

El *Tratado de la reforma del entendimiento*, o el discurso “contra” el método de Spinoza.

On the Improvement of the Understanding,
or Spinoza’s Discourse “against” the Method.

Guillermo Sibilía *

Fecha de Recepción: 22 de febrero de 2017

Fecha de Aceptación: 29 de marzo de 2017

Resumen: *En lo que se conoce como el “prólogo” o introducción del Tratado de la reforma del entendimiento Spinoza explica en primera persona su decisión de buscar la vida filosófica, de investigar si existe algo que sea un bien verdadero, capaz de comunicarse, y que por sí solo afecte al ánimo de manera constante. Para ello, considera fundamental establecer en qué consiste el verdadero método en filosofía y cómo puede dirigir el entendimiento hacia el fin buscado. Spinoza entonces no empieza su meditación por el cogito, pero tampoco —como se cree tradicionalmente— por la idea de Dios. Su punto de partida, a la vez teórico y práctico, es la experiencia de tener ideas, y de la necesidad de enmendarlas. En este artículo nos proponemos estudiar algunos aspectos de la relación de la filosofía de Spinoza con el problema de la enmendación del intelecto, para mostrar que la empresa de nuestro autor se está en las antípodas del proyecto filosófico cartesiano.*

Palabras clave:

Método, filosofía, idea, enmendación.

Abstract:

In what is known as the "prologue" or introduction of its On the Improvement of the Understanding, Spinoza explains —in the first person— his decision to look for the philosophical life, to inquire if there is some real good having the power to communicate itself, and which would affect the mind singly. To do this, he considers it essential to establish what the true Method in Philosophy consists of and how it can direct the Understanding towards the end sought. Spinoza then does not begin his meditation with the cogito, but neither, as is

* Licenciado en Ciencia Política y Doctorando en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña desde hace años como docente de Teoría Política en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: guillermosibilia@gmail.com.

traditionally believed, with the idea of God. Its starting point, both theoretical and practical, is the experience of having ideas, and the need to amend them. In this article our purpose is to study some aspects of the relation of Spinoza's philosophy (which is essentially an ethics) to the problem of the amendment of the intellect, to show that the endeavour of our author is in the antipodes of the Cartesian philosophical project.

Keywords: *Method, Philosophy, Idea, Enmendation.*

Introducción

En su significado más amplio, la filosofía es para Spinoza la investigación de la Naturaleza libre de prejuicios; constituye, como ontología de lo necesario, el saber racional y causal de lo real entendido como potencia infinita. Puesto que se trata de una disciplina “científica”, que supone un sistema conceptual del mundo, aspira a suministrar un conocimiento adecuado de la realidad. Cabría pensar entonces que la exposición verdadera de lo real (sintética) no puede sino comenzar por el principio del que todo se sigue o deduce, esto es, por la idea de Dios o del Ser perfectísimo. Como si fuera la premisa que antecede y condiciona toda y cualquier consecuencia del sistema. Y sin embargo, en la *Ética*, sin dudas su obra más importante y sistemática, Spinoza no comienza *directamente* por Dios, es decir por la realidad absolutamente infinita que, se dirá más adelante en esa obra, es causa de sí en el mismo sentido que es causa de todas las cosas¹.

¿La filosofía de Spinoza no comienza por Dios? ¿No implica eso quitarle su específica originalidad, al menos en relación con la filosofía cartesiana que comienza por el *cogito*? Sabemos que Spinoza considera superfluo el “análisis” de Descartes que conduce de la duda al *cogito*, y de éste al criterio de la claridad y distinción de las

¹ Esto puede quizás sorprender al lector de la *Ética*, texto cuya primera parte se llama *De Deo*. Sin embargo, como sostienen varios intérpretes, esta parte de la obra póstuma hace un rodeo en torno de los conceptos centrales de la ontología (sustancia, atributos, modos) hasta llegar en la proposición 11 a la definición real de Dios, esto es, a aquella que expresa absolutamente su esencia/potencia infinita.

ideas, por medio del cual es posible desechar la hipótesis del Dios engañador². Y sin embargo, como sostiene Deleuze, Spinoza no comienza *inmediatamente* por Dios sino que llega a él, luego de un trabajo de reflexión y crítica³. No deberá verse allí sin embargo una contradicción o una inconsecuencia, ni siquiera una ligereza de pensamiento, sino —muy por el contrario— una exigencia del *método filosófico* tal como lo comprende el filósofo holandés. De una lectura atenta de las primeras proposiciones de la primera parte de la *Ética* puede en efecto extraerse esta conclusión: la filosofía, para constituirse en discurso verdadero y poder devenir una “ética”, toma (*debe* tomar) un camino a partir de los “primeros elementos” o “definiciones” (*causa sui*, sustancia, atributo, modo, etc.) que sirven para concatenar las ideas (y las cosas de las que son ideas) según el orden fijo y eterno de lo real, esto es, según el movimiento mismo de su producción. Dicho de otra forma, Spinoza debe colocarse en el terreno cartesiano para rechazarlo lo más rápido posible. Ahora bien, ¿a qué obedece esa suerte de exigencia? La respuesta a esta pregunta crucial se conecta necesariamente con el *problema del método*, de su naturaleza y alcance filosófico. En este sentido, en el pensamiento de Spinoza, la cuestión del “comienzo” de la filosofía (o de la actividad del filosofar⁴) coincide —en apariencia al igual que en Descartes— con la cuestión del método.

Si, como sostiene Deleuze, la *filosofía* de Spinoza es una *lógica* —agreguemos nosotros: una lógica de lo real en su afirmación absolutamente infinita, o lógica de la potencia—, el *método* es la misma filosofía entendida como el ejercicio *reflexivo* del entendimiento y de su capacidad innata de acceder al verdadero conocimiento de las cosas, libre de prejuicios y a partir de su causa próxima. Es decir, la naturaleza y las reglas de esa lógica (que es la filosofía misma en cuanto saber de lo real) constituyen según el spinozismo el objeto mismo del método⁵. Analizar la concepción de Spinoza

² Cf. Spinoza, *Principios de filosofía de Descartes*, Parte I, Introducción, Alianza, Madrid, 2006, pp. 145-154 (G I, pp. 141-149).

³ Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1996, p. 132

⁴ En estricto sentido, como sostiene Moreau (1994), habría dos “comienzos” de la filosofía *de Spinoza*: uno aparece descrito en el prólogo del TIE, y será el que analizaremos aquí: se trata, como veremos, de una “ocasión” que presenta la experiencia para el pensamiento filosófico. El otro “comienzo” concierne a las primeras proposiciones de la *Ética*, que nos ocupará en la segunda parte de esta tesis.

⁵ Deleuze, G., *op. cit.*, p. 123

del método —objetivo de este artículo— puede por eso ayudarnos a comprender de manera más completa su comprensión de la filosofía como saber de lo real, y la dimensión práctica que la caracteriza.

Contamos por suerte con una vía de entrada conveniente para abordar esta cuestión, un texto célebre de nuestro autor: el *Tractatus de intellectus emendatione*, publicado en la edición póstuma de 1677 pero cuya escritura pertenece al período de juventud de Spinoza⁶. Desde ya debemos decir, sin embargo, que no pretendemos dar una interpretación exhaustiva de su significado y su estatuto al interior del sistema spinozista; ni siquiera esperamos resolver todos los interrogantes que abre la obra en función de los temas que trabaja. Apelamos únicamente a la elucidación de ciertas de sus afirmaciones, y a la comprensión de su “estilo” específico, con el fin de comprender los motivos de la distancia que separa a Spinoza y Descartes.

Filosofía, lógica y ética en Spinoza

Se ha afirmado que el *Tratado de la reforma del entendimiento* es una “introducción” a la filosofía de Spinoza⁷. Y en efecto, por varios indicios que aparecen en las notas,

⁶ *Tratado de la reforma del entendimiento*, Alianza, Madrid, 2006, pp. 77-129. A partir de ahora nos referimos a esta obra con la sigla “TIE”, seguida del parágrafo y la paginación de la edición de Gebhardt. Por otra parte, señalemos que no entramos en el debate acerca de la fecha de redacción del TIE y de su ubicación al interior del corpus spinoziano. Adoptamos aquí, al igual que la mayoría de los intérpretes hoy en día, las conclusiones de la interpretación de Mignini (“Per la datazione e l’interpretazione del *Tr. de intellectus emendatione* di Spinoza”, *La Cultura*, 17 [1979], pp. 87-160), según la cual este texto es anterior al *Tratado breve* e incluso a los *Principios de filosofía de Descartes* (obra publicada en 1663). Si bien esta cuestión es importante para una exégesis integral y exhaustiva de la obra de nuestro autor, ella no modifica nuestro planteo, pues no hay duda que el *Tratado de la reforma del entendimiento* es un texto temprano de Spinoza, bastante anterior a la *Ética*.

