

Rafael Muñiz

## INMANENCIA, ETERNIDAD, PODER

**Resumen:** En la filosofía de Spinoza el tema de la eternidad es recurrente, pero es en el periodo de madurez del neerlandés que este encuentra su forma definitiva, así como su mayor productividad conceptual. En la *Ética* y en el *Tratado político*, el concepto de eternidad es utilizado de forma no trivial, pues podría afirmarse que se presenta como un régimen ontológico alternativo al de la temporalidad que se erige como hegemónico luego de la revolución copernicana de Kant. Las implicaciones de una alternativa a dicho régimen ontológico general – la temporalidad– son de largo alcance pues, en la lógica-ontológica spinoziana, la eternidad como existencia misma es ajena a toda duración y da pie a un pensar de la necesidad que piensa a la naturaleza y su red causal inmanente de forma no teleológica. Así, afirmamos como tesis central que Spinoza fundamenta en la *Ética* su teoría de la eternidad como la existencia misma de la sustancia, para luego producir espacio para la actividad de la razón en las verdades eternas, y terminar con la fina distinción entre la inmortalidad del alma y la eternidad de la misma; mientras, por su parte, en el *Tratado político*, la eternidad es el régimen ontológico general en el que se inserta la política y luego es reconducido a su instanciación política como la resistencia del Estado a su destrucción. Ambos usos son consistentes entre sí y ayudan a comprender la profundidad de la naturalización a-teleológica de la potencia en el sistema spinoziano.

**Palabras clave:** inmanencia, eternidad, potencia, política.

**Abstract:** In Spinoza's philosophy, the theme of eternity is recurrent, but it is in the period of maturity of the Dutch that it finds its definitive form as well as his greatest conceptual productivity. Both in the *Ethics* (E) and in the *Political Treatise* (TP), the concept of eternity is used in a non-trivial way, since it could be said that it is presented as an alternative ontological regime to that of temporality that stands as hegemonic after Kant's Copernican revolution. The implications of an alternative to this general ontological regime –temporality– are far-reaching since, in Spinoza's ontological logic, eternity as existence itself alien to all duration and enables a thought of necessity that thinks of nature and its immanent causal network in a non-teleological way. Thus, we affirm as a central thesis that Spinoza, in the *Ethics*, bases his theory of eternity as the very existence of substance, to then produce space for the activity of reason in eternal truths, and end with the fine distinction between immortality of the soul and its eternity; while, on the other hand, in the TP, eternity is the general ontological regime in which politics is inserted and then is redirected to its political instantiation as the resistance of the State to its destruction. Both uses are consistent with each other and help to understand the depth of the a-teleological naturalization of power (*potentia*) in the Spinozian system.

**Key Words:** immanence, eternity, power, politics.

## 1. Introducción

El concepto de eternidad tiene distintos usos en la filosofía de Spinoza, pero siempre en abierto desafío a lo que la tradición suele entender, a saber: i) como una duración infinita o, de manera aún menos clara, ii) como un tiempo infinito. Ambas formas de comprender y definir la eternidad son rechazadas por el filósofo neerlandés por no dar cuenta de la existencia tal y como la razón la puede pensar, o por requerir de algún recurso trascendente, que entra en abierta contradicción con su filosofía de la inmanencia absoluta que no acepta recursos externos al plano inmanente. Pese a su apariencia extremadamente abstracta, el concepto de eternidad en Spinoza cobra actualidad y concreción, al ser constantemente utilizado para hablar acerca de la existencia política y la vida de la mente humana (*mens humana*). La eternidad en Spinoza, lejos de ser un concepto de raigambre teológica o de cuño estrictamente metafísico, está arraigada en la existencia de las cosas singulares en tanto que hallan la fuente de su esencia en la sustancia y su potencia absoluta y necesaria (E1p34, E1p35, E1p36), a la que todas las cosas singulares son inmanentes (E1p16, E1p16d, TTP IV, p. 57). Sin embargo, para transitar desde la lógica-ontológica de la esencia hasta la dinámica conativa-afectiva de los objetos singulares es preciso recorrer el camino de la potencia, es decir, la senda de la eternidad que es trazada por el propio Spinoza en su *Ética* a veces de manera subyacente y a veces con un mayor protagonismo. El fin de dicha senda es la autoliberación del individuo, la existencia según la propia naturaleza (E1d7), de acuerdo a la guía de la razón (E2p49e, E4p18e, E4p54e). Sin embargo, hay un paso de la eternidad por lo político en que la vida humana está inmersa (E4p37e2, E4p40, E4p40d, E4p73, E5p10e; TP 1/7, TP 2/2-6). En este breve texto, intentaré recorrer el camino de la eternidad en la parte más madura de la filosofía de Spinoza, a saber, aquella que comprende la *Ética* y el inconcluso *Tratado político* en el que se hace patente la riqueza del concepto de eternidad, así como el aporte explicativo tanto en lo ontológico, como en lo político.

## 2. Eternidad en el *Tratado político*

Podría pensarse que existe un hiato insalvable entre estos dos argumentos de alcance ontológico general y el punto específicamente político abordado en el TP. Para la tradición filosófica luego de Kant, los conceptos desarrollados en la ontología no pueden aplicarse de manera directa en la filosofía política, sino que requieren de un

trabajo, de múltiples mediaciones y especificaciones. Spinoza está lejos de pensar que la ontología se debe quedar como un área aparte y que sus conceptos no puedan ser utilizados para la política; basta con ver los capítulos IV, VI, XII, XIV, XV, XVI, XVIII, XX del *Tratado teológico-político (TTP)* y, sobre todo, la totalidad del TP, para contemplar el talante de la filosofía spinoziana: pensar la inmanencia en cada región del ser no es sino tener la idea adecuada de la Naturaleza, producir un conocimiento verdadero de lo real. Por ello, la filosofía política no está ubicada en una región especial, en un reino ajeno a las verdades eternas de la Naturaleza a manera de un *imperium in imperio* (E4Praef), sino que, como cualquier otro punto del orden inmanente de la sustancia, la política manifiesta la misma potencia de la Naturaleza, solo que de un modo cierto y determinado (E1p26, E1p26d). En el TP, Spinoza pone en movimiento su andamiaje ontológico para explicar la naturaleza del poder político y con ello introducir la forma específica en que la inmanencia se presenta como duración en la existencia humana. Spinoza aborda la política porque es uno de los temas fundamentales a los que apunta su filosofía, misma que está orientada a conseguir la libertad, tanto en lo individual como en lo colectivo: el animal humano solo puede alcanzar dicha libertad bajo las condiciones adecuadas; de lo contrario, superar la mera circulación de la sangre (*sanguinis circulatione*) (TP 5/5) se convierte en algo imposible. Para el Spinoza no se trata solo de conseguir un orden político capaz de albergar la libertad en él –como parece ser el tema en el TTP–, sino de comprender la dimensión humana en su forma más claramente conflictiva y atravesada por los afectos y las pasiones y hacerlo desde las bases del sistema filosófico que ha construido (TP 1/1, TP 1/3-5). Precisamente por eso la primera mitad del TP está dedicada a ubicar la política en el orden de la naturaleza y a la potencia de la multitud como central en el proceso de formación del orden político (Saar, 2012, 61).

