



Spinoza por León Dujovne: entre el misticismo, la geometría y la filosofía judía

Natalia Sabater
Universidad de Buenos Aires  

<https://www.doi.org/10.5209/ashf.99323>

Recibido: 27/11/2024 • Aceptado: 23/09/2025

Resumen: Entre 1941 y 1945 se publica en Argentina una obra monumental sobre la filosofía de Baruch Spinoza. Se trata de los cuatro tomos de *Spinoza*, de León Dujovne, que abordan de forma sistemática y exhaustiva la vida del filósofo, su contexto intelectual, su pensamiento y su recepción en la filosofía europea. El trabajo de este especialista argentino se proponía reunir y analizar críticamente la bibliografía secundaria sobre el spinozismo que se había producido en las primeras décadas del siglo XX, así como dar una interpretación del pensamiento de Spinoza en toda su extensión. Lo que ocurrió con esta obra, sin embargo, fue sorprendente: al poco tiempo de su publicación y sin lograr mayor reconocimiento cayó en el olvido, suerte triste que persiste en la actualidad. En el presente artículo nos proponemos recuperar esta obra, defendiendo que existe en ella una interpretación propia del autor, original, que sostiene la existencia de un espíritu religioso, de una preeminencia de lo espiritual que determina, atraviesa y nutre al spinozismo y que es legado de su pertenencia a la cultura judía. Asimismo, nos proponemos poner en discusión esta lectura a partir de un análisis la fuente, especialmente de la *Ética demostrada según el orden geométrico*.

Palabras clave: Baruch Spinoza; León Dujovne; Filosofía judía; Ética; Religión; Recepción

^{EN} Spinoza by León Dujovne: Between Mysticism, Geometry, and Jewish Philosophy

Abstract: Between 1941 and 1945, a monumental work on the philosophy of Baruch Spinoza was published in Argentina. This work is *Spinoza*, a four-volume set by León Dujovne, which systematically and exhaustively addresses the philosopher's life, his intellectual context, his thought, and his reception in European philosophy. The aim of this Argentine scholar's work was to gather and critically analyze the secondary literature on Spinozism produced in the early decades of the 20th century, while also offering a thorough interpretation of Spinoza's thought. However, the fate of this work was unexpected: shortly after its publication, and without gaining significant recognition, it fell into obscurity, a fate that has persisted to this day. In this paper, we seek to revive this work, arguing that it presents the author's unique, original interpretation, which emphasizes the presence of a religious spirit that shapes, permeates, and nourishes Spinozism, and which is a legacy of his Jewish cultural heritage. Furthermore, we aim to discuss this interpretation on the basis of a close examination of the source, particularly Spinoza's *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*.

Keywords: Baruch Spinoza; León Dujovne; Jewish philosophy; Ethics; Religion; Reception

Sumario: 1. Introducción. 2. El objetivo de la obra según su autor y el relato de una vida. 3. Sobre las influencias de Spinoza: la filosofía judía y un horizonte ético-religioso. 4. Un Dios personal y la beatitud como experiencia mística: múltiples tensiones de una lectura propia. 5. Para concluir

Cómo citar: Sabater, N. (2026). "Spinoza por León Dujovne: entre el misticismo, la geometría y la filosofía judía". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 43 (2), 323-339.

1. Introducción

Entre 1941 y 1945 se publica en Argentina una obra monumental sobre la filosofía de Baruch Spinoza que fue –y continúa siendo en nuestros días– una de las producciones más voluminosas escritas en lengua española sobre el pensador holandés.¹ Se trata de los cuatro tomos de *Spinoza*, de León Dujovne, que aborda de forma sistemática y exhaustiva la vida del filósofo, su época y contexto intelectual, su pensamiento y su recepción en la filosofía europea. Con edición de la Universidad de Buenos Aires, el trabajo de este especialista argentino se proponía reunir y analizar críticamente la bibliografía secundaria canónica sobre el spinozismo que se había producido en las primeras décadas del siglo XX, así como dar una interpretación del pensamiento de Spinoza en toda su extensión teniendo en cuenta el vínculo con su biografía, con sus influencias filosóficas y su recepción posterior. Lo que ocurrió con esta obra, sin embargo, fue sorprendente: al poco tiempo de su publicación y sin lograr mayor reconocimiento cayó en el olvido, suerte triste que la acompañó a ella y a su autor a lo largo de los años y que persiste en la actualidad.²

¿Cómo explicar su falta de impacto en el campo de los estudios spinozianos? ¿Cuáles fueron los motivos de su escaso reconocimiento? Si bien la obra recibió algunas apreciaciones positivas de figuras aisladas³ y le valió a Dujovne el Premio Nacional de Filosofía en 1959 –además de una amistad con el escritor Jorge Luis Borges, con el que compartía un gran interés por la filosofía de Spinoza–⁴ las reseñas y valoraciones sobre ella manifiestan, en general, una apreciación crítica que sostiene una falta de originalidad en la interpretación.⁵ El problema de la pro-

ducción de Dujovne sería, desde esta perspectiva, que se limita a reproducir los análisis que otros han hecho del spinozismo sin lograr formular una lectura propia, sin aportar un acercamiento singular. Contra esta visión, nos interesa en el presente artículo detenernos en la olvidada producción de Dujovne sobre Spinoza para reflexionar sobre su singularidad y su valor para la recepción y circulación del spinozismo en Argentina, defendiendo que existe una lectura del autor sobre el pensamiento del filósofo holandés, la cual nos proponemos analizar y discutir. Aún más, creemos que el componente original de la interpretación del argentino atraviesa y estructura su comprensión del spinozismo, tensionando muchas veces su propia exégesis de la letra de Spinoza e invitándonos a reflexionar sobre este pensamiento moderno desde una óptica diferente.

La hipótesis que defenderemos, entonces, es que existe una lectura propia de Dujovne sobre la filosofía de Spinoza que sostiene la existencia de un espíritu religioso, de una preeminencia de lo espiritual que –como matriz– determina, atraviesa y nutre al spinozismo. Esta impronta es, para el autor argentino, legado de la pertenencia de Spinoza a la cultura judía, producto del influjo de las lecturas de pensadores judíos medievales con los que entra en contacto desde su juventud, que impactan en la construcción de su filosofía. En relación con esta hipótesis, el artículo se propone dos movimientos diferentes que, a su vez, dialogan entre sí. Por una parte, procederemos a localizar aquellos momentos, aquellos pasajes, en donde la lectura de Dujovne se presenta original, en donde la reposición y exégesis académica dejan lugar a esta posición propia, a esta interpretación singular. Por otra parte, nos ocuparemos de analizarla críticamente y ponerla en discusión a partir de un análisis de la fuente, especialmente de la *Ética demostrada según el orden geométrico*. Consideramos que un acercamiento a esta obra sistemática y minuciosa de Dujovne sobre el pensamiento spinoziano que destaque su originalidad a la vez que considere de forma crítica esa lectura propia, contribuye a poner en valor su trabajo, corriéndolo del olvido en el que se encuentra y destacándolo como un hito ineludible en el siglo XX de la recepción de Spinoza en Argentina y en el mundo de habla hispana.

2. El objetivo de la obra según su autor y el relato de una vida

En el primer tomo, que se propone abordar la biografía de Spinoza, Dujovne explicita desde el comienzo uno de sus objetivos centrales: brindar un aporte que nucleee, reúna y presente sistemáticamente la bibliografía especializada sobre Spinoza al lector, especialmente aquella que prolifera a partir de las últimas

¹ Cf. Atilano Domínguez, “The forgotten book”, *Studia Spinozana*, 1 (1985): 462-469.

² Cf. Gerardo Oviedo, “León Dujovne y la filosofía de la historia en Sarmiento”, *Revista de hispanismo filosófico*, 15 [2010]: 106. Disponible en: <https://www.cervantesvirtual.com/obra/leon-dujovne-y-la-filosofia-de-la-historia-en-sarmiento/>.

Cf. Florencia Gómez, “León Dujovne: una lectura de Spinoza en clave judía”, *La Biblioteca*, 2 - 3 [2005]: 247. Disponible en: https://www.bn.gov.ar/micrositios/admin_assets/issues/files/6696fbb7aafaa588f20ef3a1193d11b8.pdf.

Cabe destacar que recientemente se han editado obras de Dujovne y han aparecido diversos materiales que recuperan el aporte de su pensamiento y que brindan información sustanciosa e importante sobre su trayectoria, resultando un material sustancioso y obligado respecto de este autor. Ver: Celina Lértora Mendoza, “Estudio Preliminar”, en León Dujovne, *La filosofía de la historia en Sarmiento* (Universidad de Buenos Aires, 2005), 8-42; Celina Lértora Mendoza, “Estudio Preliminar” en León Dujovne, *Curso de filosofía de la historia* (FEPAL, 2016), 5- 18. Además, Lértora Mendoza ha escrito otros trabajos sobre este filósofo, siendo una de las principales conocedoras de su obra y una pieza clave de su difusión. Ver, por ejemplo: “Rodolfo Mondolfo y León Dujovne, filósofos judeo-argentinos”, *Cuadernos de Judaica*, 3 (1990): 39-47; Luis Farré y Celina Lértora Mendoza, *La filosofía en la Argentina* (Docencia, 1981), 194.

³ Cf. Lértora Mendoza, “Estudio Preliminar” en *La filosofía de la historia en Sarmiento*, 14.

⁴ Cf. Diego Tatián, “El rastro de aire. Informe sobre algunas lecturas de Spinoza en la Argentina” en *Spinoza y el amor del mundo* (Altamira, 2004), 125.

⁵ El autor Luis Farré, por ejemplo, alega que Dujovne demuestra “una seriedad de investigación como no se estila entre nosotros”, si bien ésta no traspasa la mera “exposición y análisis de textos, en que se consideran las interpretaciones que otros han dado del sistema” (Luis Farré, *Cincuenta años de*

Filosofía en Argentina [Peuser, 1958], 242). Alberto Caturelli también observa que la obra “es, predominantemente, expositiva e histórica”, en tanto que su labor más teórica y personal “no contiene un pensamiento original, aunque sí muy trabajado y digno” (Alberto Caturelli, *Historia de la Filosofía en la Argentina 1600-2000* [Ciudad Argentina-Universidad del Salvador, 2001], 627). Y Francisco Leocata afirma que el trabajo de Dujovne en estos volúmenes “es un modelo en su género”, pero manifiesta que dicha “amplia monografía” en cuatro tomos “ha sido superada por estudios más recientes” (Francisco Leocata, *Los caminos de la Filosofía en la Argentina* [CESBA, 2004], 297).

décadas del siglo XIX. El autor piensa su trabajo –y así lo expresa– como un punto de anclaje que pueda funcionar como acervo, como una fuente donde encontrar la bibliografía más relevante sobre la filosofía spinoziana. De este modo, podemos afirmar desde el comienzo –contra aquellos que califican la obra de monográfica,⁶ de meramente expositiva⁷– que la reposición de textos, el compendio de libros y la compilación de estudios que se critican como falencia son, en verdad, objetivos explícitos de Dujovne. Éste reconoce que existe una cantidad importante de bibliografía diseminada, de difícil acceso, y piensa su reunión en una sola obra como una contribución que se propone realizar. Afirma:

Si bien es verdad que son numerosos los estudios dedicados a Spinoza en lenguas diversas es también cierto que casi no existen obras de conjunto que abarquen los distintos problemas y manifestaciones que suscita Spinoza en la historia del pensamiento moderno.⁸

Reconoce que acaso ello se debe “a que cada uno de esos problemas y manifestaciones haya bastado por sí solo para absorber largo tiempo y mucho esfuerzo de los eruditos y agudos investigadores del espinocismo en los últimos cinco decenios”,⁹ lo que generó que estos trabajos sobre las distintas partes de la obra spinoziana se efectuaran casi simultáneamente. “Reunidos, proporcionan hoy sólida base al intento de hacer un estudio conjunto de la vida, de la doctrina y de la influencia de Spinoza en la cultura europea”.¹⁰ En ese sentido expresa que uno de los propósitos de su obra es:

ofrecer en un trabajo de conjunto una exposición de la ascendencia de la filosofía de Spinoza, de la formación de su personalidad y de la trascendencia de su doctrina en el pensamiento europeo. No habríamos podido realizarla, aún con todas las deficiencias que nos es fácil reconocer, si no hubiéramos contado con preciosos elementos de la bibliografía especializada de las décadas recientes. Con ella no pretendemos llenar un vacío en la literatura filosófica universal, pero creemos que por lo menos servirá en la literatura filosófica española.¹¹

La intención, entonces, pareciera ser reunir ese aparato crítico que Dujovne conoce, nuclearlo en una misma fuente, para brindar un aporte bibliográfico sistemático a los lectores, especialmente en lengua española. Este tipo de esfuerzos, que se reconocen humildes, como el mismo autor confiesa, que

no buscan sólo la originalidad sino también facilitar y volver accesible la producción filosófica de otros, no suelen ser suficientemente valorados en los espacios académicos. Creemos que no son reconocidos, muchas veces, por no predicar una presunción de novedad. Pero, según nuestra opinión, son fundamentales para la difusión de ideas y de trabajos científicos, más aún en territorios como el argentino, que son considerados periféricos por no formar parte de los espacios hegemónicos del saber en el marco del escenario global. Creemos que esta empresa de reunir y dar a conocer gran parte de la valiosa bibliografía especializada sobre un autor como Spinoza al público filosófico en lengua española es un valor de la obra, una virtud que, aún hoy, la vuelve una fuente provechosa para el primer acercamiento a este filósofo y al estado de la cuestión de los estudios sobre él de comienzos del siglo XX. Aporte pionero en su época, especialmente en Argentina, que no fue suficientemente valorado en el momento de su publicación y que fue una de las razones de su recepción de carácter más bien negativo.