⁷ DE DIJN, H., *Spinoza: the way to wisdom*, Purdue University Press, Indiana, 1996, p. 9. Sin dudas, el intérprete belga es quien, en los últimos decenios, más ha insistido con esta idea: cf. del mismo autor, por ejemplo, “Spinoza’s Logic or Art of Perfect Thinking”, en. *Studia Spinozana* Vol. 2, 1986, pp. 15-24; y “Conceptions of Philosophical Method in Spinoza: *logica* and *mos geometricus*”, en. *The Review of Metaphysics*, Vol. 40, No. 1, 1986, pp. 55-78. Brunschvicg y Delbos comparten esta misma opinión; de hecho, ambos comienzan sus obras sobre la filosofía de Spinoza con un comentario del TIE. Diferente es la opinión de Wolfson, para quien la obra publicada en 1663 (*Principios de filosofía de Descartes/Pensamientos metafísicos*) puede servir al lector de la *Ética* como una “introducción”, mientras que el *Tratado de la reforma del entendimiento* es únicamente un “suplemento” de ciertas teorías desarrolladas en mayor profundidad en la *Ética*. Cf. Wolfson, h., *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, Vol. 1 [1934], pp. 32-33. Debe quedar claro desde ya lo siguiente: que interpretemos al discurso de este *Tratado* como una “introducción” a la filosofía, o como dice Moreau como una

percibimos que el manuscrito estaba pensado por el mismo Spinoza como una “introducción” a *su filosofía*⁸. ¿Pero qué significa esto, cómo debemos comprender esa “introducción”? Es decir, ¿por qué el “método”, cuya naturaleza es expuesta en el TIE, es una “introducción” a la filosofía?

El párrafo § 49 nos ofrece ciertos indicios para construir de a poco una respuesta: el filósofo hace allí una pausa para resumirle al lector el plan del texto, del que entonces fácilmente pueden distinguirse dos grandes secciones. En la primera es posible a su vez discernir los siguientes tres momentos: 1) la explicitación del “fin” (*finem*) al que se tiende (*nostram perfectionem*) y que debe dirigir todos los pensamientos, y unificar las ciencias (§ 1-17); 2) la determinación de la mejor percepción, en virtud de la cual será posible entender las cosas tal como es necesario para alcanzar ese fin o perfección humana (§ 18-29); y 3) la indicación del primer “camino” (*prima via*) que lleva hacia el fin buscado, a saber: la *idea vera* (§ 30-49). En la segunda sección del texto, vinculada al último momento de la primera, también es posible distinguir tres “momentos”: en primer lugar, lo que Spinoza llama en otro lugar “la primera parte del método” (*methodus*) y que consiste en la distinción de la idea verdadera de todas las demás percepciones (idea falsa, ficticia, dudosa, etc.), a través de lo cual se presentan los medios para mantener la mente alejada de estas últimas (§ 50-90); en segundo lugar, el establecimiento de ciertas reglas que permiten seguir la norma de la verdad descubierta (§ 91-98); y por último, la segunda parte del método, que supone la constitución o determinación del orden (*ordinem constituere*) que sirve (y “debe” ser empleado) para evitar las “cosas inútiles” en la empresa ejecutada (§ 99-110)⁹.

“ocasión” para la filosofía, no significa que este texto inconcluso sea la “introducción” de la *Ética*. Esta última obra, como ya dijimos, tiene como preludeo el movimiento deductivo de las primeras once proposiciones, esto es, hasta la *demonstración* de la existencia necesaria del ser absolutamente infinito que llamamos “Dios”.

⁸ Por ejemplo, en relación con las “obras intelectuales” (*opera intellectualia*) dice en una nota que “*in mea Philosophia, quid sint, explicabitur*” (TIE § 31, nota I, op. cit., p. 90; G II, p. 14). Cf. asimismo TIE § 51, op. cit., p. 98 (G II, p. 19), en donde Spinoza afirma que la explicación de la esencia de cada percepción “por su causa próxima” pertenece a la *Philosophia*.

⁹ Cf. TIE § 49, op. cit., p. 97 (G I, pp. 18-19).

Siguiendo entre otros a Deleuze, podemos afirmar —en acuerdo con la estructura que explicita el párrafo § 49— que la filosofía de Spinoza es entonces una *lógica* (de enmendación individual y colectiva) que consta, *tal como es presentada en el TIE*, de dos grandes partes: una concierne a la *meta* del método (o de la filosofía misma), a aquello que aspira el saber filosófico (perfeccionamiento de la naturaleza humana); la otra, a los *medios* disponibles para alcanzar esa meta¹⁰. Es decir, para expresarlo con otras palabras, la primera parte del método consiste en la determinación de la norma (inmanente) de la verdad a partir de la distinción de las percepciones e ideas que tenemos¹¹; y la segunda, en ordenar todos nuestros conocimientos en función de dicha norma, de manera que nuestra mente —a través de la definición genética de una cosa— reproduzca objetivamente la formalidad de la Naturaleza, con el fin de adquirir la *perfección de la naturaleza humana*, que consiste en última instancia en el amor hacia una cosa eterna e infinita (idea del Ser perfectísimo como objeto de amor, o como dirá la *Ética: amor Dei intellectualis*). Únicamente de esa manera puede la mente concatenar sus ideas según su poder intrínseco, o como dice Spinoza, puede “poseer ideas claras y distintas [...] tales que estén formadas por la *pura mente* y no a partir de movimientos fortuitos del cuerpo”¹².

¿Qué tipo de enseñanza moviliza el texto? No sólo la estructura descrita más arriba nos ofrece ya indicios importantes; también el subtítulo de la obra es sumamente sugestivo: “Tratado de la reforma del entendimiento. Y del camino por el que mejor se dirige al verdadero conocimiento” (*Tractatus de intellectus emendatione. Et de via, qua optime in veram cognitionem dirigitur*). A simple vista, o mejor,

¹⁰ Deleuze, G., *op. cit.*, especialmente el cap. 8: “Expresión e idea”, pp. 123-139. En ese mismo capítulo, más adelante, Deleuze agrega que el método (en estricto sentido) contiene tres “capítulos” o “partes”, siendo la tercera la demostración (a través de la doctrina del autómatas espiritual) de la “unidad” entre “meta” y “medio” del método. Cf. *Ibid.*, especialmente las pp. 134-136. También para Chauí el método consta en lo esencial de dos partes; y al igual que Deleuze, la comentadora brasileña sostiene que según Spinoza no hay oposición entre la actitud “normativa” (según la cual la mente “debe” ser dirigida de determinada manera) y la actitud de “autonomía” (según la cual la mente es capaz de dirigirse por su propia fuerza): ambas se exigen mutuamente gracias a la mediación de la simultaneidad, reconocida por Spinoza, entre conocer las propias fuerzas y conocer el orden de la Naturaleza; Cf. Chauí, m., *A nervuro do real. Imanencia e liberdade em Espinos*, Companhia Das Letras, Sao Paulo, 1999, pp. 573-574.

¹¹ TIE § 39, *op. cit.*, p. 93 (G II, p. 16); TIE § 50, *op. cit.*, pp. 97-98 (G II, p. 19).

¹² TIE § 91, *op. cit.*, p. 119 (G II, p. 33. Subrayado nuestro).

atendiendo sencillamente a su título, pareciera un escrito más entre los muchos de la época, relativos al fundamento de la verdadera ciencia, que adoptan la forma de un *iter*¹³. Se ha dicho incluso que por la forma en que está escrito el TIE es el texto más cartesiano de Spinoza, que imita deliberadamente el “espíritu” del *Discours*¹⁴. Sin embargo, aunque probablemente sea cierto que es el texto más cercano a una problemática común a Descartes (fundamento de la ciencia), no es menos cierto que las conclusiones de ambos pensadores son irreductibles. Adelantemos brevemente porqué: en la medida en que, según Spinoza, el método es el conocimiento reflexivo de la idea, cuyo “objeto” es el mismo poder del entendimiento, ya no resulta posible comprenderlo simplemente como la “condición” (previa) de la manifestación de lo verdadero, sino que constituye su “resultado”¹⁵.

Intentemos ahora una respuesta al problema de la naturaleza y enseñanza del escrito de Spinoza que vaya más allá de lo que indica su título, y que nos suministre los elementos para comprender mejor la irreductibilidad del *Tratado de la reforma del entendimiento* de Spinoza en relación con la metodología cartesiana. El *incipit* del llamado “prólogo” del TIE, acaso la parte más citada del texto por los intérpretes, es sumamente ilustrativo al respecto; es signo de la preeminencia del “motivo” ético presente en su sistema:

Después que la experiencia me había enseñado, que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida común, son vanas y fútiles: como veía que todas aquellas, que eran para mí causa y objeto de temor, no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno a no ser en cuanto que mi ánimo era afectado por ellas, me decidí, finalmente, a investigar si existía

¹³ Descartes es el caso emblemático de esta concepción del *methodus* como un *iter*.

¹⁴ Wolfson, h., *The philosophy of Spinoza. Unfolding the latent process of his reasoning*, Harvard University Press, Cambridge, 1934, Tomo 1, p. 39

¹⁵ En los términos de Macherey, el “método no precede al desarrollo de los conocimientos sino que lo expresa o lo refleja”. Macherey, p., *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2006, p. 67. En el mismo sentido, también Matheron afirma que “la methode vient toujours après la science, même si elle lui permet à son tour de progresser”. Matheron, a., “Idée, idée d’idée et certitude dans le *Tractatus de intellectus emendatione* et dans l’*Ethique*”, en: *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique*, ENS Éditions, Paris, 2011, p. 540.

algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse, y de tal naturaleza que, por sí solo, rechazados todos los demás, afectara al ánimo; más aún, si existiría algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema¹⁶.

