



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v75n190.117886>

LA TRADUCCIÓN EN FILOSOFÍA. REFLEXIONES SOBRE ALGUNAS EDICIONES Y TRADUCCIONES RECIENTES DE LA *ÉTICA* DE SPINOZA



TRANSLATION IN PHILOSOPHY: REFLECTIONS ON SOME RECENT EDITIONS AND TRANSLATIONS OF SPINOZA'S *ETHICS*

JUAN VICENTE CORTÉS*

Universidad Alberto Hurtado - Santiago de Chile - Chile

Cómo citar este artículo:

MLA: Cortés, Juan Vicente. "La traducción en filosofía. Reflexiones sobre algunas ediciones y traducciones recientes de la *Ética* de Spinoza." *Ideas y Valores*, vol. 75, no. 190, 2026, pp. 138–158.

APA: Cortés, J. V. (2026). La traducción en filosofía. Reflexiones sobre algunas ediciones y traducciones recientes de la *Ética* de Spinoza. *Ideas y Valores*, 75(190), 138–158.

CHICAGO: Cortés, Juan Vicente. 2026. "La traducción en filosofía. Reflexiones sobre algunas ediciones y traducciones recientes de la *Ética* de Spinoza." *Ideas y Valores* 75 (190): 138–158.

.....
Artículo recibido: 13 de julio de 2025; aceptado: 26 de febrero de 2026.

* jucortes@uahurtado.cl / ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4560-4206>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Resumen

El presente trabajo propone una revisión crítica de cuatro recientes traducciones de la *Ética* de Spinoza. Estas publicaciones constituyen un acontecimiento editorial importante en los estudios spinozistas sobre el que es necesario reflexionar. El trabajo será dividido en dos secciones. En la primera, se dará cuenta del notable aparato crítico con que fueron dotadas estas publicaciones: introducción, notas y comentarios, que son también lo que da su valor científico a este tipo de trabajo. En la segunda, se considerará el trabajo de traducción propiamente tal. Al respecto, me centraré en un solo aspecto de la traducción de la primera parte de la *Ética*, a saber, el vocabulario de la diferencia. Con ello espero dar cuenta de una cierta vulgata relativa a la letra misma del texto de la *Ética*.

Palabras clave: B. Spinoza, *Ética*, diferencia, interpretación, traducción.

Abstract

This note examines four recent translations of Spinoza's *Ethics*, which constitute a significant editorial milestone in Spinozist studies and merit careful reflection. The discussion is organized into two sections. The first highlights the noteworthy 'editorial' features of these editions, including introductions, notes, and commentaries that enhance their scholarly value. The second focuses on the translation work itself, with particular attention to one aspect of the translation of the first part of the *Ethics*: the vocabulary of difference. This analysis seeks to illuminate a certain vulgate concerning the text's very wording.

Keywords: B. Spinoza, *Ethics*, difference, interpretation, translation.

En los últimos años, los estudios spinozistas han sido testigos de una serie de importantes acontecimientos editoriales sobre cuya envergadura vale la pena detenerse y reflexionar.¹ Se trata de la publicación de cuatro² traducciones inéditas de la *Ética*, llevadas a cabo o dirigidas por destacados especialistas de la obra de Spinoza y de la filosofía moderna, entre las cuales dos de ellas proponen nuevas ediciones del texto latino. Ciertamente, cada una de estas publicaciones merecería ser considerada aparte, a fin de examinar atentamente los numerosos aportes que ellas ofrecen a los estudios spinocistas. No obstante, me limitaré aquí a proponer una reflexión crítica sobre dos aspectos que estas publicaciones comparten. El primero (sec. 1) remite al aparato crítico, expresión que uso en sentido amplio para referirme no solo al trabajo estrictamente filológico de la (eventual) edición del texto original latino, sino también a la confección del aparataje técnico con los que se provee al lector de las herramientas necesarias (históricas, filológicas, filosóficas y científicas) para acceder al texto: introducción, notas y comentarios, que son también lo que da su valor científico a este tipo de trabajo. El segundo aspecto (sec. 2) sobre el que quisiera detenerme concierne propiamente a las traducciones ofrecidas, las que serán consideradas desde el punto de vista del trabajo del traductor en el campo de la filosofía. Al respecto, me centraré en un solo aspecto de la traducción de la primera parte de la *Ética* que me parece de

1 Esta nota crítica aborda únicamente los trabajos inéditos de traducción y edición de la *Ética* publicados a partir de 2020. Por esta razón, no consideré una serie de trabajos importantes cuyo examen el lector podría acaso echar en falta. Dos de ellos vieron la luz en 2018, por lo que quedaban fuera de los límites que me impuse aquí. Se trata, en primer lugar, de la edición bilingüe, con traducción y notas de Ariel Suhamy, en colaboración con Lorenzo Vinciguerra, publicada en línea en 2018 (Spinoza 2018a) y, en segundo lugar, de la nueva versión en inglés (Spinoza 2018b), cuya edición estuvo a cargo de M. J. Kisner y cuya traducción fue realizada por Kisner y M. Silverthorne.

Tampoco consideré la nueva edición de La *Pléiade* (Spinoza 2022a), a cargo de Bernard Pautrat (en colaboración con D. Arbib, F. de Buzon, D. Kambouchner, P. Nahon, C. Secretan y F. Zagury), pues en ella se retoma la traducción publicada anteriormente por Pautrat en las Editions du Seuil (1.^a ed., 1988). Cabe destacar, no obstante, la traducción inédita de los *Principios de la filosofía cartesiana* y de los *Pensamientos metafísicos*, a cargo de F. de Buzon y D. Kambouchner, dos reconocidos especialistas de Descartes, quienes añadieron a su traducción un sólido aparato de notas.

Por último, esta fue también la razón por la que no consideré aquí la reedición de la traducción de la escritora inglesa George Eliot (pseudónimo de Mary Ann Evans, 1819-1880), completada hacia 1856, publicada por primera vez en 1981 por T. Deegan (cf. Spinoza 1981) y cuya reedición estuvo a cargo de C. Carlisle (cf. Spinoza 2020c).

2 Cinco en realidad. Sin embargo, me vi obligado a dejar fuera (muy a mi pesar) la traducción anotada que Osamu Ueno e Isumi Suzuki realizaron para la edición japonesa de las *Obras completas* de Spinoza. El volumen III, que contiene la *Ética*, fue publicado en Tokio el año 2022; cf. Onishi 2023.

particular relevancia, a saber, el vocabulario de la diferencia. Con ello espero dar cuenta de lo que me parecen ser algunos de los problemas que ha vehiculado y sigue vehiculando una cierta vulgata relativa a la letra misma del texto de la *Ética*.

Cuatro aportes decisivos para los estudios spinozistas

Acaso la más importante de estas recientes publicaciones sea el tomo iv de las *Œuvres de Spinoza* (Spinoza 2020a), que contiene una edición crítica del texto latino de la *Ética*, llevada a cabo por Fokke Akkerman y Piet Steenbakkers, así como una traducción, introducción y notas realizadas por el reconocido especialista de Spinoza Pierre-François Moreau, profesor emérito de la École Normale Supérieure de Lyon, quien asumió también, hace ya casi 30 años, la dirección del proyecto de una nueva edición de referencia de las obras de Spinoza. Se trata de un trabajo insoslayable que debe ser considerado como material de *base para cualquier estudio serio sobre la Ética de Spinoza y, por lo mismo*, debemos comenzar esta serie de reflexiones por esta publicación.