Por otro lado, aquí defenderemos también que la producción de Dujovne no es *solamente* un compendio de materiales sino que el autor hace una presentación crítica de la vasta bibliografía que cita y recorre, mostrando acuerdo y afinidad con algunos autores o posturas y distanciándose de otras en función de una tesis, de una línea de lectura que es propia: la idea de que la formación de Spinoza en la cultura judía, su estudio del hebreo y de pensadores judíos medievales es un componente estructural en la elaboración de la propia filosofía spinoziana. Desde el primer volumen, que versa sobre la vida y biografía de Spinoza, esa perspectiva dujovniana se insinúa y se enfatiza. De hecho, el abordaje pormenorizado de este derrotero vital, la decisión de dedicar el primer apartado de su trabajo a estudiar el curso biográfico del filósofo se conecta directamente con esta línea de lectura porque Dujovne vincula distintos puntos de la pertenencia de Spinoza a la comunidad judía de Ámsterdam y de su formación juvenil como elementos que después impactan en su obra. Así, este primer volumen se propone mostrar la relevancia de la formación del filósofo holandés y su historia como un eje que no es ajeno a la consideración de su filosofía sino que debe tenerse en cuenta en tanto ocupa un rol importante. En ese camino Dujovne pareciera relativizar el impacto de la excomuniación de Spinoza de su comunidad y su ruptura con el judaísmo, brindando una interpretación de esa biografía que es funcional y está vinculada a la lectura propia del autor. En el prólogo de este primer volumen, se aclara cuál es la bibliografía principal que se utiliza como marco de referencia, si bien a ella se suman también numerosos estudios críticos: las biografías de Lucas, Colerus y Kortholt, el estudio de Freudenthal y los trabajos de Gebhardt y Dunin Borkowski.¹²

⁶ Cf. *ibídem*.

⁷ Farré, *Cincuenta años de Filosofía en Argentina*, 242.

⁸ León Dujovne, *Spinoza*, tomo I (Universidad de Buenos Aires, 1941), 11.

⁹ *Ibídem*.

¹⁰ *Ibídem*.

¹¹ *Ibid.*, 12. Respecto de aquellas “deficiencias” que Dujovne dice que le es “fácil reconocer” no resulta sencillo deslindar específicamente a qué dimensiones se está refiriendo. En nuestra opinión, pareciera ser más bien un recurso retórico de expresión de humildad y de reverencia frente al análisis y compendio de bibliografía canónica por parte de un docente e investigador de la periferia que una referencia directa a aspectos puntuales de la obra.

¹² Cf. *ibídem.*, pp. 15-18. Las referencias de estas obras son: Jean Maximilien Lucas, *La vie et l'esprit de Mr. Benoit de Spinoza* (Charles le Vier, 1719 y Nouvelles Littéraires, 1719); Sebastian Kortholt, *De tribus impostoribus Magnus liber* (Reumann, 1700, 2ed.); Jakob Freudenthal, *Spinoza. Sein Leben und seine Lehre* (Erommann, 1904). Respecto de Gebhardt y Borkowski, Dujovne cita explícitamente los siguientes: *Chro-*

El primer volumen inicia reconstruyendo y analizando la historia del pueblo judío en la península ibérica porque la comunidad israelita de Ámsterdam en la que Spinoza nació provenía de allí. “La historia de esa comunidad –afirma Dujovne– es, en parte, el capítulo final de la historia de los judíos en España”¹³ por lo cual, según él, “[l]a vida de los hebreos de Holanda sólo es comprensible en función de su origen ibérico”.¹⁴ Así, para comenzar, encuentra necesario retrotraerse a la historia de los judíos en España y Portugal, narrando las distintas vicisitudes que atravesaron, reconstruyendo el derrotero de los marranos perseguidos que se encaminaron a los Países Bajos, para explicar la conformación de la comunidad sefardita de Ámsterdam en donde se afincó y prosperó la familia de Spinoza. Esto resalta, como decíamos, la importancia que se le otorga en la biografía del filósofo a la pertenencia a esta comunidad. Luego Dujovne se detiene en la familia de Baruch. Habla de sus antepasados, de su padre Miguel y sus distintos matrimonios, de la muerte de las esposas de éste, entre ellas la madre de Spinoza, Hanna Débora, de los hermanos y los primeros años de vida del filósofo. A partir de allí se abordan los inicios de sus estudios, dando importancia nuevamente a su formación en la cultura judía. Se afirma que en las aulas de la escuela “Árbol de la vida” Spinoza aprendió el hebreo que “tan provechosamente hubo de utilizar en su *Tratado teológico-político*”,¹⁵ que alcanzó conocimientos que más tarde le sirvieron para familiarizarse con la obra de Maimónides, “cuyo método se apropió en parte y cuyas conclusiones exegéticas criticó duramente”,¹⁶ con la obra de Ibn Ezra “y de todos los «judíos antiguos», en cuyos escritos se complace en señalar el preludio de su propia doctrina expuesta en la primera parte de la *Ética*”.¹⁷ La tesis que se encuentra detrás de la exposición de Dujovne es que conocer estos distintos aspectos biográficos contribuye a la comprensión del pensamiento de Spinoza porque tienen que ver con él, porque son dimensiones que impactan en él. En esa línea sostiene, explicitando su lectura, que los conocimientos “de las ideas filosófico-religiosas producidas por el judaísmo en largos siglos influyeron en la filosofía de Spinoza, como influyeron en ella las tendencias intelectuales de su época”.¹⁸ Sobre estos primeros años de estudio, sorprende el nivel de detalle que el autor compila, deteniéndose en las

maestras que tuvo el filósofo y en los primeros libros que leyó.

Siguiendo a Gebhardt, Dujovne defiende luego la influencia de Juan de Prado –y no la de Francisco van den Enden– como el aspecto decisivo del alejamiento de Spinoza de las doctrinas de su comunidad.¹⁹ Este relato lleva a mostrar cómo su fidelidad al ritual hebraico disminuía “mientras crecían sus dudas respecto de los principios que le servían de fundamento”,²⁰ llevando finalmente a su excomunión. La reconstrucción de este hecho por parte de Dujovne es extraña porque, por un lado, sigue a Lucas y Colerus en su reposición de la cronología y cita el texto de la dura sentencia de condena, que deja manifiesta una expulsión explícita de esa comunidad y, entonces, una ruptura inevitable con ella (que Spinoza nunca lamenta). Pero, por otro lado, el autor se esfuerza en sostener –desde una posición que enuncia como propia, sin otras citas o referencias– que esta ruptura se da más bien por un rechazo de Spinoza a la dimensión específica del culto y no por una diferencia con sus principales doctrinas o ideas. Afirma Dujovne:

Spinoza no había dado a luz entonces una sola línea; no tenía una posición que le permitiese expresar públicamente ideas heterodoxas. No fueron razones de especulación intelectual en el campo religioso las que determinaron la crisis de su separación con el judaísmo, en el cual las opiniones metafísicas no eran motivo de sanciones punitivas. Fueron sus “actos” seguramente los que dieron lugar a la excomunión: la burla de las fórmulas del culto; el incumplimiento de las prescripciones de la Sinagoga. Los pecados que le merecieron el enorme castigo no fueron sus pensamientos. Ellos estaban en su conducta.²¹

El autor trata, desde este primer volumen, de suavizar o mitigar la ruptura de Spinoza con el judaísmo en términos intelectuales, especulativos y filosóficos porque quiere defender que hay una continuidad, una filiación importante que se mantiene presente y determina la configuración del pensamiento spinoziano. Esto se ve, por ejemplo, en sus referencias al *Spinoza* de Gebhardt.²² Dujovne cita dicho escrito en diferentes puntos de su reconstrucción de la excomunión pero omitiendo, entre otros, aquel pasaje en el que Gebhardt –citando a su vez a Lucas– cuenta una conversación entre Spinoza y dos amigos en la que el filósofo afirma que “nada se opone a la creencia de que Dios sea un cuerpo”²³ y que respecto del alma “sería vano buscar algo en que apoyar su inmortalidad”.²⁴ Este hecho sería un elemento para

nicon Spinozanum, 5 vols. (Curis Societatis Spinozanae, 1921-1925), Carl Gebhardt, *Spinoza* (Reclam, 1932), Stanislaus Dunin-Borkowski, *Der junge De Spinoza; Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie* (Münster, 1910).

¹³ León Dujovne, *Spinoza*, tomo I (Universidad de Buenos Aires, 1941), 21.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibid.*, 63.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibid.*, 83. Más adelante abordaremos esta tesis de Dujovne, según la cual las ideas filosófico-religiosas del judaísmo tuvieron un impacto semejante o mayor en el pensamiento de Spinoza que las ideas de su propio tiempo. El carácter problemático del concepto de “influencia” atraviesa la obra de Dujovne y su tarea de desentrañar las múltiples filiaciones y contactos del pensamiento spinoziano con otras tradiciones y filosofías. En el siguiente apartado nos detendremos en ello.

¹⁹ Cf. *ibid.*, 91-99. Aquí Dujovne no cita en ningún momento su fuente, sino que sólo se refiere al nombre del autor y transcribe grandes pasajes entre comillas, pero sin la referencia. El texto en cuestión es el escrito publicado por Gebhardt en el *Chronicon Spinozanum* de 1923.

²⁰ *Ibid.*, p. 100.

²¹ *Ibid.*, p. 109.

²² Dujovne cita la traducción de esta obra realizada en Argentina por Oscar Cohan hacia 1940 pero sin indicar datos de edición ni paginación.

²³ Carl Gebhardt, *Spinoza* (Losada, 2008), 49. Esta traducción es la misma utilizada por Dujovne.

²⁴ *Ibid.*, p. 50.

pensar que la ruptura de Spinoza con la comunidad judía y los motivos de su excomunión tenían que ver también con una discusión especulativa, con una dimensión filosófica y con diferencias teóricas, contrariamente a lo que Dujovne quiere sostener. Los distintos sesgos de este tipo que emergen durante todo el primer tomo generan tensiones en el relato de la biografía del filósofo y muestran una selección personal de Dujovne de diversos elementos de la bibliografía crítica, desde la cual compone una lectura propia, una narración diferente que se orienta –como creemos aquí– a sostener su tesis.

