

Contenido de Dios: un aporte a la comprensión del *amor Dei intellectualis* de Baruch Spinoza

Satisfaction on God: a contribution
to understanding Spinoza's *amor Dei intellectualis*

Marcos Travaglia
Universidad de Buenos Aires
marcostravaglia@gmail.com

Resumo

En el último tramo de la *Ética*, Spinoza plantea la(s) vía(s) para que los hombres logren la libertad. Señala que el mejor camino es el amor intelectual de Dios (*amor Dei intellectualis*), al cual caracteriza como el amor con el que Dios se ama a sí mismo desde la esencia humana, considerada desde la eternidad. Este concepto y el lugar que ocupa en el entramado del libro V ha suscitado polémica entre los intérpretes por afirmaciones polémicas para un sistema "ateo". En este trabajo sostenemos la hipótesis de que el *amor Dei intellectualis* no es propiamente un amor (tal como este es entendido en el libro III de la *Ética*), sino otro tipo de experiencia, vinculada de otra manera con la alegría y el conocimiento. Para desarrollar esta hipótesis, seguiremos los siguientes pasos: a) reconstruir los principales elementos de la noción de *amor dei intellectualis*, b) caracterizar el amor spinoziano y por qué tal afecto no se ajusta al vínculo con Dios, c) rastrear en las definiciones de los afectos otras afecciones que aportan a la comprensión de este vínculo.

Palavras-chave

Spinoza; *Amor Dei intellectualis*; Amor; Contenido de sí.

Abstract

In the last section of the *Ethics*, Spinoza sets the way(s) for mankind to earn freedom. He points that the better one is the intellectual love of God (*amor Dei intellectualis*), which he characterizes as a kind of love with which God loves himself from the human essence, considered from an eternal point of view. This concept and its place on the Vth section framework have developed polemics between interpreters because of controversial affirmations for an "atheist" system. In this work I sustain the hypothesis that *amor Dei intellectualis* is not strictly love (following the way in which it is described in the section III of the *Ethics*), but another kind of experience, connected in a deeper way with joy and knowledge. In order to develop the hypothesis, I will proceed by these steps: a) rebuild the main elements of *amor Dei intellectualis*' notion, b) characterize Spinoza's notion of love and why it doesn't apply to the relationship with God, c) track in the Definitions of the Affects other affections that help improve the comprehension of this connection.

Keywords

Spinoza; *Amor Dei intellectualis*; Love; Self-approval.

Introducción

En el último tramo de la *Ética demostrada según el orden geométrico* (E¹), Spinoza plantea la(s) vía(s) para que los hombres puedan lograr la libertad. En la primera parte del libro analiza la llamada "solución minimalista", que va desde la proposición 1 a la 20 y se compone de diversos

¹ E: *Ética*, libro en arábigos; p: proposición; e: escolio; da: definición de los afectos; KV: *Tratado breve*.

“remedios” que pueden depurar el alma desde el punto de vista de la temporalidad y con ayuda de la imaginación. Este punto de vista considera al individuo en tanto existente en la *natura naturata* y pregonar la armonía entre los modos. Si bien los caminos son útiles, en E5p21 Spinoza vira a la cuestión de la eternidad y retoma el conocimiento del tercer género, sobre las esencias de forma intuitiva. Aquí empieza la “solución maximalista”, que halla el principal camino en el llamado *amor Dei intellectualis*, o amor intelectual de Dios. En E5p32 comienza a caracterizarlo como el amor con el que Dios se ama a sí mismo desde la esencia humana, considerada desde la eternidad. El concepto de *amor Dei intellectualis* y el lugar que ocupa en el entramado del libro 5 ha suscitado polémica entre los intérpretes por afirmaciones que resultan conflictivas o antiintuitivas respecto de lo que Spinoza ha sostenido o rechazado en los libros anteriores, como por ejemplo estas afirmaciones de que Dios se ama a sí mismo, se alegre, ame a su creación, o la presencia de vocabulario con reminiscencias místicas o cristianas.

