

MODOS INFINITOS EN SPINOZA: UNA RESPUESTA GNOSEOLÓGICA A UN ENIGMA CLÁSICO

Infinite Modes in Spinoza: A Gnoseological Response to a Classic Enigma

Antonieta García Ruza

FONDECYT/ Universidad Alberto Hurtado*

agarciaRUZA@cbc.uba.ar

ORCID ID:0000-0002-2391-8354

RESUMEN

El presente trabajo busca abordar el problema clásico de los modos infinitos en Spinoza a partir de una hipótesis de lectura innovadora. Distanciándome de las lecturas que hasta el día de hoy se han realizado de estas modificaciones tan enigmáticas, caracterizadas por la falta de acuerdo y la oscuridad, busco una interpretación que tenga como eje central la propuesta cognoscitiva de Spinoza. Argumento, basándome en su teoría del conocimiento, que nuestro filósofo denomina modos infinitos al aspecto de la naturaleza que conocemos cuando concebimos a partir de las nociones comunes del conocimiento racional. Entenderlos de esta manera nos permitirá brindar una lectura de estas nociones coherente con el resto del sistema, posibilitándonos, a su vez, ofrecer una explicación a la incógnita del modo infinito que Spinoza deja sin nombrar.

Palabras clave: *modos infinitos, modos finitos, teoría del conocimiento, nociones comunes, Spinoza.*

ABSTRACT

This work aims to address the classical problem of infinite modes in Spinoza by proposing an innovative reading hypothesis. Distancing myself from previous readings of these enigmatic modifications—characterized by disagreement and obscurity—I seek to offer an interpretation centered on Spinoza's gnoseological proposal. By drawing on his theory of knowledge, I will argue that Spinoza refers to infinite modes as the aspect of nature that we grasp when we conceive things the common notions of rational knowledge. Ultimately, understanding them in this way allows for a reading that is coherent with the rest of the system, thereby enabling us to offer an explanation for the mysterious infinite mode that Spinoza leaves unnamed.

Keywords: *infinite modes, finite modes, theory of knowledge, common notions, Spinoza.*

* Este artículo ha sido producido en el contexto de una investigación financiada por ANID, Proyecto Postdoctoral Fondecyt 2025 N° 3250131.

INTRODUCCIÓN

El lugar que ocupan los modos infinitos en el sistema filosófico spinoziano ha sido, y sigue siendo hasta el día de hoy, objeto de fuertes disputas entre sus intérpretes. Este hecho se debe a dos factores fundamentales: en primer lugar, a los escasos desarrollos que Spinoza brinda en su obra; en segundo, al carácter oscuro y enigmático que poseen estos desarrollos. Nuestro filósofo presenta estas modificaciones tan particulares en tres momentos de su corpus: en el *Tratado Breve* (KV), la *Ética* (E), y el *Epistolario* (Ep).¹ En el KV señala que:

[s]i llevamos a cabo una pequeña investigación sobre ellos, comprobaremos al instante que no son más que simples modos, que dependen inmediatamente de Dios. Y, como la naturaleza de éstos es tal, no pueden ser concebidos por nosotros, a menos que tengamos a la vez un concepto de Dios, en el cual, por ser perfecto, debe descansar necesariamente nuestro amor. (KV, II, 5, §9. Énfasis mío)

Así, en este tratado de juventud, Spinoza hace hincapié en la manera de concebir estos modos tan especiales: estos no pueden ser concebidos por sí mismos, sino únicamente por medio de los atributos divinos de los que son modos. Además, los denomina en esta misma obra “naturaleza naturada universal”, contraponiéndolos a la “naturaleza naturada particular” que identifica con los modos finitos (KV, I, 8 y 9).

1 Para citar cada obra se utilizarán las siguientes abreviaturas y referencias: *Ethica ordine geometrico demonstrata* (*Ética demostrada según el orden geométrico*), indicando la parte en número romano y la proposición en número arábigo; y si se trata de una demostración, definición, axioma, etc., indicando la abreviatura y el número; *Korte Verhandelning van God, de mensch en deszelvs Welstand* (*Tratado breve*) parte, capítulo, apartado. Ej. KV, I, 5, §2; *Epistolae* (*Epistolario*) número de carta y paginación Gebhardt. Ej. Ep.17, Gb.77; *Cogitata metaphysica* (*Pensamientos metafísicos*) página Gebhardt y página traducción al español. Ej. CM 234. Trad. cast: 231; *Tractatus de intellectus emendatione, et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur* (*Tratado de la reforma del entendimiento*) párrafo de Gebhardt. Ej. TIE §5.

En su *Ética*, nuestro filósofo vuelve a referirse a estas modalidades para distinguir entre dos categorías: los modos infinitos inmediatos y los infinitos mediatos. Acerca de los primeros, establece que han debido existir siempre y ser infinitos por seguirse de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios; y agrega que son eternos en virtud de ese atributo (EIP21). Los segundos, por su parte, al ser una modificación de algún modo infinito inmediato, también deben existir necesariamente y ser infinitos (EIP22). Es decir, establece que de los atributos de Dios —extensión y pensamiento— se siguen, en una primera modificación inmediata, los modos infinitos inmediatos; y en una segunda, los modos infinitos mediatos. La infinitud y la eternidad son, en virtud de este hecho, rasgos constitutivos de ambas modificaciones. Esto es todo lo que nos dice la *Ética* sobre estos modos, Spinoza se limita allí a brindar estas escuetas definiciones, sin ahondar en su naturaleza ni brindar ejemplos que las ilustren (Solé, 2022, p. 54).

Ya entre sus contemporáneos se encuentran las primeras muestras de desconcierto frente a estas nociones. Es G. H. Shuller (1675) quien en primer término le solicita, en la Carta 63 del *Epistolario*, que le aclare la índole de los modos infinitos dando ejemplos de ellos ya que en su *Ética* no lo había hecho. Es sabido que, en su respuesta, nuestro filósofo brinda ejemplos de los modos infinitos inmediatos tanto para el atributo pensamiento como para el de la extensión: el *entendimiento absolutamente infinito y el movimiento y el reposo*, respectivamente. Acerca de los modos infinitos mediatos, solo nombra uno de ellos: *la faz de todo el universo*, sin determinar a qué atributo pertenece. Esta situación, sumada al hecho de la oscuridad de la teoría en sí, abrió la puerta a numerosas interpretaciones encontradas.

