



La naturaleza y la función de las definiciones en la *Ética* de Spinoza

Mario Andrés Narváez¹

Recibido: 24 de septiembre de 2017 / Aceptado: 17 de septiembre de 2018

Resumen. Las definiciones ocupan un lugar muy importante en la *Ética* de Spinoza, sin embargo, su naturaleza y su función permanecen aún en gran medida bajo un manto de oscuridad. Tal es así que numerosos comentaristas han abordado el tema aunque nunca se ha llegado a un acuerdo definitivo. En el presente trabajo revisaremos esta vieja cuestión comenzando por una reconstrucción de la doctrina spinoziana de la definición expuesta en diferentes partes del *corpus*. Para ello tomaremos como punto de referencia la oposición entre definición real y definición nominal tal como aparece delineada en la doctrina de la *Lógica* de Port Royal. Luego, ofreceremos un examen de la naturaleza y función de las definiciones de la *Ética*. El recorrido realizado aquí nos permitirá, por un lado, determinar cuál de las interpretaciones en juego tiene mejores fundamentos y, por el otro, arrojar luz sobre la función de las definiciones en la metodología spinoziana.

Palabras claves: definición; *Ética*; lenguaje; método geométrico; Spinoza.

[en] Nature and function of definitions in Spinoza's *Ethics*

Abstract. Definitions have a very important place in Spinoza's *Ethics*, nevertheless its nature and function yet remains to a large degree in the darkness. By the way a great number of commentators had dealt with this matter but never had it reached a decisive agreement. In the present paper we revisit this old matter beginning with a reconstruction of the spinozist doctrine of definition as it is exposed in diverse places of the *corpus*. At this end we will take as a reference point the opposition between real and nominal definition as it is exposed in the doctrine of the *Logic* of Port Royal. Then we will examine the way in which this doctrine it is applied to definitions in the *Ethics*. The path followed will allow us, on the one hand, to evaluate which of interpretations at stake have better foundations and, on the other hand, shed light about the function of definitions in the spinozist methodology.

Key words: definition; *Ethics*; geometric method; language; Spinoza.

Sumario: 1. Introducción; 2. La teoría de la definición de Spinoza; 3. La naturaleza de la definición en la *Ética*; 4. La función de las definiciones en la *Ética*; 5. Conclusiones; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Narváez, M.A. (2019): "La naturaleza y la función de las definiciones en la *Ética* de Spinoza", en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36 (1), 65-85.

¹ UNLPam Argentina
narvaezmario2003@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-4067-1098

1. Introducción

Durante muchos siglos, con mayor o menor cuidado, muchos filósofos intentaron copiar la metodología de los geómetras a fin de alcanzar la verdad en el ámbito de la filosofía. La *Ética* de Spinoza es quizá el último y el más famoso de tales intentos. Tal fama no solo es una consecuencia de la amplia repercusión que tuvieron las polémicas tesis que pregona dicha obra, sino también debido a que en ella encontramos la más prolija imitación del procedimiento geométrico que un filósofo ha llevado a cabo en los dominios de la filosofía. Allí las definiciones juegan un papel central, por lo que comprender su naturaleza es fundamental para comprender el sentido y el alcance de la aplicación del método geométrico a la filosofía realizada por Spinoza.

En efecto, al igual que para muchos filósofos modernos, la definición es la “piedra angular del método”². No es casual entonces que Spinoza le haya dedicado algunos párrafos centrales del *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, ni tampoco que encontremos reflexiones –aunque breves– diseminadas en la *Correspondencia* y en la misma *Ética*. Por otra parte, en tales reflexiones se ve que en general, Spinoza ha mantenido su visión de la definición prácticamente intacta a lo largo del tiempo³.

Sin embargo, a pesar de la importancia del tema y del hecho de que tenemos algunas reflexiones del propio Spinoza, la situación dista mucho de ser totalmente clara. Por diversos motivos, los comentaristas de Spinoza no han logrado ponerse de acuerdo acerca de la naturaleza de las definiciones de la *Ética* y la bibliografía muestra la existencia de interpretaciones encontradas. Es por ello que resulta necesario volver sobre el tema a fin de establecer cuál de las interpretaciones en juego tiene mejores fundamentos. De este modo, si bien la conclusión de este trabajo se inclina por una interpretación ya conocida –esto es, la tesis de que las definiciones que abren los libros de la *Ética* son reales y nominales al mismo tiempo–, ofrecemos una fundamentación propia de la misma, a través de un recorrido original.

A fin de alcanzar dicho objetivo en primer lugar, trataremos de reconstruir esa teoría dispersa en observaciones más o menos breves presentes en distintas partes del *corpus* spinoziano. Para ello, nos serviremos de la conocida distinción entre definición real y definición nominal tal como fue presentada por los autores de la *Lógica* de Port Royal. En segundo lugar, abordaremos el problema acerca de cuál es la naturaleza de las definiciones que aparecen en *Ética*. En nota al pie indicaremos los puntos débiles de las interpretaciones en juego y defenderemos la tesis de que las definiciones que abren los libros de la *Ética* son definiciones reales y nominales al mismo tiempo. En tercer lugar, teniendo en cuenta los resultados anteriores examinaremos con más detenimiento la función de las definiciones de la *Ética* y sostendremos que tienen tanto una función lingüística como una epistémica.

² Goldenbaum, Ursula; “Daß die Phaenomene mit der Vernunft übereinstimmen. Spinozas Versuch einer Vermittlung von geometrischer Theorie und experimenteller Erfahrung”. En: H. Hecht (Hrsg.); *Gottfried Wilhelm Leibniz im philosophischen Diskurs über Geometrie und Erfahrung*, Berlin 1991, pp. 86-104. Cf. también Garrett, Aaron V.; *Meaning in Spinoza Method*. Cambridge University Press, Cambridge, p. 144; Schneider, U. J.; “Definitionslehre und Methodenideal in der Philosophie Spinoza’s”. *Studia Leibnitiana* 13 (1981) p. 215

³ Garrett, Op. Cit., p. 148

2. La teoría de la definición de Spinoza

Hay tres condiciones o requisitos que debe cumplir la buena definición para ser perfecta. El primero de ellos es de carácter epistemológico a saber, que tal definición sea capaz de poner ante los ojos de la mente la esencia de la cosa definida. En efecto,

Para que la definición sea perfecta –afirma Spinoza–, deberá expresar la esencia íntima de la cosa y evitar que la sustituyamos indebidamente por ciertas propiedades. ... Si se define como una figura cuyas líneas, trazadas desde el centro a la circunferencia, son iguales, nadie podrá menos de ver que tal definición no explica, en absoluto, la esencia del círculo, sino tan sólo una propiedad suya. ... mientras se desconocen las esencias de las cosas, no se comprenden sus propiedades; y, si pasamos por alto las esencias, trastocaremos necesariamente la concatenación del entendimiento, la cual debe reproducir la concatenación de la Naturaleza, y nos alejaremos totalmente de nuestra meta.⁴

Como puede apreciarse, Spinoza insiste en que no se debe confundir la esencia de un objeto con alguna de sus propiedades. Asimismo, se puede ver a partir de este pasaje que el conocimiento de las esencias que ofrece la definición perfecta es un elemento fundamental en la construcción del conocimiento. Ciertamente, la mente solo puede alcanzar un punto de vista racional de la realidad –el orden del entendimiento– si parte de definiciones esenciales, pues solamente conociendo la esencia de un objeto se pueden explicar sus propiedades. La misma concepción esencialista de la definición reaparece en la *Ética*:

... la verdadera definición de cada cosa no implica ni expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida. De lo cual se sigue que: ninguna definición implica ni expresa un cierto número de individuos, puesto que no expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida. La definición del triángulo por ejemplo no expresa otra cosa que la simple naturaleza del triángulo, y no un cierto número de triángulos.⁵

No caben dudas de que la expresión “la verdadera definición” que aparece en esta segunda cita es homologable a la expresión “la definición perfecta” de la primera cita. En efecto, el contexto indica claramente que el calificativo de verdadera, no debe entenderse en el sentido en que se dice que una proposición es verdadera o falsa sino más en el sentido en que se dice que algo es auténtico o inauténtico. Esto es, algo que coincide o no con su ideal. Por ejemplo, cuando se dice que alguien es un

⁴ Spinoza, Baruch: TIE § 95 G II 34-35. Para las obras de Spinoza utilizaremos las siguientes traducciones y abreviaturas: PPC: *Principios de filosofía de Descartes*. Traducción de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988; TIE, seguido del párrafo correspondiente: *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, traducción de A. Domínguez. Madrid, Alianza Editorial, 1988. Ep: *Correspondencia*, traducción de A. Domínguez. Madrid, Alianza Editorial, 1988. E: seguido del libro en números romanos y, según el caso, p (proposición), dem. (demostración), cor. (corolario), esc. (escolio), def. (definición), ax. (axioma), pos. (postulado), Ap. (apéndice): *Ética*, traducción de A. Domínguez, Barcelona, Trotta, 2000. Además se encontrará entre paréntesis la indicación (G) seguida del tomo en números romanos y página en arábigos correspondiente a la edición de Carl Gebhardt. Spinoza: *Opera*, Heidelberg, Carl Winters, Universitätsverlag, 1925.