### **3. Eternidad como potencia divina**

Spinoza, luego de un capítulo dedicado al método con el cual realizará su investigación sobre la política, retoma lo avanzado en sus dos tratados concluidos con respecto al derecho natural y civil, así como al pecado, el mérito, la justicia, la injusticia y la libertad humana (TP 2/1), para profundizarlo o ponerlo en movimiento en la explicación de la dimensión política afirmando que hará una exposición apodíctica de eso mismo avanzado. Es en TP 2/2 donde aparece por primera vez el término *eterno*, calificando a

la potencia de Dios. Spinoza abre el ya mencionado párrafo hablando sobre la posibilidad de concebir adecuadamente lo existente y lo no existente, es decir, de la igualdad que se observa en la esencia ideal de una cosa natural antes, durante y después de su existencia, para de ahí concluir que la esencia de las cosas no puede explicar su origen, final ni perseverancia en la existencia, como resultado de ello afirma: “De donde se sigue que el poder por el que existen y, por tanto, actúan las cosas naturales no es distinto del mismo poder eterno de Dios (*Dei aeternam potentiam*)” (TP 2/2). La potencia *eterna* de Dios es la causa inmanente (E1p18, E1p16, Ep16d, E1p18, E1p33d, E1p35, E1p36) por la cual todas las cosas naturales surgen a la existencia, por lo que se produce un horizonte de inmanencia absoluta en el que no se compartimentan las causas y los objetos dentro de ordenamientos especiales o regímenes de excepción ontológica en la naturaleza.

Spinoza produce una ontología en el que el orden natural es la eternidad misma, no solo la regularidad de la naturaleza observable, sino la totalidad de la naturaleza en su perpetua afirmación. La inmanencia del mundo es otra forma de decir *eternidad*, por lo tanto no hay referencia temporal alguna, y el tiempo que juega un papel fundamental en la construcción de la filosofía después de Kant —donde ha llegado a convertirse en el régimen ontológico por excelencia—, no es sino una ficción que encubre la irregularidad y asimetría de las relaciones entre objetos y movimientos de cuerpos en el plano de la inmanencia absoluta en el cual se resuelve todo en el conflicto de potencias, formas, duraciones y afectividades. Las cosas singulares no actúan en los instantes, o partes de un tiempo único al que se refieren todas las temporalidades, sino que se articulan, confrontan y destruyen en duraciones asimétricas. En este sentido, convendría recordar al propio Kant, en tanto que punto de partida para la hegemonía del régimen ontológico de la temporalidad contra la que pensaría Spinoza. En la estética trascendental de la *Crítica de la razón pura* (KrV) presenta dos pensamientos respecto al tiempo que parecen ser estrictamente dirigidos a pensar en contra de la eternidad como régimen ontológico de la sustancia, en primer lugar mientras hace la exposición metafísica del concepto de tiempo: “el tiempo no es un concepto discursivo, o, como se suele decir, [un concepto] universal (*ist kein discursiver oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff*); sino una forma pura de la intuición sensible. Diferentes tiempos son solamente partes del mismo tiempo” (KrV B47). Mientras que, en la exposición trascendental del concepto de tiempo, compara al tiempo con el espacio como formas puras de la intuición sensible: “El tiempo es la condición formal a priori de todos los fenómenos en general (*die formale*

*Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt*). El espacio, como la forma pura de toda intuición externa, está limitado, como condición *a priori* sólo a los fenómenos externos. Por el contrario, como todas las representaciones, ya tengan por objeto cosas externas o no, en sí mismas pertenecen, como determinaciones de la mente, al estado interno, pero este estado interno debe estar bajo la condición formal de la intuición interna, por tanto [bajo la condición] del tiempo, entonces el tiempo es una condición *a priori* de todo fenómeno en general, a saber, la condición inmediata de los [fenómenos] internos (de nuestras almas) y precisamente por eso, mediatamente, también de los fenómenos externos” (KrV B50). Esta concepción del tiempo es fundamental para toda la filosofía después de Kant, desde ese momento la filosofía tiene en el tiempo la condición de todo fenómeno y por tanto de toda existencia y manifestación y hace girar su pensar de la vida alrededor de la finitud como temporalidad que se agota e incluye la contradicción de lo vivo con respecto a su vida misma.

Por su parte, Spinoza califica de *eterna* a la potencia divina, con ello sigue la lógica según la cual eternidad es la existencia misma, expresión de la potencia como existencia ilimitada, infinita y perpetuamente afirmativa, después de la eternidad como atributos divinos que inhieren en la sustancia infinita en los que la esencia divina es expresada (E1p34, E1p35) y cuya producción es una naturaleza absolutamente efectiva (E1p36). Spinoza introduce la política y, con ella, la historia y todo quehacer humano, en la eternidad inmanente de la Naturaleza, en el régimen ontológico de la sustancia que es la *eternidad misma (ipsa aeternitas)*, en el momento en que elimina la posibilidad de establecer un corte entre la naturaleza humana y la Naturaleza en general (E4Praef, TP 1/3-4, TTP IV, p. 57). Esa es justamente la razón por la cual se califica a la potencia de Dios como eterna, porque la potencia infinita de Dios es la causa inmanente de sí como proceso auto-productivo de lo real, y la eternidad es la necesidad del orden y conexión de las cosas: “Pues, si fuera algún otro poder creado, no podría conservarse a sí mismo ni tampoco, por tanto, a las cosas naturales (*non posem seipsam et consequenter neque res naturales conservare*), sino que el mismo poder que necesitaría para ser creado él mismo, lo necesitaría también para continuar existiendo” (TP 2/2).

La conservación de las cosas naturales procede de la eternidad de la potencia divina, lo mismo que su origen y su eventual destrucción o cese en la existencia. El filósofo neerlandés reinserta al ser humano en el orden absoluto de la naturaleza (E4p4

y E4p4c) y su visión anti-anropocéntrica lo lleva a mencionar, dentro de un tratado dedicado estrictamente a la política:

dato que la naturaleza no está encerrada dentro de las leyes de la razón humana, que tan sólo buscan la verdadera utilidad y la conservación de los hombres, sino que se rige por infinitas otras, que se orientan al orden eterno de toda la naturaleza («naturae aeternum ordinem»), de la que el hombre es una partícula, y cuya necesidad es lo único que determina a todos los individuos a existir y a obrar de una forma fija (TTP 2/8).