El primer volumen publicado en el marco de este proyecto vio la luz en 1999, año de la aparición del tomo III, que contenía el *Tratado teológico-político* (=TTP; Spinoza 1999). En 2005 apareció el tomo V, que contenía el *Tratado político* (=TP; Spinoza 2005), y en 2009 el tomo I, con los *Premiers écrits* (Spinoza 2009), a saber, el *Tratado de la reforma del intelecto* (=TIE) y el *Tratado breve* (=TB), conforme al orden cronológico propuesto a fines de la década de 1970 por Filippo Mignini (traducción propia).³

Este trabajo de largo aliento, que pretende disputarle el título de “edición de referencia” a la realizada hace ya más de cien años por Carl Gebhardt (Spinoza 1925), ha tomado más tiempo del que había sido previsto en un primer momento, lo que es particularmente notorio en el caso de la *Ética*, que ve la luz veinte años después de la aparición del primer volumen publicado. ¿Por qué haber esperado tanto para la publicación de la que es, sin duda, la obra más importante del filósofo holandés? Hay algunos elementos circunstanciales de gran relevancia que explican parcialmente esta situación. En primer lugar, está el

3 cf. Mignini, Filippo. “Per la datazione e l’interpretazione del *Tractatus de intellectus emendatione* di Spinoza.” *La Cultura* 17.1-2 (1979): 87-160. Mignini, Filippo. “Nuovi contributi per la datazione e l’interpretazione del *Tractatus de intellectus emendatione*.” *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*. Editado por Emilia Giancotti. Napoli: Bibliopolis, 1985. 515-525. Sin embargo, P.-F. Moreau y P. Steenbakkers (2020a 13 nota 1) advierten que, a pesar de que “una cronología TIE-KV les parece más verosímil que la inversa”, ellos “no comparten todos los argumentos de Mignini”, remitiendo inmediatamente después al “Anexo I 611-612, 617-619, 620 y 624, donde F. Audié da ejemplos tomados del TIE que podrían ser cronológicamente posteriores al *Tratado breve*”.

descubrimiento, en 2010, por Leen Spruit, del único manuscrito hoy conocido de la *Ética*, conservado en la Biblioteca Apostólica Vaticana (el manuscrito Vat. Lat. 12838) desde que fuera entregado por Niels Stensen (1638-1686) a la Inquisición.⁴ El manuscrito fue transcrito, editado y publicado en el año 2011 por L. Spruit y Pina Totaro (Spinoza 2011).⁵ Este hallazgo, sin duda importante, sumergió al hasta entonces editor del texto latino, F. Akkerman, en una revisión completa y minuciosa del trabajo emprendido. Pero también deben mencionarse dos hechos lamentables: por una parte, la enfermedad y posterior fallecimiento de Jean-Marie Beyssade, en 2016, quien debía asegurar (y había comenzado) la traducción; por la otra, el fallecimiento del propio F. Akkerman, en 2017 (Moreau y Steenbakkers 2020 5). Mientras que P. Steenbakkers se encargó de terminar el trabajo de edición del texto latino, la traducción fue retomada desde cero por P.-F. Moreau. Todos estos hechos explican, al menos en parte, la lentitud con la que se procedió a la publicación de este importante volumen.

Como sea que fuere, todo estudioso de la filosofía de Spinoza no podrá sino alegrarse por esta publicación. En efecto, el trabajo de edición, traducción y notas fue llevado a cabo por un equipo de investigadores⁶ con extrema rigurosidad y cuidado. Al respecto, en la introducción, P.-F. Moreau y P. Steenbakkers dan cuenta de manera detallada de los avances que la nueva edición supone (Moreau y Steenbakkers 2020b 13-66). Más precisamente, lejos de pretender imponer al lector cualquier tipo de interpretación de la filosofía spinoziana, la introducción se propuso hacer el recuento de las investigaciones de índole histórica, filológica y lexicográfica que establecieron las bases para dicha edición.

Así, luego de un recuento de la historia del texto, de lo que se sabe con certeza acerca de su redacción, de la traducción neerlandesa publicada en los *Nagelate Schriften*, de las ediciones más antiguas y de las ediciones recientes, se consideran los principales resultados del análisis comparativo de los diversos textos que permitieron establecer la nueva edición, a saber, los *Opera posthuma* (que servirán como único texto de base), los *Nagelate Schriften* y el manuscrito del Vaticano. Por otra parte, a la introducción siguen cuatro “Tableaux” (Moreau y Steenbakkers 2020c 67-96), en los que los autores refieren:

-
- 4 Sobre la figura, importante y controversial, de Stensen (Nicolas Steno), cf. (Andrault y Laerke 2018)
 - 5 La “Introduction” de Spruit y Totaro ofrece una reconstrucción de la génesis del texto, una descripción del manuscrito y una lista de las diferencias entre el manuscrito y los *Opera posthuma*. Para más detalle sobre la historia del texto, véase Totaro, Pina. “On the Recently Discovered Vatican Manuscript of Spinoza’s *Ethics*.” *Journal of the History of Philosophy* 51.3 (2013): 465-476.
 - 6 Tal como lo señalan Moreau y Steembakkers (2020a 5).

(i) las diferencias léxicas entre las dos fuentes latinas (“Tableau I”); (ii) las lecciones diversas que presentan los *Nagelate Schriften* respecto de los *Opera posthuma* (“Tableau II”); (iii) las variantes en las fórmulas con que concluyen las demostraciones, es decir, “Q.E.D.”, etc. (“Tableau III”); y (iv) los errores tipográficos de los *Opera posthuma*, tanto los que son señalados en los *Opera posthuma* mismos como aquellos que son detectables por comparación con los *Nagelate Schriften* y el manuscrito del Vaticano (“Tableau IV”). El ordenamiento sistemático de las diferencias y variaciones permite tener una visión de conjunto del trabajo llevado a cabo por los editores, de la minucia y el rigor, de la precisión y el detenimiento con que se abocaron a su tarea, y que conforman, junto con el *Apparatus Criticus* (cf. Moreau y Steenbakkers 2020b 60-63) y el *Apparatus Testium* (cf. Moreau y Steenbakkers 2020b 63), una unidad coherente.⁷

Además del trabajo propiamente editorial, cabe destacar dos grupos de textos que permiten una mejor comprensión filosófica e histórica de la *Ética* de Spinoza. En primer lugar, debemos señalar las muy instructivas notas que complementan la edición y traducción del texto (Moreau y Steenbakkers 2020d 499-610). En conformidad con las reglas de edición de las *Œuvres*, estas notas son de cuatro tipos (explicitadas en Moreau y Steenbakkers 2020d 499):

- i. Sacar a la luz el plano y la construcción de cada una de las cinco partes de la *Ética*. Para ello, los autores se fundaron en el análisis estructural de M. Gueroult (para las partes I y II) y de A. Matheron (para las partes III a V).
- ii. Complementar la justificación de la elección de algunas variantes por sobre otras, teniendo en cuenta que el texto de base, sobre el que se llevaron a cabo las correcciones fue el de los *Opera posthuma* y que los únicos textos con los que se confrontó fueron los *Nagelate Schriften* y el manuscrito del Vaticano.
- iii. Explicitar las referencias y citas internas y externas. Conforme a lo que indican los autores, estas tienen tres estatus distintos: (1) con respecto a las citas internas, que remiten al corpus spinoziano, se buscó establecer la coherencia entre los textos o de esclarecer las referencias cuando se trata de meras alusiones; (2) con respecto a las citas externas, o bien estas remiten a autores que se sabe que Spinoza leyó o bien (3) remiten a autores que es verosímil que Spinoza haya leído o a fórmulas proverbiales (y por tanto anónimas).