⁵ Spinoza, Baruch: EIp8esc. G II 51. La misma idea se repite más adelante: “... la definición de cualquier cosa afirma la esencia de la misma cosa, pero no la niega, es decir, que pone y no suprime la esencia de la cosa.” (Spinoza, Baruch: EIIIp4dem. G II 101)

verdadero filósofo o un auténtico filósofo, lo que se quiere decir es que coincide con el ideal de filósofo o, en última instancia, que es un buen filósofo. En este sentido, hablar de la verdadera definición es muy similar a hablar de la definición perfecta. Por otro lado, si bien la intención de los dos pasajes es diferente, pues mientras que en el primero se enfatiza que la definición perfecta no debe realizarse a través de las propiedades y en el segundo se trata de señalar que la misma no incluye individuos, ambos no dejan dudas acerca de cuál es la definición que le interesa a Spinoza desde su perspectiva metodológica, es decir, una definición que muestre la esencia de la cosa definida.

Este primer requisito incluye un aspecto clave, el cual hace referencia al modo en que Spinoza entiende la esencia de la cosa definida. Aquí hay que tener presente que, si bien esta característica opera en conexión con la distinción entre cosas creadas y cosas increadas, lo que podría hacernos pensar en que se trata de condiciones diferentes para cada caso, en realidad, como argumentaremos a continuación, es una misma condición aunque expresada de manera diferente. El aspecto mencionado es el siguiente:

Si se trata de una cosa creada... La definición deberá, como hemos dicho, comprender su **causa próxima**. El círculo, por ejemplo, conforme a esta regla, debería ser definido diciendo que es la figura que es descrita por una línea cualquiera, uno de cuyos extremos es fijo y el otro móvil, pues esta definición incluye claramente la causa próxima.⁶

En cambio, si se refiere a una cosa increada, la definición deberá ser de tal modo,

Que excluya toda causa, es decir, que el objeto no necesite de ningún otro ser, aparte del suyo, para su explicación.⁷

Al parecer serían dos condiciones contradictorias entre sí, pues mientras que la cosa creada debería definirse a través de su causa, la definición de la cosa increada debería excluir toda causa. Sin embargo, a la luz de algunas aclaraciones presentes en la correspondencia con Tschirnhaus, queda claro que lo que debe evitarse en la definición de la cosa increada no es la causa como tal, sino más bien atribuirle una causa externa. En efecto, ello es lo que se desprende de la siguiente respuesta:

... cuando defino a Dios como el ser sumamente perfecto, como esa definición no expresa la causa eficiente (pues entiendo por causa eficiente tanto la interna como la externa), no podré extraer de ahí todas las propiedades de Dios. En cambio, cuando defino a Dios como el *Ser*, etc., vea la definición VI de la parte I de la *Ética* [sí podré].⁸

Esta afirmación de Spinoza implica claramente que la definición de Dios, o sea, la cosa increada, es también una definición causal, aunque como aquí se explica se trata de la causa eficiente interna. A este último tipo de causa se refiere también cuando, en el pasaje anteriormente citado del TIE, señala que la definición de la cosa

⁶ Spinoza, Baruch: TIE § 96 G II 35

⁷ Spinoza, Baruch: TIE § 97 GII 35-36

⁸ Spinoza, Baruch: Ep. 60, pp. 342-343, G IV 270-271

increada debe mostrar que el ser en cuestión no se explica más que por sí mismo⁹. Evidentemente, la causa eficiente interna equivale aquí a la causa próxima.

Ahora bien, una aclaración del sentido en el que Spinoza emplea el término “causa próxima”, con el cual introduce la noción de causalidad en su doctrina de la definición, daría lugar a una extensa disquisición que nos demoraría recorriendo su compleja concepción de la causalidad. Como no podemos realizar aquí dicho recorrido, solo ofreceremos una breve indicación de la orientación que sigue el pensamiento de Spinoza sobre esta cuestión. Pues bien, si nos guiamos por el ejemplo geométrico utilizado por Spinoza en el texto citado anteriormente, en virtud de que el mismo proviene de Hobbes, deberíamos pensar que el concepto de causa próxima remite a una concepción mecánica de la causalidad, en la que solo intervienen cuerpos en movimiento que interactúan entre sí. Sin embargo, la concepción de la causalidad de nuestro filósofo es mucho más compleja y no puede reducirse al mecanicismo hobbesiano, sin que ello implique un rechazo total del mismo. Así, como muestran varios comentaristas, debemos tener en cuenta que se puede rastrear en la teoría de la causalidad de Spinoza una importante carga de elementos conceptuales aristotélicos –posiblemente llegan hasta nuestro filósofo a través del aristotelismo tardío de Heereboord¹⁰–, que permiten una combinación de la necesidad lógica con la necesidad física. De este modo, el concepto de causa próxima, tal como aparece en la definición de círculo o en la definición de Dios, remitiría más bien a la causalidad formal¹¹, en la cual los efectos se entienden como propiedades que se siguen, de una manera lógicamente necesaria, de la esencia de un sujeto determinado¹². Dicho esto sobre la noción de causalidad involucrada en la definición causal, podemos continuar con el siguiente requisito.

Por cierto, como surge de la respuesta a Tschirnhaus antes citada, existe para Spinoza un segundo requisito que hace a la buena definición, a saber, que puedan deducirse de ella todas las propiedades de la cosa. Este requisito ya había sido mencionado en el TIE, tanto en relación a las definiciones de cosas creadas como a las definiciones de cosas increadas:

El concepto o definición de la cosa debe ser tal que, considerada en sí sola y no unida a otras, se puedan concluir de ella todas sus propiedades...¹³

Como ha señalado De Angelis, es una clara muestra del grado de ambición de la metodología spinoziana, muy superior al de Hobbes o al de Pascal¹⁴. Asimismo, dicho requisito parece plantear una exigencia un tanto excesiva. En efecto, uno podría preguntarse –entre otras cosas– qué rol le quedaría a los axiomas, pues si todas las

⁹ Garrett se manifiesta en el mismo sentido, en contra de Gueroult, que ve aquí un cambio en la concepción de la definición del TIE respecto de la *Ética* (Garrett, Op. Cit., p. 148). En un sentido similar, Schneider sostiene que Spinoza transforma el concepto de cosa increada en la definición de sustancia (Schneider, Op. Cit., p. 229).

¹⁰ Cf. De Dijn, Herman: “Historical Remarks on Spinoza’s Theory of Definition”. En: *Spinoza on Knowing, being and freedom*. Van der Bend, G. (ed.) Van Gorcum, Assen, The Netherlands, 1974 p. 42

¹¹ Cf. De Dijn, Op. Cit., pp. 43-44

¹² Para la problemática de la causalidad en Spinoza pueden consultarse entre otros, Joachim, Harold; *A Study of the Ethics of Spinoza*. Clarendon Press, Oxford, 1901 p. 60; Cassirer, Ernst; *El Problema del Conocimiento II*. FCE, México, 1956 p. 53; Parkinson, G.H.R.; *Spinoza*. I.C.E, Universidad de Valencia 1984 p. 26; Bennett, Jonathan: *Un Estudio de la Ética de Spinoza*. FCE, México, 1990, pp. 35-36

¹³ Spinoza, Baruch: TIE § 96 G II 35 y § 97 G II 35-36

¹⁴ De Angelis, Enrico; *Il metodo geometrico nella filosofia del seicento*. Le monnier, Firenze, 1964, p. 98

propiedades se desprenden de la sola definición, ellos no cumplirían ningún papel. No es claro que eso sea lo que ha querido decir Spinoza; de hecho, en la práctica de las demostraciones de la *Ética*, los axiomas parecen tener un rol muy importante. Como quiera que sea, el alcance y el sentido definitivo de esta afirmación es un tema que implica una investigación de mayor alcance que la que pretendemos aquí.

Por último, la buena definición, tal como la concibe Spinoza, incluye un tercer requisito estrechamente vinculado al primero. En efecto, la captación de una esencia implica al mismo tiempo una garantía de la verdad de la definición dada. Para aclarar este punto, cabe traer a colación algunas reflexiones de Spinoza formuladas ante la pregunta de Oldenburg acerca de si cree que de la sola definición de Dios –dada por Spinoza en el esbozo geométrico adjunto en una carta anterior– puede concluirse su existencia o si no se trataría más que de una mera ficción de nuestra mente. Spinoza responde del siguiente modo:

... no digo que de la definición de una cosa cualquiera se siga la existencia de la cosa definida, sino tan solo de la definición... de una cosa que se concibe en sí y por sí. ... se supone que [Ud.] no ignora la diferencia que existe entre una ficción y un concepto claro y distinto, ni tampoco la verdad de este axioma, a saber, que toda definición o idea clara y distinta es verdadera.¹⁵

De este modo, si a través de una definición concebimos algo de manera clara y distinta, tal definición será verdadera. Por otra parte, el pasaje implica que solo hay una cosa cuya existencia se sigue de su definición, a saber, aquella cosa que “se concibe en sí y por sí”. Esta afirmación, por lo demás, concuerda con lo que se dice en el pasaje de la *Ética* citado al comienzo, según el cual, de la definición de las cosas no se sigue la existencia de ningún individuo, a excepción de la definición de la cosa que existe por sí misma, y también con el hecho de que en el TIE se exige la misma condición a la definición de la cosa increada, es decir, “Que, una vez dada la definición de esa cosa [increada], no quepa siquiera preguntarse si existe”¹⁶. Ahora bien, ¿ello implica que la definición de las cosas no existentes no es verdadera? De ningún modo. Para Spinoza, una buena definición, esto es, una definición causal o genética, concebida de manera clara y distinta, es siempre una definición verdadera y remite a una idea adecuada (esto es, una idea clara y distinta), aunque su objeto no exista¹⁷.