El orden total de la naturaleza es la lógica de la potencia divina, no la lógica de la racionalidad estrictamente humana (E1Ap, E2p3, E2p3e). Por esa razón no se trata de exponer unas reglas que someten a la excepción al resto de la Naturaleza, el ser humano debe aceptar que es un conato entre muchos (E3p6, E3p7), un esfuerzo por conservarse entre una infinitud de estos que acontecen todos en el plano inmanente intermodal (E4p4d). El ser humano es un animal que debe saberse como tal; sin embargo, su animalidad no es la de otros animales, es la propia, lo que significa que puede expresar su potencia de maneras que otros animales no son capaces, pero también es superado infinitamente por las causas externas pues no es capaz de dominar a la Fortuna<sup>64</sup> (TTP, Praef, G III, p. 5) y su razón está limitada por la potencia de las demás cosas naturales, de otros modos que acontecen en la sustancia (E4p3).

Si los seres humanos ven el surgir de su conciencia como producto de su constitución como cuerpo y como esencia de ese cuerpo, es decir, como alma que precisa de otro tipo de cosas para conservarse en la existencia, ello implica que sus limitaciones son tanto corporales como esenciales y que estas no forman parte de una

---

<sup>64</sup> En el TTP, Spinoza llama a la necesidad absoluta de la naturaleza, es decir, a la “concatenación de las cosas naturales”, como el “gobierno de Dios” (*Dei directione*) (TTP III, G III, p. 45). Al considerar al gobierno de Dios desde el horizonte de los seres humanos, este puede presentarse como un auxilio interno en cuanto “la naturaleza humana puede aportar, por su solo poder, a la conservación de su propio ser” (TTP III, G. III, p. 46); por su parte se puede llamar al auxilio externo “a toda utilidad que pueda provenirle, además, del poder de las causas externas” (TTP III, G. III, p. 46). La Fortuna es una manera en que se presenta el auxilio externo de Dios, según el propio Spinoza: “por fortuna no entiendo otra cosa que el gobierno de Dios, en cuanto que dirige los asuntos humanos a través de cosas externas e inesperadas” (TTP III, G. III, p. 46). La noción propiamente spinoziana de Fortuna está profundamente influida por la maquiaveliana, que la considera como un elemento impredecible que puede o no resultar favorable para un pueblo o un príncipe (*Discursos* II, 1; *Príncipe*, XXV). El concepto de fortuna expresado en el TTP es el usual de su época, resultado de la confluencia entre la tradición griega que piensa lo azaroso e impredecible y la cristiana que incluye al concurso divino como factor central en el gobierno del decurso del mundo (Martínez, 2007, p. 107). En Spinoza se puede pensar a la Fortuna como un acompañante natural de la fluctuación de ánimo en tanto que desencadena un predominio de lo imaginario y la concatenación de la experiencia según el orden común de la naturaleza y no según el orden necesario.

región ontológica especial, superior o excepcional al régimen ontológico de la sustancia, a saber, la eternidad<sup>65</sup>.

La adecuada concepción de la eternidad resulta clave para entender la operatividad de dicho concepto al interior del sistema de Spinoza, en particular en lo que tiene que ver con una concepción anti-teológica de la política. Existen varias maneras de concebir erróneamente la eternidad, pero todas se derivan de la idea de que un tiempo infinito es el horizonte conceptual de la eternidad. Es de ahí que emana una eternidad del alma como inmortalidad y subsistencia individual más allá de la finitud. La eternidad del alma está teñida de una concepción cristiano-platónica que la confunde con la vida eterna que se goza en el más allá trascendente, en donde el tiempo se erige en una suerte de soberano universal que gobierna todo lo *sublunar* y que puede ser superado en un transmundo y solamente ahí. Sin embargo, un despliegue conceptual preciso en que la eternidad no sea conducida al régimen temporal para hallar su definición bien puede significar una transformación profunda en la concepción que se tiene el tiempo y por supuesto de la naturaleza de la finitud como fenómeno inescapable a los modos finitos.

Spinoza, a diferencia de lo que sostienen algunos de sus intérpretes alemanes del siglo XIX (Grzymisch, 1898, pp. 38-41; cfr. Vayasse, 2008), no está pensando en la inmortalidad como modelo de la eternidad del alma, porque, para empezar, ni siquiera está pensando en el tiempo infinito como modelo de la eternidad inmanente. Es aquí donde se avista una paradoja: el tiempo infinito parece un buen candidato para la eternidad inmanente pues no se recurre a una trascendencia para pensarlo sino la existencia finita llevada a su extremo o, más bien, a tomar una existencia ilimitada pero, igual, concebida *sub specie temporis*<sup>66</sup>. La noción de inmortalidad del alma es central para

---

<sup>65</sup> Como bien menciona Spinoza: “Concebir, pues, las cosas bajo una especie de eternidad es concebir las cosas, en cuanto que se conciben como seres reales por la esencia de Dios, o sea, en cuanto que por la esencia de Dios implican la existencia. Y por tanto, nuestra alma, en la medida en que se concibe a sí misma y al cuerpo, bajo una especie de eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios, implican la existencia. Y por tanto, nuestra alma, en la medida en que se concibe a sí misma y al cuerpo bajo una especie de eternidad (*adeoque Mens nostra, quatenus se, et Corpus sub specie aeternitatis concipit*), tiene necesariamente el conocimiento de dios y sabe, etcétera” (E5p30d).

<sup>66</sup> En sus *Pensamientos metafísicos* (CM), Spinoza sostiene que: “[la eternidad] es el atributo por el cual concebimos la existencia infinita de Dios” (CM, I, VI. G. I, p. 244). Así como que: “a Dios le pertenece actualmente una existencia infinita, del mismo modo que le pertenece un entendimiento infinito” (CM, II, I. G. I, p. 252). El concepto de eternidad en los *CM* aún no se ha refinado ni alcanzado su forma definitiva, esto se puede ver en que incluso la eternidad es llamada “atributo” mientras que la *Ética*—aquella que se considera el sistema de Spinoza en su forma definitiva— no permite definir, desde el entendimiento humano otro atributo que no sea la extensión y el pensamiento. Pero aún en este caso es difícil afirmar que la existencia infinita sea la existencia ilimitada, pues, pese a que ambas palabras refieren a un conjunto de sentidos más o menos similares, el límite y el fin no son exactamente la misma cosa. Spinoza dedica la epístola XII al tema del infinito y puede dar indicaciones acerca de lo que la existencia infinita pueda ser en su pensamiento; sobre todo porque dedica un