Nos inscribimos en la discusión sobre este concepto (Deleuze, 2008; Melamed [en prensa]), y sostenemos la hipótesis de que el *amor Dei intellectualis* no es propiamente un amor, tal como el amor es descrito en la *Ética*, sino un tipo de experiencia y conocimiento distintos, intrínsecamente vinculado con la epistemología y psicología spinoziana. Siguiendo a Melamed, precisamos trastocar la definición de amor para que encaje con el *amor Dei intellectualis*, pero de todos modos podemos comprender esta experiencia si la vinculamos además con otras afecciones, como el contento de sí u orgullo. Para desarrollar esta hipótesis, nos acometeremos primero a reconstruir los principales elementos de la noción de *amor Dei intellectualis*. Luego, entraremos en el tratamiento de las afecciones para caracterizar qué entiende Spinoza por amor y por qué no es la más adecuada para entender con claridad el vínculo con Dios. Por último, vincularemos el *amor Dei intellectualis* con afectos que, creemos, dan más claridad al concepto.

I

Antes de llegar al *amor Dei intellectualis* debemos reparar brevemente en la caracterización que hace Spinoza de Dios. Como es sabido, a pesar de tener un sistema “inundado” de Dios, no es claramente un panteísmo ni se asemeja al Dios religioso. Más aún, la oposición a la religión tradicional es muy fuerte: en el *Tratado teológico político* (Gebhardt 186-187) la define como un mecanismo para generar obediencia. En el contexto de *Ética* 1, uno de los puntos que más debate Spinoza es la idea de Dios como un *alguien* que hace cosas por su creación, ya sea marcando el destino o interviniendo con su gracia. Así dedica muchos momentos de *Ética* 1 y 5 a refutar la teología antropomórfica y concluye que Dios no tiene voluntad (E1pp17,32), no percibe pasiones ni *ama a nadie* (E5p17), es immanente y no trascendente (E1p18) y se manifiesta a través de sus modos, que son las partes de la naturaleza (E1p16), solamente puede efectivizar, y efectiviza, lo que está en su potencia (esto es, las cosas no podrían haber sido distintas de lo que son, E1p35). Luego del rígido y astringente libro primero, Spinoza desarrolla su antropología (libros 2-3) y teoría política y social (libro 4), y en el libro quinto reelabora el camino de las cosas finitas al infinito. Este apartado, que parece por momentos místico, desarrolla el vínculo del hombre con Dios como uno de “amor”. Sin embargo, al *único* al que ama Dios es a sí mismo, de forma infinita, los modos humanos pueden desarrollar un amor intelectual hacia él, que es solo una parte de este éxtasis.

El primer antecedente del *amor Dei intellectualis* está en el libro 2, cuando Spinoza habla del enigmático tercer género del conocimiento. Este es en un proceso cognoscitivo no discursivo que consiste en la captación de aquello que es eterno en cada cosa (*i.e.*, la esencia). Aquí todavía estamos en un plano meramente intelectual, pero para Spinoza todo conocimiento tiene su contrapartida en una afecto, esto es, en un encuentro que aumenta o disminuye la potencia de la cosa afectada (E3d3). En E5p23 menciona la subsistencia de lo eterno de la mente luego de la destrucción del cuerpo. Hablamos del famoso pasaje en que señala que aunque no tengamos

memoria de nada que no hayamos experimentado no “dejamos de sentir y experimentar que somos eternos”. Dice Spinoza en el escolio:

(...) nuestra mente,² en cuanto que implica la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, es eterna, y que esta existencia suya no puede definirse por el tiempo, o sea, no puede explicarse por la duración. Así, pues, sólo puede decirse que nuestra mente dura, y sólo puede definirse su existencia refiriéndola a un tiempo determinado.

Esta experiencia o sentimiento (E5p23e; Deleuze, 2008, p. 433 y ss) rompe el hiato entre la duración y la eternidad a través del conocimiento de los modos de su sustrato inmanente. Aquí estamos frente al tercer género o conocimiento de esencias, más allá de las relaciones y contingente existencia de las cosas, pero contemplando sus potencias (Deleuze, 2008, p. 428). Este conocimiento nos pertenece en tanto hay algo eterno en nosotros, que plasmado en la duración es, al decir de Platón, una imagen móvil de la eternidad (Ti. 37d). Por esta vía conciliamos finito e infinito e un instante en el que todo está contenido de una forma tan evidente como una demostración (E5p23e), pero tan ajena a la concatenación de nuestra memoria que nos resulta extraña. Más aún, el aspecto eterno que se nos presenta en el momento que experimentamos el *amor Dei intellectualis* es un conocimiento que no puede deducirse de nada (aunque la deducción nos ayude a llegar a él) y al que llegamos solo en virtud de “la manifestación inmediata del objeto mismo al entendimiento”.