7 Por supuesto, como ya se dijo, toda esta tarea había sido previamente presentada en diversas publicaciones; cf., sobre todo, F. Akkerman (1980) y P. Steenbakkers (1994), a las que (evidentemente) los autores remiten.

iv. Precisar el sentido de algunos términos fundamentales, lo que permite justificar las decisiones de traducción. Dejamos este aspecto sin su respectiva justificación, pues lo abordaremos en detalle más abajo (cf. sección 3).

Por supuesto, queda a juicio del estudioso eventual determinar si esta nueva edición logra o no en todos los puntos superar a la antigua edición de Gebhardt; no obstante, nadie podrá negar su importancia.⁸

En lo que refiere a la publicación a cargo de Maxime Rovère,⁹ cabe destacar que se trata de un verdadero trabajo en equipo: mientras que M. Rovère estuvo a cargo de la traducción, las notas fueron realizadas por un equipo de investigadores, entre los cuales se cuentan, además del propio Rovère —quien se ocupó de las notas relativas al mundo grecorromano—, Filip Buyse, encargado de la historia de las ciencias; Russ Leo, de la literatura holandesa; Giovanni Licata, de la filosofía judía y árabe; Frank Mertens, de la historia de los Países Bajos; y Stephen Zylstra, de la filosofía moderna (Rovère 2021 25).¹⁰

Ahora bien, me parece que la principal virtud de este trabajo colectivo reside en su objetivo declarado: proponer una edición de la *Ética*, cuya dificultad es ampliamente reconocida, que sea capaz de ayudar al lector, es decir, a cualquiera que sepa leer (en francés...) a “reconectar (...) con la experiencia inicial de la cual la *Ética* es el producto” (Rovère 2021 24-26). Esto significa, como lo explica Rovère en su “Présentation”, en primer lugar, reinscribir la *Ética* en el contexto holandés del siglo XVII que la vio nacer. Así, Rovère recuerda, conforme a las indicaciones que da Simón de Vries en una carta a Spinoza (cf. carta 8), que los primeros esbozos de la *Ética* eran leídos en un “colegio” en el que cada miembro leía cada una de las proposiciones e intentaba una demostración.

Este tipo de organización de lectura remite a una estructura social y religiosa, el *collegium*, que surgió en los Países Bajos durante la primera mitad del siglo XVII, en el que los participantes (conocidos como los “colegiantes”) leían e interpretaban, por turno, algún pasaje

8 Un último aspecto que vale la pena señalar son los dos apéndices, uno sobre las matemáticas, de F. Audié (autor de un importante estudio sobre *Spinoza et les mathématiques* PUPS 2005) y el otro, sobre física, por A. Charrak, destacado especialista de la filosofía del siglo XVIII.

9 M. Rovère ya había propuesto una nueva traducción de la correspondencia, con una interesante introducción y notas, cf. Spinoza 2010. Véase además su biografía novelada de Spinoza: Rovère 2017.

10 En una “Notice biographique” se da un resumen del recorrido académico de los integrantes del equipo de trabajo y se indica la autoría o coautoría de las notas (Spinoza 2021 929-932).

de la Biblia, independientemente de toda autoridad religiosa.¹¹ A esta lectura colegiada —que Rovère interpreta como el aspecto colectivo de la elaboración de la filosofía de Spinoza, razón por la que, de hecho, Spinoza hablaría, según el traductor, de “nuestra filosofía” en diversas ocasiones— debe sumarse, en segundo lugar, el hecho de que, tal como lo indican su título y su objetivo (señalado explícitamente en el breve prefacio de *Ética II*), la obra se inscribe en una larga tradición “literaria”, relativa al “arte de vivir” (*wellevenskunste*), profundamente anclada en la cultura holandesa (Rovère 2021 15-16).

Me parece una observación sumamente pertinente, pues con ello se explicaría la profunda diferencia, señalada por los comentadores,¹² entre el cartesianismo y el spinozismo: mientras que Descartes tiene como principal objetivo la fundamentación de la ciencia, el problema (y el objetivo) de Spinoza sería eminentemente “moral”. Para concluir, podemos decir que, a pesar de una que otra declaración infundada,¹³ se trata de un trabajo serio, con observaciones históricas y comentarios filosóficos siempre sugerentes y que permiten la mayor de las veces un esclarecimiento del texto (incluso si, como es razonable esperar de cualquier trabajo de esta índole, el lector no siempre deba estar de acuerdo con lo que se dice).

En lengua castellana hay al menos dos trabajos recientes que merecen ser señalados, cada uno por razones diversas. El primero es la edición bilingüe realizada por Pedro Lomba y publicada en 2020 en España (Spinoza 2020b). Esta traducción posee una introducción que aborda diversos temas, entre los cuales se precisan: (i) una breve reconstrucción de la historia de la redacción de la *Ética* (§ 1) y, sobre todo, (ii) un análisis de la relación entre Spinoza y Descartes, en el que el autor discute y critica la interpretación que hiciera Hegel (“y tras él una larga serie de infatigables comentadores de la filosofía del judío de Ámsterdam”, Lomba 2020 19) de dicha relación (§§ 2-3).

11 Rovère indica que esta forma de organización laica e independiente de toda Iglesia está documentada a partir de 1646; Rovère (2021 13-14), remite a A. C. Fix, 1989.

12 cf. por ejemplo, Delbos (1893) o Brunschvicg (1894).

13 En particular, la nota 38 que remite a las formas de “apropiación violenta” (sin explicar en qué consistiría dicha violencia) del spinozismo por la “extrema derecha” (entiéndase nazi) que se habría dado tanto en Europa, como en América del Norte y del Sur, y “particularmente en Chile” (*¡sic!*). Si bien Rovère da algunos nombres de spinozistas que habrían llevado a cabo la apropiación por la extrema derecha europea (Ch. Appuhn en Francia y T. Goedewaagen en Holanda), no justifica su afirmación relativa a América (y en particular a Chile). Al lector solo cabe asentir... Por lo demás, lo que dice del supuesto “hitlerismo” de Ch. Appuhn para justificar la existencia de un spinozismo de extrema derecha en Francia debería ser examinado en detalle, tanto a la luz del libro que Appuhn efectivamente escribió sobre Hitler, como de su actividad política y filosófica.

Lomba quisiera reivindicar el legado de Spinoza frente a una cierta tradición iniciada, según el traductor y comentador español, por Hegel. En efecto, en la narración de Lomba, Hegel habría hecho de Spinoza un mero continuador del cartesianismo, sin entender que se trataba en realidad (a juicio de Lomba) de su más radical adversario, y esto desde muy temprano.¹⁴ Para mostrarlo, el autor cita, con justa razón, la primera carta (de 1661) conservada de Spinoza, dirigida al primer secretario de la Royal Society, Henry Oldenburg (1618-1677), en la que el filósofo señala tres puntos en los que Descartes (y Bacon) habrían errado (Lomba 2020 16): (i) el conocimiento de la primera causa y origen de todas las cosas; (ii) la verdadera naturaleza de la mente; y (iii) la verdadera causa del error (cf. Spinoza 1925 IV 8).