una parte importante de la tradición filosófica moderna, particularmente en lo referente a la fundamentación de la moral<sup>67</sup>; sin embargo, para Spinoza lejos de ser una idea necesaria o verdadera es un obstáculo para el verdadero conocimiento de la eternidad, y también es una superstición<sup>68</sup> –la utilización política de la idea de la inmortalidad del alma que implica un transmundo sempiterno de premio y castigo, algo que el neerlandés no solo por sus consecuencias metafísicas, sino también éticas y políticas (Nadler, 2002, pp. 243-244)–. Spinoza separa la inmortalidad del alma de la eternidad de la mente al afirmar que no toda la mente es eterna, sino que una parte, la parte de la mente que muere con el cuerpo es aquella que está más estrechamente vinculada a este, a saber, la imaginación, pues esta tiene que ver con la memoria de las afecciones del cuerpo, con su experiencia de la duración y los afectos de los que no es causa adecuada, pues son ideas del cuerpo que necesariamente son destruidas con este (E5p21). Mientras que hay otra parte del alma que subsiste pues es eterna y es aquella que contempla lo real *sub specie aeternitatis* (E5p2, E5p23, E5p23e, E5p25, E5p29)<sup>69</sup>. En este punto P. F. Moreau acierta en su interpretación cuando afirma que la experiencia de la eternidad es simultánea a la experiencia de la finitud, es en la finitud que se manifiesta la eternidad, pues en la realidad de la destrucción de los modos se observa la causalidad immanente y

---

párrafo a la distinción de varios tipos de infinito o, por lo menos, de varios sentidos en los que se dice que algo es infinito. La infinitud de la sustancia, que es algo que acompaña necesariamente al concepto de esta, no es del mismo tipo de que la infinitud de la extensión, sino que es tal en función de la esencia de la sustancia misma (Ep. XII, G. IV, p. 53). En la propia epístola, Spinoza se dedica a analizar cuatro conceptos clave de su ontología: sustancia, modo, eternidad y duración, con ello busca vincular la medida a lo modal, a lo que tiene duración y la sustancia a lo infinito, que no puede ser dividido y por lo tanto no puede ser medido. Lo anterior es una operación que antecede la teoría de la imaginación desarrollada en E2p17.

<sup>67</sup> En la segunda crítica, Kant establece a la inmortalidad del alma como uno de los postulados de la razón práctica sobre la base de que: “Pero la plena adecuación de la voluntad con la ley moral es la *santidad* (*Die völlige Angemessenheit des Willens aber zur moralischen Gesetze ist Heiligkeit*), una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional perteneciente al mundo de los sentidos en ningún momento de su existencia” (KpV 220). Como consecuencia de ello acercarse a la *santidad* (*Heiligkeit*) requiere de un progreso infinito (*unendlicher Progressus*): “Pero este progreso infinito sólo es posible suponiendo una *existencia* y una *personalidad* (*Unendliche fortdaurenden Existenz und Persönlichkeit*) del mismo ser racional que continúe hasta lo *infinito* (la cual se llama inmortalidad del alma). Por lo tanto, el bien supremo sólo es prácticamente posible bajo la suposición de la inmortalidad del alma” (KpV 220).

<sup>68</sup> En el *TTP* el holandés menciona al paso, que hay prejuicios que surgen de una adoración a la Escritura en detrimento de la “propia palabra de Dios” y como comentario añade que “[el vulgo es] propicio a la superstición y más amante de las reliquias del pasado que de la misma eternidad” (*[vulgus est] superstitioni addictum, et quod temporis reliquias supra ipsam aeternitatem amat*) (*TTP*, Praef. /G. III, 10).

<sup>69</sup> Spinoza también considera la imposibilidad de pensar la idea que excluye la existencia del cuerpo, pues le es contraria (E3p10), así no solo se considera que la parte de la mente vinculada al cuerpo no sobrevive a este, sino que la sola exclusión de la existencia del cuerpo ya es contraria a la mente. Con lo que la inmortalidad del alma como modelo para pensar la eternidad de la mente se descarta porque dicha idea sería en sí misma contradictoria con lo que el alma es e implica, a saber: la idea del cuerpo (E2p13)



también la dinámica de la potencia bajo la cual acontecen los modos y sus afecciones. En palabras de Moreau (1994):

Le sentiment de la finitude est la condition du sentiment de l'éternité et, même, en un sens, il est le sentiment de l'éternité. C'est par le même mouvement, en accédant à la nécessité et en prenant conscience que tout n'est pas immédiatement nécessaire, que l'âme voit son impuissance et qu'elle aspire à sortir de la contingence, figure que prend pour elle la nécessité externe (p. 544).<sup>70</sup>

Según el comentarista francés, es la finitud misma del ser humano la que permite experimentar la eternidad pues el alma contempla sus propias limitaciones y pretende salir de la contingencia hacia la eternidad, una salida que proporciona la razón mediante el conocimiento de la esencia infinita y eterna de Dios. Pero ¿puede aquello que fue utilizado para observar lo que del alma es eterno ser utilizado para observar individuos complejos como los Estados y experimentar la eternidad por medio de la finitud de los mismos? Moreau afirma que es posible y, si seguimos su interpretación, podríamos dar con la consideración de la historia que tiene Spinoza: una historia sin teleología ni salvación, que comprende discontinuidades, rupturas y destrucciones. Este es el caso de su ejemplo preferido en el TTP, a saber, el Estado hebreo (TTP, XVII-XVIII), pero también de la Roma antigua a la que alude con frecuencia en el TP. Pues, mientras se considera la política desplegada en la duración, la historia se contempla como la finitud de los regímenes y ordenamientos políticos y se experimenta la eternidad a la que puede acceder la naturaleza humana, considerada desde el punto de vista de su existencia colectiva<sup>71</sup>. Pero ¿cómo reconciliar esta idea con aquella afirmación del holandés de que la naturaleza ha creado individuos y no naciones<sup>72</sup>? ¿Cómo seguir pensando en la

---

<sup>70</sup> “El sentimiento de la finitud es la condición del sentimiento de la eternidad y, él mismo, en un sentido, es el sentimiento de la eternidad. Es por este movimiento, que se accede y se toma consciencia de que todo no es inmediatamente necesario, que el alma observa su importancia y que ella aspira a salir de la contingencia, figura que toma para sí misma de la necesidad externa” (traducción propia).

<sup>71</sup> Como bien menciona Spinoza: “Cada idea de cualquier cuerpo o cosa singular existente en acto implica necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios (*idea Dei aeternam et infinitam essentiam necessario involvi*)” (E2p45) que se hace aún más explícito en su escolio: “No entiendo aquí por *existencia* la duración (*per existentiam non intelligo durationem*), esto es, la existencia en tanto que concebida abstractamente (*abstracte concipitur*) y como una cierta especie de cantidad. Pues hablo de la naturaleza misma de la existencia, la cual se atribuye a las cosas singulares porque de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios se siguen infinitas cosas de infinitos modos (*ex aeterna necessitate Dei naturae infinita infinitis modis sequuntur*)” (E2p45c). Spinoza piensa como contemplación de la eternidad desde la finitud y la duración una cierta consideración de la existencia en el plano de la inmanencia. En las ideas de las cosas singulares que existen en acto se implica necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios pues lo que existe es mantenido en la existencia por la potencia activa de Dios (E1p15, E1p15e, E1p16, E1p18, E1p24c, E1p35).