El lector puede percibir inmediatamente algunos de los rasgos y problemas característicos del texto: el relato se abre con la enunciación de una elección y de una decisión que es necesario tomar, o mejor, que *fue* necesario adoptar: “me decidí finalmente” (*constitui tandem inquirere*). El sentimiento del que parte la investigación, esto es, la necesidad de dirigir la atención y la mente hacia otra forma de existencia más plena, se asienta en cierta *experiencia* de la vida común, la experiencia de tener ideas (la mayoría inadecuadas). Sigue una exposición en apariencia lineal, narrada en primera persona y en pasado, a través de la cual el autor relata sus dudas y la incertidumbre en la búsqueda del *verum bonum*, en su iniciación a la vida filosófica.

No obstante la cuestión del “comienzo” de la filosofía —o de la actividad del filosofar— coincide en el spinozismo con el problema del *fundamentum* de la ciencia y de la “verdad” del conocimiento —como es costumbre en la filosofía de la época—, esa coincidencia no excluye la dimensión “ética” que aquella actividad envuelve. Al contrario, *el comienzo de la filosofía es una necesidad existencial o vital*. En otros términos, en Spinoza la “ciencia” es inescindible de su significado y utilidad prácticos. No esperamos sin embargo sorprender a nadie con esa afirmación. Después de todo, esa lectura es predominante desde fines del siglo XIX y principios del XX. Muchos intérpretes, en efecto, entienden su filosofía —e incluso interpretan que Spinoza comprendía su propia filosofía— en función de su significación y valor esencialmente prácticos. Brunschvicg, por ejemplo, sostiene sin ambages que el filósofo holandés se consagró a la filosofía para dar una respuesta al problema ético

¹⁶ TIE § 1, *op. cit.*, p. 77 (G II, p. 4). Hemos agregado las comas que la traducción española omite, para respetar el original latín. Por otro lado, hemos modificado la traducción de *in communi vita*, que A. Domínguez traduce por “vida ordinaria”, para no perder de vista la dimensión “comunitaria” de la vida y del proyecto filosófico spinoziano.

de *cómo vivir*. Su indagación del pensamiento de Spinoza comienza por eso deliberadamente en su aspecto o dimensión moral, parafraseando los primeros párrafos del TIE, y describiendo el peso de la alternativa práctica en relación con la resolución adoptada (a favor de la filosofía)¹⁷. Sin embargo, es sin duda Delbos, tanto en *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme* (de 1893) como en los cursos impartidos en la Sorbona entre 1912 y 1913, quien mejor interpreta por esos años la filosofía de Spinoza a partir de su motivación práctica, y quien con sutileza hace del “problema moral” y de la “vida” las claves del sistema¹⁸. Según el comentador francés, esa motivación torna la especulación spinoziana irreductible a la empresa filosófica de Descartes¹⁹. Es cierto que la filosofía de Spinoza, motivada por la necesidad de certeza, comienza (al menos en el TIE) con la duda. Ahora bien, mientras la duda cartesiana no se presenta sino como una duda de carácter puramente especulativo, la duda spinoziana es inmediatamente una “duda práctica”, engendrada por pasiones tristes reales que es necesario “superar” puesto que “se puede prescindir de la ciencia, [pero] no de la vida”²⁰. La filosofía tiene por eso una función práctica y moral, que determina parcialmente la irreductibilidad de las doctrinas spinozianas respecto de las de Descartes.

Es posible entonces reconocer un rasgo específico del pensamiento de Spinoza en la primacía que tiene para él el problema ético-político; y de esto es un ejemplo paradigmático el temprano TIE. Spinoza vive en el contexto moderno, en el mundo

¹⁷ Cf. Brunschvicg, I., *Spinoza*, Alcan Editeur, Paris, 1894, p. 1. A pesar de que su análisis es interesante para nosotros porque refiere la consagración spinoziana a la filosofía en los términos biográficos de la demanda personal por el buen vivir, nos parece que Brunschvicg mantiene una perspectiva extraña a la desplegada por Spinoza en el TIE: para el comentador, en efecto, la cuestión del “buen vivir” es en última instancia una cuestión esencialmente teórica, y su resolución depende de la meditación de un sujeto voluntario de estilo cartesiano.

¹⁸ Delbos, v., *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Alcan, Paris, 1893, p. 3.

¹⁹ “Sea cual sea la parte de cartesianismo en la formación de la doctrina de Spinoza, no podríamos derivar de ella la noción del problema moral tal como fue planteada por Spinoza. Lo que no hay en Descartes y que Spinoza concibió es la idea de una *síntesis racional de las cosas, constituida únicamente para descubrir el sentido y las leyes del destino humano*. Seguramente Descartes creía en la utilidad material y en la potencia efectiva de la ciencia; pero no concebía la ciencia, en relación con los fines prácticos del hombre, sino como un medio extrínseco y, por así decir, independiente” (*Ibidem*, p. 6. Traducción y subrayado nuestros).

²⁰ *Ibidem*, p. 16.

que dio nacimiento a la *scienza nuova*. Por eso, al igual que pensadores como Descartes y Hobbes, concibe la filosofía en los términos de una “ciencia” unificada, esto es, de un saber cuyo ideal es el de constituirse en un sistema deductivo, y cuyos punto de partida y “resultado” son la metafísica y la filosofía moral (incluida la política), respectivamente. Ahora bien, a diferencia de Descartes (y probablemente en sintonía con Hobbes), el filósofo holandés no se muestra preocupado por la incerteza del conocimiento tradicional, o por la cuestión de cómo producir una fundación real para la ciencia nueva. El TIE no se presenta al lector como un texto que se proponga investigar los rasgos de la verdad para satisfacer un interés teórico abstracto, para que sirva de base metodológica de las nuevas ciencias incipientes. Su preocupación es eminente e inmediatamente ética, y concierne a la vida misma.

En las antípodas del *Discurso del método* de Descartes, el TIE se abre con el relato de la decisión (del narrador) de investigar la eventual existencia de un “bien” cuya naturaleza fuera tal que, en caso de ser poseído, produjera una alegría suprema y continua. De esta manera, desde el comienzo, filosofar aparece en el TIE como la búsqueda de lo que Spinoza llamará en otro lado “beatitud”, es decir, como el “amor hacia una cosa eterna e infinita”. Y esto no puede sino tener consecuencias importantes en relación con su concepción de la “ciencia”, ya que si el “verdadero bien” es el fin de la filosofía misma, y su consecución se revela necesaria para la vida, es evidente que ese “bien” constituye el único fin al que *todas* las ciencias deben referirse²¹. Esa búsqueda filosófica de un bien real requiere según la perspectiva spinoziana del TIE alcanzar el conocimiento verdadero (con el cual se identifica); pero ese conocimiento, por su parte, parece imposible sin una enmienda del entendimiento. Por lo tanto, antes que nada, parece imperioso aprender cómo “obtener” un entendimiento puro, libre de prejuicios y por eso capaz de desarrollarse autónomamente según su propia fuerza.

Antes nos preguntábamos qué sentido puede tener la afirmación según la cual el TIE es una “introducción” a la filosofía. Podemos ahora dar una respuesta más clara al

²¹ “Por tanto, cualquiera puede ver ya que yo quiero dirigir todas las ciencias a un solo fin a saber, a conseguir la suprema perfección humana que antes hemos dicho” (TIE § 16, *op. cit.*, p. 83; G II, p. 9).

respecto. Como ha insistido H. de Dijn siguiendo ciertas consideraciones de Zweerman y de Deleuze, es posible sostener que esa “introducción” toma la forma de una “lógica” que, entendida como la purificación o enmendación del intelecto, opera como prerequisite de una filosofía que aspira a convertirse en una ética²². Esa manera de comprender la “lógica” es por cierto típica de la época²³. Consiste fundamentalmente en el “arte” que enseña a perfeccionar o purificar el entendimiento, como instancia previa al conocimiento mismo de la realidad que ha de permitir desarrollar plenamente la potencia de la mente humana.

Si nos atenemos a lo que el mismo Spinoza afirma en otro lugar de su obra, confirmamos esa apreciación. En el Prefacio de la quinta parte de la *Ética*, en efecto, el filósofo holandés dice:

Paso, finalmente a la otra parte de la *Ética*, que se refiere al modo o vía que conduce a la libertad (...). De qué modo, sin embargo, y *por qué vía debe ser perfeccionado el entendimiento y con qué arte*, además, debe ser curado el cuerpo para que pueda cumplir rectamente su oficio, *no pertenece a este lugar, puesto que esto concierne a la Medicina y aquello a la Lógica*²⁴.

El TIE, texto al que parece apuntar la *Ética*, está escrito desde el punto de vista de alguien que ya sabe cómo llegar al conocimiento verdadero de la Naturaleza; se trata de un individuo que ya realizó la enmienda de su entendimiento y que, por eso, puede narrar y enseñar las características principales de esa “transformación” vital. La originalidad del pensamiento de Spinoza, manifiesta ya en el TIE, consiste por lo tanto en el hecho de que la solución del problema “ético” o de la felicidad suprema

²² De Dijn, h., “Spinoza’s Logic or Art of Perfect Thinking”, en. *Studia Spinozana* Vol. 2, 1986, pp. 15-24; *Id.*, “Conceptions of philosophical method in Spinoza: *logica* and *mos geometricus*”, en. *The Review of Metaphysics*, Vol. 40, No. 1, 1986, pp. 55-78.

²³ No se trata, por supuesto, de la lógica escolástica, profundamente criticada por Descartes. Se trata, como decimos, de la “lógica”, entendida como la instancia necesaria de purificación del entendimiento para que éste pueda razonar y juzgar con verdad.