A pesar de que algunas declaraciones evocan más de lo que elucidan las posiciones y los argumentos de Spinoza y de Descartes frente a los problemas filosóficos,¹⁵ la introducción acierta en reconocer en la relación entre Spinoza y Descartes uno de los elementos más importantes para el esclarecimiento de la formación de la filosofía del primero. Como sea que fuere, el interés de esta publicación reside, sobre todo, a juicio mío, en el hecho de que se trata de una edición bilingüe (con el texto latino de C. Gebhardt (Spinoza 1925 vol. 2) *a frente*), la primera en nuestra lengua.

El otro trabajo que quisiera señalar es la traducción de Mario Caimi, publicada el año 2022 en Argentina por la editorial Colihue, siguiendo con ello un proyecto editorial importante, pues ya existía una traducción del *Tratado de la reforma del entendimiento* (2008) y una traducción completa del *Epistolario* (2007).¹⁶ El profesor Caimi, destacado especialista en filosofía moderna, conocido sobre todo por sus trabajos sobre

14 Para Lomba, el vínculo entre el judío y la “metafísica cartesiana” sería “de antagonismo teórico total” (Lomba 2020 19).

15 Por ejemplo, según Lomba la Modernidad sería “la época del dominio filosófico del cartesianismo” (Lomba 2020 19) e incluso de “la hegemonía de la metafísica cartesiana” (Lomba 2020 20), con la que Spinoza habría roto y que lo habría condenado a un “ostracismo casi absoluto”. Esta oposición de Spinoza a Descartes habría abierto la posibilidad de una “Modernidad distinta a la dejada en herencia por Descartes”, Modernidad empero que, “desde luego, no ha tenido lugar” (Lomba 2020 19). La historia que narra Lomba es por momentos difícil de seguir. Así, por ejemplo, la “hegemonía” de Descartes se habría instaurado en toda Europa, a pesar de que “el gran proyecto filosófico de Descartes se ha[ya] saldado con un rotundo fracaso” (Lomba 2020 20). ¿En qué momento habría fracasado? Al parecer bastante pronto pues, ese “fracaso” habría sido también “el motor” (Lomba 2020 20) y “la semilla” (Lomba 2020 21) de la filosofía de Spinoza. Para otra lectura de las relaciones entre Spinoza y Descartes, se verá con provecho D. Kambouchner (2021).

16 cf. *Epistolario*; se trata de la reedición de la traducción de O. Cohan a la que se añadió la traducción, por J. Blanco y D. Tatián, de cartas posteriormente descubiertas.

Kant, realizó su traducción y comentario con base en el trabajo llevado a cabo en el contexto de un seminario sobre Spinoza dictado durante varios años en la Universidad de Buenos Aires (Spinoza 2022b).

Acaso sea esta la razón de la extrema claridad de la larga introducción que la precede (cf. 2022b, v–CCCXLVII) y que constituye desde ya una importante contribución a los estudios spinozistas en lengua castellana.¹⁷ Un aspecto no menor de esta introducción se sitúa en el modo en que Caimi articula el trabajo del traductor con el del intérprete. En efecto, Caimi es totalmente consciente de que las decisiones interpretativas tienen consecuencias en las decisiones de traducción (cf. 2022b, XXVI–XXVII).

Al respecto, la primera y más fundamental decisión interpretativa es la de considerar la *Ética* no como una obra de “filosofía práctica” (contra las interpretaciones de Deleuze o de Bennett, pero ya antes contra toda una larga línea de intérpretes que comienza en el siglo XIX), sino de metafísica. Este sería, según Caimi, el único modo de hacer justicia a la voluntad declarada de Spinoza de sacar al hombre del “centro del universo” (2022b, XXV), de descentrarlo, entonces, y de atender más bien a lo que, según Caimi, constituye el aspecto más importante de la *Ética*, a saber, “la teoría de la inmanencia de lo eterno y lo temporal” (2022b, XXVII).¹⁸ Este puede ser considerado el punto de partida de la introducción doctrinal propuesta por Caimi.

En efecto, Caimi busca dar una visión general de las doctrinas de la *Ética*, razón por la cual su exposición sigue de manera rigurosa la estructura de la obra del filósofo, dividiéndola en cinco partes, cada una de las cuales se aboca al examen de los principales temas y tesis allí abordados. No iré más lejos, pues no es mi intención caer aquí en el resumen inocuo de interpretaciones ajenas.¹⁹ Simplemente quisiera insistir en la importancia de este trabajo, que esperamos ver un día publicado de manera independiente, a modo de libro introductorio, pues constituiría un excelente apoyo para el trabajo académico de estudiantes y profesores.

Traducir la *Ética*

Hay, no obstante, un aspecto que, a mi juicio al menos, ensombrece parcialmente estos trabajos luminosos y sobre el que debemos

17 Otro trabajo importante que quisiera aprovechar de mencionar aquí es el realizado por el grupo de estudios spinocistas coordinado por la profesora María Jimena Solé, *Introducción a Spinoza*. Dirigido por María Jimena Solé. Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2022.

18 El autor se funda en la lectura propuesta por M. Chauí en su monumental *Nervadura de lo real* ([1999] 2020).

19 Remito al lector a la reseña de esta obra, cf. Cortés (2024).

reflexionar —no ciertamente para acusar los errores ajenos, sino porque creo que de ese modo es posible, por una parte, indicar los lugares por donde se puede seguir avanzando en lo relativo al trabajo de traducción de las obras de Spinoza (y acaso no solamente de Spinoza) y, por otra parte, esclarecer un último aspecto del trabajo del traductor de los textos clásicos, aspecto del que los especialistas a veces parecen no tener plena conciencia.

En efecto, y afirmo esto sin ánimo de controversia, me parece que ninguna de estas traducciones, en tanto que traducciones, constituye un aporte decisivo en comparación con las versiones previas, ya sea que se consideren las traducciones al castellano de O. Cohan, V. Peña o A. Domínguez, o bien las traducciones al francés de R. Misrahi o de B. Pautrat. Con esto quiero decir, muy concretamente, que ninguna de estas traducciones parece ofrecer, por su virtud propia, luces nuevas para la inteligibilidad de la *Ética* a un lector no latinista.

Por supuesto, los aparatos constituyen un aporte fundamental para la inteligibilidad de la obra: espero que este punto haya quedado claro en la sección precedente. Nunca una traducción podrá reemplazar al original, no por una ideología del origen, sino por una cuestión técnica. Y es a mi juicio este problema técnico el que la traducción debe ayudar a resolver. Ahora bien, sin querer desmerecer el trabajo investigativo y hermenéutico que suponen las recientes traducciones de la *Ética*, tengo la impresión de que ellas dejaron el problema técnico intocado, siguiendo en algunos casos los caminos de lo que parece haberse vuelto una suerte de *vulgata* textual (por así decir) de la *Ética*.