Una última cuestión que resta considerar para completar la teoría de la definición de Spinoza es la que se refiere a la distinción entre definición **nominal** y **real**. Por lo

¹⁵ Spinoza, Baruch: Ep 4 a Oldenburg, G IV13

¹⁶ Spinoza, Baruch: TIE § 97 GII 35-36

¹⁷ Varios autores se manifiestan en el mismo sentido cf. Gueroult, Martial; *Ethique I, Dieu*. Aubier, Paris, 1968 p. 26; Biasutti, Franco; *La Dottrina della Scienza in Spinoza*. Pátron, Bologna, 1979 p. 89; De Dijn Op. Cit., p. 41 En relación a la cuestión de la verdad, hasta cierto punto se puede estar de acuerdo con Parkinson en que Spinoza abandona la concepción pictórica (Cf. Parkinson, G. H. R., “‘Truth Is Its Own Standard’: Aspects of Spinoza’s Theory of Truth”, en Shahan, Robert W. and Biro J. I. (ed.); *Spinoza: New Perspectives*. USA: University of Oklahoma Press, 1978 p. 44). Pero está claro que no se trata de un abandono total sino más bien del hecho de que para Spinoza la correspondencia no captura la esencia de la verdad (Garrett, Don: “Truth, Method and Correspondence in Spinoza and Leibniz”. *Studia Spinozana*, vol. 6, 1990, p. 18). Para una discusión del problema de la verdad en relación a los entes matemáticos, cf. Narváez, Mario A.; “El paradójico estatus del número y la figura en la filosofía de Spinoza”. *Cuadernos del Sur*, n° 45, 2016, fascículo Filosofía, ISSN: 1668-7434, pp. 79-95.

que hemos visto hasta aquí, la auténtica definición, en cuanto que incluye la esencia de la cosa definida, debería ser considerada una definición real, es decir, de la cosa y no meramente del nombre. En efecto, como veremos luego con más detalle, de acuerdo con esta célebre oposición, para que una definición nominal sea buena basta indicar una equivalencia entre palabras o bien basta señalar alguna característica o propiedad distintiva de la cosa nombrada sin por ello tener que hacer referencia a la esencia de la cosa. Esto es, sería suficiente que la definición aclare el uso del término en cuestión.

No obstante, esta cuestión es muy problemática a causa de que Spinoza nunca menciona dicha distinción y, sin embargo, en ciertas reflexiones sobre la definición que consideraremos a continuación, describe dos tipos de definición en términos que parecen reflejarla implícitamente. De aquí surgen algunos interrogantes, ¿es equivalente la distinción formulada por Spinoza a la tradicional distinción entre definición nominal y real? ¿Coincide la buena definición con la definición real? La respuesta a estos interrogantes, por otra parte, nos permitirá, más adelante, arrojar luz sobre la naturaleza de las definiciones de la *Ética*, sobre las cuales mucho se ha discutido si se trata de definiciones reales o de definiciones nominales.

Vayamos pues al examen de los pasajes donde Spinoza se ocupa del asunto. En una serie de cartas, el grupo de los colegiantes –a través de Simón de Vries–, le presenta a Spinoza sus inquietudes acerca de la naturaleza de la definición.¹⁸ Dichas inquietudes se originan a partir de lo que ellos parecen entender como dos concepciones alternativas de la definición. Una de ellas, la de Borelli, sostiene que la definición debe “constar de la propiedad primera y esencial” y ser evidentísima. La otra, de Clavius, en cambio, mantiene que “las definiciones son expresiones artificiales” y no interesa “que sea o no primera, evidentísima y verdadera” sino solo que “no se atribuya a ningún objeto antes de demostrar que le conviene”.¹⁹

En torno a este planteamiento afloran varias dificultades interpretativas que es importante abordar para clarificar la posición de Spinoza. En principio, la oposición que traza De Vries entre Borelli y Clavius parecería referirse a la oposición entre definición de cosa y definición nominal. Siendo así, mientras que la posición de Borelli haría referencia a la primera, la posición de Clavius, en cuanto que califica a las definiciones como expresiones artificiales, haría referencia al segundo tipo de definición. Sin embargo, tal vez De Vries y sus colegas han establecido apresuradamente una oposición donde en realidad no hay ninguna o no es tan marcada. En efecto, tanto Borelli como Clavius parecen haber admitido que es de suma importancia que las definiciones muestren la esencia de la cosa definida y, además, ambos estarían de acuerdo en que las mejores definiciones son las que indican la causa de la cosa.²⁰ Borelli, por otra parte, si bien como ha señalado correctamente De Vries, enfatiza la cuestión de la evidencia y de la verdad, no obstante, al parecer admitiría que las definiciones geométricas son definiciones nominales, en el sentido de que se puede utilizar cualquier “nombre” para la cosa definida.²¹ De allí se seguiría que, tanto Clavius como Borelli, admitirían que si bien la expresión o el nombre es algo arbitrario, la definición de la cosa debe convenir con la cosa definida. Así, es

¹⁸ Algunos datos fundamentales sobre los miembros y los intereses del grupo conocido como los Colegiantes figuran en Nadler, Steven; *Spinoza. A life*. Cambridge University Press, New York, 1999, pp. 167-173.

¹⁹ Spinoza, Baruch: Ep 8, G IV 40

²⁰ Cf. Biassutti, Op. Cit., pp. 100-103

²¹ Cf. De Angelis, Op. Cit., p. 88

posible que la diferencia entre ambos matemáticos no sea tan marcada como la han entendido De Vries y sus colegas. Como quiera que sea, en respuesta a las dudas de De Vries, Spinoza ofrece una alternativa un tanto diferente a la mencionada por su amigo:

... ustedes tropiezan en ellas [dificultades] –afirma– por no distinguir entre los géneros de definiciones: a saber, entre la definición que sirve para explicar una cosa, de la cual solo se busca la esencia, ya que solo de ella se duda, y la definición que tan solo se propone para someterla a examen. La primera, al tener un objeto determinado, debe ser verdadera; la segunda, en cambio, no tiene por qué ser tal. ... Por consiguiente, la definición o bien explica la cosa tal como es fuera del entendimiento, en cuyo caso debe ser verdadera y no se diferencia de la proposición y del axioma, sino en cuanto que ella solo se aplica a las esencias de las cosas o de sus afecciones, mientras que éste es mucho más amplio, ya que se extiende también a las verdades eternas; o bien explica la cosa tal como es concebida o pueda ser concebida por nosotros, en cuyo caso también difiere del axioma y de la proposición en que no exige, como el axioma, ser concebida como verdadera, sino simplemente ser concebida. Por tanto, una mala definición es aquella que no se concibe.²²

La nueva alternativa propuesta en esta respuesta produce algunos nuevos interrogantes, ¿cómo se relaciona esta nueva clasificación con la alternativa propuesta por De Vries? ¿Implica un rechazo por parte de Spinoza a las dos concepciones propuestas por De Vries o simplemente niega que sea una disyunción exclusiva? A nuestro modo de ver, esta última sería la alternativa correcta. En efecto, Spinoza parece querer decir que la oposición en cuestión no es tal, sino que se trata de dos géneros diferentes de definición, por un lado, una definición que indica una esencia y que tiene pretensión de verdad (Borelli) y, por otro, una definición “artificial” que no pretende ser verdadera (Clavius). De todos modos, una vez introducida la nueva distinción, Spinoza no formula ninguna aclaración, más allá de acusar a Borelli de confundir los dos tipos que él distingue. Considerando esta respuesta, inmediatamente surge la tentación de identificar la distinción hecha por Spinoza con la distinción entre definición real y definición nominal. De Angelis, por ejemplo, es uno de los que interpreta la acusación de Spinoza a Borelli en este sentido.²³ Si bien la evidencia no es del todo concluyente, esta interpretación no parece estar errada, pues, como puede apreciarse en el texto, Spinoza señala dos fines diferentes para cada tipo de definición, los cuales en parte se corresponderían con los fines que implican la distinción entre definición real y nominal. En el primer caso, la definición se propone para explicar algo y tiene la intención de ser verdadera, es decir, de adecuarse a la realidad fuera de la mente; tendríamos aquí la definición de cosa. En el segundo caso, la definición se propone con otro fin, esto es, ya no para describir algo, sino más bien para examinar la idea en sí misma y, tal vez, para ver cuáles son las consecuencias que se siguen de ella. En este segundo caso, no importa si la idea se adecua a algo fuera de la mente (es decir, si es verdadera) sino solo si es concebible, es decir, pensable. Si bien, en este segundo caso, no parece ser el nombre lo que está en juego, sino que el objetivo sería examinar una idea, podríamos pensar que el examen del cual habla Spinoza tiene que ver con la coincidencia del nombre. Esto es, podría tratarse de la situación

²² Spinoza, Baruch: Ep 9, G IV 43-44

²³ Cf. De Angelis, Op. Cit., p. 88

en la cual dos personas, mediante definiciones examinan qué ideas tienen asociadas con determinado nombre en cuestión, sin que el objetivo sea buscar una definición verdadera de la cosa, sino solo aclarar los términos.