El volumen continúa narrando el vínculo de Spinoza con los colegiantes, su estadía en Rijnsburg y en Voorburg y la escritura de sus distintas obras filosóficas. En este recorrido, el autor no aventura hipótesis sobre la incidencia de dichos hitos vitales del filósofo en la composición de sus escritos, deteniéndose más bien en datos y fechas, sin brindar un análisis filosófico de la producción de sus obras. Nuevamente, creemos que ello tiene que ver con su intención de matizar o relativizar el alejamiento de Spinoza de las tesis de los autores judíos medievales con los que se había formado en privilegio de otras fuentes e intercambios. El relato continúa atravesando los momentos fundamentales de la vida de Spinoza y sus últimos días, atravesados por la enfermedad, hasta llegar al momento de su muerte en La Haya. A modo de conclusión, Dujovne sostiene que Spinoza no fue “hombre santo, ni un mártir ni un héroe. Pero su audacia de pensador era de una temeridad poco común en la historia de la filosofía”.²⁵

3. Sobre las *influencias de Spinoza: la filosofía judía y un horizonte ético-religioso*

El segundo tomo se propone responder al profundo y difícil interrogante respecto de las distintas influencias que impactaron en el pensamiento spinoziano. El autor reconoce la complejidad, la envergadura de esta pesquisa y aclara que responderla plenamente implicaría expedirse sobre “cuál es la relación de una filosofía con los elementos que la integran, con esos ingredientes que mediante el análisis descubrimos en ella”.²⁶ Hay quienes sostienen –reconoce– que “toda filosofía es una meditación sobre filosofías precedentes”,²⁷ mientras que otros afirman “la plena originalidad de toda creación filosófica, en la que los pensamientos aparentemente tomados de sistemas pretéritos o contemporáneos, serían de valor subsidiario, meros auxiliares para la exposición de una filosofía nueva”.²⁸ Así, preguntarse sobre las influencias de un pensamiento supondría, como Dujovne confiesa, tomar posición sobre la naturaleza misma del ejercicio filosófico, implicando un juicio sobre el arduo problema de la índole del genio. Responder a aquello que este volumen aborda entraña necesariamente una toma de posición respecto de lo que significa hacer filosofía.

Dujovne intenta no pronunciarse de forma explícita, se escuda diciendo que no entra en los límites de

su trabajo hacer un análisis profundo de esta cuestión y se propone “atenerse únicamente al caso especial que nos interesa”,²⁹ tratando de circunscribir un problema que ya ha descubierto como medular y relativo a cualquier pensamiento al caso de Spinoza. Avanzar con su investigación implica, sin embargo, dar una respuesta. El autor termina sosteniendo una posición intermedia, alejada de los extremos, conciliadora, que busca ponderar las múltiples filiaciones y fuentes del spinozismo, a la vez que la originalidad propia que supone. Su tesis pareciera ser que es posible reconocer múltiples elementos tomados por Spinoza de otros sistemas de pensamiento, diversas influencias que confluyen en su filosofía, pero también un componente propio, diferente, un aporte que lo distinguiría de cualquier otro pensador. Así, para Dujovne un estudio de las fuentes que impactaron en el spinozismo sería perfectamente compatible con el reconocimiento de su originalidad. Basándose en las opiniones de Wolfson y Bergson sobre Spinoza, concluye:

admitiremos que los conocimientos del filósofo intervienen en su creación; admitiremos que en esta última hay una selección: rechazo de lo que el filósofo cree inaceptable, recepción de aquello en que encuentra argumentos en apoyo de la verdad por él descubierta, verdad que juzgará como tal, en parte al menos, en virtud de esos argumentos. Esta *verdad* suya, ¿es obra de una intuición, es hallazgo de la reflexión? Queden estas preguntas sin respuesta. Por nuestra parte, sin pronunciarnos sobre el tema de la genialidad de todo filósofo, supondremos que Spinoza recibió sugerencias, aprendió de los maestros de su juventud, de las ideas dominantes en su tiempo, sin que esto vaya en mengua de su originalidad.³⁰

El objetivo del autor, que se vuelve explícito, es entonces abordar la formación intelectual de Spinoza, rastrear las fuentes que cita, los libros que poseía y conocía para determinar qué peso, que gravitación tiene cada una de ellas y cómo estas no son meramente referencias para la filosofía spinoziana sino elementos que se *incorporan* en ella, que se asimilan en una síntesis propia y forman parte estructural de dicho pensamiento. En este recorrido Dujovne defiende, como decíamos, la preeminencia y relevancia de los autores judíos como referencias de mayor impacto, incluso sobre la filosofía moderna o el propio cartesianismo. Y, si bien para ello se apoya en múltiples referencias y en bibliografía crítica, hace un recorte, un énfasis que es propio, que se releva como una hipótesis del autor y funciona como prisma a través del cual entiende el spinozismo.

Un elemento teórico importante para sostener esta lectura es la idea de que la obra spinoziana se despliega y estructura en torno al plano ético, señalando esta dimensión como el fundamento del sistema. Dujovne interpreta el pensamiento de Spinoza en clave ética argumentando que el filósofo mismo

²⁵ *Ibid.*, 295.

²⁶ León Dujovne, *Spinoza*, tomo II (Universidad de Buenos Aires, 1942), 9.

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *Ibid.*, 10.

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Ibid.*, 19. Sobre estos autores. Dujovne cita: Henry Bergson, “L’intuition philosophique”, en *La pensée et le mouvant* (Alcan, 1934); Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza* (Harvard University Press, 1934).

escribe para dar respuesta a un interrogante práctico. Esto ya se hace presente en el segundo volumen porque está en relación directa con la idea de que existe un sentimiento religioso en el pensamiento spinoziano, un componente espiritual que dialoga con las fuentes de autores judíos que estudió en su juventud, en quienes encontró respuestas para esta preocupación ética que no encontraba en el pensamiento moderno de su siglo. Concediendo que el análisis de las lecturas e influencias del filósofo holandés se funda, por momentos, en conjeturas y nunca puede ofrecer conclusiones de certeza absoluta, Dujovne afirma:

Sólo el mismo Spinoza pudo haber sido confidente veraz de lo que aquí nos proponemos investigar con la ayuda de no pocos trabajos valiosos ya realizados. Y Spinoza, en cuanto a la generación de su doctrina, lo único que ha dicho es que fue la preocupación moral la que le llevó a filosofar. Si llegó a preguntarse qué es la verdad, fue porque le interesaba saber cuál es el mayor bien. Y porque así fue, puso el nombre de *Ética* al libro máximo en que expuso su visión de Dios, del mundo, del hombre.³¹

Se sostiene, entonces, que hay una preeminencia de la dimensión ética, de esta preocupación práctica, sobre la metafísica, la gnoseología o la política, que quedarían supeditadas al proyecto ético. Más adelante, el autor señala que la preocupación primordial de Spinoza es “encontrar cuál es la virtud suprema, y para realizar esta investigación ha de comprobar antes qué son Dios, el mundo y el hombre y cuáles son los principios que rigen toda la realidad”,³² reiterando que el filósofo elaboró su metafísica “como fundamento de la moral, verdadero objeto de su filosofía”.³³ Esta interpretación es presentada como una aseveración del autor, sin recurrir a otras fuentes o referencias, y será el factor a través del cual Dujovne explique la incorporación de autores judíos en función de articular dicha preocupación ética de Spinoza, entendida por el argentino como un fuerte componente espiritual, para la que no encontraría respuestas en las filosofías del siglo XVII.

Cabe destacar que Dujovne no diferencia en su obra la ética de la moral, no establece una distinción entre ambas, sino que utiliza dichos términos como sinónimos. Esto no pareciera ser casual. Distinguir las en el seno del pensamiento de Spinoza implica asumir que para este filósofo no existen valores morales trascendentes, absolutos, prescriptivos, sino que la ética es, como sostiene Gilles Deleuze, una “tipología de los modos inmanentes de existencia” que “sustituye la oposición de los valores (Bien-Mal) por la diferencia cualitativa de los modos de existencia (bueno-malo)”.³⁴ La ética spinoziana establece que bien y mal, pecado y mérito, son modos de pensar que responden a los sentimientos que las cosas exaltan en el alma de cada individuo, que no son propiedades que puedan atribuirse a las cosas mismas

sino que tienen que ver con cómo las cosas nos afectan.³⁵ Dice Spinoza:

Por lo que atañe al *bien* y al *mal*, tampoco aluden a nada positivo en las cosas –consideradas éstas en sí mismas–, ni son otra cosa que modos de pensar, o sea, nociones que formamos a partir de la comparación de las cosas entre sí. Pues una sola y misma cosa puede ser al mismo tiempo buena y mala, y también indiferente. Por ejemplo, la música es buena para el que es propenso a una suave tristeza o melancolía, y es mala para el que está profundamente alterado por la emoción; en cambio, para un sordo no es buena ni mala.³⁶

Lo bueno, entonces, tiene lugar cuando un cuerpo compone directamente su relación con el nuestro y aumenta nuestra potencia, nuestra perfección, y lo malo tiene lugar, para nosotros, cuando un cuerpo descompone la relación del nuestro.³⁷ Esto supone una relativización transversal de los valores que niega las consideraciones y prescripciones absolutas e invita a reflexionar respecto de aquello que es bueno *para nosotros*, como individuos y como colectivo. En ese sentido, la ética de la inmanencia que Spinoza propone implica una crítica a aquellos sistemas morales que se pretenden universales, entendiendo la moral como un sistema de valores, de reglas, vinculado al ámbito de lo político, producto de acuerdos y consensos, que carece de validez universal y trascendencia.³⁸ Entender los conceptos de ética y moral como sinónimos, no ahondar en estas diferencias que es posible trazar entre ambos en el seno de la filosofía spinoziana, conduce a obviar muchas de las críticas que el filósofo dirige hacia la teología,³⁹ supone soslayar críticas que Spinoza dirige específicamente al judaísmo.⁴⁰ Pasar por alto dicha diferenciación conceptual, como decíamos, no parece accidental, sino que responde a la lectura que Dujovne elabora y sostiene aquí.

El análisis comienza considerando que la obra de Spinoza se produce en un contexto de múltiples disputas, de objeciones y defensas, respecto de la filosofía de Descartes, lo cual concede que el sistema cartesiano es una referencia ineludible, una fuente obligada a tener en cuenta al hablar de las influencias de Spinoza. Sin embargo, Dujovne se propone mostrar que muchas de sus diferencias echan raíces en lecturas y autores neoplatónicos y medievales que Spinoza conoció desde su juventud, los cuales fueron determinantes en la composición de su filosofía. En esta línea, niega que la doctrina spinoziana sea “producto exclusivo de una meditación

³¹ León Dujovne, *Spinoza*, tomo II, 20.

³² *Ibid.*, 32.

³³ *Ibid.*, 39.

³⁴ Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica* (TusQuets, 2006), 34.

³⁵ Ver E I apéndice; E IV, prefacio y definiciones 1 y 2.

³⁶ E IV, prefacio. Trad. cast.: 286. La traducción al castellano utilizada es la siguiente: Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Vidal Peña (Alianza, 2009). Dujovne menciona este mismo pasaje en la página 210 del 3er tomo de su obra, pero no explica las consecuencias éticas de dichas tesis, ni las diferencias que implicaría con la moral entendida como sistema de valores establecidos de forma trascendente.

³⁷ Cf. EIV, props. 30-37. Cf. Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza* (Cactus, 2008), 179-210.

³⁸ Cf., EIV, prop. 37, esc. 1 y 2.

³⁹ Cf. TTP prefacio, caps. 14 y 15. Ver: Marilena Chauí, *Spinoza y la política* (Gorla, 2012), 119-189.

⁴⁰ Cf. TTP, caps. 3 y 17.

sobre Descartes, tesis muy discutida y a todas luces inaceptable".⁴¹ Y destaca el vínculo de Spinoza con los autores de la teología hebrea, "primeros libros que fecundaron su espíritu",⁴² como una fuente con la que "nunca dejó de contar"⁴³ y que "tuvo en mente en su madurez".⁴⁴ Así, Dujovne se propone tratar de reforzar, de enfatizar las posibles cercanías y puntos de contacto entre las tesis de Spinoza y la filosofía judía. El problema es que en ese camino omite o evade las diametrales diferencias que podemos encontrar entre ellas, desplegando una argumentación que resulta de carácter general, que carece por momentos de fundamentos sólidos y que abre importantes interrogantes para los que no encontramos respuesta. Además, la defensa de esta perspectiva pareciera comprometer la interpretación de Dujovne de conceptos filosóficos centrales del pensamiento spinoziano, pareciera contradecir su propia exégesis de la obra de Spinoza.

Respecto de su vínculo con el neoplatonismo, Dujovne señala que Spinoza conocía a Filón de Alejandría y a autores árabes como Saadia ben Joseph, pero sobre todo menciona como una fuente importante a Ibn Ezra. Apunta que la actitud *científica* de Ezra ante los textos de la Escritura es antecedente del método con que Spinoza los examina y los juzga,⁴⁵ y que de él pudo haber tomado de la noción de que es un ideal moral del ser humano el dominio de las pasiones.⁴⁶ Concluye que el emanatismo o expresión de la causa primera postulada por los sistemas neoplatónicos es un elemento que Spinoza puede haber asimilado, en vínculo con la idea de que todo es Uno y la convicción de que el conocimiento puede, por etapas, aproximarse al principio de las cosas.⁴⁷ Además señala como un elemento común que tanto para los neoplatónicos judíos como para el filósofo holandés es en la unión con Dios, en el amor a Dios, en donde radica la máxima dicha del ser humano.⁴⁸ Estas afinidades que Dujovne encuentra resultan, a nuestro criterio, demasiado generales y no son apoyadas en un estudio conceptual o de pasajes específicos. Quedan presentadas frente al lector como un elemento de apoyo a la tesis que se quiere sostener, pero no se justifican con argumentos convincentes.