Para algunos intérpretes, la doctrina de los modos infinitos es sumamente importante en virtud de la inmanencia del sistema spinoziano. Para Macherey, por ejemplo, esta teoría demuestra que la infinitud no pertenece exclusivamente a la sustancia y a sus atributos, quedando por el contrario los modos encerrados

en su finitud. De este modo, sirve para constatar que en Spinoza no hay dos órdenes de la realidad —uno sustancial e infinito, el otro modal y finito—, sino que hay una sola y misma realidad continua e indivisible. Según esta lectura, los modos infinitos son el lugar donde se hace patente la unidad, donde se efectúa la transformación o determinación de lo infinito en lo finito (Macherey, 2006). Esta interpretación es compartida por Diana Cohen Agrest, quien establece que el propósito último de la doctrina de los modos infinitos es mostrar que lo finito se produce *en* lo infinito, y no *a partir* de lo infinito. Contra toda lectura emanatista, Cohen defiende que el atributo spinozista se reproduce, de forma idéntica, sin alteración ni disminución, en el interior del orden modal que no es sino su consecuencia directa (Cohen, 2015). En esta misma línea se inscribe la lectura de Yitzhak Melamed, quien describe la teoría de los modos infinitos como esencial para explicar la interacción de los modos finitos. Los modos infinitos sirven, según el autor, como totalidades que contienen como sus partes los modos finitos de cierto tipo; tarea esta que no puede ser realizada por la sustancia ni por los atributos por ser indivisibles (Melamed, 2013b). Con un trabajo en el mismo sentido, se encuentra el estudio de Alison Peterman que sostiene que los modos infinitos son, justamente, el puente que soluciona la brecha que parece haber entre la sustancia y sus modos (Peterman, 2015).

En la vereda contraria se hallan las lecturas que consideran que estos modos tan enigmáticos y poco trabajados por Spinoza no presentan rasgos que realmente los distinguan de otras nociones del sistema, con lo que su relevancia se ve matizada o disminuida. Este es el caso, por ejemplo, de las lecturas de Kristin Primus y Atilano Domínguez, quienes defienden que no hay criterios para distinguirlos ya sea de los modos finitos, ya de los atributos divinos. Primus, representante de la primera de estas variantes, afirma que no es posible distinguir entre los modos infinitos y los finitos. Su interpretación consiste en sostener que todos los efectos immanentes de Dios son infinitos y eternos, por lo que niega que

los modos infinitos sean algo distinto de los finitos (Primus, 2009). Domínguez también sostendrá que las modificaciones infinitas carecen de una realidad autónoma, pero por considerar que no hay datos para distinguir la infinitud de estos modos de la infinitud de los atributos. En este sentido, defenderá que la teoría de los modos infinitos no desempeña ningún papel en el origen de las cosas finitas, razón por la que concluye que estas modalizaciones no poseen ningún papel fundamental en la ontología spinozista en general y que, por tanto, podrían eliminarse sin que el sistema sufriera la menor pérdida (Domínguez, 1978).

Si los intérpretes no se han puesto de acuerdo respecto a la relevancia de estas modificaciones tan particulares, tampoco lo han hecho acerca de qué clase de naturaleza poseen estas. Hay ciertas lecturas que consideran que los modos infinitos son leyes de la Naturaleza. Entre los intérpretes que defienden esta postura se encuentran Edwin Curley, Bernard Rousset, Marilena Chaui y Emilia Giancotti. Curley (1969), por ejemplo, en lugar de otorgarles una entidad en tanto cosas, los entiende como las leyes necesarias y universales bajo las que se inscribe la totalidad de lo real. Rousset, al igual que Curley, los identifica con las leyes eternas, y los denomina “leyes de producción de todas las cosas” (1969, p. 73). La misma idea se encuentra en los abordajes llevados a cabo por Chaui (2008, p. 26) y Giancotti (1995, p. 305). Ambas autoras se alinean con lo anterior, negando que los modos infinitos sean seres que producen otras cosas, y afirmando que deben entenderse como la legalidad infinita que rige a todo lo finito. Contra estas lecturas discuten, por ejemplo, Mario Gómez Torrente (1997, p. 307) y Tad Schmaltz (1997, p. 220). El primero defiende una interpretación de estas modificaciones como cosas (res). El argumento del autor reside en que “(e)s absurdo predicar eternidad o infinitud, en el sentido técnico de Spinoza, de las leyes del movimiento (o de cualesquiera otras leyes)”. Por el contrario, sostiene, infinitud y finitud son propiedades predicables de cosas que existen o son capaces de existir (pp. 307-308). Schmaltz, en

esta misma línea, afirma que los modos infinitos son cosas a las que les corresponde una esencia singular. La faz de todo el universo, por ejemplo, posee una esencia en la que están contenidas las esencias de todos los cuerpos finitos (p. 220 y siguientes). Otra rama de intérpretes ha sostenido que estos modos deben asociarse a las esencias formales spinozianas. Por su parte, Martial Gueroult se inscribe en esta línea al concebir los modos infinitos inmediatos como esencias y los mediatos como existencias (1968). Don Garrett sostiene, profundizando el planteo, que las cosas singulares deben entenderse como modos finitos y las esencias de esas mismas cosas singulares, como modos infinitos (2009, p. 8). En continuidad con esto, Christopher Martin afirma que, mientras la esencia actual es aquello que nos define y particulariza como individuos, la esencia formal es aquella que nos hace iguales a todos los seres humanos en tanto miembros de una misma especie (Martin, 2008, p. 493). Esto lleva a Martin a una conclusión muy similar a la de Don Garrett: las esencias formales son identificadas con los modos infinitos o leyes de la naturaleza (Martin, 2008, p. 504). Steven Nadler también forma parte de esta línea al establecer que la denominación que Spinoza utiliza para el modo infinito inmediato de la extensión —esto es, el movimiento y el reposo— es una “abreviatura” de “las esencias formales de todos los cuerpos finitos” (2012, p. 234).

Tal como adelantamos, tampoco ha habido consenso entre los intérpretes respecto a la cantidad o distinción entre estos modos infinitos. El hecho de que Spinoza nombre uno solo de los modos infinitos mediatos —*la faz de todo el universo*—, como ya señalamos, ha generado incertidumbre y debates. Algunos intérpretes han resuelto esta falta respaldándose en la conocida proposición 7 de la segunda parte de la *Ética*, que afirma que “el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas”; de la que han deducido que al individuo compuesto de la unión de infinitos individuos le corresponde la idea de ese mismo individuo como unión de las infinitas ideas

finitas. De este modo, han concluido que, en definitiva, no hay una falta, sino que el aparente problema se resuelve al interior del mismo sistema (Giancotti, 1995, pp. 293-294; Rousset, 1968, pp. 87-88; Macherey, 2001, p. 171; Chauvi, 1999, pp. 879-881). Otros estudiosos se han aferrado al vacío que en este lugar deja Spinoza, buscando el mejor candidato para llenarlo. En virtud de la coherencia del sistema, entonces, han asumido que *la faz de todo el universo* corresponde al modo infinito mediato de la extensión, y han postulado distintas opciones para ocupar el espacio que queda vacante. Vidal Peña, conocido traductor y comentador de Spinoza, por ejemplo, sostiene que el modo infinito mediato del pensamiento corresponde al entendimiento infinito en acto. Esta totalidad actual del pensamiento no puede referir, según Peña, más que al entendimiento del ser humano (Vidal Peña 2009, nota 18 EI). Con una postulación diferente se encuentra, por ejemplo, Martial Gueroult, quien afirma que el modo infinito mediato del pensamiento es la voluntad infinita que comprende en sí la infinidad de las voluntades finitas y singulares (Gueroult, 1968, pp. 315-318; Sibilia, 2017, p. 182). Otros lectores sostuvieron que el modo infinito faltante es el amor intelectual de Dios; afirmación que justificaron en virtud de que el modo infinito inmediato es el entendimiento divino (Beyssade, 1994, pp. 23-26; Prelorontzos, 1992, pp. 521-526; 2011, pp. 66-67).

