V Simposio de Filosofía Moderna. Universidad Nacional de Rosario, 2021.

La facultad de imaginar en Baruch Spinoza.

Celeste Florencia Ramirez.

Cita:

Celeste Florencia Ramirez (2021). *La facultad de imaginar en Baruch Spinoza. V Simposio de Filosofía Moderna. Universidad Nacional de Rosario.*

Dirección estable: https://www.aacademica.org/celeste.ramirez/4

ARK: https://n2t.net/ark:/13683/p4bY/Rt0

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto*. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: https://www.aacademica.org*.

MARTÍN ARIAS ALBISU
ALBERTO MARIO DAMIANI
CARLOS VÍCTOR A. ALFARO
GISELA CADIROLA
MARÍA VICTORIA GONZÁLEZ
LUCIANO FLORENCIO CORSICO
MARÍA JULIA BERTOLIO
MARILÍN MERCEDES GÓMEZ
Compiladores

Actas del Quinto Simposio de Filosofía Moderna

Rosario, 2019

Universidad Nacional de Rosario
Facultad de Humanidades y Artes
Centro de Estudios de Filosofía Moderna

Actas del Quinto Simposio de Filosofía Moderna : Rosario, 2019
Martín Arias-Albisu... [et al.] ; editado por Martín Arias-Albisu... [et al.]. - 1a ed. - Rosario : UNR Editora, 2021.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-702-485-2

1. Filosofía Moderna. I. Arias-Albisu, Martín, ed.
CDD 199.82

Índice

I. Sesiones plenarias

ILEANA P. BEADE 9

Justicia distributiva y justicia redistributiva en la teoría kantiana del derecho

DANIEL BRAUER 20

Estado de naturaleza y lucha por el reconocimiento. Una re-visión crítica de la dialéctica del amo y el esclavo en el pensamiento de Hegel

MARÍA ELENA CANDIOTI 32

Kant: Los horizontes del conocimiento y el ejercicio del pensar. Consideraciones desde una perspectiva pragmática.

ALBERTO MARIO DAMIANI 45

La dimensión política de la intersubjetividad en Erhard y Fichte

SILVIA DEL LUJÁN DI SANZA 58

De la naturaleza a la libertad: la búsqueda de un fundamento de unidad en la tercera Crítica de Kant

JORGE EDUARDO FERNÁNDEZ 70

Arbitrio y facticidad. La libertad en la Lógica del ser de Hegel

SUSANA MAIDANA 78

Luces y sombras de la filosofía política de Tomás Moro

II. Ponencias

MIGUEL ALBERTI 88
Novalis ante lo indecible: el tránsito de la filosofía al discurso literario en el *Monólogo*

LUCAS ALBORNOZ 98
Preguntas y reflexiones en torno al Dios de Descartes

LUCAS G. ALDONATI 104
El concepto de genio: la influencia de Wagner en el joven Nietzsche

CARLOS VÍCTOR ALFARO 111
Observaciones a la crítica de Hegel a la filosofía de Jakob Fries en *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*

MARTÍN ARIAS ALBISU 117
¿Por qué, según Kant, no pueden ponerse a prueba las candidatas a leyes de la psicología empírica?

EDUARDO ASSALONE 124
El idealismo de la soberanía del príncipe en Hegel. Una conexión entre la Filosofía del Derecho y la Filosofía de la Naturaleza

ESTÉFANO BAGGIARINI 137
Entre la *espada de la justicia* y el *escudo de la fe*: crítica a la noción de *sustancia inmaterial* en el *Leviathan* de Thomas Hobbes

CARLOS BALZI 149
La artesanía y la potencia divina, en Hobbes y antes de Hobbes

ILEANA P. BEADE 156
Beccaria y Kant frente a la cuestión de la pena de muerte

RODRIGO MIGUEL BENVENUTO 167
La deducción ontológica de la causalidad inmanente en Spinoza. Una lectura en torno a la proposición 16 del *de deo*

MATÍAS BIRCHER 173
El comienzo de la ciencia según Hegel: ¿Un inicio pre-categórico?