Respecto de las lecturas de filósofos aristotélicos judíos, Dujovne señala que Baruch conocía a Ibn Daud y cita a Wolfson para recordar que, en su terminología sobre el origen de las cosas en Dios, Spinoza emplea la expresión "procediendo", similar a la usada por dicho pensador.⁴⁹ Luego aborda detalladamente la filosofía de Maimónides, expresando que "en su obra ha alcanzado la filosofía religiosa judía un rigor de exposición que no encuentra en ningún otro autor".⁵⁰ Más allá de algunas cercanías conceptuales con Spinoza, que Dujovne enumera rápidamente

(la importancia del amor a Dios,⁵¹ la idea de la rígida unidad de Dios y de su sublimidad, la tesis de que en su conocimiento Dios no sigue a las cosas sino que las precede),⁵² le interesa destacar que la coherencia y organicidad del sistema maimoniano deben haber impresionado al joven Baruch. Así, enfatiza el rigor lógico del razonamiento de Maimónides, la precisión con la que lo expone y la dedicación a la ciencia que pregonó como los elementos más destacables de su supuesta impronta en Spinoza.⁵³ Sin embargo, reconoce que el filósofo holandés lo menciona reiteradas veces en su *Tratado teológico-político* reprobando sus exégesis de los textos bíblicos. Sobre Gersónides, señala que hay cercanías destacables con el spinozismo, como la identificación entre entendimiento y voluntad, o su teoría sobre las condiciones del saber verdadero, que Dujovne relaciona con aquello que Spinoza desarrolla en los párrafos 50 a 55 del *Tratado de la reforma del entendimiento*. Sobre la influencia de la Cábala, sostiene que en Ámsterdam había literatura cabalística y que las reflexiones sobre la unidad que allí se encuentran pueden haber alcanzado a Spinoza, si bien no reconoce un influjo sustancial. Respecto de la Biblia sólo menciona cercanías en la consideración del universo como "unidad compacta",⁵⁴ en la idea de una "unidad sistemática de la Naturaleza".⁵⁵ Y apunta que del Talmud Spinoza puede haber tomado la idea de immanencia, que se presenta allí como complementaria a la de trascendencia.⁵⁶

Para Dujovne el más influyente de los judíos medievales sobre Spinoza fue Hasdai Crescas. Dice incluso que, aunque no lo cita, Spinoza muchas veces "desenvuelve pensamientos enunciados por Crescas".⁵⁷ Uno de los puntos más importantes son las reflexiones que el medieval desarrolla respecto del concepto de *infinito*, criticando la concepción aristotélica para la cual el mundo era una esfera cerrada, cuyo centro es la tierra, fuera de la cual no existía ni podía existir nada.⁵⁸ Según Dujovne fue, por ello, "uno de los primeros pensadores medievales que desgarraron el limitado mundo aristotélico".⁵⁹ Crescas se propone refutar los argumentos de Aristóteles sobre el infinito, señalando que para negar su existencia "discurre con argumentos derivados de un erróneo punto de partida: confunde la naturaleza del infinito con la de lo finito. Llega a negar la existencia del primero razonando con nociones que sólo son aplicables al segundo".⁶⁰ Para el filósofo medieval, en cambio, existe un espacio infinito "en que flota un infinito número de mundos".⁶¹ Dujovne destaca que de estos argumentos "hay un eco en las ideas que Spinoza expone en el escolio de la proposición XV del primer libro de la *Ética*, cuando indica el error en que se incurre al considerar la extensión

41 Dujovne, *Spinoza*, tomo II, 32.

42 *Ibid.*, 65.

43 *Ibidem*.

44 *Ibidem*.

45 *Cf. Ibid.*, 86.

46 *Cf. Ibid.*, 90.

47 *Cf. Ibidem*.

48 *Cf. Ibidem*.

49 *Cf. Ibid.*, 94. Dujovne cita: Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, t. I, 373.

50 León Dujovne, *Spinoza*, tomo II, 106.

51 *Cf. Ibidem*.

52 *Cf. Ibid.*, 107.

53 *Cf. Ibid.*, 108.

54 *Ibid.*, 155.

55 *Ibid.*, 154.

56 *Ibid.*, 157-158.

57 *Ibid.*, 119.

58 *Cf. Ibid.*, 22.

59 *Ibid.*, 123.

60 *Ibid.*, 122.

61 *Ibid.*, 123.

infinita como constituida de partes mensurables".⁶² Nuevamente estas cercanías y puntos de contacto que el argentino pretende establecer son enunciadas sin aportar citas de fuentes ni análisis filosóficos que las sostengan frente al lector. Tales indicaciones son apuntadas y dejadas atrás rápidamente, sin recibir una atención detallada. Se señala también que Crescas, al igual que Spinoza, afirma que la extensión es uno de los atributos de Dios⁶³ y que este último puede haber aprendido del primero la infinitud e indivisibilidad de la extensión y la idea de que la creación "no es obra arbitraria de Dios, sino resultado necesario de la naturaleza divina".⁶⁴

Sobre el influjo del Renacimiento en el pensamiento spinoziano, Dujovne se distancia de otros intérpretes como Dilthey o Cassirer sosteniendo que los autores y tradiciones de este período no representan una referencia importante.⁶⁵ Sólo se reconoce una influencia parcial de León Hebreo, único autor del que Spinoza poseía un libro en su biblioteca, pero se relativiza cualquier vínculo con Giordano Bruno, Telesio o Campanella.⁶⁶ Así, el argentino sostiene que Spinoza "pasó del neoplatonismo, del aristotelismo, de Hasdai Crescas y de la mística judía al racionalismo del siglo XVII",⁶⁷ no habiendo una etapa intermedia o un momento en el devenir de su pensamiento que tenga afinidad con el Renacimiento. Para resumir su posición sentencia:

el Spinoza que no concibe que se piense en algo sin pensar en Dios, nada tuvo que aprender del Renacimiento. A su vez, el Spinoza de mente matemática, adicto a las ideas claras y distintas, a los racionios perfectos, nada podía aprender del Renacimiento. En la medida en que Spinoza era un pensador del siglo XVII, era hostil al animismo de las concepciones del Renacimiento con que la suya hubiera podido tener afinidad. En cuanto su doctrina es tributaria del neoplatonismo, de la tesis de la unidad de Todo, Spinoza no fue discípulo del Renacimiento sino de los autores de su juventud.⁶⁸

La posición dujovniana que se continúa explicando y toma forma es la de que existe, entonces, una doble filiación en la filosofía de Spinoza que se corresponde, por un lado, con la filosofía judía neoplatónica y medieval (de la cual provendrían el panenteísmo y monismo spinozianos, que afirman la unidad del ser, la existencia de una única Naturaleza) y, por otro lado, con el auge científico del siglo XVII y con la filosofía cartesiana (que se expresarían en el método geométrico, en la postulación del determinismo, de una férrea legalidad de lo real). A medida que el análisis de Dujovne avanza queda en

evidencia el impacto que tiene su interpretación respecto de la formación intelectual y las supuestas influencias de Spinoza en su lectura filosófica de los conceptos spinozianos. En este punto, de hecho, el autor adelanta un punto clave: "la *Natura naturans* de nuestro filósofo –dice– es una idea originada en la concepción neoplatónica y mística de la divinidad; su *Natura naturata* es el mundo físico de la ciencia matemática de la Naturaleza".⁶⁹ Así, entiende que la concepción de Spinoza respecto de lo absoluto, de lo infinito y de lo eterno, sería deudora de los autores judíos, mientras que su concepción de lo finito, del mundo natural, se vincularía al pensamiento del siglo XVII en el que se formó.

Creemos que resulta interesante la búsqueda que Dujovne emprende, la multiplicidad de autores, fuentes y materiales que acerca relacionados de diversas maneras con la obra spinoziana. Contra su voluntad, quizás, la respuesta respecto de las posibles influencias de Spinoza que se va tejiendo frente a los ojos del lector se revela como espesa, compleja, diversa, imposible de ser reconstruida en su totalidad. Y esa misma respuesta abierta, múltiple, que a pesar de los esfuerzos de Dujovne se resiste a ser clausurada, termina poniendo de manifiesto la dificultad de la pregunta, la imposibilidad de descifrar de forma definitiva los orígenes, las bases, las inspiraciones de una filosofía. Algo que el propio autor había advertido en la introducción de este volumen. Se pone en tensión, entonces, la cuestión teórica de fondo respecto del problema mismo del concepto de influencia, que hace naufragar la posibilidad de "listarlas", de "enumerarlas" todas y de proclamar una primacía notable de unas sobre otras. Los intentos de Dujovne sí logran, sin embargo, como decíamos, acercarnos a una pluralidad de lecturas y a diversas afinidades de la filosofía spinoziana que pueden resultar fructíferas para otras indagaciones.

En el movimiento final de este volumen, el autor aborda el vínculo entre Spinoza y su siglo. Sostiene que una idea central que Spinoza retoma y comparte con otros pensadores de su época es la convicción en la capacidad de la razón de comprender y conocer la naturaleza, de construir una ciencia exacta del mundo físico.⁷⁰ Esa confianza en la razón suponía la creencia en la unidad de la ciencia y del conocimiento en general, para la cual la matemática era instrumento fundamental. Dujovne señala que Spinoza poseía libros científicos de diverso tipo en su biblioteca, evidenciando el contacto del filósofo con la ciencia del siglo XVII, recordando que además desde sus primeras cartas se ocupa de temas de física. Sostiene que "conocía la concepción científica de Galileo a través de otros autores",⁷¹ que contaba con valiosas obras de matemática, física y astronomía, con *Los Elementos* de Euclides, los *Seis libros de aritmética* de Diofanto de Alejandría, con libros de Francisco Van Schooten y otros autores que habían recogido las enseñanzas de Ticho Brahe y Kepler. También tenía obras del científico Christiaan Huygens, con quien mantuvo trato personal, y dos libros de uno

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Cf. ibid.*, 128.

⁶⁴ *Ibid.*, 133.

⁶⁵ *Cf. ibid.*, 164. En su confrontación con los autores, Dujovne cita: Wilhelm Dilthey, *L'analisi dell'Uomo e la intuizione della Natura, del Rinascimento al secolo XVIII*, traducción italiana de G. Sanna (La Nuova Italia, 1927); Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (Bruno Cassirer, 1922).

⁶⁶ *Cf.* León Dujovne, *Spinoza*, tomo II, 167.

⁶⁷ *Ibid.*, 164.

⁶⁸ *Ibid.*, 193.

⁶⁹ *Ibid.*, 194.

⁷⁰ *Cf. ibid.*, 214.