Creemos que este breve estado de la cuestión es una muestra clara de lo problemática que ha resultado y resulta hasta nuestros días la noción de modos infinitos al interior del sistema de Spinoza. Este trabajo se propone ser un aporte a esta discusión, brindando una interpretación de estas modificaciones tan particulares que tenga como eje la teoría de los géneros de conocimiento spinoziano. Partimos de la creencia de que la proliferación de interpretaciones diversas y hasta opuestas entre sí es consecuencia de leer la primera parte de la *Ética* sin vincularla con la segunda; en otras palabras, de sostener que lo que Spinoza se encuentra realizando en la primera parte es una exposición de su metafísica

y que recién en la segunda se aboca a la descripción de los géneros de conocimiento humanos.² Frente a esta clase de interpretaciones, propongo una propia denominada *onto-gnoseológica*.³ Esta hipótesis interpretativa sostiene que las nociones que componen la primera parte de la *Ética* (entre las que se encuentran las de esencia-existencia, sustancia-modos, infinito-finito y eternidad-duración), fuertemente asociadas por los intérpretes de la obra de Spinoza a un respaldo ontológico, deben entenderse como gnoseológicas, esto es, como distinciones de la realidad introducidas por el conocimiento humano. Siguiendo esta línea de lectura, buscaremos mostrar en lo que sigue que los modos infinitos spinozianos encuentran una explicación adecuada y coherente con el resto del sistema si los entendemos como conceptos gnoseológicos. Intentaremos demostrar que el problema en torno a la naturaleza de los modos infinitos se ha vuelto “difícil y hasta inextricable” (Ep. 12, Gb 53) porque los intérpretes de la filosofía spinoziana han intentado encontrar una explicación sin tener en cuenta el factor del conocimiento humano. Este hecho los llevó, como vimos, a que: por un lado, los conciben como cosas con realidad específica dentro del sistema, sea esta realidad una distinta de las demás nociones que postula Spinoza, sea equiparada al ser de los modos finitos o al ser de los atributos; por el otro, a que se los asocie, no a cosas, sino a cierta legalidad de lo real sin profundizar en torno a la clase de naturaleza que tendría. Ninguno de estos caminos se mostró como suficientemente sólido, sino que sigue hasta nuestros días reinando la perplejidad y la confusión con respecto a esta noción fundamental del planteo spinoziano. Nuestra lectura argumenta que es en el desarrollo de su teoría de

2 Si bien el mismo Spinoza se esfuerza por incluir en cada una de las proposiciones, axiomas y definiciones de esta primera parte una referencia a las maneras de concebir humanas, la tradición no ha dejado de comprender la parte “De Deo” como la presentación de la estructura ontológica del proyecto spinoziano.

3 Esta hipótesis ya ha sido desarrollada en trabajos anteriores (cf. García Ruza, 2022).

los géneros de conocimiento donde Spinoza nos da respuestas. En efecto, los modos infinitos se muestran como la perspectiva de la naturaleza que conocemos cuando concebimos a partir de las nociones comunes del conocimiento racional. Entender dichos modos nos permitirá, por un lado, evitar las incongruencias y contradicciones que surgen de las lecturas tradicionales en cuanto a su naturaleza y en cuanto a la incógnita del modo faltante; por el otro, comprender la relevancia que poseen estas nociones para la teoría del conocimiento spinoziana.

CONOCIMIENTO IMAGINATIVO Y RACIONAL: MODOS FINITOS Y MODOS INFINITOS

Como sabemos, Spinoza distingue entre tres géneros de conocimiento a lo largo de su obra:⁴ la imaginación, la razón y la ciencia intuitiva. Nos interesa particularmente para el argumento de este trabajo la manera en que conoce el segundo género, ya que esta perspectiva, según nuestra lectura, es aquella que debe asociarse a los modos infinitos. Sin embargo, nos gustaría ponerla en diálogo con la perspectiva de la imaginación para mostrar cómo estos primeros dos géneros son los responsables de que distingamos entre los modos finitos y los modos infinitos.⁵

Spinoza denomina *ideas de afecciones* a las ideas de la imaginación y las caracteriza como aquellas que el alma tiene como correlato de las afecciones de los cuerpos externos sobre el propio cuerpo. Como sabemos, este primer género debe ser asociado al conocimiento experiencial o sensitivo que obtenemos del mundo

4 La presentación que encontramos en el TIE distingue entre cuatro géneros, pero porque separa dentro de la imaginación la percepción que tenemos *de oídas* y la que adquirimos por *experiencia vaga*. En el KV y en la *Ética* ambas aparecerán englobadas bajo el primer género de conocimiento.

5 Para un análisis detallado de la teoría del conocimiento spinoziana y del lugar que ocupa la ciencia intuitiva en ella, ver García Ruza (2023).

externo a través de nuestra corporeidad.⁶ Este hecho da lugar a que dicho conocimiento sea siempre inadecuado: las ideas de afecciones, al ser el correlato del impacto de los cuerpos externos sobre el nuestro, implican, a la vez, la naturaleza de los cuerpos externos afectantes y la del cuerpo propio, lo que tiene como consecuencia que sean ideas confusas (EIIP28). Esto es, ideas que no representan ni la verdadera naturaleza o esencia de los cuerpos exteriores, ni la verdadera naturaleza de nuestro propio cuerpo.⁷ Ahora bien, esta inadecuación no implica falsedad en tanto error. Spinoza entiende la falsedad en tanto privación, como incompletitud. En este sentido, afirma “que en la medida en que percibe, nadie se equivoca; esto es, conced[e] que las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas, no implican ninguna clase de error” (EIIP49Esc. Agregado mío). Así, el dato que aporta el primer género de conocimiento nos ayuda a conocer *algo* de la Naturaleza. Ese *algo* no es ni más ni menos que la extensión, no en tanto atributo divino, sino en tanto modos finitos: las ideas del primer género nos presentan a los cuerpos en su singularidad e individualidad. A pesar de la mediación que ejercen las afecciones de nuestro cuerpo en el conocimiento sensible, la imaginación nos permite conocer los cuerpos exteriores (Domínguez, 1975, p. 80). Lo que, insistimos, no es otra cosa, que percibir la extensión en la medida en que se halla modificada por los modos finitos.