De hecho, el trabajo realizado por P.-F. Moreau (que constituye, como ya se dijo, la más importante de estas publicaciones) no explicita en ningún lugar las consideraciones y reflexiones que precedieron a la traducción —a no ser un brevísimo párrafo de la “Introducción”, que no aporta, empero, ningún dato relevante (Moreau y Steenbakkers 2020b, 66)—. Al contrario, como si se tratase de un aspecto marginal, este trabajo se deja apenas señalado en las notas. Algo similar ocurre en la traducción de M. Rovère y, en menor medida, en las de M. Caimi y P. Lomba.

Me parece que esta situación da cuenta de un cierto hábito interpretativo, que consiste en dar por supuesto lo que el texto dice. En otras palabras, se supone que, dado que el sentido general de la doctrina es, si no acaso enteramente transparente, cuando menos conocido en sus grandes líneas, todos aquellos elementos de detalle (términos o expresiones) que no encajan en este marco son o bien pasados por alto, o bien forzados a encajar.

Esta situación se debe, a mi juicio, a que, al parecer, los traductores no se han detenido lo suficiente en el examen, no tanto de la

doctrina spinozista (pues se trata de especialistas reconocidos y con una comprensión ciertamente profunda y detallada de la obra del filósofo holandés), sino más bien de la historia crítica de la traducción del lenguaje filosófico en los siglos XVI y XVII, que durante ese período pasa del latín a las principales lenguas vernáculas europeas. Solo así se podría confirmar o infirmar la adecuación de la lectura que se hace de un término o expresión.

Por supuesto, no es este el lugar para emprender dicho trabajo.²⁰ Bástenos, para el caso presente, observar que, en general, los problemas a los que se ve confrontado cualquier traductor son muchos, y de índole diversa, si bien no todos ellos presentan el mismo tipo de dificultad en todos los ámbitos. A veces hay problemas relativos a la semántica de algún pronombre, los cuales surgen, ya sea porque la referencia no es inmediatamente determinable por el contexto,²¹ ya sea por el uso particular de tal autor.²² Hay problemas relativos a la correspondencia entre los términos de la lengua de origen y de la lengua en que se traduce (v. gr., ¿cómo traducir *mens*? ¿por alma, por mente o por espíritu?). Si bien la elección de un término puede ser más feliz que la de otro, este tipo de problema atañe más al estilo (y da a lo sumo cuenta del conocimiento que el traductor tiene de las lenguas de origen y de “llegada”) que al contenido filosófico. En efecto, en la medida al menos que se trata de conceptos previamente definidos, el término que se elija para su traducción no debería impedir la comprensión de los argumentos.²³ En este sentido, este tipo de problema no pertenece propiamente a la traducción de obras filosóficas en general. La traducción en filosofía plantea un problema particular, propiamente filosófico, que toca el corazón mismo del texto traducido, a saber, cuando un concepto, “vehiculado” por tal o cual término o expresión, no es correctamente identificado por el traductor.

Al respecto, me parece que hay dos peligros posibles: ya sea que el término o la expresión sean tratados como parte del lenguaje natural y, en tal caso, se yerre por omisión; ya sea que se yerre en la identificación del contexto epistémico o filosófico y que sean reinsertados en un marco distinto de aquel al que pertenecen. En cualquier caso, es la posibilidad de acceder a la obra la que se ve afectada.

20 Cf. las publicaciones del Lessico Intellettuale Europeo, y en particular (Totaro, 1997).

21 Así, por ejemplo, *ea* puede significar ella (si se lo interpreta como un femenino singular) o ellos (si se lo interpreta como un neutro plural).

22 Dado que en latín no hay artículos, muchas veces los autores usan *aliquid*, *qua* o *unus*, *um*, *a* a modo de artículos indefinido.

23 Esta es la razón por la que no se trata de volver aquí sobre el debate en torno al conocimiento que Spinoza tenía del latín, si este era complejo o “malo”, si tenía o no estilo (véase, al respecto, Leopold, [1902] 2005, Kajanto 2005).

Comprender un texto filosófico (una tesis o una doctrina) no es meramente reconstruir sus argumentos y reordenarlos en un sistema paralelo, ya sea para exponer su coherencia o su eventual inconsistencia con el resto del sistema, ya sea para evaluar su valor de verdad. Todo texto filosófico se inserta en “complejos de preguntas y respuestas” que el lector eventual debe poder determinar para reactivar su inteligibilidad propia, pues constituyen las condiciones de acceso a las tesis o doctrinas enunciadas en dicho texto.²⁴ Así, un aspecto fundamental de la traducción en filosofía debe pasar necesariamente por la identificación de los términos o expresiones técnicas, la determinación de su campo epistémico y de la función que cumplen en el argumento. Al punto que podría sostenerse que, entre traducción y comentario (o interpretación), la diferencia no es de naturaleza, sino solo de grado, pues en uno y otro caso lo que está en juego es el acceso que tenemos al pensamiento.

Y esta es quizá la objeción más fuerte que se puede hacer a las traducciones reseñadas en la primera parte, a excepción —en cierta medida, al menos— de la ofrecida por Caimi: todas ellas pretenden ofrecer un acceso directo al texto, como si la traducción (e incluso quizá la edición misma del original) no constituyera ya una mediación, un momento en la historia de la recepción de la obra y de su inevitable “desfiguración” (o transfiguración, o reconfiguración).²⁵

Para mostrarlo, se podrían dar varios ejemplos sacados de la obra de Spinoza: (1) la expresión *in rerum natura*, traducida tempranamente por “en la Naturaleza” (particularmente en inglés y en francés), constituyó sin duda la ocasión que dio pie para una lectura “naturalista” de una fórmula que en realidad no es sino un tecnicismo equivalente a *in re* o *in veritate rei*; (2) la decisión del editor de seguir tal lectura por sobre otra para decidir sobre la correcta reconstrucción de tal o cual pasaje (¿se debe privilegiar OP, NS o el Manuscrito del Vaticano?); etc. Se podría además intentar mostrar cuáles son nuestros propios presupuestos, proponer una suerte de genealogía de nuestro modo “moderno” de leer a Spinoza (¿por qué, por ejemplo, consideramos que Spinoza o bien sería un “continuador” —así sea radical— de Descartes, o bien el primero en haber roto —también de manera radical— con él?).

24 cf. De Libera, (1999, 2000) y Cortés Cuadra (2018).

25 Toda obra, al ser “trasladada” en otra lengua, sea esta natural o no, es decir, sea que se la “traslade” mediante una traducción, sea mediante un “comentario” u otro medio textual, sea incluso mediante la mera edición crítica (cuya pretensión es, paradójicamente, ofrecer un texto ideal), se halla si no quizá desfigurada, sí al menos transfigurada o reconfigurada. Por supuesto, esta desfiguración/transfiguración nunca ocurre de modo arbitrario, sino que depende siempre del contexto epistémico en que se la recibe. Para una mayor precisión acerca de estos aspectos y del método que ellos implican, cf. Cortés (2020).

Sin embargo, el espacio limitado del presente escrito solo me permitirá discutir un único caso, y de manera muy sucinta: el de la traducción-interpretación de tres términos técnicos, solo parcialmente identificados como tales por los traductores en cuestión, y que constituyen lo que podríamos llamar “el vocabulario de la diferencia” de Spinoza, *diversitas/diversum*, *distinctio/distinctum* y *differentia*.