⁷¹ *Ibid.*, 230.

de los sabios más famosos de su tiempo, Robert Boyle, materiales que le había hecho llegar su corresponsal Oldenburg.⁷² Además conocía de óptica y de medicina, poseía una edición de las obras de Hipócrates y libros del médico y anatomista Nicolás Steno. Para Dujovne esta vasta bibliografía respondía a aquella idea de que la matemática y cierto tipo de método científico podían aplicarse a otros campos de conocimiento sobre lo humano. El autor sostiene que, en línea con su época, Spinoza tampoco permaneció extraño a la doctrina de la religión natural, desarrollando en su *Tratado teológico-político* tesis cercanas a las de Edward Herbert de Cherbury, y que desplegó una concepción del derecho natural en su filosofía, tomando elementos del derecho romano y de la concepción israelita del derecho natural.⁷³

Luego de su análisis, Dujovne concluye que, sin embargo, el filósofo holandés en ninguno de estos dominios “fue discípulo sin más de las ideas de otros autores”.⁷⁴ Reconoce, como decíamos, una continuidad importante con el proyecto moderno de buscar una unidad del saber y con el despliegue del método matemático, de instrumentos propios de la ciencia, como bases esenciales para construir un sistema y fundamentar el conocimiento. Pero sostiene que Spinoza “para afirmar la unidad del saber, iba a afirmar la unidad del ser. Y para esto, que es esencial en su concepción filosófica y le singulariza en el pensamiento de su siglo, hubo de recibir sugerencias del monoteísmo bíblico y de las doctrinas medievales que conoció en su juventud”.⁷⁵ Nuevamente se privilegia la influencia de la filosofía judía y se relativizan las filiaciones del pensamiento spinoziano con otros sistemas modernos. Se afirma, así, que la tesis ontológica central que estructura la propuesta de Spinoza no presenta afinidades con autores del siglo XVII y que lo que habría de su época en su filosofía serían, más bien, elementos vinculados al método, a la forma en que se despliegan sus ideas. Y este mismo razonamiento parece ser aplicado al vínculo con Descartes. Dujovne sostiene que Spinoza era un gran conocedor del cartesianismo, que celebra su método pero que se distancia de él en cuestiones fundamentales.⁷⁶ Nuevamente su interpretación, que encuentra en la filosofía de Spinoza un horizonte ético-religioso como elemento central, es un factor que le permite establecer una distancia con la filosofía moderna del siglo XVII –de la cual se privilegiaría únicamente el mecanicismo y la incorporación del método matemático– y una cercanía con la filosofía judía. Para apuntalar su lectura, el argentino enfatiza:

Spinoza es anticartesiano en la medida en que es místico, neoplatónico, hombre de sentimientos religiosos, formado en la cultura religiosa judía. E igualmente se distingue del renacimiento, porque es cartesiano, porque es un hombre del siglo XVII, porque construye un sistema determinista, matemático, mecánico,

de cuya concepción de la Naturaleza están excluidos el animismo y el vitalismo de las doctrinas renacentistas.⁷⁷

Resulta llamativo e incluso, tal vez, contradictorio que Dujovne proponga la hipótesis de una identidad cartesiana y a la vez anticartesiana en la filosofía de Spinoza, buscando con ello trazar una filiación directa con la cultura judía a la vez que reconocer el innegable vínculo del pensamiento spinoziano con la obra de Descartes. Esta visión es una impronta fuerte y propia del autor, es una apuesta personal que no puede reducirse al aparato crítico por él citado. Es, de hecho, una perspectiva que determina (y –podríamos decir– que condiciona) su comprensión y desarrollo de los conceptos filosóficos claves que estructuran el pensamiento spinoziano. Esta interpretación se convierte en el prisma a través del cual Dujovne entiende y explica a Spinoza. Como dijimos, creemos que por un lado es una lectura difícil de sostener, que puede ser criticada desde diversos ángulos a partir de las fuentes mismas y también en función de las exégesis canónicas del spinozismo, que no recibe una justificación suficiente dentro de la propia obra de Dujovne y que, para sostenerse, omite elementos fundamentales de la filosofía spinoziana que funcionarían como contraejemplos o condicionamientos en su afirmación. Por otro lado, pensamos que este carácter singular, este énfasis, invita a pensar filiaciones y problemas afines del pensamiento de Spinoza con otras tradiciones y autores, abriendo la reflexión a otros aspectos de su filosofía, de su proyecto ético, mirados a través del prisma dujovniano. En ese punto, nos parece una lectura fructífera, un acercamiento interesante y diferente a Spinoza.

4. Un Dios personal y la beatitud como experiencia mística: múltiples tensiones de una lectura propia

En el tercer tomo Dujovne lleva adelante un análisis detenido del pensamiento del holandés, de sus distintas obras, y articula los principales elementos de lo que consideramos que es su lectura del spinozismo. Nos proponemos mostrar, en línea con lo expuesto hasta aquí, que esta interpretación se caracteriza por una marcada impronta “espiritualista”,⁷⁸ que pareciera otorgar una cierta primacía al atributo pensamiento sobre el de la extensión, cuestionando la posibilidad de abordar el sistema spinoziano desde una perspectiva materialista. Además, se afirma la tesis de un misticismo de Spinoza que tendría su expresión más elevada en el quinto libro de la *Ética*, en donde puede apreciarse, según Dujovne, una consideración de Dios como personal que no es opuesta a la consideración de Dios como sustancia y una comprensión de la noción de eternidad ligada a una idea de inmortalidad. Resulta llamativo que esta lectura propia, por momentos opuesta a buena parte de la literatura crítica y también a las fuentes, se combine con una exégesis muy fiel y minuciosa de la letra de Spinoza, de los argumentos desarrollados en la *Ética*. Dicho análisis y reconstrucción no parecieran, en muchos casos, conducir a las conclusiones que

⁷² Cf. *ibíd.*, 231-233.

⁷³ Cf. *ibíd.*, 252.

⁷⁴ *Ibíd.*, 260.

⁷⁵ *Ibíd.*, 217.

⁷⁶ Cf. *ibíd.*, 273-278.

⁷⁷ *Ibíd.*, 286.

⁷⁸ Gómez, “León Dujovne: una lectura de Spinoza en clave judía”, 250.

el propio Dujovne extrae, que se presentan, en nuestra opinión, sin una adecuada justificación filosófica. Aun así, creemos que su explicación de conceptos claves del spinozismo resulta un aporte a tener en cuenta. Nos detendremos a continuación en aquellos pasajes en los que esta interpretación resulta manifiesta para analizar la posición dujovniana sobre el pensamiento de Spinoza.

Desde el comienzo del tercer volumen se recupera nuevamente la dimensión ética como aquella que estructuraría la filosofía spinoziana pero acercando esta preocupación práctica, existencial, con una dimensión de orden espiritual o religioso. Como dijimos, Dujovne lee el proyecto ético de Spinoza a la luz de su pertenencia a la cultura judía y de sus estudios de juventud, entendiéndolo como vinculado a una moral y a una inquietud cercana a la religión. En esta línea, afirma:

Spinoza se dedicó a la filosofía movido por preocupaciones morales y religiosas, por *intereses de orden práctico*. No se dispuso a filosofar por mera curiosidad intelectual; no se entregó a la meditación por el deseo de encontrar la verdad por la verdad misma ni a causa de una espontánea inclinación al ejercicio de la inteligencia. Buscó *la verdad* porque creyó que ella podría conducirle al conocimiento del bien supremo y, por tanto, a la felicidad mayor.⁷⁹

La interpretación de Dujovne de la apuesta ética spinoziana busca –como veremos– resaltar el goce de la beatitud entendida como *salvación*, como unión con Dios, lo que permitiría leer en el pensamiento de Spinoza un carácter místico e, incluso, la postulación de una religión. En ese sentido, la reivindicación del proyecto práctico, que ya emergía en el segundo volumen y que hemos comentado, funciona como un elemento importante de su exégesis del spinozismo y como una pieza argumental estratégica para sostener su tesis. El tercer tomo inicia abordando la cuestión del método en la obra de Spinoza, poniendo el foco en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, obra temprana que queda inconclusa en la que la pregunta ética es planteada de forma clara, ligando inseparablemente la actividad filosófica, el conocimiento, con la felicidad. Desde las primeras líneas de este opúsculo el joven Baruch expresa su objetivo de investigar si existe un bien verdadero que permita gozar eternamente de una alegría suprema,⁸⁰ vinculando de forma explícita el problema de la adquisición de conocimiento verdadero, de la enmienda de nuestro entendimiento, con la puesta en práctica de una vida virtuosa.⁸¹ Dujovne elige partir de esta obra en la que la perspectiva ética es ubicada en un primer plano para comenzar su análisis, lo que prepara el terreno a fin

de explicitar y sustentar su propia lectura. Luego de un recorrido detenido, concluye:

El *Tratado de la Reforma del Entendimiento* se inicia con una confesión de su autor en la que refiere los motivos que le llevaron a buscar un bien –Dios– que mereciera una adhesión absoluta, un bien capaz de dar una felicidad suprema y constante [...]. Ciertamente es que Spinoza, por una parte, relata su acercamiento a la divinidad, y, por otra, la toma como punto de partida y criterio de todo su discurso. Inverso es el camino que sigue en la *Ética*: discurre sobre Dios, afirma su existencia y la demuestra; discurre sobre el mundo y sobre el hombre y al exponer su doctrina de la virtud y de la beatitud señala que el más alto bien del hombre está en conocer a Dios y amarlo. Si utilizáramos la terminología de los Alejandrinos podríamos decir que Spinoza, en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* expone la *conversión* a Dios antes de la *progresión* a partir de él; en la *Ética*, la *progresión* precede a la *conversión*. Más he ahí que en la *Ética*, el Dios a quien se debe conocer y amar, según la quinta parte de ella, Spinoza ya lo da como conocido y demostrada su existencia en la primera parte. Diríase que dos corrientes, la una metafísica, que parte de Dios, y la otra, moral, que lleva a Dios, circulan en la gran obra del filósofo.⁸²

Es interesante esta lectura conjunta de la *Ética* y el *Tratado* en tanto ofrece una explicación al giro que se efectúa entre una y otra obra: Spinoza deja inconcluso el opúsculo juvenil, en el que intenta exponer de forma analítica el derrotero que conduce a Dios, fundamento ontológico y gnoseológico, y abandona este camino de reflexión sobre el método comenzando la *Ética* por el concepto mismo de Dios para desplegar su filosofía a partir de él, de forma sintética, mediante el método geométrico. Sobre esta diferencia que atraviesa a las dos obras existen distintas interpretaciones, algunas que leen en ella posibles rupturas, otras que buscan continuidades.⁸³ La idea dujovniana de un movimiento de progresión y otro de conversión que atravesarían la producción de Spinoza es un acercamiento diferente a esta pregunta. Pero, nuevamente, la supuesta “corriente moral” en la que Spinoza manifestaría un “acercamiento a la divinidad” pareciera estar hablando de una religiosidad que es producto de una lectura propia de Dujovne y conduce a preguntarnos cómo entiende el autor argentino el concepto spinoziano de Dios.

En el segundo capítulo del volumen se aborda esa noción fundamental. Dujovne recorre y analiza las críticas de Spinoza a la idea de un Dios antropomórfico, explica la causalidad divina entendida como inmanente, eficiente, por sí, primera y precisa la noción de libertad relacionada a la de necesidad, al despliegue necesario de la naturaleza de la

⁷⁹ León Dujovne, *Spinoza*, tomo III (Universidad de Buenos Aires, 1943), 17.

⁸⁰ Cf. TRE, 5. El *Tratado de la reforma del entendimiento* se cita con su abreviatura habitual (TRE) indicando la paginación de la edición canónica (Gebhardt, 1925) y, cuando fuera necesario, la página de la traducción castellana utilizada.

⁸¹ Sobre esta obra y la emergencia en ella del proyecto ético de Spinoza puede consultarse: Hermann De Dijn, *The Way to Wisdom* (Purdue University Press, 1996).

⁸² Dujovne, *Spinoza*, tomo III, 41-42.

⁸³ Ver, por ejemplo: R. Violette, “Méthode inventive et méthode inventée dans l’introduction au «De intellectus emendatione» de Spinoza”, *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, CII, no. 3 (1977): 305-312; Carl Gebhardt, *Spinoza* (Losada, 2008), 26; Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, 136-137.

sustancia, en vínculo con la negación de Spinoza de que Dios, tomado en términos absolutos, posea entendimiento y voluntad.⁸⁴ Por todo esto, sostiene que el concepto de Dios sobre el que se construye el sistema spinoziano “era distinto del Dios ligado habitualmente a la idea de religión”,⁸⁵ atendiendo asimismo a la sinonimia expresada como *Deus sive Natura* que afirma la identidad entre el concepto de Dios y la plenitud del ser, la Naturaleza. Así, el autor reconoce que el filósofo holandés “afirma una realidad única, a la que da los nombres de «sustancia», «Dios» y «Naturaleza»”,⁸⁶ entendiendo que “ninguno de los tres vocablos tiene en Spinoza el mismo significado que les atribuye el uso común”.⁸⁷ Pero al mismo tiempo sostiene que

si bien los tres vocablos eran para él equivalentes y los usaba indistintamente, cabe señalar que con la palabra «sustancia», Spinoza revela su preocupación por un problema tradicional de la filosofía; con el término «Dios» se manifiesta su vocación religiosa; en el vocablo «Naturaleza» se traduce un matiz de su pensamiento ligado a concepciones del Renacimiento que culminaron en el racionalismo científico de su época.⁸⁸

En este punto, entonces, pareciera asumirse la identidad o sinonimia entre Dios y la Naturaleza pero al mismo tiempo se evidencia un esfuerzo por dibujar una distinción entre esos términos para enfatizar que el concepto de Dios seguiría guardando un vínculo con la religión y remitiría a una vocación religiosa.