Podemos decir, entonces, que los modos finitos son una manera de conocer la Naturaleza. Son el acceso que tenemos a

6 Spinoza distingue, como adelantamos, entre dos clases de conocimientos imaginativos: la percepción *de oídas* es aquella que no hemos experimentado por nosotros mismos, sino que nos ha llegado a través de lo que Spinoza denomina signos, ya sean verbales o escritos: son las cosas que nos han contado o que hemos leído. En la percepción por *experiencia vaga* nosotros somos los protagonistas del acto perceptivo, es decir, la experiencia es directa sin la mediación de ningún signo.

7 Respecto a nuestro cuerpo, establece Spinoza, estas ideas de afecciones no implican su conocimiento adecuado. Y, en tanto el alma no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo, no tiene tampoco de sí misma un conocimiento adecuado, sino mutilado y confuso (EIIP29Cor).

la extensión divina, a Dios, mientras que nos encontramos percibiendo desde el primer género de conocimiento. Al respecto es muy claro el escolio a la proposición 15 de la primera parte de la *Ética*, proposición en la que Spinoza se encuentra abordando el problema del vínculo entre la sustancia y sus modos, fundamentalmente el interrogante acerca de si la extensión sustancial puede o no ser dividida. O, más precisamente, cómo son compatibles la indivisibilidad de la sustancia infinita y los modos finitos en tanto partes distintas entre sí. Allí Spinoza dice:

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

Este escolio, que no es el único lugar donde Spinoza brinda una explicación de lo finito y lo infinito en virtud del factor gnoseológico (EVP29Esc; Ep. 12, Gb. 54; Ep 32, Gb 170), explicita lo que venimos sosteniendo. Nuestro filósofo presenta dos maneras de concebir la misma cantidad —propiedad de la extensión (CM 254. Trad. cast.: 254)—, o bien a partir de la imaginación o bien a partir del entendimiento o razón. La primera de estas maneras, a

través de las ideas de afecciones, nos presenta la extensión como finita, divisible y compuesta de partes, es decir, en tanto modos finitos y singulares. De tal modo que es el propio Spinoza quien afirma, contra lo que la tradición ha sostenido, que aquello que él denomina finito y parte no es más que una manera de concebir lo real a partir de la imaginación.

Ahora bien, este mismo escolio nos presenta un segundo acceso a esta cantidad, el brindado por el segundo género de conocimiento o entendimiento. Si atendemos a la extensión desde esta perspectiva, nos dice Spinoza, la encontraremos como infinita, única e indivisible. Como mostraremos a continuación, esta manera de concebir lo real corresponde a las nociones comunes del segundo género de conocimiento y nos permite percibir lo que nuestro filósofo denomina modos infinitos. Así como la imaginación nos brindaba acceso a los modos finitos singulares, la razón, a través de sus nociones comunes, nos deja concebir aquello que todo lo finito posee en común, sus rasgos infinitos. Lo anterior nos conduce a lo que hemos estado buscando demostrar: los modos finitos y los modos infinitos refieran a dos perspectivas cognoscitivas de la misma Naturaleza. Este hecho se vuelve aún más evidente cuando Spinoza explicita que si bien puede concebirse de distintas maneras, “la materia es la misma en todo lugar” (EIP15Esc).

La *Ética* define a la razón como aquella que nos permite tener nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas (EIIIP40Esc2). Gilles Deleuze explica que, para Spinoza, cualquier cosa existente posee una esencia singular, pero también relaciones características mediante las cuales se compone o se descompone con otras cosas distintas en la existencia. Una noción común, afirma, es precisamente la idea de una composición de relaciones entre muchas cosas (Deleuze, 2013, p. 139). Más adelante, establece que en la *Ética* estas nociones comunes oscilan entre dos umbrales: el umbral máximo de lo que es común a todos los cuerpos, y el umbral mínimo de lo que es común al

menos a dos cuerpos —el mío y otro distinto—. ⁸ Es decir, entre nociones comunes de mayor y menor universalidad. Las primeras refieren a aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo (EIIIP37); a aquellas cosas en las que concuerdan todos los cuerpos (EIIIP38). Las segundas, siendo menos universales, ⁹ refieren a aquello que es común y propio del cuerpo humano y de ciertos cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano suele ser afectado, y que se da igualmente en la parte y el todo de cualquiera de ellos (EIIIP39). Ambos tipos de nociones serán percibidas por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente (EIIIP38 y 39), ¹⁰ siendo estos los fundamentos de nuestro raciocinio.

Detengámonos en las nociones comunes de máxima universalidad. Spinoza afirma que “hay ciertas ideas o nociones comunes a todos los hombres” y nos envía al Lema II, donde explicita cuáles son estas nociones en las que concuerdan todos los cuerpos (EIIIP38Cor). Allí dice:

Todos los cuerpos convienen en ciertas cosas. En efecto: todos los cuerpos convienen en el hecho de que implican el concepto de uno solo y mismo atributo. Además, en que pueden moverse

⁸ Acerca de las nociones comunes a dos cuerpos, Deleuze brinda el siguiente ejemplo: “Por ejemplo, el movimiento de la ola y el movimiento de mi cuerpo, en tanto que se componen, son una noción absolutamente unívoca” (Deleuze, 2008, p. 315).

⁹ Conviene aquí distinguir entre lo que denominamos universal respecto del conocimiento racional de aquellas nociones universales asociadas por Spinoza al conocimiento imaginativo, sobre todo porque mientras que el primer acceso es adecuado, el segundo no lo es. La ratio es presentada por Spinoza desde el TIE como un conocimiento que concibe lo universal en detrimento de lo singular. Las nociones comunes que aparecen en la *Ética* son la culminación de este aspecto del segundo género, ellas permiten conocer los rasgos comunes a todo lo finito y en ese sentido pueden llamarse universales (Wolfson, 1934, p. 138).