Comencemos con la pareja de términos *diversum/diversitas* y *distinctum/distinctio*, cuya solidaridad se manifiesta al comienzo de *Ética* I, en particular en las proposiciones 2 a 5, que constituyen, como es sabido, el momento fundacional de la metafísica de Spinoza.²⁶ Por lo general, los traductores y los intérpretes no suelen detenerse en el uso, rigurosamente diferenciado, que hace Spinoza de estos términos. ¿Cómo se los traduce? Al respecto, no hay consenso. En francés y en inglés, *diversum* y *diversitas* suelen ser traducidos por “diferencia”: esto ocurre principalmente en las traducciones francesas de Pautrat y de Moreau, y en las inglesas de Shirley y de Curley. En cambio, en español (v. gr. Domínguez, Caimi, Lomba), portugués (Chauí) e italiano (Cristofolini, Mignini), la mayoría de las veces se opta por “diverso” o “diversidad”.²⁷ Sin embargo, y este punto es importante, cabe destacar que no hay una regla clara que pueda deducirse de las traducciones consideradas, ni para las traducciones en una misma lengua,²⁸ y ni siquiera en una sola y misma traducción.²⁹ Ciertamente, parece haber un consenso entre los traductores más recientes al castellano, quienes tienden a traducir de manera consistente estos términos mediante derivados latinos (diverso y diversidad). Pero traducir con términos distintos palabras que en la lengua de origen son diferentes simplemente por el hecho de serlo no es, necesariamente, una buena decisión de traducción. En filosofía, al menos, debe haber una razón tanto para hacerlo como para no hacerlo. Lamentablemente, ningún traductor proporciona una justificación.

Con respecto al adjetivo *distinctum*, la situación es completamente diferente. En efecto, casi todos los traductores proponen traducir

26 Los términos *diversum* y *diversitas*, aparecen, en particular, en E1p2 (“duae substantiae diversa attributa habentes”), y en E1p4, E1p5d, E1p10esc (“ex diversitate attributorum”). El término *distinctio*, por su parte, es utilizado en E1p4, E1p5, E1p10esc.

27 Acaso esta diferencia se deba al hecho de que en español, portugués o italiano, decir “diversidad de atributos” o “atributos diversos” es totalmente posible y correcto, mientras que en francés o inglés, el giro parece más forzado.

28 Así, Saisset parece considerar que es importante conservar el término, pues utiliza en su traducción la expresión “atributos diversos” (en la prop. 2) y “diversidad de atributos” (en la prop. 4).

29 En italiano, Cristofolini propone traducir en la prop. 2 “diversa” como “diversi”, mientras que en la prop. 4 “diversitas” es traducido como “differenza”. Lo mismo pasa con la traducción francesa de Appuhn y con la castellana de Peña.

distinctum por “distinto”, siendo M. Caimi la excepción que confirma la regla, pues propone traducir por “diferente”.³⁰ ¿Por qué se da aquí tal consenso? La razón parece obvia: sabemos, o creemos saber, de dónde proviene este término. En efecto, el concepto de distinción es definido por Descartes en los artículos 60 a 62 de la primera parte de sus *Principios de la filosofía*. Allí, como se recordará, el filósofo francés establece tres tipos de distinción: real, modal y de razón (AT IX 28-30). Ahora bien, dado que Spinoza no solo reproduce esta distinción en sus *Cogitata Metaphysica*, 2/5,³¹ sino que no duda en remitir a los *Principia* de Descartes, por esta razón parece obvio también en este inicio de la *Ética* Spinoza se estaría confrontando a la *triplex distinctio* de Descartes. De ahí que la traducción por “distinto” parezca totalmente justificada, así como parece justificado el que los comentaristas remitan a Descartes para dar cuenta de estas proposiciones, tal como pasa con conceptos como “substancia”, “modo”, “atributo”, etc.

¿Qué concluir de todo esto? En primer lugar, la traducción de *distinctum* por “distinto” parece confirmar lo que decíamos recién: una traducción es un comentario *in nuce* (y, recíprocamente, un comentario no es más que una traducción continuada por otros medios) –un comentario, es decir, una manera de desfigurar, transfigurar o reconfigurar el texto comentado–. Lo segundo, y acaso más importante, es que, quiéralo o no el traductor, cada vez que parece evidente que un concepto es vehiculado por un término o expresión, se considera que su traducción se halla, por esa misma razón, justificada.

El problema aquí es saber si *diversum* (y, de hecho, también *differentia*, pues se lo suele traducir por “diferencia”) vehiculan o no conceptos precisos. Para saberlo, es posible interrogar el texto, proponiendo una reconstrucción de los argumentos con base en el problema que se plantea aquí. Al respecto, me parece que Gilles Deleuze identificó una versión plausible del problema planteado en las primeras proposiciones de la *Ética*. Se trata del problema de la diferencia; más específicamente, de cómo determinar “qué tipo de distinción” puede aplicarse o establecerse “en el infinito”; es decir, al interior de la naturaleza divina (Deleuze 1968, 21–22). Para abordar este problema, Spinoza parece utilizar todos los recursos terminológicos, que son también conceptuales, a su disposición.

Ahora bien, debemos notar lo que parece ser una paradoja, a saber, que el término latino *differentia* no desempeña ningún papel en

30 Nótese aquí que no se puede objetar a esta traducción la elección del término que se utiliza; la objeción atañe más bien al hecho de si se mantiene o no esta elección (cosa que Caimi no respeta, pues traduce por “distinto” en Eipioesc). Sin embargo, dada la impronta cartesiana (y escolástica) del concepto de distinción, la traducción por “diferente”, no parece la más apropiada.

31 “unde triplex rerum distinctio deducitur [...] realis, scilicet, modalis et rationis”.

la resolución del problema de la diferencia. ¿Por qué no se emplea el término *differentia* en este contexto? Podría creerse que esto nada tiene de extraño, pues, si hemos de creer el *Lexicon spinozanum* de Emilia Giancotti, el término parece estar totalmente ausente del léxico filosófico de Spinoza. Sin embargo, el *Lexicon* no es exhaustivo, ya que Spinoza utiliza en diversas ocasiones el término *differentia*, tanto en la *Ética* como en otras obras, por ejemplo, en el *Tratado breve*, donde aparece el término en neerlandés *onderscheidt*. Esta última obra nos da una indicación acerca del concepto al que el término remite.

Conforme a la lógica aristotélica, Spinoza utiliza este término para referirse a un modo específico —y, según él, erróneo— de concebir la “definición” (TB 1/1 § 9), que es aquella que procede por género y diferencia. Al respecto, en los *Cogitata Metaphysica* (1/1), Spinoza considera que las nociones de género, especie y diferencia no son más que “entes de razón”, de los que nos servimos para “recordar” las cosas. Y es también en este sentido que Spinoza usa el término en la *Ética*. Así, por ejemplo, en *Ética* III, Spinoza utiliza siempre el término *differentia* para distinguir entre los diversos afectos pasivos, lo que está, de hecho, en plena coherencia con la “definición general” de las pasiones³² que sirve de género común para las diferentes especies de pasiones.³³ En fin, si el término *differentia* queda excluido del vocabulario empleado por Spinoza para la resolución del problema del tipo de distinción que puede aplicarse “en el infinito”, una razón plausible es que, para Spinoza, se trata de un concepto fundamentalmente inadecuado para entender correctamente la naturaleza de la substancia.

