eterna de la mente sigue siendo *idea corporis* –idea de esa parte eterna del cuerpo–. Pero la eternidad pensada por la filosofía de Spinoza no está nunca ya dada, sino que es variable, forjada en la vida vivida –se trata siempre de una conquista activa de la eternidad–.

I 319

Es así que la penetrante y lúcida comprensión de la cuestión de la eternidad en Spinoza, que Mario Caimi nos ofrenda en su Introducción, arroja luz asimismo sobre uno de los pasajes más crípticos de la *Ética*, en el que se lee: “Quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas tiene una Mente

⁶ Sin explicitarlo en profundidad, en un pasaje de la Introducción Mario Caimi sugiere que el arte y el trabajo de los artistas –que en tanto tal, paradójicamente, consiste en una acción del cuerpo– remite a este aspecto de eternidad de las cosas contenido en su singularidad: “Spinoza sostiene que no solo vemos todas las cosas en Dios, sino que vemos a Dios –lo divino– en todas las cosas. Esa es una mirada inusual para nuestro tiempo. Quizá solo los artistas la conservan, cuando retratan las cosas en su singularidad... el artista nos pone ante cierto aspecto maravilloso y único que tiene cada cosa, tal como Spinoza nos pone ante el aspecto eterno de cada una. Lo divino está presente en cada cosa” (XXVII). Un interrogante queda abierto aquí: ¿hay un vínculo entre el arte, así comprendido, y el tercer género de conocimiento –que es el conocimiento de las esencias, de las cosas singulares en tanto que son en Dios (*in Deo*) y en tanto que, por consiguiente, la potencia divina es inmanente a ellas–? O formulada la pregunta de otro modo: ¿es el arte una vía de descubrimiento del aspecto de eternidad de cada cosa y, con ello, una vía de acceso a lo que en el Escolio de *E V, 23*, Spinoza denomina “experiencia de la eternidad” (*sentimus experimurque nos aeternos esse*)?

cuya mayor parte es eterna” (EV, 39). La parte eterna de la mente no es independiente de una capacidad o aptitud del cuerpo “para muchas cosas”. Es esa capacidad misma que se conquista como efecto de una vida *activa*, capaz de sustituir la pasividad de la existencia inmediata saturada de imágenes (contraídas por el cuerpo en los encuentros fortuitos con lo que Spinoza llama “causas externas”) por una existencia que genera ideas como resultado de una acción de la mente (CXXIV-CXXV).

5. Un spinozismo en castellano por venir

Una lengua no es nunca inmediatamente filosófica; nunca lo es en sí misma. Puede llegar a serlo cuando un trabajo material y conceptual sobre ella la explora y la abre para que el mundo pueda ser pensado y narrado a través de esa lengua —el castellano en nuestro caso— de manera más extensa y más intensa. Para que ella sea enriquecida por lo que ese trabajo la vuelve capaz de decir y para que las ideas que aloja de aquí en más sean a su vez enriquecidas por la hospitalidad de un idioma diferente del idioma en el que fueron escritas en su redacción original. Un idioma que las hace aparecer de una manera nueva.

320 |

Hay un spinozismo hispanohablante e hispanoescribiente en construcción, expansivo y cada vez más intenso. En él se inscribe de manera plena esta edición de la *Ética*, que afecta y conmueve la manera de decir a (de) Spinoza en castellano, en una medida que será revelada solo por el tiempo del estudio en común. Optar traducir *Affectus* por afecto —en vez de hacerlo por “emoción” o “sentimiento”—; *Animositas* por “entereza” —en vez de por “firmeza”—; *Desiderium* por “añoranza”; *Hilaritas* por “regocijo”; *Acquiscentia in se ipso* por “contento de sí mismo” en vez de por “satisfacción de sí” [y *Acquiscentia animi* por “contento del ánimo”], o *Conscientiae morsus* por “desazón” —interpretando esta expresión como una inquietud de conciencia y un “escrúpulo”—, en vez de hacerlo por “remordimiento” o “arrepentimiento”, no son decisiones lexicales sin consecuencias teóricas. Lo que ahora queda para el spinozismo en castellano por venir es la lenta revelación del provecho filológico y conceptual de este trabajo en la intimidad de una lengua que a Spinoza no le era extraña.

BIBLIOGRAFÍA

Caimi, M. (2022), “Introducción a Spinoza”, en Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* (Buenos Aires: Colihue).

- Heine, H.** (2008), *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, edición de Juan Carlos Velasco (Madrid: Alianza).
- Spinoza, B.** (1988), *Tratado de la reforma del entendimiento* (Madrid: Alianza).
- Spinoza, B.** (2022), *Ética demostrada según el orden geométrico*, introducción, traducción y notas de M. Caimi (Buenos Aires: Colihue).