SOFÍA CALVENTE 178
La crítica de Margaret Cavendish a la filosofía experimental

RICARDO CATTANEO 187
La economización de esfuerzos en la labor filosófica según Kant

GABRIELA DOMECQ 193
El acuerdo amable de la justicia y la felicidad: génesis de la conciencia moral en Rousseau

LEONARDO FILIPPI TOME 200
La Conciencia como mediación entre Naturaleza y Espíritu. De la fenomenología de la conciencia a la fenomenología del espíritu

ANTONIETA GARCÍA RUZO 208
Lecturas en clave gnoseológica: Spinoza y la Carta sobre el Infinito

MARÍA MERCEDES GODOY 215
El lenguaje de la controversia en Leibniz: diálogo, pluralismo y Característica Universal

MATÍAS GUIRADO 224
¿Qué tipo de experiencia sensorial puede tener una mente (cartesiana) descorporizada?

ROCIO HERRERA 232
La tragedia y la oratoria en la filosofía de David Hume

VALENTÍN EDUARDO IBARRA 239
Modernidad, capitalismo y especialización de la violencia

LEILA JABASE 245
Individuación y *conatus* en Spinoza y Leibniz

CAROLINA JÜRGENS 252
La recepción del spinozismo en las Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana de F. W. J. Schelling

CLAUDIA LAVIÉ 261
El tema de la Fortuna en *El Mundo resplandeciente* de Margaret Cavendish (1666)

CECILIA MC DONNELL 269
Thomas Hobbes y la conjura de los necios

CECILIA LUCIANA MERÁS 278
De la igualdad de oportunidades dentro del sistema democrático en Tocqueville

ANTONIO G. MICHOU 285
Del arte y la vida: una comparación entre los periodos de Jena en Schelling y Hegel

MARIO A. NARVÁEZ 292
La definición genética y los límites del conocimiento en Leibniz y Tschirnhaus

PABLO OLMEDO 300

La educación del filósofo historiador: Nietzsche, Burckhardt y el problema de la cultura

JUAN PABLO ORTEGA 308
Hume y el anti-contractualismo

CELESTE FLORENCIA RAMIREZ 314
La facultad de imaginar en Baruch Spinoza

LAURA RODRÍGUEZ 322
Corolarios políticos de la razón pura en su empeño teórico-especulativo como en su desenvolvimiento histórico de ilustración en el pensamiento kantiano

NATALIA SABATER 331
La presencia de Spinoza en las *Cartas Eruditas* de Feijoo

HERNÁN SERRATI 340
La relevancia del concepto de Amor en la transición del concepto de Positividad al de Destino en los escritos juveniles de Hegel sobre el cristianismo

EZEQUIEL SZPILARD 349
Sobre los argumentos a favor de la tolerancia religiosa en Hobbes

PEDRO IGNACIO URTUBEY 359
Revisitando la noción de *voluntarismo teológico* a la luz de la "tesis del voluntarismo y la ciencia experimental": el *voluntarismo* de Pedro Damián como rechazo de la razón y del conocimiento

NORBERTO MIGUEL VELAZQUEZ 368
Hegel, Lacan, Hegel

La facultad de imaginar en Baruch Spinoza

Celeste Florencia Ramirez (UNSAM)
ramirezcelestef@hotmail.com

Introducción

En la presente ponencia, a la luz de la lectura del filósofo holandés Baruch Spinoza, intentar. dilucidar cómo funciona la imaginación. Para comenzar, desarrollaré el concepto de afección o modo de pensar, presente en el Libro II de la *etica*. A partir de esto, analizaré las consecuencias del primer modo de pensar, es decir, la idea de una cosa singular existente en acto, a saber: el conocimiento inadecuado de los cuerpos exteriores. En segundo lugar, desarrollaré de qué manera los afectos arrastran a los hombres en múltiples direcciones, siendo estos (los hombres) esclavos de cualquier superstición. A modo de conclusión, intentaremos mostrar que, como nuestro autor señala, es necesario que los hombres se guíen por la razón, puesto que la imaginación, vaga y fluctuante, no puede formar una idea clara y distinta.