Ahora bien, a fin de arrojar un poco más de luz sobre esta cuestión resulta imprescindible remontarse a la formulación estándar de esta distinción, difundida en la *Lógica* de Arnauld y Nicole²⁴. Si bien ni De Vries ni Spinoza utilizan esta denominación, la misma está presupuesta en el prólogo escrito por Meyer –leído y aprobado por Spinoza– a los PPC²⁵, lo cual es un claro indicio de que tanto Spinoza como los intelectuales de su círculo podrían haber conocido, directa o indirectamente, dicha formulación. Por otra parte, se sabe que, al momento de su muerte, había un volumen de la *Lógica* en la biblioteca de Spinoza, con lo cual es difícil creer que, al menos al momento de redactar las versiones finales de la *Ética*, no hubiese estado al tanto de esta distinción.²⁶

Pues bien, luego de señalar que el mejor medio para evitar la confusión que surge de las palabras del lenguaje ordinario es definir las palabras importantes para las demostraciones, Arnauld y Nicole precisan que:

En la definición de la cosa [*definitio rei*] como, por ejemplo, *el hombre es una animal racional* o *el tiempo es la medida del movimiento*, se mantiene al término que se define, como hombre o tiempo, junto con **la idea comúnmente unida** a él y en la que se garantiza que estén contenidas otras ideas, como *animal racional* o *medida del tiempo*. Pero en la definición del nombre [*definitio nominis*]... solo se considera el sonido en el nombre que se define y, a continuación, se delimita con precisión que este sonido ha de ser signo de una idea que se designa utilizando otras palabras.²⁷

Como ejemplo del segundo caso los autores ofrecen la siguiente definición: “llamo *alma* a lo que en nosotros es el principio del pensamiento”. Es interesante, notar que la cláusula “llamo” ausente en la definición real funciona como marca distintiva de la definición nominal. Más allá de esto, en las ideas que se unen al nombre no parece haber mayores diferencias entre uno y otro tipo de definición.²⁸ La diferencia parece

²⁴ La distinción, por supuesto, no es nueva, sino que se remonta a Aristóteles (Cf. Ross, W. D.; *Aristóteles*. Charcas, Buenos Aires, 1981 pp. 83 y ss.) y fue recogida también por los filósofos escolásticos (Cf. Magnavacca Silvia; *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*. Miño y Dávila, Bs. As., 2005, pp. 197-198) y renacentistas, como Zabarella (Cf. De Angelis, Op. Cit., pp. 83-84). La división dada en la *Lógica* incluye no solo a las definiciones nominales y sustanciales sino también a las lexicográficas (Cf. Rolf, Bertil; “The Port-Royal Theory of Definition”. *Studia Leibnitiana*, Band XV/I, Franz Steiner Verlag, Wiensbaden, 1983 pp. 95-96). Como quiera que sea no parece haber indicios de este último tipo en Spinoza.

²⁵ “... las definiciones no son otra cosa que explicaciones muy claras de los términos y nombres con que se designan los objetos que se van a tratar”. (Spinoza, Baruch: PPC pp. 127-128, G I 127)

²⁶ Cf. Domínguez, Atilano (comp.); *Biografías de Spinoza*. Alianza, Madrid, 1995, p. 216. Sobre esta relación podría objetarse que la *Lógica* de Port Royal apareció recién en 1662, momento en el cual no solo el TIE ya había sido escrito (sobre la datación de esta obra cf. Spinoza, Baruch: TIE, introducción de A. Domínguez, pp. 14-17), sino también muy cercano a la fecha de emisión de la correspondencia entre De Vries y Spinoza (Meshelski, Kristina; “Two Kinds of Definition in Spinoza’s Ethics”, *British Journal for the History of Philosophy*, 19:2, 2011 p. 204). Como quiera que sea, lo cierto es que el prefacio de Meyer a los PPC, escrito a mediados de 1663 (cf. Spinoza, Baruch: TIE, introducción de A. Domínguez, pp. 41-44 y Ep. 15), evidencia que, directa o indirectamente, Spinoza y su círculo tenían conocimiento del concepto de definición nominal, entendido de un modo casi idéntico a como aparece en la *Lógica* de Port Royal.

²⁷ Arnauld, A y Nicole, P.: *La Lógica o el arte de pensar*. Prólogo, traducción y notas, de Guillermo Quintás Alonso, Alfaguara, Madrid, 1987, pp. 104-105

²⁸ Rolf pone en duda si, en la concepción de Port Royal, la definición une al *definiendum* a una cosa o a una idea,

residir solamente en que en la definición nominal la cláusula introductoria dirige la atención sobre el nombre, mientras que en la definición real, la atención está dirigida sobre la definición. Como si en un caso se destacara la figura y en el otro el fondo.

Ahora bien, a continuación, Arnauld y Nicole señalan algunas características que podrían arrojar un poco más de luz sobre la diferencia en cuestión. En primer lugar, indican que la definición de nombre es arbitraria, pues dado que se refiere al nombre, cualquier nombre es bueno para designar cualquier idea, con tal que, se explicita dicha designación, por lo tanto, no está en juego aquí la verdad o la falsedad.²⁹ Por el contrario, en el caso de la definición de cosa, puesto que la definición apunta a la idea, no al nombre, no se puede unir arbitrariamente una idea con otra, por lo tanto, tales definiciones pueden ser verdaderas o falsas. En segundo lugar, resulta de lo anterior que la definición del primer tipo es indiscutible, pero no lo es la del segundo.³⁰ En tercer lugar, nos encontramos con una característica que resultará muy importante para juzgar luego el uso de las definiciones en la Ética, de modo que conviene citarla textualmente:

...al no poder ser impugnada una definición de nombre, puede llegar a ser tomada por un principio; por el contrario, no pueden ser tomadas como tales las definiciones de cosas, ya que son verdaderas proposiciones que pueden ser negadas por cuantos identifiquen en ellas alguna oscuridad; en consecuencia, esas definiciones han de ser **probadas** como otras proposiciones y, en modo alguno, deben suponerse verdaderas a no ser que fuesen claras por sí mismas, como los axiomas.³¹

Si comparamos la concepción de la Lógica sobre este punto con la de Spinoza, se advierte a simple vista una gran similitud existente entre estas consideraciones de Arnauld y Nicole y la explicación que Spinoza ofrece a De Vries en la carta novena. No solo en el hecho de que en ambos lugares se señala que un tipo de definición remite a la verdad mientras que el otro no lo hace, sino también por una casi idéntica comparación con los axiomas y las proposiciones, por la similitud de los ejemplos, etc.³² Sin embargo, está claro que Spinoza no adopta la concepción

sin embargo, en el pasaje aquí citado no parece presentarse ese problema (Rolf, Op. Cit., p. 96).

²⁹ Los supuestos básicos presentes detrás de esta concepción de la definición, según Rolf son los siguientes: 1. La existencia de ideas; 2. Que las palabras están conectadas a ideas; 3 que en las definiciones verbales se puede establecer dicha conexión; 4. Que la conexión se puede establecer por una volición o acción; 5 que las definiciones están expresadas en un lenguaje que designa la idea *definiens* sin ambigüedad (CF. Rolf, Op. Cit., p. 100). Para una exposición más amplia de la concepción de Port Royal centrada exclusivamente en la definición nominal, cf. Rolf, Op. Cit., pp. 96 y ss.).

³⁰ Arnauld y Nicole; Op. Cit., pp. 105-106

³¹ Arnauld y Nicole; Op. Cit., pp. 106-107

³² La controversial tesis de un reciente artículo, según la cual, la distinción entre definición nominal y real no es relevante para el análisis de la teoría de la definición de Spinoza, se basa en una interpretación –a nuestro modo de ver, errónea– de esta comparación. En relación a la distinción propuesta en la carta novena, la autora señala que, para Spinoza, una definición puede ser tanto una explicación como una descripción, aunque su intención sería más bien diferenciar si la definición se refiere a una cosa empírica y requiere investigación o si, en cambio, se trata de una definición de una cosa pensada y no requiere investigación porque es verdadera *a priori*. En definitiva, los dos tipos de definición se refieren a dos tipos de cosas (remite al TIE donde distingue entre la definición de la cosa creada y la increada), esto es, son reales. Así, para ella, la distinción introducida por Spinoza en la carta novena, tendría una naturaleza epistemológica y no lógica. De aquí se seguiría que, Spinoza no intentó distinguir entre una definición nominal y una real, como ocurre en la *Lógica*, sino, por así decir, entre dos métodos de justificación (Cf. Meshelski, Op. Cit, p. 208). Ahora bien, como hemos visto, a partir de la cita de dicha carta, Spinoza distingue claramente entre una definición que tiene pretensión de verdad y otra que no la tiene. Con lo cual, la lectura de Meshelski parece totalmente infundada.

de Port Royal en un todo, ya que, dicha concepción se mantiene en los límites de la concepción aristotélica, según la cual, la definición debe ser dada mediante el género y la diferencia específica –como se ve en el ejemplo de la cita anterior.³³ En cambio, como hemos visto al comienzo de este apartado, en virtud de su postura crítica frente a los universales, Spinoza señala que las definiciones metodológicamente relevantes son las definiciones que incluyen la génesis –es decir, la causa eficiente, interna o externa según corresponda– de la cosa definida.

Hasta aquí la teoría de la definición que resulta de considerar pasajes de diferentes partes del *corpus* spinoziano. Cabría destacar, a modo de síntesis, que Spinoza se aparta del concepto clásico de definición propio de la tradición aristotélica, en el cual, lo que constituía la esencia de la cosa era el género y la diferencia específica, y se aproxima al modelo hobbesiano de definición genética, combinándolo con un ideal de certeza (fundado en la claridad y distinción) propio de la tradición cartesiana³⁴. Por otra parte, vemos que, a pesar de que Spinoza difiere de la *Lógica* de Port Royal en cuanto a cómo debe ser la definición ideal, concuerda con ella en la existencia de una distinción entre definiciones de cosa y definiciones de nombre. Si bien por ahora no hemos podido arribar a una posición definitiva respecto a cuál de estos dos tipos pertenece la definición perfecta, el examen de las definiciones de la *Ética* que llevaremos a cabo de aquí en más –a la luz de la teoría de la definición esbozada aquí– nos permitirá obtener una respuesta.