En un intento por fundamentar esta aparente contradicción concluye su exposición del concepto de Dios afirmando que “[l]a *Ética* es un tratado filosófico pero también es una autobiografía: la historia geométrica de una vida que se perfecciona al perfeccionar su conocimiento”.⁸⁹ La intención de ligar el contenido de la obra con la vida de Spinoza, dándole un carácter de autobiografía, de recorrido vital, pretende sostener que “[e]l Dios de la quinta parte de la *Ética* es el Dios intuido por Spinoza; el Dios de la primera parte, ese del cual acabamos de ocuparnos, es un Dios demostrado”.⁹⁰ Es decir, que “para Spinoza, Dios era ya verdad antes de definirlo y probar su existencia”,⁹¹ que hay una creencia en un Dios de algún modo personal que se da a través de una intuición y que es previa al desarrollo de la filosofía spinoziana. Dujovne parece separar las dos primeras partes de la *Ética* de las otras tres, entendiendo que aquellas serían la estructura teórica, demostrativa, que justificaría filosóficamente una creencia, un “viaje”, un “ascenso” a la fe, retratado en estas últimas, en las que se “relata la historia de un espíritu que ha llegado a Dios y destaca los jalones del camino que recorrió”.⁹² La posibilidad de leer un aspecto religioso, un Dios personal en la estructura geométrica

en la que se demuestra el fundamento entendido como ser absoluto o Naturaleza estaría dada, para Dujovne, por la constitución misma del sistema. En esta línea, afirma:

Pero la exposición del sistema hecha con rigor matemático propio del siglo XVII, no refleja fielmente los movimientos anímicos de Spinoza, por lo menos no los refleja en el orden en que ocurrieron. El Dios a que Spinoza había llegado, Dios que asegura la inmortalidad y es el soberano bien, Dios aparentemente personal, está entre líneas en las proposiciones de la *Ética* en que se afirma y se demuestra el Dios impersonal, Sustancia o Naturaleza.⁹³

Creemos que a pesar de los esfuerzos por fundamentar su posición Dujovne no logra ofrecer un apoyo textual sólido que permita respaldar su lectura, proponiendo más bien un acercamiento personal, una proyección de aquello que anhela encontrar en el pensamiento spinoziano y no una tesis deducida efectivamente del análisis de la fuente. Aun así, su propuesta ofrece otra perspectiva desde la cual acercarse a Spinoza y es una muestra clara de que toda interpretación es un ejercicio propio, en el que siempre ponemos algo nuestro, en el que siempre arriesgamos un sentido.

En el tercer capítulo se presentan dos tesis importantes vinculadas a la propuesta de Dujovne. Se afirma que la inmanencia y el determinismo universal constituyen rasgos de largo alcance de la filosofía spinoziana.⁹⁴ Por un lado, sobre la causalidad inmanente, el argentino sostiene que es lo que ha emparentado al sistema de Spinoza con el panteísmo, pero precisa que no puede llamárselo panteísta sin más en tanto no afirma que Dios, tomado en su absolutez y eternidad, está de esa forma en las cosas, sino que las cosas son *en* Dios. En función de este pan-en-teísmo y citando la sentencia de Brunschvicg de que el Dios spinoziano es “interioridad absoluta”, Dujovne dice que Dios es “causa consciente”, consciencia que –si bien no implica voluntad– supone conocimiento de sí, es decir, autoconciencia.⁹⁵ Lo justifica retomando la proposición 17 de la quinta parte de la *Ética* en la que se explica que “Dios está libre de pasiones y no puede experimentar afecto alguno de alegría o tristeza”.⁹⁶ Ello justamente apunta a mostrar la radical diferencia que existe entre la sustancia tomada en términos absolutos y los seres humanos, que somos modos de ella. En la demostración Spinoza explica que, a diferencia de sus afecciones, la sustancia no puede pasar a una mayor o menor perfección, que las ideas en ella siempre son adecuadas, por lo que no experimenta pasiones. En nuestra opinión lo que el filósofo holandés quiere establecer es lo opuesto a lo que Dujovne parece concluir: la imposibilidad de proyectar sobre la sustancia, sobre lo absoluto, características humanas, entre ellas una posible conciencia, “personalidad” o “carácter”. El argentino, sin embargo, afirma que “esta negación, el negarle alegría y tristeza, sólo

⁸⁴ Cf. Dujovne, *Spinoza*, tomo III, 66-67.

⁸⁵ *Ibid.*, 44.

⁸⁶ *Ibid.*, 49.

⁸⁷ *Ibidem.*

⁸⁸ *Ibidem.*

⁸⁹ *Ibid.*, 75.

⁹⁰ *Ibidem.*

⁹¹ *Ibid.*, 76.

⁹² *Ibid.*, 82.

⁹³ *Ibid.*, 82.

⁹⁴ Cf. *ibid.*, 85.

⁹⁵ Cf. *ibid.*, 87. Dujovne cita: León Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains* (Alcan, 1923), 73.

⁹⁶ E V, prop. 17. Trad. cast.: p. 402.

significa que la conciencia divina es distinta de la humana. Dios se conoce a sí mismo; el entendimiento con el que se conoce no difiere de su voluntad y de la potencia con la que crea el mundo”.⁹⁷

Creemos que, nuevamente, Dujovne intenta esbozar una concepción de un Dios personal en la filosofía spinoziana, de una divinidad que tendría conciencia, y en ese esfuerzo presenta tesis difíciles de sostener a partir de las fuentes. El Dios de Spinoza, entendido como Naturaleza o sustancia, que es en la eternidad, es pura afirmación, plena potencia de ser en acto. En ese sentido es potencia de pensar, es decir, el pensamiento es una de las infinitas expresiones de su esencia. Pero, en tanto expresión de dicha esencia absoluta, el pensamiento no supone un movimiento reflexivo que implique algún tipo de conciencia. La primera determinación de este atributo es el modo infinito inmediato, el intelecto absolutamente infinito o idea de Dios.⁹⁸ Un modo, entonces, una idea compuesta de todas las ideas, que tampoco entraña en la eternidad una idea de idea, una conciencia o conocimiento reflexivo de esa idea eterna e infinita. No se entiende, entonces, en qué tipo de autoconciencia de lo absoluto, de Dios-Naturaleza, estaría pensando Dujovne ni cómo justifica esta perspectiva.

Por otro lado, respecto del determinismo, se señala acertadamente que, a diferencia de lo que planteaban “los creadores de la ciencia moderna”,⁹⁹ para quienes la materia es por sí misma inerte, muerta, y el orden es mecánico, para Spinoza “la materia es inseparable de lo espiritual, de la misma manera que en la sustancia son inseparables Extensión y Pensamiento”.¹⁰⁰ Dice Dujovne de Spinoza:

Si bien admitía que las cosas, en cuanto tienen existencia física, están sujetas a leyes mecánicas, no pensaba que la interpretación mecánica agotase toda la realidad. En efecto; lo que designamos con la palabra universo, aún sin dar al vocablo un significado del todo preciso, no sólo es Extensión; también es Pensamiento. No sólo es materia; también es espíritu.¹⁰¹

Estas afirmaciones se vinculan directamente con la tesis spinoziana del paralelismo de los atributos, según la cual todos ellos –infinitas perspectivas que

expresan la esencia de la sustancia– reflejan un mismo orden, un mismo despliegue relativo al único ser. Dujovne destaca la “interconexión sistemática”¹⁰² que existe entre todas las cosas, en tanto las partes del universo “guardan entre sí recíproca correspondencia”.¹⁰³ Y cita la proposición 7 de la segunda parte de la *Ética* en la que se expresa que “el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas”.¹⁰⁴ Sin embargo, juntamente con esta perspectiva, el argentino también sostiene que, aunque a Dios pertenezca la extensión, “Dios no es corpóreo”.¹⁰⁵ Dice:

La corporeidad del mundo que conocemos empíricamente no es inherente a la extensión como atributo de la divinidad; ella solo pertenece a ciertos modos, es propia de cierto aspecto de la *natura naturata*, pero nada hay de corpóreo estrictamente en la *natura naturans*, en Dios como determinante. Correlativa con esta distinción entre extensión y corporeidad es esta otra: la Extensión, atributo de Dios, es, además de infinita, indivisible, sin que esto signifique que toda extensión sea indivisible. Indivisible es la Extensión en cuanto *atributo*; la extensión como *modo* sí es divisible. La primera es *simple*; la segunda es compuesta.¹⁰⁶

Esto resulta aún más difícil de sostener. Pareciera ser contradictorio con la doctrina del paralelismo y con aquello que Spinoza desarrolla respecto de la naturaleza divina. Desde la primera parte de la *Ética* se explica que la corporeidad o –dicho más propiamente– los cuerpos en tanto modos son inherentes a la extensión, son sus efectos, sus expresiones. Por lo tanto, la naturaleza de los cuerpos está comprendida en el atributo extensión. Como se deduce ya a partir de los axiomas de esta primera parte, las cosas que no tienen nada en común entre sí, que no comparten una misma naturaleza, no podrían ser causa unas de otras porque la causa está implicada en el efecto y éste está comprendido en ella.¹⁰⁷ No sería lógico, entonces, pensar que la naturaleza de la extensión sea distinta a la de los cuerpos, que son sus efectos o determinaciones. En ese sentido, parece claro que en el sistema spinoziano no hay distinción entre extensión y corporeidad, más allá de la misma distinción lógica entre atributo y modo.

Tampoco podría pensarse en una separación real entre una “extensión indivisible” y otra, en forma de cuerpo, “divisible”. En la medida en que la extensión se expresa y determina en afecciones, es modalizable, distinguible. En ella pueden distinguirse partes, modos, sin que esto implique una fracción, una separación real de la extensión en tanto atributo. La supuesta divisibilidad entendida como partición, como fracción o separación, tiene que ver con el conocimiento humano, con la imaginación que concibe inadecuadamente la cantidad como divisible, pero

⁹⁷ Dujovne, *Spinoza*, tomo III, 87.

⁹⁸ En las proposiciones 21 a 23 de la primera parte de la *Ética* Spinoza presenta su teoría de los modos infinitos, según la cual, además de la absoluta infinitud de Dios y de la infinitud en su género propia de los atributos, existen modos que se siguen directamente de Dios, se siguen inmediatamente de la naturaleza de un atributo, o bien mediatamente, por lo que participan hasta cierto punto de esa naturaleza absoluta de la que se siguen, siendo también eternos e infinitos. En la carta 64 de su correspondencia Spinoza se expone sobre este punto, indicando que el modo infinito inmediato del pensamiento es, precisamente, el *intelecto absolutamente infinito* o idea de Dios, idea que comprende a todas las demás ideas. Respecto de este punto de la filosofía de Spinoza puede consultarse: Mario Gómez Torrente, “La teoría de los modos infinitos de Spinoza”, *Revista latinoamericana de filosofía*, XXIII, no. 2 (1997): 295-319. Disponible en: https://www.filosoficas.unam.mx/~mariogt/1997bGomez-Torrente_TMIS.pdf

⁹⁹ Dujovne, *Spinoza*, tomo III, 90.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ibid.*, 107.

¹⁰² *Ibid.*, 110.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ E II, prop. 7. Trad. cast.: 116.

¹⁰⁵ Dujovne, *Spinoza*, tomo III, 90.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 90-91.

¹⁰⁷ Cf. E I, axiomas 4 y 5.

no es atribuible como una propiedad a los modos.¹⁰⁸ Finalmente tampoco resulta comprensible la tesis de Dujovne de que “Dios no es corpóreo” en función de su interpretación de la distinción entre *Natura Naturans* y *natura naturata*. Él mismo reconoce que la entiende como una diferencia lógica, como “el mismo infinito todo, considerado ya como proceso, ya como resultado”.¹⁰⁹ Lo cual supone aceptar que no hay una diferencia de *naturaleza* entre atributos y modos, que las afecciones expresan de forma determinada la esencia de los atributos, que es la esencia misma de la sustancia, razón por la cual, como el propio Dujovne afirma, “la tesis sobre la infinitud de la única sustancia no excluye lo finito. Lo singular, variable, no es incompatible con la invariabilidad del todo del que es parte”.¹¹⁰ Los cuerpos, entonces, son expresión de la esencia de Dios, siendo la materialidad (o “corporeidad” como la llama el autor) del mundo necesariamente inherente a la naturaleza de la extensión en tanto atributo. Entendemos que las contradicciones que emergen entre la interpretación dujovniana y su reposición de la fuente responden a su intento por imponer su lectura aún respecto de aquellos temas en los que pareciera no ser conciliable con los desarrollos y las exégesis canónicas del spinozismo. El problema no pareciera ser aquello que Dujovne lee en el sistema de Spinoza ni, incluso, aquello que *quiere* leer sino, sobre todo, aquello que se niega a aceptar de él.