Esta observación nos permite dar al menos una razón negativa de por qué no traducir *diversum* por “diferente” (ni *diversitas* por “diferencia”). En efecto, conforme a la regla básica de traducción de obras de filosofía, a cada concepto debe corresponder un término propio. Por lo tanto, incluso si el término *diversum/diversitas* no vehiculara concepto alguno sino que fuera mero sinónimo de *distinctio*, no debería ser traducido por un término con el que sí se vehicula un concepto (o al menos una “noción”) preciso.

Volvamos ahora a nuestros términos: *distinctum/distinctio* y *diversum/diversitas*, y a su uso en las primeras proposiciones de la *Ética*. Este uso es claramente técnico. En efecto, se trata de determinar cómo

32 Sobre la aparente “contradicción” entre el carácter “general” de la definición y el hecho que solo remita a las pasiones del alma, cf. Jaquet (2005 72-82). Jaquet muestra que el término “general” remite aquí, no a un carácter universal de la definición, sino a la noción de “género”, la cual, si bien es confusa, permite reducir las diferencias a una propiedad común (2005 77-78).

33 Es el propio Spinoza quien remite a la noción de “especie” para referirse a las diferentes pasiones del alma; cf. E4def5.

distinguir entre dos substancias (E1p5). Ahora bien, para poder hacer una distinción se requiere que haya, por un lado, “cosas” que puedan ser distinguidas y, por el otro, un intelecto que las distinga. En otras palabras, el intelecto debe ser capaz de percibir la distinción que hay entre dos cosas; debe ser capaz de distinguirlas *qua* distintas (y no *qua* “diferentes”, por ejemplo, que es el caso en el que se hallan las especies respecto de un género).

Pero ¿cómo distinguirlas *qua* distintas? Para ello, el intelecto debe fundar su percepción en las cosas mismas, y es precisamente aquí donde entra la *diversitas*. En efecto, la *diversitas* remite siempre a aquello por lo que una cosa puede ser distinguida. Así, por ejemplo, conforme a lo que dice Spinoza en E1p4: “dos o más cosas distintas se distinguen entre sí o por la diversidad de atributos de las substancias o por la diversidad de sus afecciones”. Para decirlo en términos escolásticos, la *diversitas* remite al *fundamentum in re* de la distinción hecha por el intelecto (esto incluso en el caso de la distinción de razón, que debe ser, tanto para Descartes como para Spinoza, “de razón razonada” y no “de razón razonante”, según una distinción escolar tradicional).

Ahora bien, esta diferencia de niveles aparece formulada en el capítulo XXI del libro I de las *Institutiones Logicae* de Franco Burgersdijk (1590–1635), capítulo titulado “De diversitate sive distinctione rerum”. Aunque el título del capítulo parece ambiguo, Burgersdijk establece una clara diferencia entre “distinción” y “diversidad”. La primera, que puede ser de razón, modal o real, se aplica a las cosas mismas en cuanto son percibidas como tales por la mente. La segunda, en cambio, definida por Burgersdijk como “aquello por lo que varias cosas se distinguen entre sí”, concierne al fundamento de la distinción y se divide en esencial y accidental. Esto es aún más claro en la *’EPMHNEIA Logica* publicada en 1650 por su discípulo, Adriaan Heereboord,³⁴ quien titula el capítulo XXI “De Diversitate” y suprime todo lo relativo a la distinción. Para decirlo en pocas palabras, *diversum* y *diversitas* son términos técnicos de la lógica escolar del siglo XVII, y es en tanto tales que son utilizados por Spinoza al comienzo de su *Ética*.³⁵ De suerte que el traductor debe tener en cuenta el contexto epistémico en el que se inscriben, para decidir acerca del correcto modo de traducirlos.

34 La *’EPMHNEIA Logica* de Heereboord consiste en una serie de comentarios a los diversos “teoremas” de las *Institutiones* de Burgersdijk, los cuales habían sido publicados de manera independiente, es decir, sin las explicaciones del propio Burgersdijk, bajo el título de *Synopsis sive Rudimenta Logica*.

35 Para un análisis pormenorizado la recepción en Spinoza de estos conceptos de la tradición escolar y el modo en que ellos permiten resolver el problema planteado por Leibniz a E1p2 y E1p5 sobre la posibilidad de que dos substancias compartan un mismo atributo, cf. J. V. Cortés (2024).

Ahora bien, el modo correcto de traducir tiene que ver menos con la palabra que se elija para verter tal o cual término que con el hecho de dar cuenta, mediante un vocabulario adaptado, de las diferencias conceptuales puestas en juego en la elaboración de los argumentos, diferencias que son perceptibles únicamente en su contexto epistémico. El problema, por supuesto, es que este contexto ha tendido a desaparecer con el tiempo, y esta es la razón por la que resulta indispensable, al traducir en filosofía, estudiar dicho contexto, pues es la mejor manera de reconstruir los argumentos y las tesis desarrollados por los textos al “trasladarlos” a una lengua extranjera.

Conclusión

Para concluir, me parece que lo primero que debe notarse respecto de las nuevas ediciones de la *Ética* de Spinoza es la radical disimetría existente entre, por una parte, el conocimiento cada vez más preciso y profundo que se tiene de la filosofía de Spinoza (en todos los ámbitos: filosófico, histórico, filológico, etc.) y, por la otra, la fuerza con que aún sigue operando el hábito de leer la *Ética* (y acaso, más generalmente, las obras “canónicas”) en función de un presupuesto interpretativo — que podríamos llamar el “supuesto modernista” — que nos determina a considerarlas como concebidas *sub specie aeternitatis*.

Por el contrario, espero haber mostrado no solo que en Spinoza existe todo un “vocabulario de la diferencia”, que implica un léxico técnico, sino, más profundamente, la necesidad, para el traductor de la *Ética*, de conocer la lengua en que fue escrita, la(s) cultura(s) en la(s) que dicho texto surge y se inserta, el “estilo” de Spinoza y el contexto epistémico sobre el que establece sus doctrinas y se posiciona filosóficamente.

El problema mayor de la traducción, en filosofía, consiste en determinar adecuadamente los elementos que configuran un cuerpo doctrinal. La tarea es larga y difícil, pero no del todo imposible, si bien requiere la paciencia de varias generaciones de lectores atentos y comprometidos.

Bibliografía

Fuentes principales

Spinoza. *Correspondance*. Traduction, présentation, notes, dossier, bibliographie et chronologie par Maxime Rovère. GF-Flammarion, 2010.

Spinoza. *Ethica electronica*. Edición y traducción de Ariel Suhamy, en colaboración con Lorenzo Vinciguerra. Université de Picardie, 2018. [<https://www.u-picardie.fr/ethique/partie1.php#notes>]

Spinoza. *Ethics*. Traducido por George Eliot. Editado por Thomas Deegan. Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg, 1981.