3. La naturaleza de la definición en la *Ética*

A continuación intentaremos aclarar la naturaleza de las definiciones de la *Ética*, pues no hay a simple vista una clara correspondencia con la caracterización de la definición que acabamos de ofrecer en el apartado anterior. Ciertamente, durante mucho tiempo los comentaristas de la *Ética* han debatido acerca del carácter de sus definiciones –esto es, si se trata de definiciones nominales o de definiciones reales–, sin llegar a un acuerdo definitivo, lo cual, es una muestra de la pesada ambigüedad que yace sobre el asunto. Básicamente, hay tres posiciones predominantes que agotan todas las posibilidades razonables; a saber, quienes mantienen que se trata al mismo tiempo de definiciones nominales y reales³⁵, quienes sostienen que se trata de definiciones estipulativas o nominales³⁶ y quienes afirman, o dan por hecho implícitamente, que Spinoza pretende ofrecer definiciones solamente reales.³⁷

³³ Arnauld y Nicole; Op. Cit., cap. VII

³⁴ Para una discusión más amplia de las posibles fuentes de la teoría de la definición de Spinoza, así como también la diferencia entre la definición causal aristotélica y hobbesiana, cf. Garrett, *Meaning in Spinoza's Method*. Op. Cit., pp. 151 y ss. Cabe aclarar que el hecho de que la definición posea una función epistémica no implica que Spinoza haya concebido la posibilidad de un conocimiento simbólico o pensamiento ciego tal como lo ha hecho Leibniz (sobre dicho concepto, cf. Esquisabel, O. M. y Legris, J.; “Conocimiento simbólico y representación”. En L. Minhot & A. Testa (Eds.). *Representación en ciencia y arte*. Brujas – Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2003 pp. 233-243; Esquisabel, O. M.; “Representing and Abstracting. An Analysis of Leibniz's Concept of Symbolic Knowledge”. En: Lassalle Casanave, Abel, *Symbolic Knowledge from Leibniz to Husserl*. College Publications, London, 2012 pp.1-49). En efecto, en su concepción, el uso correcto de símbolos requiere un anclaje en la intuición.

³⁵ Cf. De Angelis, Op. Cit., p. 97; Gueroult, Martial; *Ethique I, Dieu*. Aubier, Paris, 1968, pp. 20-21; Garrett, Op. Cit., p. 144.

³⁶ Cf. Delahunty, R. J.; *Spinoza*. Routledge and Kegan Paul, London, 1985 p. 95; Meshelski, Op. Cit., pp. 201-202

³⁷ Cf. Wolfson, Harry Austryn; *The philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*. Harvard

Pues bien, en lo que sigue realizaremos una breve exposición de la situación a partir de los textos de Spinoza. Si bien no discutiremos una por una las interpretaciones de los comentaristas, iremos indicando oportunamente en las notas al pie cuáles son los textos sobre los que se han apoyado las perspectivas señaladas, así como también sus puntos a favor y en contra. En primer lugar, si nos guiamos por los pasajes citados en la primera parte del apartado anterior, parecería que el método requiere definiciones esenciales. Ahora bien, si tomamos en cuenta la afirmación de la carta novena y la interpretamos a la luz de la concepción de la *Lógica*, deberíamos admitir que las definiciones de la *Ética* son definiciones nominales. En efecto, todas las definiciones con las que comienzan los cuatro primeros libros son introducidas por alguna cláusula del tipo “por tal cosa... entiendo...”, “llamo... a...”, “digo que...”, etc. Por otra parte, si volvemos a la carta en cuestión, además de la distinción examinada anteriormente, Spinoza introduce un ejemplo que parece aclarar notablemente el procedimiento de la *Ética*:

Si digo que cada sustancia tan sólo tiene un atributo, es una simple proposición y exige demostración. Si digo, en cambio, que por sustancia entiendo aquello que consta de un solo atributo, será buena definición, a condición de que, en lo sucesivo, designe con nombres distintos del de sustancia a los seres que constan de varios atributos.³⁸

Este pasaje parece indicar que las definiciones de la *Ética* presentan un carácter netamente nominal. En este sentido, hay un hecho que refuerza aún más la idea de que Spinoza sigue la distinción de la *Lógica* y reafirma el carácter nominal de las definiciones que abren los libros de la *Ética*. El libro tercero de la *Ética* se cierra con una serie de definiciones de los afectos, que intentan ser una especie de resumen del contenido del libro. Pues bien, en estas definiciones no encontramos en ningún caso las cláusulas que aparecen en las definiciones que abren los libros (es decir, “llamo a...”, “entiendo por tal...”, etc.). Aquí, en cambio, leemos por ejemplo:

1. El *deseo* es la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada por cualquier afición suya a hacer algo.³⁹
2. La *alegría* es el paso de la perfección del hombre de una alegría menor a una mayor.⁴⁰

Si continuamos leyendo veremos que todas las definiciones de los afectos son definiciones de este estilo. Vistas a través de los ejemplos ofrecidos en la *Lógica* y en la carta novena, se nota claramente que estas definiciones tienen la forma que corresponde a las definiciones de cosa. Ahora bien, ¿cómo se explica esta diferencia? ¿Por qué Spinoza utiliza aquí definiciones de cosa? La respuesta parece estar en que estas definiciones pueden considerarse demostradas. Si bien no se corresponden con ninguna proposición del libro tercero, sí provienen de implicaciones que Spinoza extrae de estas proposiciones y que fueron presentadas de manera menos

University Press, Cambridge Mass., 1934 pp. 283-285; Parkinson, G. H. R.; *Spinoza's Theory of Knowledge*. Clarendon Press, Oxford, 1954, p. 43; Schneider, Op. Cit., pp. 215-216, Curley, E.; “Spinoza's Geometric Method”, *Studia Spinozana*, 2, Walthers and Walthers Verlag, Würzburg, 1986, pp. 160-161; Bennet, Op. Cit., pp. 21-22

³⁸ Spinoza, Baruch: Ep 9, G IV 43-44

³⁹ Spinoza, Baruch: EIIIdef.af., 1, G II 190

⁴⁰ Spinoza, Baruch: EIIIdef.af., 2, G II 190

sistemática en los escolios o corolarios. Por otra parte, cada una de estas definiciones va acompañada de una explicación que sirve al mismo tiempo como una especie de justificación.

Con todo, aunque debemos admitir que la distinción entre definiciones nominales y reales está presente en la *Ética* y que las definiciones con las que se inician los libros tienen la forma de las del primer grupo⁴¹, ello no es suficiente para aclarar totalmente su naturaleza, ya que aún resta considerar un aspecto muy importante. Por cierto, todo indica que Spinoza mantiene firme en la *Ética* lo que anteriormente denominamos el requisito causal. Esto es, que la definición auténtica debe expresar la causa de la cosa definida. En efecto, como hemos visto en un pasaje anteriormente citado, en respuesta a la pregunta de Tschirnhaus por la posibilidad de extraer de la definición de Dios todas sus propiedades, Spinoza respondía que la definición sexta de la parte primera de la *Ética* era, al igual que la definición genética del círculo, de naturaleza causal (causa eficiente interna) y que de la misma se podían extraer todas las propiedades de lo definido.⁴² En segundo lugar, como puede observarse claramente a partir del siguiente pasaje de la *Ética*, la definición de la cual pueden extraerse todas las propiedades es también una definición de la esencia. Ciertamente, según Spinoza:

... dada la definición de una cosa cualquiera, el entendimiento concluye de ella varias propiedades, que se siguen necesariamente de ella (esto es, de la misma esencia de la cosa) y tantas más cuanto más realidad exprese la esencia de la cosa definida. Y como la naturaleza divina tiene atributos infinitos, en sentido absoluto (por 1d6), cada uno de los cuales expresa una esencia infinita en su género, de su necesidad deben seguirse necesariamente infinitas cosas en infinitos modos (esto es, todo cuanto puede caer bajo un entendimiento infinito).⁴³

Así pues, la definición de Dios aparece como aquella de la cual pueden extraerse las propiedades que pertenecen a la esencia de la cosa definida. Nos interesa enfatizar aquí que, para Spinoza, la esencia de la cual se extraen tales propiedades no es, por así decir, ajena a la definición. Esto es, podríamos pensar una definición nominal que indique un determinado objeto de cuya esencia se sigan ciertas propiedades. Ahora bien, de una definición tal no podríamos hacer ninguna deducción pues dicha esencia, por así decir, permanecería oculta. Solo si se trata de una definición genética, la esencia se manifiesta en ella.⁴⁴

Finalmente, a esto hay que agregar que, como lo expresa en otra carta dirigida a Tschirnhaus, la definición sexta del libro primero, es también la definición de un ser real:

⁴¹ Esta es la evidencia central sobre la cual se apoya la interpretación de Delahunty (Cf. Delahunty, *Op. Cit.*, p. 95). No obstante, como indica Curley, Delahunty no le otorga la suficiente importancia al hecho que señalamos a continuación, esto es, que Spinoza pretende definir una esencia y que, además, pretende hacerlo con verdad (Cf. Curley, *Op. Cit.*, p. 164).

⁴² Spinoza, Baruch: Ep. 60, G IV 270-271

⁴³ Spinoza, Baruch: Ep16dem, G II 60

⁴⁴ En este sentido, en relación a la sustancia Spinoza dice "... de su sola esencia o definición se sigue que existe" (Ep. 12, G IV54).