Sobre la concepción spinoziana de los seres humanos, el autor argentino también elabora una interpretación propia partiendo de su recorrido por la fuente, pero distanciándose de ella y apostando a fundamentar su visión general del sistema. En primer lugar, reconoce que –como todos los otros seres de la Naturaleza– los humanos somos modos, afecciones de los atributos de Dios expresados como cuerpo, respecto de la extensión, y como alma, respecto del pensamiento. Por ello alma y cuerpo forman un mismo individuo, son una sola y misma cosa que se expresa desde una u otra perspectiva y que procura persistir en su propia esencia.¹¹¹ Sin embargo Dujovne sostiene que habría una contradicción o tensión en la obra spinoziana respecto del paralelismo de alma y cuerpo. Para él, Spinoza también afirma que es posible distinguirlos en la medida en que el alma “se conoce a sí misma y es capaz de contemplarse a sí misma de forma independiente del cuerpo”,¹¹² habilitando una “posible liberación del alma de la compañía del cuerpo”.¹¹³ Para sustentar esta posición toma como referencia proposiciones de la quinta parte de la *Ética*, como la 23 en la que se afirma que el alma “no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno”,¹¹⁴ o la 34 que expone que “[e]l alma no está sujeta a los afectos comprendidos dentro de las pasiones sino mientras dura el cuerpo”.¹¹⁵ Dujovne lee en ellas la existen-

cia de una parte del alma que “sobrevive al cuerpo”,¹¹⁶ algo que pondría en tensión el paralelismo e indicaría una prioridad del atributo pensamiento, de la dimensión espiritual, sobre la extensión. Explica que habría una doble concepción del alma, por un lado, como idea del cuerpo (*idea corporis*) que estaría sujeta a su vínculo inexorable con la dimensión material y como idea en Dios o idea de idea (*idea mentis*), la cual tendría una posible independencia de ella. Por eso Dujovne esgrime que “en varios pasajes de la quinta parte de la *Ética* volvemos a encontrar unas ideas que afirman la conexión entre alma y cuerpo junto a otras que afirman la independencia del alma respecto del cuerpo”.¹¹⁷

A esta supuesta independencia, al sentimiento o conciencia de la eternidad, el argentino la llama “vida eterna”,¹¹⁸ expresión que no es inocente y que pareciera insinuar que habría dos vidas posibles, una “eterna” y una “durable”. Luego, a pesar de reconocer que esta supuesta eternidad “nada tendrá de elementos imaginativos ni habrá en ella nada de los recuerdos de la vida presente”,¹¹⁹ Dujovne retoma la interpretación de Víctor Brochard, quien según él es el único que da una “versión categórica de las ideas del filósofo”,¹²⁰ al afirmar que Spinoza reivindicaría una inmortalidad individual, una eternidad personal, eternidad del yo de un ser individual.¹²¹ Además, aventura que “Brochard ha omitido un argumento que quizás habría sido un apoyo valioso a su tesis. Nos referimos a la concepción de Spinoza sobre la memoria. Para el filósofo, la memoria no sólo era imaginación; también había una memoria con factores intelectuales”.¹²² Esta tesis habilitaría pensar en una memoria personal, en recuerdos propios, desvinculados del cuerpo, que perdurarían aún luego de la disolución de éste. No queda claro, sin embargo, cuáles serían las características de esta memoria y cómo, siendo parte del conocimiento imaginativo, estando constituida por ideas de afecciones, podría deslindarse de las huellas o vestigios del cuerpo propio.

En nuestra opinión resulta difícil entender qué tipo de independencia postula el autor argentino. En la proposición 21 de esta última sección de la *Ética* se pone de manifiesto, precisamente, que el alma sólo imagina, sólo puede tener recuerdos, una memoria propia, en la medida en que dura el cuerpo.¹²³ En tanto la memoria es definida como “cierta concatenación de ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, y que se produce en el alma según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo humano”,¹²⁴ no pareciera posible distinguir una memoria “intelectual” que no tenga su referencia y su anclaje en lo corporal. Por el contrario, ello implica que la identidad personal de los individuos, sus experiencias, sus creencias y opi-

¹⁰⁸ Cf. Ep. 12 y 32 (el *Epistolario* se cita con su abreviatura habitual [Ep.] indicando la paginación de la edición canónica [Gebhardt 1925]); El I, props. 12 a 15.

¹⁰⁹ Dujovne, *Spinoza*, tomo III, 94.

¹¹⁰ *Ibid.*, 103.

¹¹¹ Cf. *ibid.*, 122-124.

¹¹² *Ibid.*, 129.

¹¹³ *Ibidem.*

¹¹⁴ E V, prop. 23. Trad. cast.: 408.

¹¹⁵ E V, prop. 34. Trad. cast.: 417.

¹¹⁶ Dujovne, *Spinoza*, tomo III, 130.

¹¹⁷ *Ibid.*, 141.

¹¹⁸ *Ibid.*, 242.

¹¹⁹ *Ibidem.*

¹²⁰ *Ibid.*, 252. Dujovne cita: Víctor Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne* (Alcan, 1912), 372 y ss.

¹²¹ Cf. León Dujovne, *Spinoza*, tomo III, 248.

¹²² *Ibid.*, 252.

¹²³ Cf. E V, prop 21.

¹²⁴ E II, prop. 18, esc. Trad. cast.: 142-143.

niones, vinculadas a la imaginación, están ligadas a su duración, a su existencia material finita, se han constituido a través de sus interacciones con las otras cosas, pero no le pertenecen de manera esencial. Cuando un ser deja de durar, cuando su esfuerzo por perseverar en la existencia se interrumpe, todo aquello desaparece. Spinoza deja en claro que no es posible pensar en un “durar” o un “sobrevivir” del alma luego de la disolución del cuerpo y explicita que los seres humanos tienen “conciencia, ciertamente, de la eternidad de su alma, pero la confunden con la duración, y atribuyen eternidad a la imaginación o la memoria, por creer que éstas subsisten después de la muerte”.¹²⁵ Lo que el filósofo sostiene, en cambio, es que se da en Dios necesariamente una idea que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano desde la perspectiva de la eternidad,¹²⁶ es decir, que en Dios –en tanto causa de las esencias de las cosas, y entre ellas, de la de tal o cual cuerpo humano– debe darse una idea de la esencia de ese cuerpo según una cierta necesidad eterna. Aunque se desarmen las relaciones presentes que lo componen, aunque muera el cuerpo, su esencia singular necesariamente será eterna en tanto pertenece a la esencia divina. No se está alegando, entonces, una inmortalidad del alma o una supervivencia respecto de su cuerpo, sino que se afirma que su esencia, en tanto idea del cuerpo, en tanto expresión de la esencia infinita de la Naturaleza, tiene una dimensión eterna porque, como toda idea adecuada, está en Dios en la eternidad. No parece posible hablar, como lo insinúa Dujovne, de “dos vidas distintas”, una durable y otra eterna, sino que la conciencia de la eternidad de nuestra esencia que resulta del conocimiento de la Naturaleza como ser eterno se produce en la duración misma, es inmanente a esta existencia en acto. Y esa es justamente la gran diferencia de la propuesta spinoziana respecto de la tradicional concepción de la inmortalidad judeo-cristiana. Así, no vemos posible leer en la argumentación de Spinoza una distinción entre el alma como idea del cuerpo y como idea misma ni mucho menos una posible ruptura del paralelismo que permita establecer una independencia de ella frente a él.

En línea con su tesis general y con aquello que explicita en la conclusión, Dujovne entiende este conocimiento de Dios, esta intuición intelectual de nuestra propia esencia como eterna y de la eternidad de la Naturaleza, como una experiencia mística, como una vivencia en un sentido inefable de comunión con un Dios que, en último término, es personal. Esta lectura pareciera obviar que dicha intuición sólo es posible a partir del conocimiento, de un saber intuitivo que supone el conocimiento adecuado de las propiedades de las cosas característico de la razón, sin el cual los prejuicios construidos en torno a las ideas inadecuadas de la imaginación impedirían conocer verdaderamente las esencias. Como el filósofo señala en el esolio de la proposición 47 de la segunda parte de la *Ética*, los seres humanos no conocen adecuadamente a Dios pues han unido a su nombre imágenes de las cosas que suelen ver

y, en esa medida, han oscurecido su idea y se han alejado de un saber verdadero sobre ella.¹²⁷ Estos mecanismos de la imaginación, constitutivos de la naturaleza humana, son los que impiden un conocimiento esencial directo de Dios que, sin embargo, está implícito en toda idea. Y es por ello que la razón es un momento fundamental e imprescindible, es condición de posibilidad del conocimiento esencial de lo absoluto. En ese sentido, creemos que resulta problemático pensar a la intuición intelectual como una experiencia mística, diferente del acto filosófico mismo, distinta del ejercicio de conocer. Dujovne entiende este supuesto misticismo como expresión de un componente religioso en el pensamiento de Spinoza que no sería opuesto a su visión metafísica, sino que dialogaría con ella. Dice:

Pero si por religión se entiende la afirmación de la existencia de un ser perfecto que es causa de todos los seres, y a la vez la sumisión del hombre a este Ser, el discurso de Spinoza sobre Dios, es, entonces, a la vez que teoría metafísica, doctrina religiosa. Diríase que en último término unifica religión y filosofía. Si su metafísica afirma una realidad de existencia y acción necesarias, su religiosidad supone la devoción a un Dios que es presentando en dos planos distintos: en el plano metafísico, como un ente impersonal; en otro plano, que cabe llamar místico, como personal. Spinoza es devoto de este Dios. En las proposiciones de la primera parte de la *Ética*, Spinoza más piensa en un Dios impersonal; en las de la quinta parte está manifiesta la personalidad de este mismo Dios. Pero aun en la primera parte de la *Ética*, entre líneas del Dios impersonal, demostrado, palpita la veneración a un Dios personal, sentido. A causa de que su visión de la divinidad es de doble sentido, puramente teórica y a la vez prácticamente religiosa, los glosadores de su filosofía religiosa, según la hayan enfocado por una u otra de sus faces, la interpretaron de maneras contradictorias.¹²⁸

Pareciera, así, querer conciliar los desarrollos spinozianos relativos al ser de Dios como sustancia absolutamente infinita –es decir, aquel que obra necesariamente en virtud del despliegue de su propia esencia, que no tiene entendimiento, voluntad ni ningún otro rasgo antropomórfico porque es sinónimo de Naturaleza– con la idea de un Dios personal que se haría presente en el final de la *Ética*. Sostiene que esta supuesta “unificación de filosofía y religión” no contradice la afirmación constante de Spinoza (presente sobre todo en su *Tratado teológico-político*) de que es necesario separar estas dos dimensiones porque su religiosidad no estaría representada en una tradición o dogma teológico, elementos frente a los cuales el filósofo se proponía asegurar la libertad de la especulación filosófica.¹²⁹ Y también quiere conjugar esta lectura mística con el naturalismo spinoziano. Al respecto afirma sobre Spinoza: “A su misticismo responden sus ideas sobre la vida eterna.

¹²⁵ E V, prop. 34, esc. Trad. cast.: 418.

¹²⁶ Cf. E V, prop. 22. Esto había sido adelantado ya en la proposición 3 de la segunda parte.

¹²⁷ Cf. E II, prop. 47, esc.

¹²⁸ Dujovne, *Spinoza*, tomo III, 298.

¹²⁹ Cf. *ibid.*, 298-299.