1. La esencia de los modos

En primer lugar, repararemos en las ideas inadecuadas; ¿qué significa que los modos son por naturaleza ideas inadecuadas y cuál es la consecuencia de esto?

Spinoza define a Dios como el único ser absolutamente infinito, que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita. En efecto, Dios produce infinidad de cosas porque su esencia es infinita y, además, la idea de Dios comprende la substancia y los atributos. Entonces, podemos concluir que la substancia es causa necesaria de todas sus afecciones, y también que Dios obra con la misma necesidad con la que se conoce a sí mismo, por lo tanto, no puede padecer de sus afecciones. De este modo, las afecciones de Dios son sus acciones, ya que se fundamentan enteramente por la naturaleza del cuerpo afectado, en este caso, la substancia. Estas acciones son los modos mismos, por lo tanto, la potencia de Dios no es otra cosa que la esencia activa de Dios.

La substancia en cuanto ser pensante, a saber, en tanto que se concibe a sí misma por el atributo pensamiento, se manifiesta en el entendimiento de los modos finitos como cosa pensante infinita y como cosa infinitamente extensa. De esta manera, Spinoza plantea que los modos finitos solo pueden ser concebidos a través del atributo pensamiento y del atributo extensión y que a ellos le deben su existencia. Es por esto que las cosas singulares forman una misma substancia expresada en dos atributos distintos: pensamiento y extensión. Así, todo atributo expresa la esencia de la substancia bajo cierto modo. Entonces, los atributos, como advertimos anteriormente, no expresan su esencia, sino la esencia de la substancia. En otras palabras, la esencia de la substancia tiene existencia solamente dentro de los atributos que la expresan. Esto implica que los atributos no subsisten por sí mismos, sino que lo existente por sí mismo es aquello a lo que cada atributo relaciona su esencia, en este caso la substancia. Por este motivo, cada atributo expresa la esencia eterna e infinita de la substancia.

A fin de cuentas, los modos no son en sí mismos, sino que su existencia es determinada y afectada por la substancia. En este punto quisiera detenerme un momento, pues, como Spinoza explica, la esencia del hombre no implica la existencia necesaria; únicamente a la naturaleza de la sustancia le pertenece el existir. Como señalamos anteriormente, los modos no son en sí mismos, sino que su existencia es determinada y afectada por la substancia. De manera que los modos participan de la potencia de Dios, *i.e.* la mente participa de la potencia de pensar, al igual que el cuerpo participa de la potencia de existir.

En consecuencia, la esencia de los hombres está constituida por afecciones o ciertos modos de pensar de los atributos de la naturaleza divina que expresan la esencia de la misma. El primer modo de pensar, por naturaleza, es la idea de una cosa singular existente en acto. Spinoza señala al respecto: "[e]l objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto" (2004, 98). Estas ideas corresponden al efecto de un objeto sobre nuestro cuerpo, por lo tanto, las ideas tienen ideas de los cuerpos e ideas de las ideas. Ahora bien, Spinoza explica: "[l]a idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo exterior" (2004, 116). En este fragmento hace referencia a la actitud que tienen los cuerpos frente a una afección, a saber: las ideas que el alma humana tiene al considerar los cuerpos exteriores no implican el conocimiento adecuado de los componentes de esos cuerpos, ya que al considerar los cuerpos exteriores bajo las

ideas de las afecciones de su propio cuerpo está utilizando la facultad de imaginar (imaginación).

Sin embargo, el alma no puede imaginar los cuerpos exteriores de otra manera que no sea como existentes en acto. Las ideas correspondientes al efecto experimentado son signos, vestigios de las afecciones del cuerpo, secuelas de las percepciones, el efecto de un cuerpo sobre las partes fluidas y blandas del otro cuerpo. La imagen es, justamente, la idea de la afección, aquello que nos permite conocer el objeto por su efecto. Pero, y retomo a Raúl de Pablos Escalante (2019) por la claridad de sus argumentos: "[l]as imágenes de las cosas no reproducen las figuras de las cosas […] sino el resultado de una dinámica en la que entra en juego el par afectante-afectado, donde la imagen es producto del encuentro entre la naturaleza del cuerpo afectante y del cuerpo afectado". (137)

Asimismo, tal conocimiento es un reconocimiento que podría, de modo alguno, ser una idea formada o una comprensión de los objetos exteriores. En efecto, "[l]a idea inadecuada, es la idea inexpresiva y no explicada: la impresión que no es aún la expresión, la indicación que no es aún explicación" (Deleuze, 1999, 147). De manera que la idea inadecuada no tiene la capacidad de constituir un principio verdadero de conocimiento, únicamente posibilita el reconocimiento.