<sup>72</sup> “Pero ésta [la naturaleza] no crea las naciones, sino los individuos, los cuales no se distribuyen en naciones sino por la diversidad de lenguas, de leyes y las costumbres practicadas; y sólo de estas dos, es decir, de las leyes y las costumbres,

eternidad cuando las naciones son productos de la potencia colectivo de comunidades humano dispersas en el tiempo y en el espacio y de las consecuentes diferencias en lenguas y costumbres y los individuos son productos naturales? Considero que la ruta adecuada para dar una respuesta radica en la doctrina del conato, pues esta permite acceder al plano fenomenológico de la conservación de las cosas y también proporciona acceso a la eternidad en tanto que principio ontológico que explica la dinámica de las cosas singulares en el plano de inmanencia. Spinoza piensa la existencia como una actividad o un esfuerzo continuo de conservación, a saber, un conato (E3p6, E3p7; TP 2/6, TP 2/7); dicho conato puede presentarse en un plano individual o colectivo (E3p7d, TP 2/5, TP 2/13) y expresa la esencia actual (*essentia actualis*) de la cosa o cosas que se esfuerzan por su conservación. Es importante llamar la atención sobre la posibilidad de la coordinación de los conatos para la conservación que Spinoza formula de la siguiente manera: “Por ello, la potencia de cada cosa, o sea, el esfuerzo por el que esa cosa, ya sola ya junto con otras (*vel sola, vel cum aliis*), obra o se esfuerza por obrar algo” (E3p7d). La coordinación de los conatos para obrar algo permite pensar la red causal de las cosas singulares en un marco que no solo implica la confrontación que conduce a la destrucción (E4a), sino en un marco de cooperación que permite la constitución de individuos más complejos (E2p13l6). Para el caso de los seres humanos, la coordinación de los conatos es la construcción de la potencia de la multitud (*potentia multitudinis*) que se denomina *imperium* (TP 2/17) según un principio de utilidad (TP 3/3). El *imperium* es la cristalización del deseo de conservación de la multitud que se da a sí misma un régimen, un orden para la vida colectiva. Y cada deseo de conservación de cada multitud es particular, por lo que no está vinculado en una gran historia de la multitud humana. Aparece aquí, aunque de forma implícita una ausencia de fines que Macherey identifica con la eternidad (Macherey, 2006, p. 257). La necesidad absoluta de la naturaleza produce a los individuos que, por su parte, se reúnen en comunidades políticas mediante las cuales expanden su potencia, institucionalizan comportamientos y rituales que responden a necesidades prácticas en intereses concretos de cada nación. Respecto a esto, es preciso indicar que existe un debate ya clásico que enfrenta dos posturas principales con relación a la naturaleza de la individualidad del Estado. Por un lado está la postura que, en la filosofía de Spinoza, el Estado es un individuo real y

---

puede derivarse que cada nación tenga un talante especial, una situación particular y, en fin, unos prejuicios propios” (TTP XVII, IV/G. III, p. 217).

natural, con un cuerpo (Montag, 1999, pp. 62-89) que es producto del ingenio de cada pueblo (Moreau 1994, pp. 441-459), y que se puede explicar genéticamente, como con todos los individuos (Matheron, 1988, pp. 37-61); por otro lado está la postura que considera que la *nación* en tanto que fundamento del Estado, es producto de un diseño pasional de la superstición para la gestión del vulgo (*vulgus*) (Strauss, 1997, pp. 244-250), por lo que el Estado no es tanto un individuo, sino un conjunto de relaciones (Den Uyl, 1983, p. 80) sin una individualidad propia. Por nuestra parte, sostenemos que el Estado es un individuo de una gran complejidad, y que, en última instancia, toda individualidad implica un conjunto de relaciones entre partes o individuos, determinadas por una cierta y determinada proporción de movimiento y reposo. En última instancia, todos los individuos no hacen sino existir transitoriamente para iterar el rostro total del universo (*facies totius universii*) (Ep. LXIV) o individuo total (*totius individuum*) (E2p13I7e) que es la naturaleza. Y como todo individuo, expresa un conato, un esfuerzo de conservación que se emplaza en un tiempo indefinido (E3p8) en tanto que se afirma y no está enfermo de tiempo en su inconformidad con la universalidad como sucede en Hegel (EN<sup>73</sup> §§375-6), ni contiene aquello que quita su esencia (E3p5, E3p8d), sino que se afirma continuamente, expulsando de sí cualquier causa contraria que pueda implicar la destrucción.

Por lo anterior, para Spinoza, el término a discutir no es el tiempo sino la duración, que es la existencia propiamente dicha de las cosas singulares. El tiempo, según se implica en E1d8e, tiene alguna relación con la duración, a saber, la de medirla o procesarla en la sucesión de las afecciones, a su vez, la duración está vinculada con la existencia de los modos, a saber, con una existencia que no está unida de manera necesaria con la esencia o, para decirlo de otro modo, con una esencia que no implica necesariamente la existencia<sup>74</sup>. El último tratamiento que Spinoza dedica al tiempo como tal está contenido en los *CM* y puede ser ilustrativo de la necesidad que él identifica en la filosofía de abandonar ciertos conceptos por su improductividad. Así, el holandés define al tiempo como: “un simple modo de pensar, o como ya dijimos, un ente de razón; en efecto, es el modo de pensar que sirve para explicar la duración” (CM, I, I/G. I, p. 244). A partir de ese momento el tiempo queda como una de las formas en que se

---

<sup>73</sup> Se abrevia EN a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

<sup>74</sup> El tiempo de la *Ética* es circular en tanto que se desprende del procesamiento de las afecciones corporales y las ideas imaginativas de acuerdo a un orden consuetudinario. De ahí que el comentarista mexicano Luis Ramos-Alarcón, a partir de su interpretación de E2p18, lo considera un afecto, que concatena la experiencia según el orden de presentación de las cosas singulares (Ramos-Alarcón, 2020, pp. 196-204).

piensa acerca de la duración de las cosas y no como una afección de las cosas mismas, pues estas, en tanto que existen, son afectadas de duración, misma que establece los confines de la cosa en el plano de la causalidad. La productividad de la Naturaleza se expresa en el surgimiento y destrucción de infinitos modos que se siguen de la naturaleza infinita de la sustancia (E1p16), todo aquello que cae en el entendimiento infinito de Dios existe pues la potencia de la Sustancia lo produce y conserva. El tiempo es un concepto que Spinoza, ya desde su obra temprana, desplaza de la ontología a la epistemología, pues es un modo de pensar o un ente de razón, ya que el tiempo no es sino la medida de la duración. Desde el punto de vista de la Sustancia solo hay eternidad que es la libre necesidad de la autoproducción de lo real (E1p17, E1p17d), como pura inmanencia de los infinitos modos en la sustancia (E1p16) (Chauí, 2020, p. 97).