Respecto a lo que usted añade, que de la definición de una cosa cualquiera, considerada en sí misma, nosotros sólo somos capaces de deducir una propiedad, quizá tenga lugar en las cosas simplicísimas o en los entes de razón (a los cuales refiero también las figuras), mas no en las cosas reales. En efecto, del solo hecho de que yo defino a Dios como el ser a cuya esencia pertenece la existencia, concluyo varias propiedades suyas, a saber, que existe necesariamente, que es único, inmutable, infinito, etc., Y podría aducir otros muchos ejemplos del mismo tipo, pero lo omito de momento.⁴⁵

Cabe aclarar, no obstante, que aunque la definición sexta no dice explícitamente que Dios es el ser a cuya esencia pertenece la existencia, ello está implícito, ya que afirma que es una sustancia y en la proposición séptima se afirma que a la sustancia pertenece la existencia. Por otra parte, en la proposición undécima Spinoza demuestra la existencia de Dios, apelando a la proposición séptima y, en las proposiciones siguientes, se demuestran todas las propiedades que Spinoza menciona en la respuesta a Tschirnhaus⁴⁶.

Pues bien, teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí y realizando una reflexión preliminar acerca de lo expuesto hasta el momento, arribamos, en primer lugar, a la conclusión de que en la *Ética* se mantiene la concepción de la definición esbozada en el primer apartado. Esto es, que la buena definición es esencial, causal y exhaustiva y, por tanto, definición real⁴⁷. En segundo lugar, atendiendo a la forma en que está expresada, deberíamos afirmar la conclusión paradójica de que la definición sexta es al mismo tiempo una definición nominal. Dos cuestiones surgen de modo inevitable a partir de estas consideraciones: ¿vale lo dicho para la definición de Dios para todas las definiciones de la *Ética*? ¿No entra en contradicción consigo mismo Spinoza al pretender que una definición sea al mismo tiempo nominal (sin pretensión de verdad) y real (con pretensión de verdad)? Dicho en otros términos, si se trata de una definición estipulativa o nominal, ¿eso significa que no importa si es verdadera o falsa?

En relación a la primera pregunta, cabe aclarar de antemano que no es fácil dar una respuesta definitiva en virtud de la ausencia de una aclaración explícita por parte de Spinoza. Ciertamente, como hemos visto anteriormente, Spinoza esboza

⁴⁵ Spinoza, Baruch: Ep 83, G IV 335

⁴⁶ Delahunty cree que la definición sexta de la *Ética* no se corresponde con el requisito dado en el TIE para la definición increada –según la cual “que, una vez dada la definición...no quepa siquiera preguntarse si existe” (Spinoza, TIE 97 G II 36)– puesto que, según él, de tal definición no se sigue inmediatamente la existencia de lo definido sino que requiere demostración a través de axiomas y otras proposiciones. Este procedimiento le permitiría a Delahunty rechazar la identificación de las definiciones de la *Ética* –al menos para el caso de la definición de Dios– con la esencia y de allí con la definición real (Cf. Delahunty, Op. Cit., p. 94). Ahora bien, tal procedimiento es cuestionable. Ciertamente, la demostración de la existencia de Dios dada en EIp11dem recurre a E1ax.7 y a EIp7, no obstante, el requisito en cuestión, también permite una interpretación más laxa en donde se permita el uso de axiomas y proposiciones para demostrar la existencia. De hecho, lo que en definitiva aparece en la demostración por el absurdo de EIp7 es que es absurdo preguntarse si Dios, tal como fue definido en E1def.6, puede no existir. Por otra parte, para sostener su posición, Delahunty también debe pasar por alto la evidencia señalada aquí en la cual se identifica la definición de Dios de la *Ética* con una definición esencial.

⁴⁷ Estas características, más una breve aclaración de Spinoza referida a las definiciones de los afectos de la tercera parte de la *Ética* –sobre las que ya hemos dicho que tienen la forma de definiciones de cosa– es la evidencia que utiliza Curley para señalar que las definiciones de la *Ética* deberían ser consideradas definiciones reales (Cf. Curley, Op. Cit., pp. 161-163). El problema principal que, a nuestro modo de ver, presenta la interpretación de Curley es que desestima muy rápidamente la conexión entre Spinoza y la *Lógica* de Port-Royal (Cf., Ibid., nota 17).

una teoría de la definición, enumerando ciertas características que deben poseer las buenas definiciones. El problema es que dicha teoría parece referirse solamente a definiciones de seres (creados o increados) con una existencia real. Ahora bien, ¿podemos ubicar entre estos seres a lo que más bien parecen ser “entidades conceptuales”, como la “*causa sui*” (EIdéf.1), la “sustancia” (EIdéf.3), la “acción” (EIIIdef.2), etc.? A nuestro modo de ver, cualquiera sea la respuesta, si admitimos que de tales entidades hay una esencia, por ejemplo, la esencia de la “acción”, la esencia de la “idea” (EIIdef.3), incluso de la misma noción de esencia (EIIdef.2) también deberíamos admitir que tales entidades requieren definiciones esenciales y causales. En consecuencia, bien podríamos pensar que la definición de “acción” (EIIIdef.2) nos explica cómo se produce una acción, o la definición de “idea” de donde surge una idea (EIIdef.3), etc. Admitido esto, las definiciones de la *Ética* podrían ser consideradas definiciones causales. De todos modos, por el momento, dejaremos esta cuestión en suspenso y volveremos sobre ella al final del trabajo.

Por lo que respecta a la segunda cuestión, tal vez podamos encontrar una posible respuesta si atendemos a los dos puntos siguientes. En primer lugar, al hecho de que Spinoza no prueba las definiciones de la *Ética*. En efecto, en ninguna proposición del libro primero, por ejemplo, se prueba que la sustancia es en sí y se concibe por sí (como indica la definición tercera) ni ninguna de las demás definiciones en los libros siguientes. Este punto, es muy importante, porque tanto para Spinoza (Ep 9) como para Arnauld y Nicole las definiciones de cosa deben ser probadas. ¿Esto implica que se trata de definiciones de cosa pero sin pretensión de verdad?

Pues bien, aquí entra en juego un breve pasaje de la *Lógica* que puede sacarnos del atolladero. En efecto, desde el punto de vista de la *Lógica* de Port Royal esto no es necesariamente así, pues existe una salvedad a la condición antes mencionada. Ciertamente, como señalan Arnauld y Nicole, las definiciones de cosa “han de ser probadas como otras proposiciones y, en modo alguno, deben suponerse verdaderas a no ser que fuesen claras por sí mismas, como los axiomas”⁴⁸. Esta aclaración es fundamental. De aquí se sigue que, las definiciones de la *Ética*, o bien no han sido demostradas porque son meramente nominales y no interesa su verdad o falsedad, o bien porque son evidentes por sí mismas. Siendo así, a la luz de las características de la buena definición anteriormente examinadas, deberíamos concluir que se trata de esta segunda posibilidad, es decir, de definiciones de cosa que no necesitan ser probadas por su evidencia. En efecto, ¿podría haber admitido Spinoza que las definiciones en las que se apoyan sus demostraciones no son verdaderas? Si respondiéramos afirmativamente, nos veríamos obligados a admitir también que su sistema no es ni verdadero ni falso. No obstante, como sabemos, esto no es lo que Spinoza tenía en mente. Recordemos su famosa afirmación en la que expresa que no sabe si su filosofía es la mejor sino solo que es la verdadera, y que lo sabe del mismo modo en que sabe que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos⁴⁹. A favor de este punto recordemos también que anteriormente hemos visto que Spinoza afirma que la definición de Dios es verdadera pues corresponde a una idea adecuada.

⁴⁸ Arnauld y Nicole, Op. Cit., p. 119

⁴⁹ Spinoza, Baruch: Ep. 76; G IV 320. Es extraño que Bennett reconociendo esta pretensión de verdad en las definiciones de la *Ética* (Cf. Bennett, Op. Cit., p. 21-22), luego afirme que deberían ser consideradas hipotéticas (Ibid. p. 26).

Ahora bien, si, como se desprende de lo anterior, se trata de definiciones de cosa o reales que pretenden ser verdaderas, ¿por qué Spinoza adopta la forma de expresión propia de las definiciones nominales? Posiblemente, por un lado, esto se debe a que, como lo han establecido Arnauld y Nicole siguiendo a Pascal, es una convención propia del estilo geométrico para indicar que se trata de principios que no requieren demostración, ya sea porque indican una mera equivalencia nominal, ya sea porque indican una verdad evidente en sí misma. Por otro lado, esto se explica por el hecho de que Spinoza cree que la aclaración del significado de los términos es imprescindible para evitar confusiones lingüísticas.⁵⁰

Finalmente, cabe la pregunta de si no existe una contradicción entre utilizar la forma de las definiciones nominales y, al mismo tiempo, pretender definir con claridad y distinción, o sea, ideas verdaderas. Al parecer, aunque, la definición nominal apunta al nombre de la cosa y, en principio, no podría tener pretensión de verdad, en la *Lógica* se deja entrever que esta combinación no es en sí misma contradictoria. En efecto, luego de redefinir “ángulo”, modificando la definición de Euclides, Arnauld y Nicole comentan:

Esta definición designa tan claramente la idea que todos los hombres tienen de un ángulo, que es, a la vez, una definición de palabra y una definición de cosa.⁵¹

Teniendo en cuenta esta observación y admitiendo que Spinoza conocía la concepción de la definición de la *Lógica*, bien podríamos afirmar que consideró que sus definiciones eran al mismo tiempo definiciones de palabras (nominales) y definiciones de cosas (reales)⁵². Por lo demás, dicha posibilidad ya había sido admitida tiempo atrás por Zabarella, para quien, en el caso de la geometría, “... la definición llamada nominal no difiere de la definición esencial... En efecto, “el geómetra... enuncia tales definiciones como principios, puesto que, apenas oídos, son comprendidos y son conocidos *per se*”;⁵³ A la luz de estas concepciones de la definición, muy difundidas durante el siglo XVII, es lógico pensar que para Spinoza no ha resultado contradictorio dar definiciones reales y nominales al mismo tiempo.