Spinoza llama "imágenes de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si nos estuvieran presentes, aunque no produzcan las figuras de las cosas" (2004, 108). En otras palabras, cuando el alma tiene este tipo de consideraciones sobre los cuerpos exteriores está imaginando y, por lo tanto, no tiene un conocimiento adecuado de los mismos. Únicamente percibimos los modos exteriores a través de las afecciones que recibimos de ellos, como también percibimos nuestro propio cuerpo y alma en tanto son afectados.

Estamos diciendo que una idea de la que no somos causa es una idea inadecuada y es ella misma causa de un sentimiento. Ese sentimiento es una pasión, dado que las ideas inadecuadas consisten en una privación de conocimiento.

En conclusión, los modos son finitos y participan de la substancia. La expresan y la reproducen en tanto modos finitos. Por este motivo, desde el inicio de la existencia de los modos, el poder de ser afectado se encuentra abrumado por ideas inadecuadas.

2. La potencia de los afectos

Spinoza considera que todos los cuerpos tienen un poder de ser afectados. Se llama poder de ser afectado a la aptitud de un cuerpo, tanto de padecer como de actuar. Si el cuerpo actualmente se encuentra atestado por afecciones pasivas, entonces, se trata de una potencia de padecer. Ahora bien, si producimos afecciones activas, se trata de una potencia de actuar.

El poder de ser afectado permanece constante, ya sea por afecciones pasivas, en la medida en que se encuentre colmado parcialmente por ellas, o por afecciones activas. Mientras aumentamos afecciones activas, las afecciones pasivas van a disminuir en igual medida. Asimismo, si en este momento permanecemos en afecciones pasivas, nuestra potencia de actuar está impedida en igual medida. Spinoza (2004) lo postula: "[e]l cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras, por las que su potencia de obrar aumenta y disminuye, y también de otras maneras, que no hacen mayor ni menor esa potencia de obrar" (145). Esto implica que el cuerpo puede afectar a los cuerpos exteriores de muchísimas maneras y, a su vez, es afectado de otras tantas por otros cuerpos. Y es que el cuerpo no se constituye solo de sí mismo, sino también de muchísimos cuerpos distintos. A su vez, cada uno de esos cuerpos está compuesto por otros individuos, ya que cada cuerpo se encuentra de múltiples maneras con otros cuerpos exteriores. Ahora bien, un cuerpo que se encuentra en movimiento, permanecerá en ese estado hasta que otro cuerpo lo determine al reposo; y viceversa, un cuerpo estará en reposo hasta que otro cuerpo lo mueva. De hecho, un único y mismo cuerpo puede ser movido de diversas maneras según la naturaleza de los cuerpos que lo determinan al movimiento, así como también múltiples cuerpos diferentes pueden ser movidos de distintas maneras por un solo y mismo cuerpo.

Cada cuerpo en particular tiene cierto poder de ser afectado, ya sea por su naturaleza, ya sea por su límite de afección. Por eso, las afecciones se dan en todos los seres de manera distinta, es decir, cualquier animal, ya sea, un perro, un caballo, un hombre, no tienen la misma potencia de ser afectados y de afectar, aunque sea por los mismos modos.