²⁴ *Ética demostrada según el orden geométrico*, V, Prefacio, Editorial Trotta, Madrid, 2009, p. 243. Subrayado nuestro.

está para él profundamente vinculada con una “lógica”, así como también con una “metafísica” inmanentista (ontología de la potencia) que concibe a Dios en términos estrictamente “naturales”. Dicho con otras palabras, por el modo como los define Spinoza, el bien verdadero y la felicidad suprema no pueden alcanzarse sin el conocimiento metafísico de la totalidad de la Naturaleza, cuyos límites se vinculan asimismo con la enmendación del intelecto y deben, por lo tanto, ser determinados por el método²⁵.

Si el pensamiento de Spinoza supone una “unidad” entre la *filosofía* (como investigación integral de la Naturaleza), la *lógica* (en tanto enmendación del entendimiento) y la *ética* (como “ciencia” práctica del buen vivir), ésta está lejos de ser una unidad jerárquica. Al contrario, se trata de una concepción circular de la filosofía, según la cual el comienzo de la investigación (el comienzo de la filosofía) es la pregunta por la salvación humana (por el perfeccionamiento de la naturaleza humana), que lleva paradójicamente al desarrollo —expuesto magistralmente en el TIE— de una “lógica” de purificación del entendimiento; la cual, a su vez, debe devenir una “metafísica” (o mejor: una ontología) lo antes posible²⁶. El sumo bien que es el “fin” de la filosofía, entonces, coincide con la perfección del entendimiento, de manera que aquello que se presenta aparentemente como un “medio” (*emendatio*) es en realidad el “fin”²⁷.

En síntesis, así como hay una *medicina corporis*, podría decirse que el TIE, en tanto expone la *logica mentis*, constituye una *medicina mentis* —como el mismo término de “*emendatio*” deja entrever. A diferencia de Descartes, para quien el problema moral es secundario en relación con el problema epistemológico, para

²⁵ Cf. TIE § 14, *op. cit.*, p. 82 (G II, p. 9).

²⁶ Cf. De Dijn, H., *The way to wisdom*, *op. cit.*, p. 14. El párrafo § 49 alude a esta “unidad”: “Una vez conocido este método [...] hemos visto [...] que [éste] [...] será el más perfecto posible cuando estemos en posesión de la idea del ser perfectísimo. Por consiguiente, lo primero que habremos de procurar es llegar lo más rápidamente posible al conocimiento de ese ser” (*op. cit.*, p. 97; G II, p. 19).

²⁷ En el capítulo 4 del Apéndice de la cuarta parte de la *Ética* esta circularidad es explícita: allí Spinoza sostiene que “en la vida es útil, ante todo, perfeccionar cuanto podemos el entendimiento o razón, y [que] en esto sólo consiste nuestra suprema felicidad o beatitud; pues la beatitud no es otra cosa que la misma tranquilidad de ánimo que surge del conocimiento intuitivo de Dios. Ahora bien —concluye Spinoza— perfeccionar el entendimiento no es otra cosa que entender a Dios [...]” (E IV, Apéndice, capítulo 4, *op. cit.*, p. 233; G II 508). Para un desarrollo de esta cuestión, véase también: Harris, E., *The substance of Spinoza*, Humanities Press, New Jersey, 1995, pp. 3-6.

Spinoza la certeza filosófica está vinculada con un tipo de conocimiento (reflexivo) que no sólo provee evidencia y claridad para la ciencia, sino que también (y principalmente) transforma la vida.

¿Qué tipo de texto es entonces el TIE? En función de lo anterior, podemos sostener que no es un texto cuya inquietud principal sea promover el desarrollo del conocimiento teórico puro, es decir separado de la dimensión práctica, del suelo sobre el que se apoyan todas las experiencias singulares. Su “tono” no es exactamente el mismo que percibimos en los textos cartesianos, más preocupado por eliminar prontamente la ilusión que supuso al comienzo. El contenido de la narración del TIE permite definir desde el inicio a la filosofía como un saber teórico-práctico (verdadero) de la Naturaleza y del vínculo del hombre con ella. De esta manera, por su forma narrativa y su temática, pero en no menor medida por las condiciones de su producción y su propósito, el TIE se presenta como una obra filosófica (una lógica) preocupada inmediatamente por el aspecto “ético” y “temporal” de la vida, por el “destino” y felicidad humanas.

La naturaleza del método

Por su preocupación eminentemente ética y por las características del itinerario que describe, el *Tractatus de intellectus emendatione* es entonces una obra irreductible tanto al *Discours de la méthode* —o a las *Reglas*— como a las *Meditationes de Prima Philosophia* de Descartes. La comprensión exhaustiva de esta irreductibilidad requiere que avancemos en dirección a un mejor conocimiento de las características más sobresalientes del “método” tal como lo concibe Spinoza en el opúsculo “inconcluso”. No se trata en absoluto de un propósito anodino: creemos que “fijar” algunas características del método spinoziano nos puede servir para comprender mejor ciertos aspectos de la filosofía de Spinoza. Comencemos entonces respondiendo las siguientes preguntas liminares: ¿es posible o existe efectivamente un método que, siguiendo el camino producido por la conversión filosófica, permita alcanzar de manera progresiva el conocimiento verdadero de las cosas naturales que acompaña a

la felicidad suprema? Y si la respuesta es afirmativa, ¿en qué consiste ese método desde el punto de vista específicamente spinoziano del TIE?

En 1666, mucho después de la redacción del TIE y con la *Ética* ya parcialmente redactada, Spinoza responde a quien le planteara una pregunta similar sin ambages: *necesariamente* existe un método que, en caso de ser *practicado*, permite concatenar las percepciones claras y distintas a partir de la potencia inherente que constituye a todo ser humano, i.e. su entendimiento²⁸. Asimismo, el filósofo holandés no deja de subrayarle a su corresponsal un hecho fundamental que implica su concepción: esa potencia, aunque en modo alguno contradice los principios del determinismo, logra que no sea la fortuna —esto es, el conjunto de causas desconocidas y ajenas al poder humano— la que *(des)ordene* las percepciones.

El método, como vemos, aparece definido como una especie de ordenamiento, caracterización que constituye un aspecto sumamente importante en la medida en que viene a completar —o mejor, acompaña— la conversión narrada en el prólogo: en efecto, no se trata para el individuo simplemente de (re)ordenar las disposiciones anímicas que lo afectan o afectaban; debe también ordenar sus percepciones si quiere enmendar su intelecto²⁹. Así como la *transitio* exigía la resistencia a las pasiones que esclavizan el cuerpo y la mente, también resulta necesario, puesto que el azar no nos favorece al respecto, operar *metódicamente* una transición desde la situación en que el individuo es dominado por la imaginación hacia aquella en que el entendimiento se desarrolla a sí mismo a través de su potencia intrínseca. H. De Dijn sostiene por eso que el problema que se hace presente en la parte teórica del método —esto es, aquella que sigue al “prólogo”— es precisamente el de la realización de aquella potencia

²⁸ *Carta 37 de Spinoza a J. Bouwmeester*, en Spinoza, B., *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 255-257.

²⁹ Recordemos, como hace H. De Dijn (*The way to wisdom*, *op. cit.*, p. 50), que en parte esta discriminación es posible porque, si bien las emociones o afectos, al igual que las ideas o percepciones —en el TIE no hay diferencia entre estas nociones— son modos del pensamiento, sin embargo necesariamente presuponen ideas/percepciones; en cambio, las ideas pueden existir sin las emociones, aunque ciertamente no sin cierta afirmación (o negación), o bien sin su suspensión a partir de la duda y la ficción.

innata “en el tiempo”; es decir, en otras palabras, el problema central es el de la conciencia temporal de la auto-posesión de esa fuerza³⁰.

En los términos de la carta que envía a Bouwmeester, entonces, quien quiere enmendar su intelecto y escapar a la absoluta determinación de la fortuna debe procurarse antes una *historiola mentis*, es decir una descripción ordenada de la mente, cuyo propósito no es otro que conocer (y perfeccionar) la naturaleza del entendimiento —conocimiento que es identificado allí categóricamente con el “verdadero método”³¹. Ahora bien, como vamos a ver a continuación, la concepción del método que suministra el TIE se encuentra en perfecta sintonía con la de la carta 37 y constituye no sólo el aspecto más original de la metodología de Spinoza, sino también el que sienta las bases de la diferencia respecto del procedimiento seguido por Descartes.

La narración del itinerario que rememoraba en el prólogo la necesidad y los obstáculos de la conversión y producción de una nueva forma de vida (filosófica) culminaba con la explicitación del fin (*finis*) que orientaba la deliberación seria — recordemos, no sólo “metodológica” sino asimismo “ética”. La serie de reflexiones que comienza en el párrafo § 18, es decir cuando ya estamos inmersos en la reflexión filosófica y comunicativa del narrador, afronta directamente lo que se considera allí la primera tarea necesaria para alcanzar la meta buscada: pasar revista a los modos de percibir (*modos percipiendi*) utilizados hasta entonces, con el fin de elegir el mejor de todos y así comenzar a conocer la propia fuerza y naturaleza que se quiere perfeccionar³². Así como en la carta la *historiola mentis* era el paso requerido para emprender esa tarea de *enmienda*, en el TIE la descripción de los modos o tipos de percepción y la elección del cuarto cumplen ese mismo propósito: conocer en su pureza, libre de las prerrogativas de la imaginación, el entendimiento.