Ahora bien, todo lo que hemos dicho de esta conexión, que no es otra que el *amor Dei intellectualis*, por ahora no ha hecho mención al concepto de “amor”. Todo el recorrido nos va llevando a que el *amor Dei intellectualis* no es bajo ningún punto de vista un amor romántico. Más aún, la palabra “amor” nos resulta confusa y antiintuitiva para entender lo que quiere expresar Spinoza pues el *amor Dei intellectualis* es un conocimiento y una afección. Aquí es cuando llegamos al problema de este trabajo: qué tipo de afecto sentimos en los breves instantes en los cuales desde la temporalidad logramos conectarnos con nuestra eternidad y con Dios.

Dos últimas observaciones. Los hombres siempre tenemos una idea adecuada de Dios, pero tenemos la particularidad de poder tener ideas de ideas, esto es, ser concientes de nuestras ideas. Esto es importante porque, a pesar de poseer esa idea, podemos no ser concientes de ella y vivir en completa inadecuación. Solo cuando somos concientes de la idea de Dios entramos en esta relación amorosa (E5p34e), y si no podemos tener una idea inadecuada de Dios (o ideas de un Dios inadecuado) que nos lleve a fanatismo y superstición. Segundo, el vínculo amoroso es tal que el que ama a Dios no debe esperar nada a cambio (E5p19), puesto que amar a Dios es entender nuestra esencia y la suya, su vínculo y el entramado necesario del mundo. En el *Tratado breve* Spinoza señala toda esta impugnación de una forma muy directa. Dice:

Que este (...) modo de conocimiento, en que consiste el conocimiento de Dios, no es deducido de otra cosa, sino inmediato, aparece por lo que hemos demostrado anteriormente: que es la causa de todo conocimiento, que es conocido únicamente por sí mismo y no mediante alguna otra cosa. Y, aparte de eso, aparece también porque estamos por naturaleza tan unidos con él que no podemos ni existir ni ser entendidos sin él; y de aquí se sigue claramente, a su vez, que, dado que nuestra unión con Dios es tan estrecha, no lo podemos conocer sino inmediatamente (KV II 22 3).

² Tradicionalmente la *Ética* se ha traducido vertiendo *mens* por alma. Broadie (2001) señala que Descartes hace un uso muy distinto de los términos *anima* y *mens*, utilizando este último para aspectos gnoseológicos y filosóficos y reservando el otro para contextos morales y religiosos. Creemos que este análisis es extensible a Spinoza, quien no solo utiliza en muy pocas ocasiones la palabra *anima* en la *Ética*, sino que además va en contra de sus sentidos tradicionales. Siguiendo este análisis, leer alma donde dice mente nos da un significado muy distinto del que Spinoza debe haber intentado, sobre todo al poner nuestro autor tanto énfasis en lo racional y los procesos cognoscitivos.

II

Ahora bien, ¿qué es el amor para Spinoza? En la *Ética* lo define simplemente como “una alegría causada por la idea de una causa exterior” (E3daVI). El tratamiento spinoziano de este tema es muy distinto al que estamos acostumbrados: primero, es notable que no se lo defina como un deseo de unirse con otra cosa o persona,³ sino como un efecto positivo del contacto con otra cosa o persona. La alegría, afecto primario que está a la base del amor, se caracteriza a su vez de una forma que, a primeras oídas, es extraña: “el paso del hombre de una menor a una mayor perfección”. Esto quiere decir que alegrarse implica una alteración en la composición de nuestro cuerpo/mente hacia un estado que en el sistema spinoziano no es completamente transparente: la perfección. En E1p9 Spinoza introduce los grados de realidad para decirnos que Dios es de realidad máxima, y luego (en E2d6) iguala realidad con perfección. De esto nos vemos obligados a entender que los modos son menos perfectos que la sustancia, lo que nos lleva a hacer una doble distinción de perfecciones. Pero además, a pesar de una “imperfeción relativa”, los modos empero tenemos perfección ontológica, que es igual a nuestra existencia, dado que cada cosa es única y no podría haber sido producida de otra forma. Esto es un tema importante de la segunda mitad de proposiciones del libro 1. Por otra parte, tendríamos una perfección gnoseológica y ética, que encontramos en los libros antropológicos. Esta perfección está directamente vinculada con la posibilidad de aumentar la potencia a través de conocimiento adecuado. Desde este punto de vista, un cuerpo más alegre es más perfecto porque tiene un mayor conocimiento de sí mismo y las circunstancias que lo atraviesan.