Desde esta perspectiva, el cuerpo es planteado como la unión de los cuerpos que afecta y que lo afectaron con igual o diferente magnitud. Por eso, Spinoza (2004) explicita: "[e]l cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si estos lo regenerasen continuamente" (105). En otras palabras, las relaciones entre los cuerpos que aumenten su potencia, implica la perseverancia en su ser. Sin embargo, la afección de un cuerpo sobre otro que disminuya la potencia,

conlleva la descomposición. La composición de un cuerpo al encuentro con el otro, implica alegría; el padecimiento, tristeza. Por consiguiente, el efecto de un cuerpo sobre otro cuerpo es una afección pasiva, una imagen corporal, y en nuestro espíritu esa afección origina sentimientos-afectos. Spinoza (2004) señala: "las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores" (107). En este corolario remarca que las afecciones generadas por otros cuerpos exteriores, en nuestro cuerpo, implican la experiencia de vestigios en nosotros mismos antes que la composición del otro cuerpo.

Ahora bien, los modos humanos solo vemos lo que le sucede a nuestro cuerpo, o sea, los efectos de otros cuerpos sobre los nuestros o de una idea sobre la nuestra. Entonces, cuando el cuerpo alguna vez experimenta una afección de algún otro cuerpo, el pensamiento podrá considerar como si dicho cuerpo estuviese presente, aunque ya no exista o no esté actualmente. En otras palabras, que el afecto del cuerpo nuevamente se hace presente, como Benvenuto (2019) señala, "a pesar de la ausencia de aquel objeto de la afección, por el recorrido de aquellas huellas que han quedado signadas en la memoria y permiten alucinar la presencia de aquel cuerpo en el alma" (113). De tal manera, el pensamiento entenderá a los cuerpos exteriores que le afectaron como existentes en acto, hasta que el cuerpo sea afectado de tal manera que excluya la presencia de aquel recuerdo.

A esto se suma que se puede pasar de un pensamiento a otro según hayan sido ordenadas las imágenes de las cosas por la costumbre, más específicamente, a partir de la manera en que el alma se haya acostumbrado a unir y concatenar las imágenes de las cosas. Diríamos entonces que las afecciones pueden generar a la mente la presencia de cosas que han pasado, *i.e.* el presente *rememora* vestigios del pasado. Así, nuestro filósofo define a la memoria como cierto orden y concatenación de ideas que se produce según las afecciones que el cuerpo produce y le han producido otras cosas que están fuera del propio cuerpo. Únicamente se concatenan aquellas ideas que implican la naturaleza de las cosas exteriores, nunca de ideas que explican la naturaleza de las cosas mismas. Podríamos decir que el recuerdo es aquella imagen virtual que se evoca con el objeto presente. Cabe afirmar que la inmanencia es tal que incluso acá se puede ver el paralelismo, puesto que el ser formal es el objeto actual en tanto extenso y el ser objetivo es la imagen virtual del objeto.

Insistimos en subrayar que aquella idea que la mente realiza sobre el cuerpo es virtual y se va actualizando a medida que el cuerpo le transmite los encuentros que tiene

con otros cuerpos. Spinoza (2004) aclara: "[e]l alma humana no conoce el cuerpo humano mismo, ni sabe que éste existe, sino por las ideas de las afecciones de que es afectado el cuerpo" (110). En este sentido, hay que entender que la mente no conoce el cuerpo humano, sino que percibe las afecciones que el cuerpo tuvo (tiene) como coexistentes en acto. Ahora bien, como Spinoza (2004) formula en la proposición 22 del Libro II: "[e]l alma humana percibe, no sólo las afecciones del cuerpo, sino también las ideas de esas afecciones" (95). En otras palabras, el alma humana solo puede concebirse a sí misma en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo. De hecho, las ideas de alegría o de tristeza están unidas al afecto de la misma manera en que el alma está unida al cuerpo. Además, la idea de alegría o de tristeza que percibimos de una cosa se sigue necesariamente del afecto mismo de alegría o de tristeza.