¹⁰ En EVP12Dem, Spinoza afirma: “Las cosas que entendemos clara y distintamente, o bien son las propiedades comunes de las cosas, o bien lo que se deduce de estas”.

más lenta o más rápidamente, y, en términos absolutos, en que pueden *move* o *estar en reposo*. (EII2, énfasis mío)

¿Qué está señalando aquí nuestro filósofo? Las nociones comunes nos enseñan aquello con lo que se inaugura la segunda parte de la *Ética*: que los cuerpos son modos que expresan de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se considera como cosa extensa (EIIDef1). En tanto nociones comunes, “no se confundirá[n] con esencia alguna, sino que designará[n] la unidad de composición de todos los cuerpos: todos los cuerpos son en la extensión” (Deleuze, 2013, p. 140). En otras palabras, todos los cuerpos tienen en común el pertenecer al mismo atributo. Este pertenecer al atributo implica que, en tanto expresiones de la extensión, están sujetos al *movimiento y al reposo*. El modo infinito inmediato de la extensión, entonces, expresa las notas esenciales de esa extensión divina; notas esenciales que solo podemos conocer a partir de las nociones comunes del segundo género de conocimiento. Eugene Marshall señala acerca de esta cuestión:

Las nociones comunes son de propiedades comunes, que son aquellas que se encuentran igualmente en la parte y en el todo; es decir, que se encuentran en su totalidad en todos los modos de un atributo. La capacidad de moverse y estar en reposo es una de esas propiedades comunes. Esta propiedad común es un modo infinito, algo que se sigue directamente de la naturaleza de la extensión misma. Así, como mínimo, algunas de las nociones comunes son ideas de los modos infinitos bajo la extensión. (2013, p. 32)

De este modo, son las nociones comunes de la razón las que nos brindan acceso a la naturaleza divina. Nos enseñan que ser modo finito del atributo extensión es poseer estos rasgos divinos de modo necesario. Como señala Vidal Peña, “decir que movimiento y reposo es el modo infinito inmediato de la extensión equivaldría a decir que todos los cuerpos obedecen a las leyes del movimiento y el reposo” (Vidal Peña, 2016, nota 15). Sobre este

aspecto el propio Spinoza establece una conexión obligada entre conocimiento racional, nociones comunes, necesidad divina, infinitud y eternidad:

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

Cuando conocemos mediante las nociones comunes de la razón concebimos aquello que de necesario poseen todas las cosas singulares y finitas. Esta necesidad de las cosas no es más que la misma necesidad de la naturaleza eterna de Dios. Dicha necesidad es expresada por los modos infinitos inmediatos en tanto notas esenciales de los atributos divinos. En el caso de la extensión, todos los cuerpos están necesariamente determinados a moverse o estar en reposo. Esto que es común no depende de la singularidad finita y durable de cada cuerpo, sino de lo que posee de infinito y eterno, su manera de ser en Dios, de expresar las notas esenciales de los atributos divinos. El segundo género de conocimiento, al mostrarnos lo permanente y común a todas las cosas, nos permite concebir la Naturaleza en su infinitud, eternidad y como una e indivisible (EIP15Esc). Tal como sostiene Parkinson, cuando Spinoza habla de infinitud y eternidad lo que tiene en mente no son cosas o hechos aislados —esto es, modos finitos—, sino las relaciones entre ellos. Las nociones comunes, en este sentido, nos brindan acceso a un sistema de verdades independiente de las cosas o eventos temporales y particulares.

Por eso, en tanto proposiciones universales son verdades fuera de todo tiempo y lugar (Parkinson, 1954, p. 173).

Lo mismo sucede si nos ubicamos respecto del atributo pensamiento. El *entendimiento absolutamente infinito* es, en palabras de Spinoza, una idea infinita que contiene en sí objetivamente toda la naturaleza, tal como es realmente en sí (KV Apéndice II, 4).¹¹ Es decir, es el orden impersonal y universal de las ideas racionales. Nuevamente, conocer a partir de las nociones comunes nos permite conocer no esta idea singular como distinta de otra idea singular, sino entender lo común a todas ellas: el ser expresión del pensamiento divino, esto es, parte del entendimiento absolutamente infinito. Cuando concebimos desde el segundo género de conocimiento consideramos lo que todo lo singular tiene en común, pensamos los modos como partes de un todo. En este sentido, a partir de las nociones comunes de la razón, concebimos los rasgos de los atributos divinos, en este caso, que Dios es cosa pensante, y, por tanto, que toda modificación expresa este pensamiento: que concebimos aquello que de infinito posee lo finito.

Así las cosas, esta manera de entender los modos infinitos inmediatos nos permite alejarnos de las lecturas que se han hecho de ellos. Nuestra interpretación evita tener que pensarlos como cosas o entes reales que se ubicarían en la estructura ontológica spinoziana, una cuestión que indefectiblemente lleva al problema de pensar qué clase de entes son y ha hecho caer a los intérpretes en las oscuras aguas de identificarlos o separarlos de los modos o los atributos divinos. A su vez, si bien no necesariamente se encuentra en las antípodas de las lecturas que han buscado asociarlos a cierta legalidad de lo real, permite explicar de qué índole es esa legalidad al identificar qué es aquello que las nociones comunes nos habilitan conocer. Nótese que los modos infinitos deben entenderse como un acceso cognoscitivo a lo real: cuando conozco

¹¹ Joachim lo define como “un acto de aprehensión que comprende toda la realidad” (1964, p. 94).

racionalmente accedo a los rasgos esenciales de los atributos divinos, a los que puedo denominar modos infinitos. De este modo, tal como señala Steinberg, el conocimiento más básico de lo que es común a todas las cosas finitas es también conocimiento de la esencia divina infinita (Steinberg, 2009, p. 150).¹² Aquello en que concuerdan los cuerpos, sus propiedades compartidas, es lo que los hace ser en Dios.¹³

Dirijámonos, ahora, a los modos infinitos mediatos. Como ya se señaló, Spinoza nombra en la epístola 64 solo uno de ellos: *la faz de todo el universo*. Allí, indica a Schuller que para comprender en mayor profundidad su naturaleza se dirija al escolio del lema 7 de la segunda parte de la *Ética*. En dicho lema, nuestro filósofo se encuentra abordando el carácter de un individuo compuesto, lo que nos lleva rápidamente a entender que, para él, el modo infinito mediatos es un individuo de esta índole. La definición del axioma 2 de esta misma parte explicita que cuando ciertos cuerpos se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, “diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos” (EIIAx2Def). El escolio al lema 7 nos permite entender con más precisión cuál es el carácter de *la faz de todo el universo*, al establecer que “concebimos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes —esto es, todos los cuerpos— varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total” (EIIl7Esc). La denominación de individuo compuesto surge del hecho de que está compuesto por otros cuerpos que se distinguen entre sí por una proporción

12 Acerca de esto, señala Spinoza: “Por ello, lo que proporciona el conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios es común a todos, y se da igual en la parte y en el todo, y, por consiguiente, dicho conocimiento será adecuado” (EIIP46Dem.).

13 De acuerdo con Spinoza en EIIP46Dem.: “Ya se considere una cosa como parte o como todo, su idea, sea la del todo o la de la parte, implicará la esencia eterna e infinita de Dios. Por ello, lo que proporciona el conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios es común a todos”.

determinada de movimiento y reposo, y rapidez y lentitud. Ahora bien, que podamos llamarlo individuo se explica porque, a pesar de la multiplicidad cambiante de la que se compone, conserva, sin embargo, su naturaleza (EIL7Esc). Estos cuerpos que son sus partes son, como sabemos, los infinitos modos finitos.