El significado de la inmanencia en el orden político es, para Spinoza, que la dinámica política se explica por la constitución afectiva del ser humano, misma que es esencial. Su esencia implica un cuerpo que está limitado por otros cuerpos, su idea está limitada por otras ideas. La finitud es el horizonte de la política, por lo tanto, su ritmo o temporalidad es la duración del cuerpo político que no tiene que ver necesariamente con la de los seres humanos individualmente, aunque sin duda esa duración indefinida pero limitada es parte de la finitud en tanto que la política se desprende de la naturaleza humana como racionalidad que busca la utilidad y al mismo tiempo soporta las pasiones (E4p35c1, E4p35e; TP 1/5, TP 2/5, TP 2/8, TP 2/14).

#### 4. Eternidad y potencia del Estado

En TP, el concepto de eternidad se usa en el mismo sentido, pero con la salvedad de que está inmerso en la dinámica del Estado y se refiere a este. Este uso está influido por E2p45 donde se afirma:

*Cada idea de cualquier cuerpo o cosa singular que existe en acto, implica necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios.*

*Demostración.* La idea de que una cosa singular que existe en acto implica necesariamente tanto la esencia como la existencia de esa cosa (*por 2/8d*). Pero las cosas singulares (*por 1/15*) no se pueden concebir sin Dios, sino que, como (*por 2/6*) tienen a Dios por causa, en cuanto que se lo concibe bajo un atributo del que ellas son modos, sus ideas deben implicar necesariamente (*por 1/ax4*) el concepto de su atributo, esto es (*por 1/d6*), la esencia eterna e infinita de Dios.

*Escolio.* Aquí no entiendo por existencia la duración, esto es, la existencia en cuanto que es concebida abstractamente y como una especie de cantidad. Pues hablo de la misma naturaleza de la existencia, que se atribuye a las cosas singulares por el hecho de que de la necesidad eterna de Dios proceden infinitas cosas en infinitos modos (*ver 1/16*). Hablo, digo, de la existencia misma de las cosas singulares, en cuanto que son en Dios. Pues, aunque cada esté determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, la fuerza, sin embargo, con que cada una persevera en la existencia se sigue de la necesidad eterna de Dios. Sobre lo cual véase *1/24c*.

Spinoza concibe las ideas de las cosas como implicando la esencia de Dios siempre que estén existiendo en acto. Las cosas existen porque su esencia está contenida en el entendimiento infinito de Dios, pero también porque en el plano inmanente modal se despliega una necesidad tal que las produce por sí misma. De ahí que las ideas de las cosas que existen implican a la esencia eterna e infinita de Dios. La contemplación de la existencia de las cosas singulares tiene siempre como telón de fondo o como aquello que está implicado a la necesidad de la sustancia, a la potencia de la sustancia, a aquello en lo que todo es. Ahora bien, lo particularmente interesante de E2p45e es el concepto de existencia y cómo este se pone en juego para explicar la razón que subyace al hecho de que la idea de una cosa existente en acto implica la esencia eterna e infinita de Dios. Aquí Spinoza sostiene que él no está pensando en la existencia en acto como una cantidad o como la duración, como la duración de la cosa, sino de la necesidad de la sustancia que es la esencia misma de la existencia, esencia que es potencia y que también es eternidad. El neerlandés piensa la existencia de una forma no numeraria. “Existir” no es ser susceptible de cuenta. Esa forma de pensar la existencia es calificada como “abstracta”, pues en ese caso la existencia sería “una especie de cantidad”, algo que podría ser atribuido a todas las cosas, aquello que todas tendrían en común y que por lo tanto no sería esencial de ninguna en particular (E2p37). Dado que la duración es algo que puede ser atribuido a todas las cosas singulares y se manifiesta tanto en las partes como en el todo, es posible concebirla adecuadamente (E2p38). La duración de las cosas puede ser concebida adecuadamente y también el hecho de que las cosas obedecen a una duración indefinida, pero claramente sometida al régimen de la eternidad dentro del cual el surgimiento y destrucción de los modos están dados.

La hipótesis de lectura que se sigue en este texto es que el régimen ontológico en Spinoza es la eternidad de la que participan tanto la esencia de la sustancia, como los infinitos atributos de esta, y por eso es que, en la idea de las cosas que existen en acto, a saber, en la esencia de las cosas tal y como aparecen para el entendimiento humano, se manifiesta la idea misma de la esencia de Dios como necesidad eterna de la que se siguen

infinitas cosas, de los atributos de los cuales participa la cosa singular cuya esencia está siendo pensada<sup>75</sup>. El ser humano no es un imperio dentro de otro imperio (E4Praef) y su finitud consciente no es una excepción al régimen de la eternidad de la sustancia. Esto significa que la duración y la proyección del deseo humano sobre los otros modos no es superior o particularmente especial; sin embargo, el ser humano puede experimentar la eternidad tanto en la contemplación de su propia finitud como en la finitud de sus propias obras, de las cosas sobre las que despliega su potencia de obrar.

Al pasar al TP, Spinoza hace un uso de la eternidad que parece tener que ver con la idea de que la destrucción o transformación de un Estado –o, dicho en otros términos, la finitud de un modo– es la que da acceso a la eternidad. La ruta parece trazarse desde el concepto de potencia (*potentia*), particularmente en TP 2/2, donde Spinoza argumenta que las cosas para existir y conservarse necesitan de la potencia eterna de Dios (*Dei aeterna potentia*) porque la esencia de las cosas no implica su existencia, sino que el hiato entre ambas debe ser salvado por la potencia de Dios. La eternidad se manifiesta en las cosas existentes en acto si se contempla que esta, la existencia en acto de las cosas, tiene como punto de articulación la necesidad del orden eterno de la Naturaleza (*naturae aeternus ordo*), cuyas reglas no son las de la conservación del hombre, sino la eternidad misma (TP 2/8).