Sin embargo, el filósofo holandés también hace hincapié en las imágenes futuras. Efectivamente, Spinoza (2004) señala: "… [e]l afecto de alegría o tristeza es el mismo, ya la imagen lo sea de una cosa pretérita o futura, ya lo sea de una presente" (159). Además, los afectos de las imágenes de las cosas son fluctuantes, puesto que se encuentran perturbados por las imágenes de otras cosas. Así es como surgen los sentimientos de esperanza, miedo, seguridad, decepción. Los cuales, como señala en el Libro IV, no pueden ser buenos por sí mismos. Y es que estos afectos de ánimo revelan más bien una falta de conocimiento y, por lo tanto, una impotencia del alma, ya que son afecciones que generan tristeza. Con esto Spinoza (2004) nos advierte: "[n]o hay afecto de esperanza o miedo sin tristeza. Pues el miedo es una tristeza y la esperanza no se da sin miedo, y, por ende, estos afectos no pueden ser buenos de por sí, sino solo en la medida en que pueden reprimir el exceso de alegría." (249)

Por todo ello, los afectos del ánimo son los modos de pensar que se generan cuando en un individuo se da una idea de la cosa amada, deseada, etc. Por eso, no es menor tener en cuenta que las imaginaciones del alma, consideradas por sí mismas, no contienen error. Es decir, el hecho de imaginar no implica el error del alma, puesto que el alma se equivoca únicamente cuando carece de una idea que excluya la existencia de aquellas que imagina presentes. Entonces, cuando el hombre se encuentra sometido a los afectos, a las imágenes de cuerpos existentes en acto, está bajo la jurisdicción de la fortuna.

No obstante, "las imaginaciones no se desvanecen ante la presencia de lo verdadero en cuanto verdadero, sino porque se presentan otras imaginaciones más fuertes, que excluyen la existencia de las cosas que imaginamos" (Spinoza, 2004, 214).

En consecuencia, el hombre es, en tanto se encuentre guiado por la mera imaginación, dependiente de sus afectos. En este sentido, las cosas no pueden ser hermosas o deformes, ordenadas o confusas, sino con respecto a nuestra imaginación.

Estamos, pues, frente a un interrogante: ¿de qué manera se forman las ideas adecuadas, si la condición natural del modo pareciera condenarlo a tener únicamente ideas inadecuadas, las que lo separan de su potencia?

Conclusión

Frente a la duda del conocimiento adecuado de nuestras afecciones, en la última parte de la *Ética*, Spinoza plantea un camino de autonomía. Este camino que tiene como guía a la razón, implica intentar regir los afectos y apetitos conforme únicamente al alma, así no habrá más que una distinción de razón y, de este modo, este afecto dejará de ser una pasión (*cf.* Spinoza, 2004, 285). En otras palabras, se trata de intentar conocer la causa de cada efecto para lograr separarlo de una causa exterior y unirlo a pensamientos verdaderos. Como Spinoza explica, todas las afecciones de nuestro cuerpo pueden formar una idea clara y distinta, *i.e.* cada modo tiene la potencia de conocerse a sí mismo y llegar al verdadero conocimiento de sus afectos, para así padecer menos por causa de ellos.

En conclusión, un remedio para los afectos consiste en el verdadero conocimiento de ellos a través del alma, la cual no tiene otra potencia que la de pensar. El alma es la herramienta para la dirección de todos los afectos a la idea de Dios (*cf.* Spinoza, 2004, 293). Asimismo, dado que "[t]odas las ideas, en cuanto referidas a Dios, son verdaderas" (Spinoza, 2004, 118), cuando decimos que tenemos una idea adecuada, entonces, decimos que se da una idea adecuada y perfecta en Dios, en cuanto que este constituye la esencia de nuestra alma (*cf.* Spinoza, 2004, 119). A fin de cuentas, mientras más conozcamos las cosas singulares, mayor conocimiento tendremos de Dios y nos alejaremos de la superstición.

Bibliografía

Spinoza, Baruch (2004) *Ética: demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Editorial Nacional, trad. Vidal Peña García.

Deleuze, Gilles (1999) *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, trad. Horst Vogel.

Benvenuto, Rodrigo M. (2019) "El concepto de imaginación y la constitución de lo imaginario en la filosofía de Spinoza", en Damiani, Alberto M. et alia, *Actas del IV Simposio de Filosofía Moderna*, Rosario, UNR Editora, pp. 111-120.

Pablos Escalante, Raúl de (2019) "Virtud y delirio. Los confines de la imaginación en Spinoza", *Escritura e Imagen*, 15, pp. 131-145.