4. La función de las definiciones en la *Ética*

De acuerdo con lo expuesto anteriormente, podemos decir que las definiciones que inician los libros de la *Ética* no indicarían otra cosa que el modo cómo hay que concebir la esencia de las cosas definidas. Implícitamente estarían afirmando algo así

⁵⁰ Spinoza, Baruch: EIIp47esc., G II 128-129. Cf. Narváez, Mario A.; “Elementos de la concepción del lenguaje en Spinoza; algunos problemas y posibles respuestas”. *Revista Contaus*, vol. 4, núm. 7, julio 2010 pp. 55-

⁵¹ Arnauld y Nicole: Op. Cit., p. 412

⁵² Esta idea también parece haber estado presente en Pascal, aunque de una manera menos clara. En este sentido, Arndt comenta: “La concepción de la definición, como aparece en Pascal, exige junto al aspecto convencional de su función de nombrar también un aspecto no convencional no explícitamente explicado, el cual consiste en que los trozos determinantes reunidos del *definiens* sean escogidos de tal modo que sea obvia su conexión en el fundamento de las demostraciones o de unívocas experiencias. La circunstancia de que Pascal no ha arrojado mucha luz sobre este aspecto, muestra... la fuerte unión de su concepción metódica a la geometría, donde en principio productos intuitivos complejos se pueden construir a partir de simples intuiciones fundamentales...” (Arndt, Werner; *Methodo Scientifica Pertractatum*. Berlín-New York, Walter de Gruyter 1971 p. 76).

⁵³ Zabarella, Jacobo: *De Methodis*, I, 14. (Texto citado en De Angelis, Op. Cit., p. 84)

como, “esta es la manera correcta de entender “sustancia”, “Dios”, “idea”, etc.”⁵⁴. Es por ello que podrían ser consideradas a la vez como definiciones nominales y reales, vale decir, porque al unir la palabra a la idea adecuada, al mismo tiempo que reemplazan una idea inadecuada por una adecuada, corrigen el uso de la palabra que se utiliza normalmente para expresar dicha idea y presentan la esencia de la cosa definida. Así, podríamos decir que, para Spinoza, definir consiste a la vez, en enmendar el pensamiento y enmendar el lenguaje. Esto explica claramente la aplicación de un procedimiento metodológico que comienza por las definiciones. En efecto, las definiciones cumplirían dos funciones, una semántica y otra epistémica. La función semántica, por un lado, vendría a remediar el problema del lenguaje. Esto nos permitiría comprender por qué para Spinoza la solución a los defectos del lenguaje natural no viene a través de la construcción de un lenguaje perfecto sino más bien de una especie de lenguaje regimentado, en el cual, el sentido de los términos fundamentales está aclarado de antemano⁵⁵.

Por otra parte, la función epistémica de la definición depende estrechamente del conocimiento intuitivo. En efecto, la teoría de la definición ofrecida por Spinoza, en cuanto que vincula la auténtica definición con la idea verdadera, es decir, clara y distinta⁵⁶ presupone la posibilidad de la captación inmediata de una idea determinada.⁵⁷ De este modo, la definición, al ser causal –en sintonía con el ideal de ciencia que está detrás de la aplicación del método geométrico– tiene la función clave de hacernos concebir la cosa definida a través de su causa. En consecuencia, podemos decir que la definición, en tanto que explica el porqué de lo definido, genera al mismo tiempo su concepto.

Pues bien, alguien podría objetar que las definiciones de la *Ética* no son definiciones genéticas en el mismo sentido que la definición genética de círculo, puesto que, en ellas no solo no se percibe la construcción del objeto sino que, además, tienen claras similitudes con las tradicionales definiciones por género y especie –por ejemplo, cuando leemos “Por Dios entiendo el ser absolutamente infinito...”-. Pues bien, tomemos como caso paradigmático la mencionada definición de Dios. De acuerdo con esta observación es lícito preguntarse, si tal definición puede ser considerada causal o genética y luego, si respondemos afirmativamente, en qué sentido lo es. Trataremos de dar una respuesta a esta pregunta y a continuación explicaremos en qué medida puede decirse lo mismo del resto de las definiciones de la *Ética*.

Para responder a la pregunta planteada debemos atender nuevamente al texto de la carta sesenta. Como se recordará, allí Spinoza responde a Tschirnhaus que cuando define a Dios no como el ser perfecto sino como “el ser absolutamente infinito, es decir, una sustancia”⁵⁸ está definiéndolo de manera causal. Ello aleja cualquier duda acerca de la primera de las cuestiones planteadas, la definición sexta del libro primero es considerada por Spinoza como causal. Ahora bien, la pregunta entonces pasa a ser

⁵⁴ Sobre este punto coinciden Parkinson (Op. Cit., 1954 p. 44) y Bennett (Op. Cit., pp. 21-22).

⁵⁵ Para una reflexión comparativa acerca de los fines de los proyectos de axiomatización de la filosofía y los proyectos de construcción de lenguajes racionales, cf. Narváez, Mario A.; “Lenguaje Racional y Método Axiomático en el Siglo XVII: Dos Proyectos con un Cierta Aire de Familia”. *Representaciones*. Vol. 12 núm. 2, 2016, ISSN 1669-8401

⁵⁶ Gueroult, Op. Cit., pp. 22 y 86; Biassutti, Op. Cit., p. 89; Schneider, Op. Cit., p. 216

⁵⁷ Para una aclaración del concepto de intuición que está en juego aquí, cf. Narváez, Mario A.; “*Uno intuitu videmus*: La naturaleza del conocimiento intuitivo en Spinoza a la luz de Descartes”. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XLIII, primavera 2017, ISSN 0325-0725

⁵⁸ Spinoza, Baruch: *EIdef.6*, G II 45-46

¿en qué consiste aquí la causalidad? Y ella, a su vez, nos lleva a preguntarnos ¿cuál es la diferencia entre el concepto de perfección y el de infinito o el de sustancia?

Entre estos conceptos hay una diferencia fundamental y es que, para Spinoza, el concepto de perfección es una idea de la imaginación, esto es, una idea ficticia,⁵⁹ mientras que, el concepto de infinito y el de sustancia son ideas del entendimiento, esto es, ideas claras y distintas. Esa diferencia es muy importante, ya que marca una separación esencial entre la definición genética de Dios y la definición por género y especie. De todos modos, esta consideración aún no responde completamente la cuestión, pues cabe preguntarse en qué sentido la idea de sustancia o la idea de infinito muestran la génesis de Dios. Lo que ocurre aquí es que la definición de Dios es causal puesto que la sustancia es una causa y, como muestra la conocida carta duodécima, la sustancia y lo absolutamente infinito son, por así decir, sinónimos. Ahora bien, la sustancia es una causa puesto que, como su definición indica, “es en sí y se concibe por sí”⁶⁰ y, por lo tanto, requiere de un acto del entendimiento en el cual no intervenga otro concepto. Se trata de algo que se concibe sin más como existente. Aquí claramente la definición no construye un objeto del mismo modo que lo hace en el caso de un ente geométrico, sino que habilita la captación de la existencia en sí misma. Lo mismo ocurre en la definición de *causa sui*. Ciertamente, las tres definiciones –Dios, sustancia y *causa sui*– apuntan a esa esencia que conlleva en sí misma la existencia, es decir, esa esencia que no requiere de otra cosa para existir y no implica generación. La sustancia, debido a sus características –esto es, ser en sí y ser concebida por sí (por EIp7dem.)–, es *causa sui* y, por ello, no puede ser concebida sino como existente. Esto va en línea con la demostración de la existencia de Dios dada por Descartes en las Segundas Respuestas⁶¹ y con la fusión en dicho concepto de la causalidad eficiente y formal, la cual juega un papel muy importante en la estructuración de la *Ética*. No es casual, entonces, que la definición de *causa sui* sea la que abre la serie que encabeza el libro primero.

Tal vez, como señala Garrett, en la definición sexta lo que expresa la causa sea el concepto de “absolutamente infinito”.⁶² Sin embargo, hay que tener presente que Spinoza equipara en dicha definición –a través de la expresión “*hoc est*”, que indica aquí una disyunción inclusiva–, el concepto de “absolutamente infinito” con el de “sustancia que consta de infinitos atributos”. Por lo tanto, en la definición sexta ambos conceptos parecen indicar la causa de la cual se extraen las propiedades de Dios y ambos remiten al concepto de *causa sui*.⁶³ Con esto coincidimos, en parte, con el análisis de algunos autores, según el cual, el fundamento de las demostraciones de la primera parte reside en la definición de *causa sui*.⁶⁴

Pues bien, por último, cabe preguntarse qué sucede con el resto de las definiciones que abren los libros de la *Ética*. En primer lugar, podemos decir que las mismas pretenden poner ante los ojos de la mente ideas claras y distintas, por ello, se

⁵⁹ Spinoza, Baruch: EIV, pref. G II 206

⁶⁰ Spinoza, Baruch: EIdéf.1, G II 45

⁶¹ Descartes, René; *Meditaciones Metafísicas. Con Objeciones y Respuestas*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Alfaguara, Madrid, 1977, p. 195

⁶² Garrett, *Meaning in Spinoza's Method*, Op. Cit., p. 175

⁶³ En este sentido en la carta 12 leemos que “...la existencia de la sustancia se explica por la fruición infinita de existir o, forzando el latín, de ser” (Spinoza, Baruch: Ep. 12, G IV 56).