³⁰ De Dijn, H., *op. cit.*, p. 88

³¹ Carta 37 de Spinoza a J. Bouwmeester, en: *op. cit.*, p. 256.

³² TIE § 18, *op. cit.*, p.84 (G II, pp. 9-10). La percepción elegida por Spinoza es la cuarta, es decir, aquella “en que una cosa es percibida por su sola esencia o por el conocimiento de su causa próxima” (TIE § 19, *op. cit.*, p. 85; G II, p. 10).

De eso se trata fundamentalmente aquí, en una lógica como la Spinoza: no de hacernos conocer tal o cual cosa, sino de hacernos conocer nuestro propio poder de conocer. Es una constante del spinozismo, en su temprana exposición en el TIE, que meta y objeto del método forman una unidad compleja: el entendimiento es objeto de sí mismo, y busca con sus propios medios perfeccionarse. Y para ello no necesita reglas inmutables y previas (al ejercicio de pensamiento) que le enseñen cómo realizar con rigor esa tarea. Si avanzamos entonces en la lectura del análisis que comienza en el párrafo § 30, cuando —habiendo ya determinado el cuarto modo de percibir como el *adecuado* para conocer las cosas desconocidas— Spinoza se concentra en la determinación del estatuto y función del método, podemos apreciar que este último no se encuentra para él fuera del orden de los conocimientos y que, por lo tanto, en las antípodas del cartesianismo, “el poder del entendimiento no está determinado *a priori* por condiciones que limitarían su actividad”³³. Al contrario, es su actividad inherente e intrínseca la que, por así decirlo, está siempre “antes”, produciendo ideas y expresando una potencia de comprender.

Si esto es así, se comprende que también la concepción de la “certeza” del conocimiento verdadero se encuentre en las antípodas del cartesianismo: para Spinoza, en efecto, existe una identidad absoluta entre la *certeza* y la *esencia objetiva*. El filósofo holandés llega a esa conclusión, como sabemos, luego de resolver la aparente aporía de la regresión infinita en la búsqueda del método: “para hallar el mejor método de investigar la verdad —se queja el filósofo— no se requiere otro método para investigar el método de investigar; y para investigar el segundo método no se requiere un tercero, y así al infinito”³⁴. Para justificar esta ausencia de una regresión viciosa, el filósofo holandés recurre a un célebre ejemplo que también se encuentra en Descartes: la analogía con la herrería y la fabricación de instrumentos materiales³⁵. Esa elección, cuidadosamente premeditada, podría llevar a pensar

³³ Macherey, P., *Hegel o Spinoza, op. cit.*, p. 67.

³⁴ TIE § 30, *op. cit.*, p. 89 (G II, p. 13). La crítica de la regresión al infinito tendría sentido si, y sólo si, no sucediera que tenemos al menos una idea verdadera.

³⁵ *Ibidem*: “Sucede en esto exactamente lo mismo que con los instrumentos materiales, sobre los que se podría argumentar del mismo modo. Y así, para forjar el hierro, se necesita un martillo; para poseer un martillo hay que hacerlo, y para ello se necesita otro martillo y otros instrumentos, y para obtener éstos

prematuramente que el filósofo holandés es un fiel discípulo de Descartes en materia de epistemología y metodología. Se podría llegar a pensar, en efecto, que Spinoza — como el filósofo francés— ajusta el problema del conocimiento al de la conciencia, y éste, a su vez, al de la auto-conciencia del yo (*cogito*), que aparecería entonces como la fuente de todo conocimiento posible. Se podría llegar a pensar, también, que Spinoza presenta en el TIE las reglas inmutables que *debe* seguir el pensamiento para conocer con verdad; es decir, el filósofo holandés estaría estableciendo las condiciones *previas* que el conocimiento requiere para ser verdadero. De esa manera, la primacía del método garantizaría —como en Descartes³⁶— el desarrollo legítimo, verdadero (i.e. según el orden de la razón) del saber.

Sin embargo, sabemos que Spinoza fue siempre más fiel a sus propias convicciones filosóficas que a cualquier loa que pudiera provocar su pericia sobre la filosofía cartesiana. Y de hecho, tempranamente reprocha a Descartes no haber comprendido la verdadera naturaleza del entendimiento y su dinámica propia³⁷. Por lo tanto, principalmente contra el escepticismo —que quiere negar la posibilidad misma del conocimiento de la verdad—, pero también contra Descartes —aunque recurra al mismo ejemplo que el francés—, Spinoza afirma que, de la misma manera que sucede

se requieren otros instrumentos y así al infinito. En vano se esforzaría nadie en probar, de este modo, que los hombres no tienen poder alguno de forjar el hierro”. Compárese la analogía de Spinoza con la de Descartes en la Regla VIII: “Este método se parece a esas artes mecánicas que se bastan a sí mismas, es decir, que proporcionan al que las ejerce los medios de fabricar los instrumentos que necesita. Si alguno, privado de todo instrumento, quisiera ejercer una de esas artes, la del herrero, por ejemplo, se vería obligado a emplear como yunque una piedra muy dura o una maza de hierro y como martillo un guijarro; y tendría que disponer dos trozos de madera en forma de tenazas, y recurrir a otros materiales análogos. [...] Este ejemplo nos enseña que no es en los comienzos [...] cuando debemos intentar poner término a los debates de los filósofos, y resolver los problemas de los matemáticos; debemos, por el contrario, servirnos de esas reglas para buscar con el mayor cuidado todo lo necesario para el examen de la verdad” (Descartes, R., *Reglas para la dirección del espíritu*, Ed. Porrúa, México, 1979, p. 112).

³⁶ “Por método entiendo aquellas reglas ciertas y fáciles cuya rigurosa observación impide que se suponga verdadero lo falso, y hace que —sin consumirse en esfuerzos inútiles y aumentando gradualmente su ciencia— el espíritu llegue al verdadero conocimiento de todas las cosas accesibles a la inteligencia humana” (Descartes, R., Regla IV, *Reglas para la dirección del espíritu*, Ed. Porrúa, México, 1979, p. 101).

³⁷ Cf. *Carta 2 a Oldenburg*, op. cit., pp. 81-82 (G IV, pp. 8-9). En esa carta de 1661 —es decir, entre el período de composición del TIE y las primeras redacciones de la *Ética*— la crítica de Spinoza alcanza no sólo a Descartes, sino también a Bacon: se les reprocha a los dos filósofos no sólo no conocer la verdadera naturaleza de la mente humana, sino también haberse desviado del verdadero conocimiento de la causa y origen de todas las cosas, así como la mala comprensión de la verdadera causa del error.

con los instrumentos materiales, “también el entendimiento, con su fuerza natural (*vis nativa*), se forja instrumentos intelectuales con los que adquiere nuevas fuerzas para realizar otras obras intelectuales y con éstas consigue nuevos instrumentos, es decir, el poder de llevar más lejos la investigación, y sigue así progresivamente, hasta conseguir la cumbre de la sabiduría”³⁸. Como el individuo que se dio con su fuerza material los instrumentos necesarios para devenir herrero, también el entendimiento, con su *vis nativa*, produce los “instrumentos innatos” (i.e. las ideas verdaderas) que permiten a la mente investigar y conocer cada vez más no sólo la Naturaleza sino también a sí misma en cuanto potencia autónoma. Es decir, la mente se da a sí misma los medios para devenir causa adecuada, para devenir conocimiento de sí y de las cosas.

Como ha subrayado Macherey, Spinoza apela deliberadamente a la analogía cartesiana, pero lo hace precisamente para extraer conclusiones opuestas a las de Descartes³⁹. Es decir, apela a la analogía con la fabricación de los primeros instrumentos materiales para transformar el sentido tradicional e “instrumental” que se adjudicaba al método, y subrayar, por el contrario, la dinámica intrínseca de todo conocimiento verdadero. En este sentido, estamos de acuerdo con Macherey cuando afirma que hay que leer el TIE como un “Discurso *contra* el método”: no sólo “contra” el método cartesiano (o baconiano), sino “contra” cualquier concepción del método que postule una precedencia (lógica y cronológica) respecto del desarrollo de los conocimientos que produce⁴⁰.

De manera que, así como el spinozismo refuta —implícitamente en la obra de 1663 y explícitamente en la *Ética*— la idea cartesiana de *creación* (puesto que concibe lo real como producción inmanente), debe asimismo rechazarse categóricamente la idea de un método entendido como condición previa de la manifestación de lo verdadero en tanto que verdadero. El método no está más allá o

³⁸ TIE § 31, *op. cit.* pp. 89-90 (G p. 14).

³⁹ *Op. cit.*, p. 71. Para el intérprete francés, en efecto, mientras que el razonamiento seguido por Descartes supone que hay que disponer “primero” de los instrumentos que permitirán “luego” conocer con seguridad, el de Spinoza implica que los “instrumentos” —el entendimiento, las ideas, las ideas de las ideas, etc.— jamás intervienen como condiciones previas para la empresa del conocimiento.

⁴⁰ Macherey, P., *op. cit.*, p. 68-ss.

más acá del conocimiento; al contrario, forma parte de la dinámica intrínseca del pensamiento, esto es, de la actividad espontánea y auto-reguladora del entendimiento humano.