Pero en la implementación estrictamente política del concepto de eternidad lo que se observa es que, de manera análoga a lo que sucede con el individuo, la experiencia de la finitud de los regímenes en la historia manifiesta la eternidad misma. Pero la apariencia paradójica del argumento no es tal si se analizan algunos de los pasajes en los que el holandés hace uso del concepto de eternidad en el TP, sobre todo, aquellos que aluden

---

<sup>75</sup> El filósofo holandés confronta la argumentación en contra de la eternidad del mundo y a favor de la *creatio ex nihilo* bíblica dada por Maimónides *Guía de perplejos* 2, 25 –que a su vez es una declaración de neutralidad frente a la *creatio de novo* platónica asimilada por Rabí Eliezer y comentada por el cordobés en su *Guía de perplejos* 2, 26–. El propio Maimónides sostiene: “Ten en cuenta que, admitida la creación del mundo todos los milagros son posibles, como igualmente la Torá, y se desvanecen todas las objeciones que pudieran oponerse”. Para Maimónides, la creación del mundo es la piedra de toque que otorga al creador poder absoluto y libertad absoluta para actuar sobre el mundo; de ahí que los milagros tengan como base un acto creador, una soberanía universal y total que permite producir excepciones en el funcionamiento del mundo. Por su parte, Spinoza rechaza los milagros: “Los milagros, en cuanto que por tales se entiende una obra que repugna al orden de la naturaleza, están, pues, tan lejos de mostrarnos la existencia de Dios, que, antes, por el contrario, nos harían dudar de ella; sin ellos, en cambio, podemos estar seguros de la existencia divina, con tal que sepamos que todas las cosas de la naturaleza siguen un orden fijo e inmutable” (TTP, VI/ G III, 85). Spinoza no es un filósofo que se preocupe por el origen, ni que le atribuya una libertad absoluta a Dios en el sentido humano de lo que se entiende por libertad –algo así como el libre arbitrio–, sino que identifica su potencia con su normatividad, a saber, con su necesidad (E1p17, E1p34, E2p3, E2p3e). Así, necesidad, potencia, eternidad se despliegan en conjunto como herramientas conceptuales para dar cuenta de la existencia de la sustancia divina.

directamente a la normatividad dentro del Estado. Uno de los cuales, por lo ilustrativo, es TP 10/9:

Sentado esto, veamos ya si estos Estados pueden ser destruidos por alguna causa culpable. Sin duda que, si algún Estado puede ser eterno (*quod imperium aeternum esse potest*), necesariamente será aquel cuyos derechos, una vez correctamente establecidos, se mantienen incólumes. Porque el alma (*anima*) del Estado son los derechos. Y, por tanto, si éstos se conservan, se conserva necesariamente el Estado. Pero los derechos no pueden mantenerse incólumes, a menos que sean defendidos por la razón y por el común afecto de los hombres; de lo contrario, es decir, si sólo se apoyan en la ayuda de la razón resultan ineficaces y fácilmente son vencidos. Habiendo probado, pues, que los derechos básicos de las formas de Estado aristocrático están acordes con la razón y el común afecto de los hombres, ya podemos afirmar que, si hay algún Estado eterno, necesariamente son éstos, o que, al menos, no pueden ser destruidos por ninguna causa culpable, sino tan sólo por una fatalidad inevitable. (TP 10/9)

El párrafo se sitúa en el contexto de un análisis sobre la utilización de la potencia y la conducción del Estado que culmina en TP 10/8: “Y sin embargo los hombres deben ser guiados de forma que les parezca que no son guiados, sino que viven según su propio ingenio y su libre decisión (*«ex suo ingenio et libero suo decreto vivere sibi videantur»*)” La meta de todo pensar acerca del Estado y del poder político, tal y como se asienta en la vida práctica, es contemplar la duración del régimen y las posibilidades de este de sobreponerse a los obstáculos inherentes a todo emplazamiento de la potencia de la multitud. Un Estado en que la dominación es evidente tiene pocas probabilidades de conservarse y, por lo tanto, es altamente probable que se transforme o que sea destruido, pues está mal constituido. El neerlandés trae a colación que el alma del Estado (*anima Imperii*) son los derechos, a saber, las formas que toma la libertad de los ciudadanos, asimismo, que la conservación de dichos derechos es la conservación del Estado. De ahí que la conservación de dichos derechos, a su vez, dependa de dos factores que se atraviesan entre sí en el despliegue de la política: la razón y los afectos. Así, ante la posibilidad de plantearse un Estado eterno, Spinoza se decanta por aquel en que los derechos, una vez establecidos, no presentan cambio alguno. El Estado eterno (*imperio aeterno*) sería, pues, aquel que sea capaz de conservarse en su forma, tal y como fue establecido, porque, al ser una geometría de la potencia trazada por medio de las leyes y las costumbres, su eternidad radica en la conservación de su forma, en mantener las proporciones de movimiento y reposo que lo constituyen. La eternidad como inmutabilidad del aparato jurídico es la eternidad como conservación de la forma y del tipo de vida que un Estado permite y fomenta en su interior. Ese es, precisamente, el sentido que adopta *eterno* en TP 10/10. El *Estado eterno* es aquel que conserva su forma

y no se puede cambiar por algún mecanismo interno, es decir, por una causa que esté incluida en el establecimiento mismo del Estado.

En TP 10/10, el holandés discute la objeción que emergería de su propio sistema, a saber, que un afecto siempre puede ser vencido por un afecto más fuerte (E4p7) y que, por tanto, los derechos defendidos por el común afecto de los hombres (*communi affectum homini*) pueden peligrar si algún otro afecto vence al que los sostiene como derechos en el Estado. La agitación del Estado podría ser tal que, temiendo perder la vida, la libertad o la seguridad, se podría dar origen a una tiranía desde el seno de la aristocracia más igualitaria pensada por Spinoza. Esto haría referencia cualquier momento histórico en que la pérdida de estabilidad en el Estado ha producido un cambio en el parecer de la mayoría, lo que hace posible que se den cambios legislativos que transformen sustancialmente la forma del Estado y que puedan destruir la forma de vida que se institucionalizó. Ante la objeción, el neerlandés responde que son las instituciones las que le dan la fortaleza para enfrentar ese tipo de situaciones, de tal manera que el afecto común de los hombres no cambia de tal manera que los fundamentos del Estado se transformen de tal manera que este quede desmantelado por la dinámica afectiva de los individuos que lo conforman. El toque final viene cuando argumenta que un Estado como el que él describe en TP 9/9 no permite que se consolide una persona, de tal manera que controle por sí misma el Estado con lo que se asegura que la solución a los conflictos sea institucional y no personal:

Así, pues, aunque el terror provoque cierta confusión en el Estado, nadie, sin embargo, podrá traicionar las leyes y nombrar, contra derecho, a alguien para detentar el supremo mando militar, sin que, al momento, protesten quienes proponen a otros candidatos. De ahí que, para dirimir la contienda, será necesario recurrir finalmente a las leyes ya establecidas y por todos aceptadas y ordenar las cosas del Estado conforme a las leyes en vigor. Puedo, pues, afirmar, sin restricción alguna, que tanto el Estado en el que sólo una ciudad detenta el poder, como aquel, sobre todo, en el que lo detentan varias ciudades, son eternos; o, en otros términos, que no pueden ser disueltos o transformados en otro por ninguna causa interna (*aeternum esse, sive, nulla interna causa posse dissolvi aut in aliam formam mutari*) (TP 10/10).