⁶⁴ Cf. Schneider, Op. Cit., p. 220; Chauí, Marilena: “A definição real na abertura da *Ética I* de Espinoza”. *Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas*, Serie 3, v. 11, nº 1, jan-jun 2001 pp. 15-17

diferencian de las tradicionales definiciones por género y especie. Ahora bien, ¿en qué sentido son causales? Es claro que no muestran la generación de un objeto, sin embargo, también hay que admitir que no definen objetos que puedan ser construidos como lo son los objetos físicos o las figuras geométricas. Así, no tenemos que temer llamar causales a tales definiciones en la medida en que muestran cómo se produce lo definido. En este sentido, “afecto”, por tomar un ejemplo, se define como “las afecciones con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo...”⁶⁵. Tal definición indica una acción que es concebida clara y distintamente, a través de la cual se generan los afectos. La misma explicación puede aplicarse si no a todas a muchas de las definiciones que abren los libros de la *Ética*, por lo cual, consideramos que es una manera plausible de entender el uso que hace Spinoza de la definición en dicha obra.

5. Conclusión

La definición genética, cuyas características hemos examinado en el primer apartado, cumple en la metodología de Spinoza con dos funciones esenciales, por un lado, una función epistemológica y, por el otro, una función lingüística. En el primer caso, la definición va de la mano con la posibilidad de captar ideas verdaderas que ofrece la intuición y, por tanto, se convierte en la herramienta fundamental a través de la cual opera el método geométrico. En efecto, dada una definición causal y real de una determinada esencia la mente accede intuitivamente a una idea clara y distinta, esto es, a una idea adecuada y verdadera. Dicho de otro modo, definir correctamente –mediante definiciones causales– es, al mismo tiempo, concebir las esencias de las cosas de una manera clara y distinta.

En cuanto a su función lingüística, como hemos visto, la definición permite vincular ciertas palabras del lenguaje con ideas verdaderas. En efecto, en la medida en que se define causalmente un objeto, no solo se capta la idea verdadera del mismo, sino que simultáneamente se realiza una purificación del lenguaje, pues el término definido pasará a estar ligado a una idea verdadera. De este modo, la significación de las palabras queda fijada a las ideas del entendimiento. El lenguaje se desvincula progresivamente de sus asociaciones imaginativas y permite acceder a la concepción verdadera de la realidad.

Es importante dejar en claro que este último aspecto solo es posible en la medida en que Spinoza combina la definición real con la definición nominal. En efecto, si se tratara solo de definiciones reales, serían definiciones que requieren demostración y no servirían como punto de partida en la aplicación del *mos geometricus*, si en cambio fueran definiciones meramente nominales no afectarían a la realidad de la cosa definida y tampoco serían de gran utilidad, pues la aplicación correcta del método requiere comenzar con ideas verdaderas para extraer de allí otras ideas verdaderas. Ahora bien, el hecho de que sean al mismo tiempo definiciones reales y nominales, implica que son definiciones que, si bien por su claridad y distinción no requieren demostración, ello no impide que se refieran a algún objeto real. Al contrario, se trata de definiciones que se refieren tanto a la naturaleza del objeto definido como al término con el que se lo designa. De este modo, por el mismo acto por el que se capta la esencia del objeto, se fija la significación del término que la designa.

⁶⁵ Spinoza, Baruch: EIIIdef.3, G II 96

6. Referencias Bibliográficas

- Arnauld, A y Nicole, P.: *La Lógica o el Arte de Pensar*. Prólogo, traducción y notas, de Guillermo Quintás Alonso, Alfaguara, Madrid, 1987
- Arndt, Werner: *Methodo Scientifica Pertractatum*. Walter de Gruyter, Berlín-New York, 1971
- Bennett, Jonathan: *Un Estudio de la Ética de Spinoza*. FCE, México, 1990
- Biasutti, Franco: *La Dottrina della Scienza in Spinoza*. Pátron, Bologna, 1979
- Cassirer, Ernst: *El Problema del Conocimiento II*. FCE, México, 1956
- Chauí, Marilena: "A definição real na abertura da *Ética I* de Espinoza". *Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas*, Serie 3, v. 11, n° 1, jan-jun 2001, pp. 7-28
- Curley, E.: "Spinoza's Geometric Method". *Studia Spinozana*, vol. 2, Walther and Walther Verlag, Würzburg, 1986, pp. 152-169
- De Angelis, Enrico: *Il metodo geometrico nella filosofia del seicento*. Le monnier, Firenze, 1964
- De Dijn, Herman: "Historical Remarks on Spinoza's Theory of Definition". En: *Spinoza on Knowing, Being and Freedom*. Van der Bend, G. (ed.) Van Gorcum, Assen, The Netherlands, 1974, pp. 41-47
- Delahunty, R. J.: *Spinoza*. Routledge and Kegan Paul, London, 1985
- Descartes, René: *Meditaciones Metafísicas. Con Objeciones y Respuestas*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Alfaguara, Madrid, 1977
- Domínguez, Atilano (comp.): *Biografías de Spinoza*. Alianza, Madrid, 1995
- Esquisabel, O. M. y Legris, J.: "Conocimiento simbólico y representación". En L. Minhot & A. Testa (Eds.). *Representación en ciencia y arte*. Brujas - Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2003 pp. 233-243
- Esquisabel, O. M.: "Representing and Abstracting. An Analysis of Leibniz's Concept of Symbolic Knowledge". En: Lassalle Casanave, Abel, *Symbolic Knowledge from Leibniz to Husserl*. College Publications, London, 2012 pp.1-49
- Garrett, Aaron V.: *Meaning in Spinoza Method*. Cambridge University Press, Cambridge, 2003
- Garrett, Don: "Truth, Method and Correspondence in Spinoza and Leibniz". *Studia Spinozana*, vol. 6, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1990, pp. 13-43
- Goldenbaum, Ursula: "Daß die Phaenomene mit der Vernunft übereinstimmen. Spinozas Versuch einer Vermittlung von geometrischer Theorie und experimenteller Erfahrung". En: H. Hecht (Hrsg.): *Gottfried Wilhelm Leibniz im philosophischen Diskurs über Geometrie und Erfahrung*, Berlin 1991 pp. 86-104
- Gueroult, Martial: *Ethique I, Dieu*. Aubier, Paris, 1968
- Joachim, Harold: *A Study of the Ethics of Spinoza*. Clarendon Press, Oxford, 1901
- Magnavacca Silvia: *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*. Miño y Dávila, Bs. As., 2005
- Meshelski, Kristina: "Two Kinds of Definition in Spinoza's Ethics", *British Journal for the History of Philosophy*, 19:2, 2011 pp. 201-218
- Nadler, Steven: *Spinoza. A life*. Cambridge University Press, New York, 1999
- Narváez, Mario A.: "Elementos de la concepción del lenguaje en Spinoza; algunos problemas y posibles respuestas". *Revista Conatus*, vol. 4, núm. 7, julho 2010 pp. 55-65
- Narváez, Mario A.: "El paradójico estatus del número y la figura en la filosofía de Spinoza". *Cuadernos del Sur*, n° 45, 2016, fascículo Filosofía, ISSN 1668-7434, pp. 79-95
- Narváez, Mario A.: "Lenguaje Racional y Método Axiomático en el Siglo XVII: dos proyectos con un cierto aire de familia". *Representaciones*. Vol. 12 núm. 2, 2016, ISSN 1669-8401 pp. 15-26

- Narváez, Mario A.: “*Uno intuitu videmus*: La naturaleza del conocimiento intuitivo en Spinoza a la luz de Descartes”. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XLIII, primavera 2017, ISSN 0325-0725 pp. 159-181
- Parkinson, G. H. R.: *Spinoza's Theory of Knowledge*. Clarendon Press, Oxford, 1954
- Parkinson, G. H. R.: “‘Truth Is Its Own Standard’: Aspects of Spinoza’s Theory of Truth”, en Shahan, Robert W. and Biro J. I. (ed.): *Spinoza: New Perspectives*. USA: University of Oklahoma Press, 1978
- Parkinson, G. H. R.: *Spinoza*. I.C.E, Universidad de Valencia 1984
- Rolf, Bertil: “The Port-Royal Theory of Definition”. *Studia Leibnitiana*, Band XV/I, Franz Steiner Verlag, Wiensbaden, 1983, pp. 94-107
- Schneider, U. J.: “Definitionslehre und Methodenideal in der Philosophie Spinoza’s”. *Studia Leibnitiana*, Band XIII/II, Franz Steiner Verlag, Wiensbaden, 1981 pp. 212-241
- Spinoza, Baruch: *Opera*, Edición de Carl Gebhardt, 4 vols., Heidelberg, 1925, reed. 1972 (G)
- Spinoza, Baruch: *Principios de filosofía de Descartes*. Trad. Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988 (PPC)
- Spinoza, Baruch: *Pensamientos Metafísicos*. Trad. Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988 (CM)
- Spinoza, Baruch: *Tratado de la reforma del entendimiento*. Trad. Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988 (TIE)
- Spinoza, Baruch: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Atilano Domínguez, Trotta, 2000 (E)
- Spinoza, Baruch: *Correspondencia*. Traducción de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1998 (C)
- Wolfson, Harry Austryn: *The philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*. Harvard University Press, Cambridge Mass., 1934