Comprendemos por lo tanto que para Spinoza no hay regresión al infinito en la búsqueda del método, justamente porque el método (o el conocimiento reflexivo) no es algo externo al conocimiento mismo, al proceso activo (natural e histórico) de formación de ideas. Lo cual supone, asimismo, que la *certeza* de la verdad no requiere ningún *signo* exterior más allá de la posesión de la/una idea verdadera. De acuerdo con el TIE, en efecto, la *certitudo* de una idea verdadera (es decir, saber que se sabe algo) no es otra cosa que la *essentia objetiva*, esto es, la manera como sentimos la esencia “formal” de la cosa (*modus, quo sentimus essentiam formalem*), “presente” en el pensamiento⁴¹. En otras palabras: la idea verdadera expresa necesariamente la realidad “formal” de su *ideatum* en el pensamiento; es la “esencia objetiva” de ese objeto. Por eso, nuevamente contra el empirismo y contra la epistemología cartesiana, Spinoza concluye que tener una idea verdadera es *ipso facto* saber que esa idea es verdadera. No hay otro signo para la verdad más que su manifestarse intrínsecamente a sí misma; es decir, *la verdad no depende de nada que le sea exterior*. La veracidad divina ya no es, como en Descartes, la garantía epistemológica y jurídica necesaria para aprehender lo verdadero en tanto que verdadero; según Spinoza alcanza con tener ideas verdaderas para eliminar progresivamente toda duda.

De esta manera, si todavía se pregunta cómo ha de encontrarse el método correcto según Spinoza, la respuesta que quizás habría que dar es que *siempre-ya* se dispone del método, en la medida en que necesariamente se da en la mente no sólo una idea verdadera sino también una idea de esa idea, y una idea de la idea de esa idea, etc.⁴². En otras palabras, para “descubrir” el método alcanza con tener ideas claras y distintas, y *reflexionar* acerca de su naturaleza y sus propiedades.

Siendo esto así, y dado que necesariamente tenemos una idea verdadera, se comprende también que el “verdadero método” sea definido en el TIE, en

⁴¹ TIE § 35, *op. cit.*, p. 91 (G II, p. 15).

⁴² TIE § 33, *op. cit.*, p. 90; G II, p. 14: “*habemus enim ideam veram*”.

consonancia con lo que Spinoza le decía a Bouwmeester, como la *via* por la que se buscan “en el debido orden (*debito ordine*) la verdad misma o las esencias objetivas de las cosas o las ideas (pues todo esto viene a ser lo mismo)”⁴³. No debemos equivocarnos, sin embargo: ni ese camino, ni su *debito ordine* son el resultado de una imposición subjetiva y caprichosa; responden, como no puede ser de otra manera, a una “necesidad” (absoluta), la de la causalidad intrínseca e inmanente a la producción efectiva de ideas verdaderas. El verdadero método por eso no enseña cómo buscar el *signo* de la verdad una vez que ésta se ha adquirido. Al contrario, de lo que se trata es de *reflejar* en modo auto-consciente la *forma* necesaria (natural e histórica) del movimiento intelectual por el cual son producidos los conocimientos, sean cuales sean, e independientemente de los objetos a que corresponden.

Esto nos suministra otra definición del método, probablemente la más conocida del texto: “el método —dice Spinoza— no es más que el conocimiento reflexivo o la idea de la idea”⁴⁴. Es decir, en otros términos, el método es el conocimiento de la organización auto-consciente del conocimiento, cuya función “regulativa” —que coincide en el *automa spirituale* con la función “espontánea”— en modo alguno puede ser equiparada a la del procedimiento cartesiano, fundado en un sujeto libre y en reglas que definen a priori las condiciones del conocimiento verdadero. Puesto que es un conocimiento que no se adquiere sino en la práctica misma de su ejecución (no hay idea de la idea si no se da “antes” una idea), la *idea ideae* o el método reflexivo es esencialmente una *actividad* que, a la vez que se pone en ejercicio (en la producción de ideas), prueba y demuestra su propia fuerza “intelectual”. En este sentido, se puede decir que la *vis nativa* no preexiste —ni temporal ni lógicamente— a su realización práctica, como tampoco preexiste un

⁴³ TIE § 36, *op. cit.*, pp. 91-92 (G II, p. 15). O como dice un poco más adelante: “el método (...) es más bien entender qué sea la idea verdadera: distinguiéndola de las demás percepciones e investigando su naturaleza para que conozcamos, a partir de ahí, nuestro poder de entender...” (TIE § 37, *op. cit.*, p. 92; G II p. 15). Por otro lado, veremos que para Spinoza la relación (*ratio*) que existe entre dos ideas es la misma que se da entre las esencias formales de esas ideas; lo cual le permite realizar una distinción importante entre el “buen método” (*bona methodus*) —que consiste como vimos en el conocimiento reflexivo de *cualquier* idea dada— y el “método más perfecto” (*perfectissima methodus*) —que muestra cómo dirigir la mente según la norma de la idea verdadera del Ser perfectísimo, esto es, de Dios—.

⁴⁴ TIE § 38, *op. cit.*, p. 92 (G II pp. 15-16).

sujeto de ideas, cierto de su propio *cogito*, a la producción de las mismas. Método y conocimiento van de la mano, son contemporáneos; y están atravesados por una dimensión histórica que les es consustancial.

A modo de conclusión: el perfeccionamiento del método

Tenemos pues el fundamento y estatus del método, aquello que constituye la norma inmanente de la verdad según Spinoza: la *idea vera*⁴⁵. Sin embargo, aunque ciertamente buscar una definición verdadera del método de conocimiento es para Spinoza buscar un conocimiento del conocimiento mismo (en su producción efectiva de ideas), no deja de ser cierto que también es posible —y hasta necesario— un *perfeccionamiento* del método así comprendido. Spinoza no deja de sugerirlo en el TIE. Cabría pues preguntarse, para finalizar, qué significa esto y como se relaciona con la interpretación del opúsculo inconcluso como “introducción” a la filosofía de Spinoza, como “ocasión” para la filosofía. Responder esta pregunta es importante puesto que, de acuerdo con la doctrina sugerida en el TIE, para comprender cómo el conocimiento reflexivo lleva al tipo de conocimiento necesario para alcanzar y gozar de la felicidad (i.e. el *finis* de la *emendatio* y del texto) es necesario comprender el vínculo entre el “buen” método y la perfección del mismo.

Detengámonos en los pasajes en que se produce ese movimiento. En el párrafo § 38, luego de afirmar que no hay idea de la idea si no se da antes *una* idea (cualquiera), Spinoza sostiene que “*buen método* será aquel que muestra cómo hay que dirigir la mente conforme a la norma de la idea verdadera dada (*ad normam datae cujuscunque verae idea*)”⁴⁶. Como venimos de ver, el buen método es aquel que nos hace principalmente reflexionar sobre nuestra potencia de entender, y no un conjunto

⁴⁵ Por cierto, como dice el párrafo § 49, *cualquier idea verdadera dada* puede servir como primer paso de la reflexión, incluso la idea verdadera del círculo geométrico. De hecho, tengamos en cuenta que la reflexión retrospectiva que puso en movimiento la *emendatio* no comenzó sino a partir ideas inadecuadas, ora respecto de los propios afectos que invaden al individuo en el curso habitual de su vida, ora respecto de la naturaleza y posibilidad de un bien “verdadero” que suministre una felicidad eterna y continua.

⁴⁶ TIE § 38, *op. cit.*, p. 92 (G II, p. 16).

de reglas que impondrían previamente las condiciones ineludibles para cualquier conocimiento “verdadero”. En otros términos, un “buen método” es el que muestra que la verdad es independiente de cualquier signo exterior que pretenda manifestarla, y que al contrario es norma de sí misma. Nuevamente se presenta la misma idea: el conocimiento es esencialmente reflexivo y la verdad es intrínseca al conocimiento, más allá de sus objetos⁴⁷. Pero Spinoza va todavía más lejos, y en el párrafo § 38 afirma lo siguiente:

Como, además, la relación (*ratio*) que existe entre dos ideas es la misma que se da entre las esencias formales de las mismas, se sigue que el conocimiento reflexivo que versa sobre la idea del ser perfectísimo es más valioso que el conocimiento reflexivo de las demás ideas. En una palabra, *el método más perfecto* será aquel que muestra, conforme a la norma de la idea dada del ser más perfecto, cómo hay que dirigir la mente⁴⁸.

Ya no se trata de considerar la relación —y diferencia— entre la *idea* y su *ideatum*, y afirmar que la idea “verdadera” nada debe al objeto de que es idea. Es decir, ya no se trata simplemente de estudiar la naturaleza intrínseca de la idea verdadera y de distinguir su esencia formal y su esencia objetiva —distinción que, aclaremos, Spinoza no deja sin embargo de subrayar. De lo que se trata ahora es de concentrarse en el hecho de que toda idea, más allá de su esencia objetiva, en cuanto es una cosa real y tiene una esencia formal (es un modo del atributo-pensamiento dirá la *Ética*), puede ser también objeto de otra esencia objetiva y, por lo tanto, inteligible por sí misma. En otras palabras, de lo que se trata a continuación es de considerar la relación entre la idea y la idea de la idea, para extraer de allí una consecuencia importante

⁴⁷ Por eso, como dice más adelante el filósofo holandés, “para probar la verdad y el buen razonamiento, no necesitamos ningún instrumento aparte de la misma verdad y del buen razonamiento” (TIE § 44, *op. cit.*, p. 95; G II, p. 17).