En ese orden de ideas, se identifica el modo infinito mediato con un individuo. ¿Implica que en este caso sí podemos hablar de un ente o cosa? Nos gustaría en lo que sigue mostrar que el propio Spinoza se encarga de explicitar que la diferencia que podemos plantear entre *la faz de todo el universo* y los modos finitos que la componen es, también, de índole gnoseológico. En efecto, nuestro filósofo recurre a la distinción entre imaginación y razón para explicar la diferencia entre las partes y el todo. Además, este todo, identificado como el modo infinito mediato solo podrá llamarse *todo* en virtud de una proporción de movimiento y reposo determinada. Esto es, en virtud del modo infinito inmediato de la extensión.

Por otro lado, en la carta 31 del *Epistolario*, presentando la duda como compartida con Boyle, Oldenburg le pide a Spinoza que le comunique si “logra alguna luz en la ardua indagación que versa acerca de la manera de conocer cómo cada parte de la naturaleza concuerda con su todo y de qué modo se relaciona con las demás partes” (Ep. 31, Gb. 167). La respuesta que Spinoza brinda en la carta 32 es de una claridad categórica y de suma utilidad para nuestro estudio. Allí dice:

Por correlación de las partes, pues, no entiendo sino que las leyes o la naturaleza de una parte coinciden de tal modo con las leyes o naturaleza de la otra, que se contrarían lo menos posible. Con respecto al todo y sus partes, solo *considero* las cosas como partes de algún todo en cuanto sus naturalezas se adaptan recíprocamente de tal modo que coinciden, hasta donde es posible, entre sí; pero en cuanto se diferencian entre sí, cada una de ellas forma en nuestra mente una idea distinta de la otra y, por tanto, es *considerada* como un todo, no como una parte. (Ep. 32, Gb. 170, énfasis mío)

Spinoza explica la diferencia entre todo y partes en función de dos maneras diferentes de considerar la misma naturaleza.¹⁴ Nuestro filósofo parte de la afirmación de que por correlación de las partes entiende que “las leyes o la naturaleza de una parte coinciden de tal modo con las leyes o naturaleza de la otra” (Ep. 32, Gb. 170). A esto agrega que, con respecto al todo y sus partes, “solo consider[a] las cosas como partes de algún todo en cuanto sus naturalezas se adaptan recíprocamente de tal modo que coinciden, hasta donde es posible, entre sí” (Ep. 32, Gb. 170). ¿Qué implican estas afirmaciones? Tal como hemos mostrado, el segundo género de conocimiento concibe aquello que es común a todo lo finito. En consecuencia, a partir de las nociones comunes de máxima universalidad, la razón nos pone en contacto con lo que es compartido por todas las cosas. Este conocimiento de lo común a todo lo finito, tal como se mostró, no es más que el conocimiento de los rasgos esenciales de los atributos divinos, expresado por los modos infinitos inmediatos (Steinberg, 2009, p. 150).¹⁵ Es este conocimiento lo que permite, según Spinoza, concebir las cosas como parte de un mismo todo: el entendimiento o razón concibe lo que hay dejando de lado las diferencias y aprehendiendo la manera en que todo lo singular se adapta recíprocamente y coincide entre sí. La segunda manera de considerar a la que alude el fragmento presentado debe ser asociada a la imaginación. Cuando consideramos aquello que hace a las cosas diferentes entre sí —señala Spinoza—, entonces, formamos sobre estas, en nuestra mente, ideas distintas. De este modo, las

14 Esta misma explicación se reitera de modo equivalente en el ejemplo del agua que Spinoza brinda en EIP15Esc. Allí dice: “Por ejemplo, concebimos que el agua, en cuanto es agua, se divide, y que sus partes se separan unas de otras; pero no en cuanto que es substancia corpórea, pues en cuanto tal ni se separa ni se divide. Además, el agua, en cuanto agua, se genera y se corrompe, pero en cuanto substancia ni se genera ni se corrompe”.

15 Acerca de esto señala Spinoza: “Por ello, lo que proporciona el conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios es común a todos, y se da igual en la parte y en el todo, y, por consiguiente, dicho conocimiento será adecuado” (EIIP46Dem.).

consideramos como una separada de la otra, esto es, concebimos a cada cosa finita como una singularidad independiente de otra, y no como una parte de algo superior. La imaginación, como ya señalamos, es caracterizada por Spinoza como un conocimiento que reviste parcialidad o privación (EIP35). Esta parcialidad alude a la incapacidad de las ideas de afecciones de dejarnos ir más allá de lo finito. El primer género de conocimiento nos pone en contacto con las singularidades o partes, pero sin dejarnos entender el todo del cual son partes. Este percibe lo que vuelve diferentes a las partes sin dejarnos captar aquello que poseen en común, su modo de ser en lo infinito.

Para ilustrar esta cuestión con mayor claridad, Spinoza brinda en esta carta el ejemplo de la sangre y sus partes. El ejemplo reza del siguiente modo:

Por ejemplo: dado que los movimientos de las partículas de la linfa, del quilo, etc., se adaptan mutuamente en función de su tamaño y forma, de modo que coinciden por completo entre sí y forman todas a la vez un solo líquido, sólo en tal sentido se considera a la linfa, al quilo, etc., como partes de la sangre; pero en cuanto concebimos que las partículas linfáticas se diferencian, en función de su forma y movimiento, de las partículas del quilo, en tal sentido las consideramos como un todo, no como una parte. (Ep. 32, Gb. 171)

Como puede leerse en la cita anterior, nuestro filósofo vuelve a distinguir entre el todo y sus partes como consecuencias de dos maneras de concebir: podemos concebir a la sangre como un todo o detenernos en las distintas partículas que la componen. Es una y la misma sangre concebida de dos maneras distintas —así como era una y la misma cantidad la que abordaba el escolio de la proposición 15—. A continuación, para ser aún más claro, nos insta a imaginar que en esta sangre habita un gusanito “dotado de vista para discernir las partículas de la sangre, etc., y de razón para observar cómo cada una de estas partículas al chocar con otra retrocede o le comunica una parte de su movimiento, etc.” (Ep.