La definición de alegría del libro tercero remite al ámbito de la existencia y la vida inmersa en la imaginación. Desde este punto de vista, el amor está cargado de inconstancia, fluctuación, contingencia, y tiene posibilidad de exceso y de carencia (dos extremos que conllevan a la tristeza). Cuando Spinoza nos habla, por ejemplo, del problema de los celos (KV II 9 5), la vida dedicada a los placeres sensuales o el enamoramiento no correspondido, se reincorpora a la tradición y comparte con ella la preocupación por la moderación de la pasión. En las primeras páginas del *Tratado de la reforma del entendimiento* (G5-7) hace lo que podemos entender como una hoja de ruta de su sistema y se propone hallar un objeto de amor que sea un “bien verdadero” que lo consuele de las contingencias del sexo, el honor y el dinero y a su vez lo alegre en su contemplación. En el *Tratado breve* (KV II 19 3) es bien tajante y afirma que una vez que hayamos *eliminado* las pasiones del cuerpo podremos hablar de amor a Dios. Esto no tenemos que entenderlo de una forma que desprecie los placeres somáticos y que los reprima; lo que Spinoza busca es conocer las causas de los placeres para así poder buscar los más estables y colaborar a una depuración de las turbaciones de la mente.

Ahora bien, aunque el amor sea pasión, es una de las buenas. Spinoza nos dice que tenemos que acercarnos a lo que nos da alegría, y que una pasión alegre siempre será mejor que una triste, aunque nunca tan buena como una idea adecuada que nos haga causa adecuada de nuestras obras. desde un cierto punto de vista también podemos encontrarle un aspecto racional, cuando este se basa en la libertad de la mente y su deseo de unirse con quienes concuerdan con su naturaleza. Por ejemplo: cuando comprendemos los beneficios de una sociedad como la civil o el matrimonio, y entramos en ella establecemos un vínculo racional con

³ La voluntad aparece en la *Ética* con, por lo menos, dos sentidos. Uno primero en el libro I, referido a Dios. Aquí lo que prueba es que “La voluntad no puede llamarse causa libre, sino sólo causa necesaria” (E1p32), y en la demostración Spinoza señala que siempre requiere una causa en virtud de la cual actuar y que no puede ser indeterminada, además de que lo que entendemos por causa libre (E1d7) solo se aplica a Dios y todo lo demás es necesario o compelido (esto se refuerza en E2p48. El segundo sentido, que es una continuación del “necesario o compelido” del libro I, se desarrolla enmarcado en el tema del deseo. En los libros 2 y 3 es definida como una parte del deseo, pero no están identificados. Mientras que la voluntad es la capacidad de afirmar o negar, el deseo tiene que ver con apetecer algo y ser conciente de ello (E3p9e).

el otro que nos pauta regulaciones que dan constancia a la volatilidad modal. En cierta forma, controla el acontecimiento mediante un cálculo que optimiza beneficios.

Volviendo a la definición de amor, vamos a dividirla en sus componentes principales: (a) depende de algo externo, y (b) es una afección alegre que nos lleva a una mayor perfección. Ahora bien, si pensamos su aplicabilidad al caso de Dios, afloran algunos problemas. Respecto de (a), el problema es inmediato: una idea de Dios que lo convierta en algo externo es, indefectiblemente, inadecuada. Dios no es una causa exterior al modo, pues es inmanente (E1p18). El punto (b) no es tan problemático, porque el tratamiento de las afecciones en Spinoza no se limita a las impresiones de la imaginación (que nos refieren a cosas externas como otra persona). Podemos ser afectados de múltiples formas por todos los cuerpos e ideas que somos capaces de percibir, ya sea desde el primer género del conocimiento, como por los otros dos, así como en distintas intensidades y maneras.⁴ Como señalamos anteriormente, todo conocimiento implica un impacto afectivo para el sujeto cognoscente, y a más inconstante y vago el conocimiento, más inconstante y voluble el afecto. Ahora bien, Spinoza propugna llegar a alegrías lo más constantes posibles, que nos permitan formarnos ideas adecuadas y comunes a todos. Los problemas aparecen cuando pensamos en el aumento de la realidad: en E5p35 Spinoza dice que Dios se ama a sí mismo a través del amor intelectual. Esto nos lleva a una especie de cortocircuito dentro del sistema: ¿puede aumentar la potencia de Dios, cuando su potencia es siempre absoluta e infinita? Si Dios se ama intelectualmente a través de sus modos, y su realidad no puede aumentar, ¿puede aumentar la cantidad de modos que aman a Dios?