A su naturalismo responde la concepción determinista. Dios entendido como persona «se ama»; Dios equivalente a Naturaleza está sujeto a leyes ineludibles que son sus propias leyes».¹³⁰

Si bien los desarrollos spinozianos sobre Dios han recibido diversas interpretaciones, a veces contrapuestas, el problema de la lectura de Dujovne es que pareciera sostener a la vez dos visiones contradictorias entre sí. Entender a Dios como sustancia, como Naturaleza, como ser absoluto que se despliega con necesidad eterna, que es causa inmanente de lo finito, haría imposible entender a ese mismo Dios como personal, es decir, dotado de entendimiento y voluntad, dotado de cualidades humanas. Comprometerse con una de estas perspectivas supondría abandonar la otra. Creemos que la apuesta de Dujovne es intentar conciliar su lectura de la fuente, su exégesis filosófica del pensamiento de Spinoza, con la idea de una religiosidad que se desprendería de él, con una visión de Dios a la que no quiere renunciar y que se propone encontrar a pesar de esa exégesis. Y el único elemento que se esgrime para sostener la tesis de esta divinidad personal es –como citábamos hace un momento– el amor intelectual de Dios, que para Dujovne implicaría un Dios “amante”,¹³¹ “sintiente”, que se ama. Sin embargo, creemos que Spinoza solo enuncia este amor intelectual de Dios como una explicitación de la unidad e inmanencia de la realidad: el alma humana es una afección de la sustancia, una manera de expresar la esencia divina, por lo que el hecho de que experimente un amor intelectual hacia el ser supremo (del que es efecto) implica que, en realidad, éste se ama a sí mismo a través del alma humana en tanto Dios y ella son el mismo ser. Dicha acción del alma por la que ama a Dios no puede ser distinta a la acción de Dios de amarse a sí mismo.¹³² Y esta perspectiva sería justamente contraria a la idea de un rasgo personal en la sustancia reforzando el carácter pan-enteísta y monista del ser, entendido como Naturaleza. En la exposición de Dujovne estos elementos parecieran ser introducidos como convicciones propias, como principios que no serían producto de una deducción o lectura filosófica del sistema sino como hipótesis personales, que tensionan aquellas afirmaciones vinculadas a su análisis de la fuente e, incluso, parecieran entrar en contradicción con ellas.

5. Para concluir

El recorrido por estos diversos momentos y tesis de la monumental obra de Dujovne sobre Spinoza permite concluir –como nos proponíamos al comienzo del artículo– que existe una visión original, una lectura propia, una apuesta interpretativa que es

singular del autor y se distancia del conjunto de la bibliografía crítica citada. Aquellos que encontraban en estos volúmenes sólo un estado de la cuestión, una reposición y compendio de otros comentarios e interpretaciones,¹³³ pasan por alto justamente esa hipótesis personal en función de la cual Dujovne se compromete, declarando una convicción propia que determina y atraviesa transversalmente su comprensión del spinozismo. Luego podemos acordar con dicha lectura o discutirla. Pero es menester reconocerla y, a partir de ella, poner en valor la obra como una producción original de este pensador argentino. Por otro lado, el propósito que él mismo había indicado de acercar al lector el aparato bibliográfico especializado sobre Spinoza, volviendo accesibles fuentes y referencias canónicas junto con otras producidas en su época contemporánea, se ve cumplido con creces. Dujovne nuclea un conjunto muy vasto de materiales heterogéneos y despliega un análisis exhaustivo de ellos, reponiendo sus elementos destacados, estableciendo comparativamente sus afinidades y distancias. En ese desarrollo nos ofrece una bitácora conceptual que puede servir de amplio marco teórico, de acervo de lecturas, consumando el objetivo que él mismo señala en el prólogo de la obra de ser un puente entre los lectores, especialmente en lengua española, y la bibliografía crítica de la primera mitad del siglo XX. Además, en dicho conjunto de referencias se incluyen fuentes y autores poco conocidos en su época e incluso no muy frecuentados ni citados en nuestros días, que abren diferentes líneas posibles de estudio sobre temas importantes del spinozismo. Consideramos que este análisis bibliográfico y el acercamiento de materiales diversos es un aporte para destacar, expresión también del nivel académico de su autor. En la actualidad, la obra nos ofrece una perspectiva del despliegue de la recepción del pensamiento spinoziano en el pasaje al siglo XX y es una muestra, un caso de estudio, del trabajo que se producía sobre Spinoza en países de habla hispana, en una coyuntura en la que la producción en lengua española sobre este filósofo era escasa.¹³⁴

Respecto de la hipótesis personal con la que Dujovne se acerca al pensamiento de Spinoza, creemos que tiene la virtud de convocarnos a repensar problemas y nociones centrales de esta filosofía, que nos interpela a volver a discutir la concepción spinoziana de Dios y su proyecto ético, dimensión fundamental e inseparable de su propuesta ontológica. Sin embargo, como hemos destacado, presenta elementos oscuros, que no reciben un tratamiento detenido, que no son explicados propiamente ni involucran una justificación filosófica contundente. Las tesis de Dujovne son presentadas frente al lector a modo de sentencias, de juicios, sin brindar un apoyo textual o bibliográfico apropiado que las sostengan. En ese sentido parecieran ser más una expresión de deseo, una proyección del autor de aquello que quisiera encontrar en Spinoza, que una conclusión extraída de un análisis filosófico riguroso. De hecho, la hipótesis del argentino en muchos momentos se pone en tensión, como

¹³⁰ *Ibid.*, 299.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² Nuestra lectura sobre la quinta parte de la *Ética* y específicamente sobre la intuición intelectual y el amor intelectual a Dios pueden encontrarse en: Natalia Sabater, “Felicidad”. En María Jimena Solé (dir.) *Introducción a Spinoza* (RAGIF ediciones, 2022); Natalia Sabater, *La destinación humana en Spinoza. Una interpretación de su proyecto ético* (RAGIF ediciones, 2019) y Natalia Sabater, “Intuición intelectual y beatitud en la filosofía de Spinoza. Reflexiones sobre la posibilidad de una destinación humana”, *Hermeneutic, Revista digital de arte, crítica y filosofía*, Universidad Nacional de la Patagonia Austral, 16 (2018), 67-84.

¹³³ Ver nota 5 de este trabajo.

¹³⁴ Cf. Atilano Domínguez, “Primer ensayo de una bibliografía hispanoamericana sobre Spinoza”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 10 (1975), 127-136.

dijimos, con su propia exégesis de la fuente, con el análisis que él mismo detalla de las demostraciones spinozianas, llevándolo a afirmaciones paradójicas o incluso contradictorias. Pareciera que, a pesar de ser un estudioso del pensamiento del holandés, a pesar de conocer profundamente sus definiciones, sus principios y proposiciones geométricas, se niega a renunciar a aquella convicción personal de lo que quiere encontrar en el sistema, aunque ello implique igualmente una renuncia a su interpretación de la letra de Spinoza.

Más allá de los puntos que consideramos discutibles de la propuesta dujovniana, creemos que ella es expresión de un intento por leer a un autor canónico desde una perspectiva propia, por brindar un aporte, una contribución al estudio de este filósofo, aún desde los márgenes de un país periférico. La lectura de Dujovne es proyectada como una aproximación personal, singular, independiente de las diversas posiciones presentes en la bibliografía consagrada elaborada en los centros de producción filosófica occidental. Y por ello su mera existencia tiene valor para quienes trabajan hoy en día en contextos similares. Puede aventurarse que la propuesta de Dujovne es, también, expresión de una tradición filosófica argentina –presente en los intelectuales de la generación posrevolucionaria y de la generación romántica– que se proponía lecturas comprometidas, situadas, propias de los autores canónicos. La intención de aquella tradición de tomar de los sistemas de pensamiento europeos lo que resulta necesario, provechoso o útil en función de la propia singularidad, aún a riesgo de perder una supuesta fidelidad con la filosofía recibida, tal vez opera en esta obra de Dujovne, permitiéndole privilegiar su visión propia como prisma a través del cual entender el pensamiento de Spinoza, aun en aquellos puntos en los que pareciera surgir una tensión con los desarrollos de las fuentes. Por eso, si bien no compartimos su lectura, consideramos que su gesto es, en sí, valioso.

Referencias

- AA. VV. *Chronicon Spinozanum*, 5 vols. Curis Societatis Spinozanae, 1921-1925.
- Bergson, Henry. "L'intuition philosophique". En *La pensée et le mouvant*. Alcan, 1934.
- Brochard, Víctor. *Études de philosophie ancienne et de philosophie modern*. Alcan, 1912.
- Brunschvicg, León. *Spinoza et ses contemporains*. Alcan, 1923.
- Cassirer, Ernst. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bruno Cassirer, 1922.
- Caturelli, Alberto. *Historia de la Filosofía en la Argentina 1600-2000*. Ciudad Argentina-Universidad del Salvador, 2001.
- Chauí, Marilena. *Política en Spinoza*. Gorla, 2012.
- De Dijn, Hermann. *The Way to Wisdom*. Purdue University Press, 1996.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza: filosofía práctica*. TusQuets, 2006.
- Deleuze, Gilles. *En medio de Spinoza*. Cactus, 2008.
- Dilthey, Wilhelm. *L'analisi dell'Uomo e la intuizione della Natura, del Rinascimento al secolo XVIII*. Traducción italiana de G. Sanna. La Nuova Italia, 1927.
- Domínguez, Atilano. "The forgotten book". *Studia Spinozana*, 1 (1985): 462-469.
- Domínguez, Atilano. "Primer ensayo de una bibliografía hispanoamericana sobre Spinoza". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 10 (1975): 127-136.
- Dujovne, León. *Spinoza*, tomo I. Universidad de Buenos Aires, 1941.
- Dujovne, León. *Spinoza*, tomo II. Universidad de Buenos Aires, 1942.
- Dujovne, León. *Spinoza*, tomo III. Universidad de Buenos Aires, 1943.
- Dunin-Borkowski, Stanislaus. *Der junge De Spinoza; Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie*. Münster, 1910.
- Farré, Luis y Lértora Mendoza, Celina. *La filosofía en la Argentina*. Docencia, 1981.
- Farré, Luis. *Cincuenta años de Filosofía en Argentina*. Peuser, 1958.
- Freudenthal, Jakob. *Spinoza. Sein Leben und seine Lehre*. Erommann, 1904.
- Gebhardt, Carl. *Spinoza*. Reclam, 1932.
- Gebhardt, Carl. *Spinoza*. Traducción de Oscar Cohan. Losada, 2008.
- Gómez, Florencia. "León Dujovne: una lectura de Spinoza en clave judía". *La Biblioteca*, 2-3 (2005): 246-253. (Disponible en: https://www.bn.gov.ar/micrositios/admin_assets/issues/files/6696fbb7aafaa588f20ef3a1193d11b8.pdf)
- Gómez Torrente, Mario. "La teoría de los modos infinitos de Spinoza". *Revista latinoamericana de filosofía*, XXIII, no. 2 (1997): 295-319. Disponible en: https://www.filosoficas.unam.mx/~mariogt/1997bGomez-Torrente_TMIS.pdf
- Kortholt, Sebastian. *De tribus impostoribus Magnus liber*. Reumann, 1700, 2ed.
- Leocata, Francisco. *Los caminos de la Filosofía en la Argentina*. CESBA, 2004.
- Lértora Medonza, Celina. "Rodolfo Mondolfo y León Dujovne, filósofos judeo-argentinos". *Cuadernos de Judaica*, 3 (1990): 39-47.
- Lértora Mendoza, Celina. "Estudio Preliminar". En Dujovne, León. *La filosofía de la historia en Sarmiento*. Universidad de Buenos Aires, 2005, 8-42.
- Lértora Mendoza, Celina. "Estudio Preliminar". En Dujovne, León. *Curso de filosofía de la historia*. FEPAI, 2016, 5-18.
- Lucas, Jean Maximilien. *La vie et l'esprit de Mr. Benoit de Spinoza*. Charles le Vier, 1719.
- Oviedo, Gerardo. "León Dujovne y la filosofía de la historia en Sarmiento". *Revista de hispanismo filosófico*, 15 (2010): 103-116. (Disponible en: <https://www.cervantesvirtual.com/obra/leon-dujovne-y-la-filosofia-de-la-historia-en-sarmiento/>).
- Sabater, Natalia. "Felicidad". En Solé, María Jimena (dir.) *Introducción a Spinoza*. RAGIF ediciones, 2019, 195-217.
- Sabater, Natalia. *La destinación humana en Spinoza. Una interpretación de su proyecto ético*. RAGIF ediciones, 2019.
- Sabater, Natalia. "Intuición intelectual y beatitud en la filosofía de Spinoza. Reflexiones sobre la posibilidad de una destinación humana".

- Hermeneutic, Revista digital de arte, crítica y filosofía*, Universidad Nacional de la Patagonia Austral, 16 (2018): 67-84.
- Spinoza, Baruch. *Opera*, 4 tomos. Gebhardt, Carl (ed.). Winter, 1925.
- Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Vidal Peña. Alianza, 2009.
- Spinoza, Baruch. *Tratado de la reforma del entendimiento*, traducción de Oscar Cohan. Cactus, 2013.
- Tatián, Diego. "El rastro de aire. Informe sobre algunas lecturas de Spinoza en la Argentina". En *Spinoza y el amor del mundo*. Altamira, 2004, 119-223.
- Violette, R. "Méthode inventive et méthode inventée dans l'introduction au «De intellectus emendatione» de Spinoza". *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. CII, no. 3 (1977): 305-312.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of Spinoza*. Harvard University Press, 1934.