32, Gb. 171). En otras palabras, representa al sujeto que conoce la Naturaleza con la figura de un gusano que busca entender la naturaleza de la sangre.¹⁶ Y esto, en principio, de dos maneras distintas: a partir de la vista, que le muestra las distinciones entre las partículas de la sangre; o a partir de la razón, que le permite observar la relación que une a las distintas partículas, esto es, la naturaleza general de la sangre. Tal paralelismo se hace evidente, pues, mientras que la vista debe ser asociada a los sentidos, a un conocimiento directo, presente y durable de lo real; la razón nos permite concebir lo común, permanente y eterno de la Naturaleza. ¿Qué nos dice Spinoza de estas dos maneras de concebir? La imaginación, señala nuestro filósofo, “no podría saber que todas las partes están regidas por la naturaleza general de la sangre, a adaptarse y, en cierto modo, a coincidir entre sí” (Ep. 32, Gb. 171). Es esta, justamente, la limitación del primer género de conocimiento, su incapacidad de percibir lo común a todo lo finito, aquello que de necesario, infinito y eterno posee lo real. En esa medida, la imaginación es identificada como la responsable de introducir la división, la parte, la modificación. Lo contrario sucedería si el gusanito pudiera concebir la sangre a partir de las nociones comunes del segundo género de conocimiento. Entonces, percibiría que:

Los movimientos de las partículas de la linfa, del quilo, etc., se adaptan mutuamente en función de su tamaño y forma, de modo que coinciden por completo entre sí y forman todas a la vez un solo líquido, sólo en tal sentido se considera a la linfa, al quilo, etc., como partes de la sangre. (Ep. 32, Gb. 171)

Entendería que “todas las partes están regidas por la naturaleza general de la sangre y están obligadas, como lo exige la naturaleza general de la sangre, a adaptarse y, en cierto modo, a coincidir

¹⁶ El paralelo es explicitado por Spinoza: “Este gusanito viviría, sin duda, en la sangre, como nosotros en esta parte del Universo...” (Ep. 32, Gb. 171).

entre sí” (Ep. 32, Gb. 171). De este mismo modo debe entenderse la naturaleza del modo infinito mediató. *La faz de todo el universo* no posee un respaldo ontológico distinto al de los modos finitos que la componen. La distinción surge, entonces, en virtud del factor gnoseológico. Cuando percibo la naturaleza a partir de la imaginación, la concibo en sus partes finitas singulares; cuando conozco la misma naturaleza a partir de la razón y sus nociones comunes, logro concebir aquello que todas las partes tienen en común y, luego, concibo el aspecto infinito y eterno de lo real.

Ahora bien, si mi propuesta es adecuada, si mi análisis es correcto, hay una pregunta que se vuelve ineludible: ¿podemos establecer alguna diferencia entre los modos infinitos inmediatos y el modo infinito mediató? Según lo que he mostrado a lo largo de las páginas anteriores, las nociones comunes del segundo género de conocimiento nos permiten acceder a una perspectiva de la Naturaleza que Spinoza denomina modos infinitos. Dicho esto, ¿por qué Spinoza distingue entre dos categorías de estos modos: inmediatos y mediatos? ¿por qué, además, brinda un solo ejemplo de los modos infinitos mediatos? En la medida en que hemos mostrado que los modos infinitos no pueden denominarse entes o estratos reales distintos, el camino se allana, se simplifica. Lo único que podemos plantear entre ambas nociones es una distinción conceptual, lo que deriva en un apriorismo lógico. Este apriorismo, en efecto, es el mismo que puede aplicarse a todas las nociones que han sido comprendidas como ontológicas por la recepción spinoziana: sustancia, atributos, modos infinitos, modos finitos. En principio debemos comprender que todo cuerpo, en la medida en que es extenso, está en movimiento o reposo.

En este sentido, sin la extensión de la que depende conceptualmente, no podríamos hablar de movimiento y reposo. Esto es, hay una prioridad lógica, mas no ontológica, entre atributos y modos infinitos inmediatos. Decimos que no es ontológica porque, claro, no existe cuerpo extenso que no esté desde siempre y para siempre —eternamente— en movimiento y reposo. Lo que equivale

a decir que no hay extensión previa, separada o independiente del movimiento y el reposo que la caracteriza esencialmente. En segundo lugar, y paralelamente, debemos decir que la totalidad de los cuerpos extensos que poseen en común el movimiento y el reposo forman en su conjunto la faz de todo el universo. Lo que nos permite afirmar, nuevamente, no solo que no hay prioridad ontológica entre modos infinitos, sino que son dos maneras de concebir la misma extensión: en sus rasgos divinos o como la unión de todos los cuerpos que componen dicha extensión. Un esquema paralelo se suscita si pensamos la Naturaleza desde el atributo pensamiento: el pensamiento es atributo divino, todas las ideas finitas son parte del entendimiento absolutamente infinito, y este está formado por las ideas o esencias objetivas de la totalidad de los cuerpos que componen la *faz de todo el universo*. Hecho que, creo, explica el hecho de que Spinoza no se vea en la necesidad de distinguir entre dos modos infinitos mediatos, sino que resuelva aludir a uno que puede entenderse ya desde el atributo extensión, ya desde el atributo pensamiento.

A MODO DE CIERRE

A lo largo de estas páginas propuse el abordaje de un problema clásico de la literatura spinoziana a partir de una hipótesis de lectura distinta. Las lecturas tradicionales de la obra de Spinoza habrían otorgado a los modos infinitos un espacio dentro de lo que es la estructura metafísica postulada por Spinoza en la Primera Parte de su *Ética*, lo que ha derivado en múltiples interpretaciones contradictorias acerca de su naturaleza. Los distintos intérpretes tuvieron que decidir qué hacer con estos conceptos que se les presentaban, en este contexto, como oscuros o paradójicos. Mi propuesta fue postular un nuevo punto de partida que tenga como eje explicativo el factor gnoseológico. Busqué mostrar, en este sentido, que Spinoza asocia a lo largo de toda su obra los modos infinitos a una manera determinada de conocer: la racional. De este modo, las nociones comunes, fundamentos del segundo género de

conocimiento son las que, al brindarnos acceso a lo común a todo lo finito, nos permiten comprender las esencias de los atributos, expresadas en los modos infinitos. Esta manera de entenderlos, en primer lugar, evita concebirlos como entes que pudieran ocupar un lugar en el entramado ontológico —y las problemáticas consecuencias asociadas—; en segundo lugar, nos permite explicar de modo coherente el problema del modo infinito faltante; por último, habilita una comprensión más profunda del proyecto spinoziano en tanto proyecto que se caracteriza primordialmente por perseguir un objetivo ético de raigambre gnoseológica,¹⁷ en el que nuestras maneras de conocer la Naturaleza tienen un impacto no solo en la profundidad de nuestra existencia, sino también en nuestra búsqueda de la felicidad.

REFERENCIAS

Fuentes primarias

- Spinoza, B. (2011). *Ética*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Madrid: Editorial Alianza.
- Spinoza, B. (2008). *Tratado de la reforma del entendimiento*. (B. Eremiev y L. Placencia, Trans.). Buenos Aires: Colihue.
- Spinoza, B. (1990). *Tratado breve*. Traducción, notas y prólogo de Atilano Domínguez. Madrid: Editorial Alianza.
- Spinoza, B. (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de filosofía de Descartes/Pensamientos metafísicos*. (A. Domínguez, Trad.). Madrid: Editorial Alianza.