⁴⁸ TIE § 38, *op. cit.*, pp. 92-93 (G II, p. 16).

relativa al perfeccionamiento posible del conocimiento reflexivo, es decir, de la filosofía misma.

Sin embargo, como subraya Matheron, Spinoza no dice en el párrafo § 38 — al contrario lo presupone deliberadamente— que existe la misma relación entre dos cosas reales fuera del entendimiento (por caso, A y B), y sus respectivas ideas verdaderas (A1 y B1)⁴⁹. En ese caso, sabemos que de acuerdo con el paralelismo ontológico, si A y B convienen entre sí, si mantienen una relación R, la esencia objetiva de A (A1 o la idea verdadera de A) debe convenir exactamente con la esencia objetiva de B (o B1, idea verdadera de B), y expresar mentalmente la relación R. Pero sucede que A1 es también una cosa más en una serie infinita y autónoma de causas, y puede por lo tanto ser objeto de otra idea (A2 o idea de la idea de A), es decir, ser pensada a su vez por sí misma (independientemente de su *ideatum* A1). Puede, en otros términos, ser idea de la idea o devenir un conocimiento reflexivo. En este sentido, por lo tanto, en el TIE subyace la doctrina según la cual a toda esencia formal corresponde una esencia objetiva; y a toda esencia objetiva le corresponde una esencia formal, incluso cuando ésta es otra idea.

Lo que sí dice Spinoza claramente es que la esencia objetiva (por ejemplo A1) conserva con otra esencia objetiva (por ejemplo B1) *la misma ratio* que la que determina la relación entre las esenciales formales de las ideas de A y B⁵⁰. Pero como decíamos, A1 puede ser objeto de otra idea (A2). Y esta idea A2, según un principio constante del spinozismo, es objetivamente como su objeto (*ideatum* A1) es *realmente*. Por lo tanto, y puesto que como dice Spinoza “la relación (*ratio*) que existe entre dos ideas *es la misma* que se da entre las esenciales formales de las mismas” —entiéndase bien: Spinoza no se refiere a la realidad formal del *ideatum* sino a la realidad formal de las ideas—, es posible concluir que el “contenido” de una idea será tan perfecto como lo sea su esencia formal. De allí que el método, es decir, el

⁴⁹ Matheron, A., “Pourquoi le *Tractatus de intellectus emendatione* est-il resté inachevé”, en *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique*, ENS Éditions, Paris, p. 543. No hay una formulación de lo que podemos llamar el “paralelismo extracogitativo”, tal como será radicalmente afirmado en E II, 7. Pero su presencia subrepticia es indudable en el temprano TIE.

⁵⁰ Cf. TIE § 38: “Como, además, la relación (*ratio*) que existe entre dos ideas es la misma que se da entre las esenciales formales de las mismas [...]”.

conocimiento reflexivo (o idea de la idea) es tanto más perfecto cuanto el conocimiento ya alcanzado sobre el que se “reflexiona” es más perfecto.

A través de un movimiento casi imperceptible, pero lo suficiente como para escandalizar a algún que otro cartesiano atento, Spinoza afirma (en el parágrafo § 38) que la realidad formal de las ideas tiene un grado de perfección que es proporcional (*ratio*) a su realidad objetiva⁵¹. La consecuencia es clara y polémica: el conocimiento reflexivo de la idea del ser perfectísimo es más valioso que el del resto de las ideas, que necesariamente se deducen de aquella o, lo que viene a ser lo mismo, tienen por causa próxima esa idea. Es decir, para expresarlo con otras palabras, la idea del ser perfectísimo se presenta como la “primera” idea. No ciertamente en términos cronológicos, sino de acuerdo a la “lógica” que, simultáneamente, sigue y “descubre” la mente, o más específicamente su potencia intrínseca (el entendimiento). Esto implica que el conocimiento reflexivo de la idea del ser perfectísimo no sólo muestra como todas las ideas se deducen de la idea adecuada de Dios, sino también cómo Dios produce formalmente todo lo que concibe objetivamente. El método, si quiere mostrar —y realizar— el camino de la *emendatio* y devenir “perfecto” (completo), debe por lo tanto partir de la idea de ese ser perfecto. Spinoza lo dice sin ambages: la idea del ser perfectísimo puede ser un buen principio sobre el cual “reflexionar”, es decir deducir geoméricamente todas las ideas de las infinitas cosas que produce, entre ellas otras ideas⁵².

Ahora bien, el lector del TIE podría legítimamente preguntarse lo siguiente: ¿qué justifica la articulación necesaria entre el orden del conocimiento y el orden de la Naturaleza? O mejor dicho: ¿sobre qué se apoya la “correspondencia” entre uno y otro? Porque, efectivamente, lo que Spinoza está dejando entender —anticipando en

⁵¹ Sobre esto véase: Matheron, A., “Pourquoi le *Tractatus de intellectus emendatione* est-il resté inachevé”, op. cit., p. 543. Marilena Chauí subraya lo mismo: Cf. Chauí, op. cit., p. 574.

⁵² Cf. por ejemplo TIE § 39: “[...] es indispensable, ante todo, que exista en nosotros una idea verdadera, a modo de instrumento innato, para que, una vez entendida ella, se entienda a la vez la diferencia que existe entre esa percepción y todas las demás. En eso consiste una parte del método. Y como es evidente por sí mismo que la mente se entiende tanto mejor cuantas más cosas entienda sobre la Naturaleza, resulta que esta parte del método [la primera] será tanto más perfecta cuantas más cosas entienda la mente, y que *alcanzará su máximo grado de perfección cuando fije su atención en el ser perfectísimo o reflexione sobre él*” (op. cit., p. 93; G II, p. 16. Subrayado nuestro).

un mismo movimiento una de las ideas más radicales de su *Ética*— es que el perfeccionamiento del método, es decir, del conocimiento reflexivo, puede llegar a una instancia en la que la mente reproduzca objetivamente la formalidad de la Naturaleza. Una posible respuesta se nos presenta si leemos con atención el párrafo § 41. Allí ciertamente no hay, como en la *Ética*, una deducción geométrica de lo real que demuestre sintéticamente la identidad del *ordo cognoscendi* y el *ordo essendi* (identidad imposible para Descartes); pero sí se ofrecen indicios importantes de las condiciones que parecen requeridas por el “método perfecto”, es decir por aquel que deduce efectivamente las ideas a partir de la idea verdadera del ser perfectísimo. Dice Spinoza:

Señalemos, además, que la idea, en cuanto objetiva, se comporta exactamente igual que su objeto (*ideatum*), en cuanto real. De ahí que, si existiera en la Naturaleza algo que no tuviera comunicación (*commercii*) alguna con otras cosas, su esencia objetiva (aun cuando se diera) *como debería convenir exactamente con la esencia formal*⁵³ tampoco tendría comunicación alguna con otras ideas, es decir, que no podríamos sacar ninguna conclusión de ella. Por el contrario, aquellas cosas que tienen comercio con otras, *como sucede con todas las que existen en la Naturaleza*, serán entendidas, y sus esencias objetivas tendrán esa misma comunicación (*commercium*) unas con otras; es decir, que *de ellas serán deducidas otras ideas que tendrán, a su vez, comunicación o comercio con otras*, con lo que aumentarán progresivamente los instrumentos para adelantar en el conocimiento, que es lo que me proponía demostrar⁵⁴.

⁵³ Como ya indicamos, y como señala con exactitud Matheron (*op. cit.*, p. 544), la esencia formal en cuestión no es la del *ideatum*, sino más precisamente la de la idea misma. De hecho, en el párrafo § 42 Spinoza dice que “la idea [o esencia objetiva de una cosa] debe convenir exactamente con su esencia formal”. De manera que el filósofo holandés estaría enunciando, sin decirlo abiertamente, el principio del paralelismo entre la esencia formal de la idea y su realidad objetiva.

⁵⁴ TIE § 41 (G II, pp. 16-17. Subrayado nuestro. Traducción modificada.

¿Cuáles son entonces las condiciones requeridas por el método perfecto, para progresar en el conocimiento? La primera ya la hemos sugerido: se trata de la identidad entre la certeza de una cosa y su esencia objetiva, y de la concepción singular de la verdad como “correspondencia” (o mejor, identidad causal) entre ideas verdaderas y cosas reales —o más precisamente entre las esencias formales y las esencias objetivas de las cosas— y en cuanto “adecuación” de una idea a su causa eficiente. Reiteremos aquí algo que ya mencionamos, y que subyace en la doctrina de la *idea vera*: Spinoza distingue entre esencia formal y esencia objetiva; y lo hace no sólo en las ideas (que son “cosas” y tienen por eso una esencia formal), sino en las cosas mismas, de las cuales, como dirá la *Ética*, se da una idea en Dios, que las comprende en cuanto es una cosa pensante.