- Spinoza. *Ethics*. Traducido por George Eliot. Editado por Clare Carlisle. Assistant Editors Zachary Gartenberg y Davide Monaco. Princeton University Press, 2020.
- Spinoza. *Ethics Proved in Geometrical Order*. Editado por Matthew J. Kisner. Traducido por Michael Silverthorne y Matthew J. Kisner. Cambridge University Press, 2018.
- Spinoza. *Ética*. Traducido por el Grupo de Estudios Espinosanos, coordinado por Marilena Chaui. Editora da Universidade de São Paulo, 2015.
- Spinoza. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Edición bilingüe y traducción de P. Lomba. Trotta, 2020.
- Spinoza. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Estudio, traducción y notas de Mario Caimi. Revisión de la traducción por Jimena Palacios. Colihue, 2022.
- Spinoza. *Œuvres*. Edición y traducción de Bernard Pautrat, con la colaboración de Dan Arbib, Frédéric de Buzon, Denis Kambouchner, Peter Nahon, Catherine Secretan y Fabrice Zagury. Gallimard (col. La Pléiade), 2022.
- Spinoza. *Œuvres iv. Ethica / Éthique*. Texto establecido por Fokke Akkerman y Piet Steenbakkers. Traducción por Pierre-François Moreau. Introducción y notas por Pierre-François Moreau y Piet Steenbakkers, con anexos de Fabrice Audié, André Charrak y Pierre-François Moreau. Presses Universitaires de France, 2020.
- Spinoza. *Œuvres V. Tractatus politicus / Traité politique*. Texto establecido por Omero Proietti. Traducción, introducción, notas, glosarios, índices y bibliografía por Charles Ramond, con una notice de Pierre-François Moreau y notas de Alexandre Matheron. Presses Universitaires de France, 2005.
- Spinoza. *Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. 4 Bände. Carl Winter, 1925.
- Spinoza. *Opere*. A cura e con un saggio introduttivo di Filippo Mignini. Traduzioni e note di Filippo Mignini e Omero Proietti. A. Mondadori Editore, 2007.
- Spinoza. *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*. Editado por Leen Spruit y Pina Totaro. Brill, 2011.
- Spinoza. *Tractatus de Intellectus Emendatione / Traité de la réforme de l'entendement*. Texto establecido por Filippo Mignini. Traducción por Michelle Beyssade. *Korte Verhandelng / Court Traité*, texto establecido por Filippo Mignini, traducción por Joël Ganault. Presses Universitaires de France, 2009.
- Spinoza. *Tractatus theologico-politicus / Traité théologico-politique*. Texto establecido por Fokke Akkerman. Traducción y notas por Jacqueline Lagrée y Pierre-François Moreau. Presses Universitaires de France, 1999.

Fuentes secundarias

- Akkerman, Fokke. *Studies in the Posthumous Works of Spinoza: On Style, Early Translation and Reception, Earliest and Modern Editions of Some Texts*. University of Groningen, 1980.
- Akkerman, Fokke, y Piet Steenbakkers, eds. *Spinoza to the Letter: Studies in Words, Texts and Books*. Brill, 2005.

- Andrault, Raphaëlle, y Mogens Laerke, eds. *Steno and the Philosophers*. Brill, 2018.
- Audié, Fabrice. *Spinoza et les mathématiques*. Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 2005.
- Brunschvicg, Léon. *Spinoza*. Félix Alcan, 1894.
- Caimi, Mario. "Introducción." *Ética demostrada según el orden geométrico*, de Spinoza. Colihue, 2022. V-CCCXLIII.
- Chauí, Marilena. *La nervadura de lo real: Imaginación y razón en Spinoza*. Traducido por Mariana de Gainza. Fondo de Cultura Económica, 2020.
- Cortés Cuadra, Juan Vicente. "El estilo arqueológico de Alain de Libera: Notas sobre la relación entre la historia de la filosofía y la filosofía." *Ideas y Valores*, vol. 67, no. 167, 2018, pp. 363-74.
- . *La notion de jouissance chez Spinoza: Essai de reconstruction conceptuelle*. Éditions de la Sorbonne, 2019.
- . "La arqueología filosófica: De la historia de la filosofía a la filosofía." *Síntesis. Revista de Filosofía*, vol. 3, no. 1, 2020, pp. 125-55.
- . "Spinoza: Ética demostrada según el orden geométrico..." *Bulletin de bibliographie spinoziste XLV, Archives de philosophie*, vol. 86, no. 4, 2023, pp. 188-90.
- . "Spinoza, Leibniz y el debate acerca de la posibilidad..." *Tópicos. Revista de Filosofía*, vol. 68, 2024, pp. 345-87.
- Delbos, Victor. *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*. Félix Alcan, 1893.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Éditions de Minuit, 1968.
- De Libera, Alain. "Archéologie et reconstruction. Sur la méthode en histoire de la philosophie médiévale." *Un siècle de philosophie, 1999-2000*. Editado por Karl-Otto Apel, Jonathan Barnes y Enrico Bellone. Gallimard-Centre Pompidou, 2000. 552-587.
- . "Le relativisme historique..." *Les Études philosophiques*, no. 4, 1999, pp. 479-94.
- Fix, Andrew C. "Angels, Devils and Evil Spirits in Seventeenth-Century Thought..." *Journal of the History of Ideas*, vol. 50, no. 1, 1989, pp. 527-47.
- Giancotti, Emilia. *Lexicon Spinozanum*. 2 vols. M. Nijhoff, 1970.
- Giancotti, Emilia, ed. *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*. Bibliopolis, 1985.
- Kajanto, Iiro. "Spinoza's Latinity." *Spinoza to the Letter*. Editado por Fokke Akkerman y Piet Steenbakkers. Brill, 2005. 35-54.
- Kambouchner, Denis. "Spinoza and Descartes." *A Companion to Spinoza*. Editado por Y. Melamed. Wiley Blackwell, 2021. 56-67.
- Leopold, Jan Hendrik. "Le langage de Spinoza et sa pratique du discours." *Spinoza to the Letter*. Brill, 2005. 11-33.
- Lomba, Pedro. "Introducción." *Ética*. Trotta, 2020. 11-37.

- Mignini, Filippo. "Per la datazione e l'interpretazione..." *La Cultura*, vol. 17, nos. 1-2, 1979, pp. 87-160.
- . "Nuovi contributi..." *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*. Editado por Emilia Giancotti. Bibliopolis, 1985. 515-525.
- Moreau, Pierre-François, y Piet Steenbakkers. "Préface." *Œuvres iv. Ethica / Éthique*. Presses Universitaires de France, 2020a. 5-6.
- Moreau, Pierre-François, y Piet Steenbakkers. "Introduction." *Œuvres iv. Ethica / Éthique*. Presses Universitaires de France, 2020b. 13-66.
- Moreau, Pierre-François, y Piet Steenbakkers. "Tableaux." *Œuvres iv. Ethica / Éthique*. Presses Universitaires de France, 2020c. 67-96.
- Onishi, Yoshitomo. "Baruch Spinoza: Œuvres complètes..." *Bulletin de bibliographie spinoziste XLV, Archives de philosophie*, vol. 86, no. 4, 2023, pp. 187-88.
- Rovère, Maxime. *Le Clan Spinoza. 1677. L'invention de la liberté*. Flammarion, 2017.
- Rovère, Maxime. "Présentation." *Éthique*. Flammarion, 2021. 7-31.
- Solé, María Jimena, dir. *Introducción a Spinoza*. RAGIF Ediciones, 2022.
- Steenbakkers, Piet. *Spinoza's Ethica from Manuscript to Print*. Assen: Van Gorcum, 1994.
- Totaro, Pina, ed. *Spinozana. Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale*. Leo S. Olschki Editore, 1997.