¹⁷ De Dijn (1991, p. 123). Allison establece acerca de esto que, al llegar a la segunda parte de la *Ética*, el lector se da cuenta de que el elaborado análisis metafísico que Spinoza presenta en la primera parte no es un fin en sí mismo, sino un primer paso necesario para adentrarse en la adquisición de conocimiento sobre la naturaleza de la mente del hombre. Este conocimiento, señala el autor, tampoco será el fin último, sino un preludio necesario para la determinación de la naturaleza de la beatitud humana, y los medios para alcanzarla (1987, p. 84).

Spinoza, B. (2007). *Epistolario*. (O. Cohan, Trad.). Buenos Aires: Editorial Colihue.

Fuentes secundarias

Allison, H. (1987) *Benedict de Spinoza. An Introduction*. New Haven and London: Yale University Press.

Beyssade, J.-M., (1994). Sur le mode infini médiat dans l'attribut de la pensée. Du problème (lettre 64) à une solution (Éthique V, 36). *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 119.

Chauí, M. (1999). *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.

Chauí, M. (2008). O fim da metafísica: Espinoza e a ontologia do necessário. En Tatián, D. (Ed.), *Spinoza: cuarto coloquio* (pp.11-38). Córdoba: Ed. Brujas.

Cohen, D. (2015). *Spinoza. Una cartografía de la Ética*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eudeba.

Curley, E. M. (1969). *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Harvard: Harvard University Press.

De Dijn, H. (1991). Metaphysics as Ethics. En Yovel, Y. (Ed). *God and Nature: Spinoza's Metaphysics: Papers Presented at the First Jerusalem Conference* (pp.119-138). Leiden: E. J. Brill.

Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. (Equipo Editorial Cactus, Trad.). Buenos Aires: Ed. Cactus.

Deleuze, G. (2013). *Spinoza. Filosofía práctica*. (A. Escohotado. Trad.). Buenos Aires: Tusquets.

Dominguez, A. (1978). Modos infinitos y entendimiento divino en la metafísica de Spinoza. *Sefarad* XXXVIII, pp.107-141.

García Ruza, A. (2022). La Ética de Spinoza como proyecto ontognoseológico. *Daimon. Revista internacional de filosofía*, 86, 101-116. <https://doi.org/10.6018/daimon.423251>

García Ruza, A. (2023). Univocidad y ciencia intuitiva en Spinoza. *Areté. Revista de Filosofía*, 35(2), 324-344. <https://doi.org/10.18800/arete.202302.004>.

- Garrett, D. (2009). Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind that is Eternal. En Koistinen, O. (ed), *Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Giancotti, E. (1995). *Studi su Hobbes e Spinoza*. Napoli: Bibliopolis.
- Gómez Torrente, M. (1997). La teoría de los modos infinitos de Spinoza. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXIII, (2). Recuperado de https://www.filosoficas.unam.mx/~mariogt/1997bGomez-Torrente_TMIS.pdf.
- Gueroult, M., (1968, 1974). *Spinoza*, 2 vols, 446, n. 80; 471-2; 557-61; II, 529- 56. París: Hildesheim.
- Joachim, H. H., (1964). *A Study of the Ethics of Spinoza*. Nueva York: Russell and Russell.
- Laerke, M., (2017). Aspects of Spinoza's Theory of Essence, Formal Essence, Non-existence, and Two Types of Actuality. En Sinclair, M. (Ed), *The Actual and the Possible*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198786436.003.0002>.
- Macherey, P. (2001). *Introduction à l'Ethique de Spinoza, la première partie: la nature des choses*. París: PUF.
- Macherey, P. (2006). *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Marshall, E. (2013). *The Spiritual Automaton. Spinoza's Science of the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Martin, C. (2008). The Framework of Essences in Spinoza's Ethics. *British Journal for the History of Philosophy*, 16(3):3, pp. 489-450. <https://doi.org/10.1080/09608780802200489>.
- Melamed, Y. (2013). The Building Blocks of Spinoza's Metaphysics: Substance, Attributes and Modes. En Della Rocca, M. (Ed.) *The Oxford Handbook of Spinoza*. Nueva York: Oxford University Press.
- Melamed, Y. (2013b). *Spinoza's Metaphysics. Substance and Thought*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195394054.001.0001>.
- Nadler, S. (2001). *Spinoza's Heresy. Immortality and Jewish Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Nadler, S. (2012). Spinoza's Monism and the Reality of the Finite. En Goff, P. (Ed) *Spinoza on Monism*. Liverpool: Palgrave Macmillan.

- Parkinson, G. H. R. (1954). *Spinoza's Theory of Knowledge*. Glasgow - Nueva York – Toronto: Oxford University Press.
- Pinheiro, U. (2015). Looking for Spinoza's Missing Mediate Infinite Mode of Thought. *The Philosophical Forum*, 46(4), 363-376. DOI: <https://doi.org/10.1111/phil.12083>
- Peterman, A. (2015). Spinoza on extension. *Philosophers' Imprint*, 15(14), 1-23. Recuperado de <http://hdl.handle.net/2027/spo.3521354.0015.014>
- Prelorentzos, Y. (1992). *La durée chez Spinoza, These de Doctorat de Philosophie*. Université de Paris IV, inédita.
- Primus, K. (2009). Spinoza's «Infinite Modes» Reconsidered. *Journal of Modern Philosophy*, 1(1). <http://doi.org/10.32881/jomp.69>.
- Rousset, B. (1968). *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*. Paris: Vrin.
- Savan, D. (1994). Spinoza on Duration, Time, and Eternity. En Graeme Hunter (Ed.). *Spinoza. The Enduring Questions*. University of Toronto Press.
- Schmaltz, T. M. (1997). Spinoza's mediate infinite mode. *Journal of the History of Philosophy* 35(2), 199- 235. <https://dx.doi.org/10.1353/hph.1997.0024>.
- Schmaltz, T. M. (2015). Spinoza on Eternity and Duration: The 1663 Connection. En: Melamed, Y. (Ed.), *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making* (pp. 205-220). Oxford: Oxford University Press.
- Séverac, P. (2011). *Spinoza. Union et désunion*. Paris: Ed. Vrin.
- Sibilia, G. (2017). *De la producción eterna de lo real al tiempo vivido. Ontología y temporalidad en Spinoza*. Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- Steinberg, D. (2009). Knowledge in Spinoza's Ethics. En Koistinen, O. (Ed), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics* (pp. 140-166). Cambridge: Cambridge University Press.
- Solé, M. J. (2022). *Introducción a Spinoza*. Buenos Aires: RAGIF Ediciones.
- Wolfson, H. (1934) *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning. Vol I*. USA: Harvard University Press., USA.