III

Llegados a este punto del trabajo, vamos a ofrecer una propuesta de interpretación del *amor Dei intellectualis*, pero desde un afecto distinto del amor. Como señala Spinoza, un afecto que produce alegría siempre es preferible a cualquier otro porque estimula al *conatus*. Dentro de las alegrías, son a su vez más constantes las que son causadas por ideas adecuadas. Algunas, como la esperanza y el miedo, no solamente son inadecuadas sino que se forman en función de cosas que *podrían llegar* a existir pero que nos son sumamente inciertas. De estas tenemos que alejarnos; su inconstancia es peligrosa y nos aferran a incertidumbres que devienen en superstición. Algunas pocas están, por el contrario, directamente referidas al aumento de la potencia. Dentro de este grupo nos queremos detener en el *contento de sí* (E3da25), que Spinoza define como “una alegría que brota de que el hombre se considera a sí mismo y considera su potencia de obrar”.

Este afecto es muy interesante. Primeramente, no depende ni puede vincularse a una cosa externa, siempre depende de una idea de uno mismo. A su vez, esta idea de uno mismo es en tanto se concibe la potencia de actuar. Por definición, nuestra potencia es nuestra capacidad de actuar o ser causa adecuada de nuestros efectos. Esta cadena termina, indefectiblemente en una idea adecuada (E2pp36,40), y toda idea adecuada remite finalmente a Dios. De esta manera, este afecto no solamente depende de nosotros mismos, sino de la idea adecuada de nosotros mismos. En el *Tratado breve* su equivalente es el orgullo, que “se aplica a uno que valora su perfección, sin guiarse por la pasión ni por la estima de sí mismo” (KV II 8.3). Leyendo los dos textos en paralelo observamos que este afecto va separado de otros afectos similares, como pueden ser la soberbia (que es tener una idea exacerbada de uno mismo) o la humildad

⁴ Gerzsenzon (2014) desarrolla los distintos aspectos del amor imaginario y propone un camino de moderación del amor, orientado a objetos constantes, que permita avanzar hacia la obtención de ideas adecuadas. Señala que el amor, así sea a un objeto particular, unido al conocimiento de ese objeto, nos acerca al conocimiento de Dios. Sin embargo, halla problemas como los que estamos y seguiremos señalando respecto de los amores “rationales”, sean a Dios o a través de nociones comunes.

(consideración de la propia impotencia) porque prestan atención a cosas que ella persona no tiene, ya sea por ficción de grandeza o por presunta carencia. Entonces, la alegría que obtenemos a partir de esta particular afecto nos permite remontarnos a lo común entre nuestros semejantes, las cosas del mundo y finalmente a Dios. Sostenemos que la clave para entender el *amor Dei intellectualis* no es el amor, que como vimos resulta confuso, sino este otro afecto, que implica poder contemplar la propia potencia de una forma reflexiva y adecuada. La afección del contento de sí viene a su vez de la mano de la generosidad, afección clave para el vínculo entre los hombres. Esta consiste (E3p59) en el deseo de ayudar a los demás a obrar racionalmente y unirse por vínculos de amistad, aumentando el “saldo” de amor a Dios. Este fuerte basamento en la razón, la distingue de la misericordia (E3da24) o la conmiseración (E3da23), que también parten de una empatía pero parten de motivos que disminuyen la potencia o perfección de la persona afectada.

La “solución minimalista”, alternativa al *amor Dei intellectualis*, se sintetiza en lo que Spinoza llama “remedios para los afectos”: cinco caminos por los cuales podemos separar de nuestra esencia actual la fuerza que las cosas externas tienen sobre nosotros. Dice Spinoza que si nos conocemos con claridad y distinción, esto es, independientemente de las afecciones que nublan nuestro ánimo, llegamos a conocer de esa misma forma a nuestros afectos y a Dios. Lo que es significativo de esto es que al incluir a uno mismo, a las afecciones y a Dios, Spinoza está refiriendo, en última instancia, al conocimiento del todo. Tener una idea adecuada de cualquier cosa particular implica conocer a Dios (E5p24) y si esta idea es una idea adecuada de nosotros mismos, o sea, una idea que nos afecta con contento de sí, podemos dirigirnos a desarrollar una idea adecuada de la naturaleza entera.