La segunda condición para el método perfecto consiste por lo tanto en la necesaria relación o comercio (*comercii*) que se da entre todas las cosas finitas de la Naturaleza, incluidas las esencias objetivas de las cosas. Anticipando la ontología de la *Ética* y la operatividad de la causa inmanente, en la nota (“p”) que anexa al parágrafo § 41, Spinoza afirma a modo de explicación que tener comunicación (*commercium habere*) con otras cosas es lo mismo que ser producido por ellas o producirlas⁵⁵. Y precisamente porque se da ese comercio (o esa producción infinita) entre las cosas, y porque la idea se comporta objetivamente del mismo modo que se comporta realmente su *ideatum*, es posible para la mente humana “deducir” —con el mismo orden— las esencias objetivas de esas cosas, esto es, sus ideas verdaderas⁵⁶. La cuestión decisiva es que, en función del principio del paralelismo entre la realidad formal de la idea y su realidad objetiva (paralelismo epistemológico), esa “producción” no sólo alcanza a las cosas (fuera del entendimiento) sino también a las ideas. Con lo cual, subrepticamente, Spinoza no sólo sostiene que Dios o el ser perfectísimo es el “origen” y “fuente” (i. e. la causa inmanente y eterna) de todas las cosas de la Naturaleza, sino también que las mismas ideas son producidas por otras

⁵⁵ “*Commercium habere cum aliis rebus est produci ab aliis, aut alia producere*” (G II, p. 17)

⁵⁶ Concebir aisladamente una cosa particular implica por eso concebirla abstractamente, es decir, separada de la red causal en la que necesariamente existe; implica por lo tanto concebirla *inadecuadamente*, no en su existencia concreta, en cuanto causa/efecto de una serie infinita, sino como si ella no fuera una determinación necesaria de la potencia infinita de la Naturaleza.

ideas, y en última instancia por la *idea de Dios*, que las comprende a todas necesariamente⁵⁷. Por eso, como afirma en el párrafo § 42, “para que nuestra mente reproduzca exactamente el modelo de la Naturaleza, *debe hacer surgir todas sus ideas a partir de aquella que expresa el origen y la fuente de toda la Naturaleza, a fin de que también ella sea la fuente de las ideas*”⁵⁸.

Comprendemos de esta manera, aunque no sea dicho en el TIE sino de manera implícita, que la *deducción* de las esencias objetivas es el mismo despliegue de la potencia infinita de la Naturaleza, y que el *orden geométrico* (i.e. el método perfecto) de la *demonstración* supone la reproducción exacta de lo real en su proceso causal necesario e inmanente. Volviendo a una pregunta que nos formulamos más arriba, entonces, podemos decir que lo que en el TIE fundamenta la articulación entre el orden del conocer y el orden de la Naturaleza es la *necesidad absoluta* por la que opera el ser perfectísimo, cuya potencia se expresa *eternamente* en la producción formal de la realidad y en la comprensión objetiva de su esencia infinita.

El *Tratado de la reforma del entendimiento* es sin dudas un texto “metodológico”. Sin embargo, su característica principal consiste en presentarse como una diatriba profundamente reflexionada *contra* cualquier concepción del “método” que abstraiga la realidad y dinámica misma del pensamiento, haciéndola preceder por una serie de reglas inmutables que, más allá de cualquier contingencia, deberían aplicarse con todo rigor para alcanzar y garantizar la verdad. La concepción de Spinoza, como hemos visto, supone que el método no antecede a la producción efectiva de ideas verdaderas porque el método es precisamente el mismo conocimiento (reflexivo) de las leyes y naturaleza del entendimiento (que necesariamente tiene ideas verdaderas), cuya función no es otra que *reflejar* (o mejor, expresar a nivel mental) *a posteriori* un conocimiento verdadero o ideas verdaderas, de las que, a su vez, es posible derivar (deducir) propiedades que “explican” la potencia inherente y activa del entendimiento. De allí que en el TIE Spinoza de por

⁵⁷ Matheron lo expresa muy bien cuando sostiene que lo que Spinoza quiere decir en el párrafo § 41, aunque no lo haga abiertamente, es que “si una cosa A produce una cosa B, la idea verdadera de A no nos representa simplemente A como produciendo B, sino que produce ella misma la idea verdadera de B” (*op. cit.*, p. 544).

⁵⁸ TIE § 42, *op. cit.*, p. 94 (G II, p. 17). Subrayado nuestro.

sentado axiomáticamente la existencia en la mente de *al menos una idea verdadera* (cualquiera), sobre la que es posible reflexionar para aumentar progresivamente los conocimientos, disipar toda duda respecto de las cosas desconocidas y alcanzar el conocimiento filosófico en cuanto saber “ético”.

Spinoza reproduce el gesto cartesiano para sentar las bases de una filosofía “anti” cartesiana. El filosofar toma como punto de partida la vida cotidiana, la experiencia ordinaria de la vida; la “duda” o dilema del narrador no es “metódica”, es la descripción de una situación real. No es suspender el mundo; es dejarse atrapar por sus determinaciones. El bien verdadero (inmanente) se descubre aquí al interior de la vida común misma; no es un “don” milagroso y trascendente. Esto explica, por otro lado, el hecho de que el narrador spinoziano no esté identificado inmediatamente con una decisión; al contrario, ésta llega al final, luego del movimiento afectivo que el dilema genera⁵⁹. Tanto por su “fin” (esencialmente “ético”) como por su singular “comienzo” (en la *experiencia*), el TIE se revela entonces como un texto irreductible al de las *Meditaciones* cartesianas. Poco importa saber porqué Spinoza no finalizó o corrigió el opúsculo. Abstrayendo cualquier respuesta posible, el *Tratado* tiene de todas formas una gran importancia para la gestación y para la presentación general del pensamiento de Spinoza. Es un texto en el que, luego de la narración de la naturaleza y motivos de la conversión filosófica, el filósofo *reflexiona* acerca de la naturaleza del método filosófico. El texto va así describiendo el camino que lleva de la naturaleza del entendimiento, y de su potencia intrínseca formadora de pensamientos verdaderos, hasta la instancia en que esos pensamientos se ordenan y unen, reproduciendo la formalidad de la Naturaleza. En este sentido, el TIE es sumamente importante: importa porque retrospectivamente nos muestra, a nivel anímico y epistemológico, la *transición* posible de efectuar para perfeccionar la naturaleza humana. Pero también importa porque presenta de un modo singular, con una clara vocación pedagógica, los elementos “metodológicos” (los caminos y medios) —irreductibles a la metodología

⁵⁹ En las *Meditaciones*, en cambio, Descartes no parte de la experiencia de la vida cotidiana; al contrario, hace abstracción de esa dimensión y presenta un sujeto conciente y ya de antemano preocupado por la establecer “algo firme y constante en las ciencias”. Lo cual supone que no hay prórroga alguna en la decisión inicial por la investigación filosófica; y que si hay duda, ésta responde únicamente a un artificio retórico.

cartesiana— que iluminan la exposición futura de su filosofía, expuesta ya según el método perfecto (*more geometrico*) en la *Ética*. Algunos intérpretes han visto por eso en el TIE la “introducción” analítica de la *Ética*. Otros, en cambio, han afirmado que una “introducción” a su filosofía (presente sólo en la *Ética*) es metodológicamente imposible, y que por eso suspende la escritura del texto. Nuestra interpretación aspiraba a subrayar precisamente los elementos que permiten afirmar que el TIE es una “introducción” a la filosofía, aunque no necesariamente a la obra mayor (póstuma) de Spinoza, la *Ética*. Esta última tiene en cierta medida su propia “introducción”. En otras palabras, podríamos decir entonces que el TIE no es el preludio inmediato del sistema del saber que se expone (y demuestra) en la *Ética*; es en todo caso una “introducción” posible a la filosofía de Spinoza, una “ocasión” para comenzar a filosofar, para comenzar a enmendar la propia vida. En síntesis, es un texto que, aunque no forma parte del sistema, favorece (por anticipado y retrospectivamente) su comprensión adecuada.

Bibliografía consultada

- Brunschvicg, L., *Spinoza*, Alcan Editeur, Paris, 1894.
- Chauí, M., *A nervura do real. Imanencia e liberdade em Espinosa*, Companhia Das Letras, Sao Paulo, 1999.
- Delbos, V., *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l’histoire du spinozisme*, Alcan, Paris, 1893.
- De Dijn, H., *Spinoza: the way to wisdom*, Purdue University Press, Indiana, 1996.
- , “Spinoza’s Logic or Art of Perfect Thinking”, en: *Studia Spinozana* Vol. 2, 1986, pp. 15-24.
- , “Conceptions of Philosophical Method in Spinoza: *logica* and *mos geometricus*”, en: *The Review of Metaphysics*, Vol. 40, No. 1, 1986, pp. 55-78.
- Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1996.
- Descartes, R., *Reglas para la dirección del espíritu*, Ed. Porrúa, Méjico, 1979.
- , *Meditaciones metafísicas*, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1977.

- Harris, E., *The substance of Spinoza*, Humanities Press, New Jersey, 1995.
- Macherey, P., *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2006.
- Matheron, A., “Idée, idée d’idée et certitude dans le *Tractatus de intellectus emendatione* et dans l’*Ethique*”, en: *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique*, ENS Éditions, Paris, 2011.
- , “Pourquoi le *Tractatus de intellectus emendatione* est-il resté inachevé”, en: *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique*, ENS Éditions, Paris, 2011.
- Mignini, F., “Per la datazione e l’interpretazione del *Tr. de intellectus emendatione* di Spinoza”, *La Cultura*, 17 [1979], pp. 87-160.
- Spinoza, B., *Spinoza Opera im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften*. 5 vols. C. Gebhart (ed.). Heidelberg: Carl Winter, 1972 (1925, 1ª edición).
- , *Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos, Tratado de la reforma del entendimiento*, Alianza, Madrid, 2006.
- , *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988.
- , *Ética demostrada según el orden geométrico*, Editorial Trotta, Madrid, 2009.
- Wolfson, H., *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, Vol. 1, 1934.