Esa es la última vez que Spinoza menciona la eternidad en el TP, y lo hace como una cualidad del Estado, definiendo dicha *eternidad* como aquello que no puede ser disuelto o transformado por una causa interna, es decir, aquello que no será por siempre, pero que no trae en sí la semilla de su propia destrucción, sino que está diseñado para durar hasta encontrar una fuerza que le resulte opuesta a tal grado que no pueda resistirla y sea transformado. Esa es, pues, la eternidad del Estado (*aeternitas imperii*), la que se experimenta cuando se contempla su potencia de obrar, pero también su finitud, su



potencia de convertirse en otra reliquia más, sin fin, ni dirección más que la que emerge de su propio esfuerzo de conservación.

## 5. Conclusión

Entre la duración y la eternidad se juega un problema ontológico que, en el caso de la filosofía de Spinoza obtiene su solución mediante el posicionamiento de la eternidad como una pura ausencia de fines (Macherey, 2006, p. 258), es decir, como una pura actividad a-teleológica de expresión de una potencia eterna y absolutamente productiva (E1p34). Por esa razón podemos afirmar que la historia se concibe en el pensamiento de Spinoza como la continua rearticulación del conato colectivo en el marco general de la auto-producción de lo real (E1p16; TTP, IV; TP 2/6) que da pie a la ley humana (*lex humana*) como forma de vida (*ratio de vitae*) (TTP, IV/ G III, 58-60) que se hace objetiva según los ingenios de las multitudes (*ingenium multitudinis*), en el marco de sus potencias (*potentia multitudinis*) y los Estados (*imperios*) que de ellas resultan (E4p37e2, TTP XVI, TP 2/17, TP, 3/2, TP 3/9), y se suceden sin fin ni objetivo, pues la historia humana es una parte de la historia de la naturaleza entera (E4p4, E4p4c). La eternidad ínsita en cada cosa singular alcanza su verdad en el hecho de que toda destrucción es un fenómeno externo (E3p4, E3p4d, E3p5, E3p5d). No hay cosas enfermas de tiempo, ni organismos que surgen para su destrucción (EN, §375), sino una actualización necesaria de las esencias en el orden eterno de la sustancia divina. La destrucción (E4a) es la dialéctica material de producción de lo real (Macherey, 2006, 260) tal y como aparece en el registro de la experiencia, es decir, como fuerza y cambio de las cosas y los tiempos (*vis et mutatio omnium rerum atque temporum*), historia que es experiencia de lo singular, lo común y lo eterno.

## Referencias

- Abdo Férrez, M. C. (2007). *Die Produktivität der Macht*. Logos Verlag.
- Den Uyl, D. (1983). *Power, State and Freedom: An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*. Van Gorcum.
- Chauí, M. (2020). *La nevadura de lo real. Imaginación y razón en Spinoza*. Fondo de Cultura Económica.

- Förster, E. y Y. Melamed. (2012). *Spinoza and German Idealism*. The Johns Hopkins University.
- Grzymisch, S. (1898). *Spinoza's Lehre von der Ewigkeit und Unsterblichkeit*. Taschsky.
- Hegel, G. W. F. (2017 [1830]). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830]*. Edición bilingüe, Ramón Vals Plana. Abada.
- Israel, J. (2012). *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*. Fondo de Cultura Económica.
- Jaquet, Ch. (1997). *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Éditions Kimé.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Edición bilingüe, traducción, estudio crítico y notas Mario Caimi. Fondo de Cultura Económica/UAM/UNAM.
- Kant, I. (2005). *Crítica de la razón práctica*. Edición bilingüe, traducción, estudio preliminar, notas e índice analítico Dulce María Granja Castro. Fondo de Cultura Económica/UAM/UNAM.
- Macherey, P. (2006). *Spinoza o Hegel*. Trad. María del Carmen Rodríguez. Tinta Limón.
- Maimónides (2008). *Guía de perplejos*. Trotta.
- Martínez, F. J. (2007). “Fortuna y *fluctuatio animi*” en Fernández, Eugenio y De la Cámara, María Luisa (eds). *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza* (pp. 107-118). Trotta.
- Mignini, F. (2009). *Spinoza ¿Más allá de la idea de tolerancia?* Editorial Brujas.
- Montag, W. (1999). *Bodies, Masses, Power. Spinoza and his contemporaries*. Verso.
- Moreau, P. F. (1994). *Spinoza. L'expérience de l'éternité*. PUF.
- Morfino, V. (2010). *Relación y contingencia*. Encuentro Grupo Editor.
- Nadler, S., (2006). *Spinoza's Ethics an Introduction*. Cambridge University Press.
- Nadler, S., (2002). Eternity and Immortality in Spinoza's Ethics. *Midwest Studies in Philosophy*, 26(1), 224-244.
- Nadler, S. (1999). *Spinoza a Life*. Cambridge University Press.
- Ramos-Alarcón Marcín, L. (2020). *La teoría del conocimiento de Spinoza*. Universidad Nacional Autónoma de México.

- Saar, M. (2012). *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*. Suhrkamp.
- Spinoza, B. (2020). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ed y trad. Pedro Lomba Trotta.
- Spinoza, B. (2012). *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. (Lateinisch-Deutsch) (trad. Wolfgang Bartuschat). Felix Meiner Verlag.
- Spinoza, B. (2010). *Politischer Traktat*. (Lateinisch-Deutsch) (trad. Wolfgang Bartuschat). Felix Meiner Verlag.
- Spinoza, B. (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico*. ed. y trad. Atilano Domínguez. Trotta.
- Spinoza, B. (2006). *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, (ed. y trad. Atilano Domínguez). Alianza.
- Spinoza, B. (2004). *Tratado político*, (ed y trad. Atilano Domínguez). Alianza.
- Spinoza, B. (2003). *Tratado teológico-político*, (ed. y trad. Atilano Domínguez). Alianza.
- Spinoza, B. (1927). Spinoza, Baruch. *Opera*. (traducción y edición Carl Gerbhardt.) Vols. I-IV. Carl Winters Verlag.
- Tatián, D., (2012). *Baruch*. La Cebra.
- Tosel, A., (1998). *Spinoza ou le Crépuscule de la servitude*. Editions Aubier.
- Vaysse, J. (2008). Spinoza dans la problématique de l'idéalisme allemand: Historicité et manifestation. En Tosel, A., Moreau, P., & Salem, J. (Eds.), *Spinoza au XIXe siècle: Actes des journées d'études organisées à la Sorbonne (9 et 16 mars, 23 et 30 novembre 1997)*. Éditions de la Sorbonne. doi:10.4000/books.psorbonne.174