Al principio del trabajo mencionábamos la llamada solución minimalista. En E5p20 Spinoza hace un recuento de cinco caminos consecutivos en complejidad para disminuir la perturbabilidad y aumentar el conocimiento. Dice:

(...) la potencia del alma sobre los afectos consiste: primero, en el conocimiento mismo de los afectos (...); segundo, en que puede separar los afectos del pensamiento de una causa exterior que imaginamos confusamente (...); tercero, en el tiempo, por cuya virtud los afectos referidos a las cosas que conocemos superan a los que se refieren a las cosas que concebimos confusa o mutiladamente (...); cuarto, en la multitud de causas que fomentan los afectos que se refieren a las propiedades comunes de las cosas, o a Dios (...); quinto, en el orden –por último– con que puede el alma ordenar sus afectos y concatenarlos entre sí (...).

El primer paso es conocer lo que nos afecta, luego el segundo paso es poder separar el afecto de la causa externa que lo produce, lo cual apunta a evitar sentir algo por la causa de los efectos sobre nuestro ánimo. Interpretamos el tercer paso como clave para eventualmente alcanzar el plano de las esencias, porque tiene que ver con separar las cosas del tiempo en que se dan, para pensar lo eterno entre ellas. El cuarto remedio vuelve a la temporalidad para poner el énfasis en la infinita cadena causal, pero desde un punto de vista temporal para considerar lo común o que viene desde Dios. Por último, una vez que la mente se adecuó a todo, tiene una idea adecuada de sí misma y puede ser causa adecuada en su contexto, tiene una potestad para ordenar sus afectos y controlar cómo la afectan. Como estamos en la solución minimalista, este es todavía un conocimiento del plano de la natura naturata, pero a su vez fundamental para dar el paso a las esencias. Lo importante de esta secuencia de remedios está en que para el momento en que pudimos desarrollar el quinto, llegamos tanto a una idea adecuada de nosotros mismos como a una idea adecuada de nuestra potencia, llegamos al contento de sí y tenemos las condiciones para seguir ascendiendo hasta ser concientes de Dios.

Conclusión

El objetivo de este trabajo fue desarrollar el camino al *amor Dei intellectualis* pero partiendo del contenido de sí, afecto que a nuestro entender nos permite comprender la propuesta de Spinoza de una forma más nítida, desprendida de aspectos místicos y religiosos en algún *mal sentido* de la palabra.⁵ La experiencia y afección del contenido de sí nos resultó esclarecedora para este tema porque engloba y/o nos permite dispararnos a distintas facetas del desarrollo ético spinoziano, ya sea individual (por ejemplo, en la cura de las pasiones) como social (por motorizar la generosidad y la amistad racional). Unido al amor intelectual de Dios y el conocimiento del tercer género, el contenido de sí nos permite, finalmente, endulzar un poco el agrisado final de la *Ética* y pensar que aquello excelso que es tan difícil como raro pueda ser, tal vez, más asequible a nuestra existencia.

Referencias

- BROADIE, S. Soul and body in Plato and Descartes. *Proceedings from the Aristotelian Society*, v. 101, n. 3, p. 295-308, 2001.
- DELEUZE, G. *En medio de Spinoza*. 2.ed. Buenos Aires: Cactus, 2008.
- GERSZENSON, L. Spinoza y el amor imaginario. Jornadas Nacionales del Departamento de Filosofía, I, Buenos Aires, 2014.
- MELAMED, Y. Spinoza's *amor Dei intellectualis*. In: NAAMAN, N. (Ed.) *Descartes and Spinoza on the passions*. Cambridge: Cambridge University Press, en prensa.
- SPINOZA, B. *Tratado breve*. Madrid: Alianza, 1990.
- SPINOZA, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Buenos Aires: Agebé, 2012.

⁵ Aquí recuperamos un comentario que realizó un asistente a las Jornadas, Jorge Salini: no tenemos que creer que por utilizar la palabra misticismo estamos impugnando el racionalismo spinozista o acercándolo más de lo que deseáramos al neoplatonismo o al gnosticismo. Una de sus acepciones es "contacto con la divinidad" y, salvando la carga particular que tiene para Spinoza Dios, desde este punto de vista el *amor Dei intellectualis* es claramente un misticismo.