

Circulaciones y resonancias del spinozismo en las primeras décadas del siglo XIX argentino

Traces and Influences of
Spinozism in the first decades
of the 19th Century in Argentina

NATALIA SABATER

pianoymusica@gmail.com

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS –
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)

Recibido el 18 de enero de 2025 - Aceptado el 3 de febrero de 2025.

Natalia Sabater es Licenciada en Filosofía (FFyL-UBA), especializada en el área de Filosofía Moderna. Se encuentra concluyendo su doctorado en Filosofía (UBA) con una beca interna doctoral otorgada por el CONICET. Su investigación versa sobre la recepción de la filosofía de Baruch Spinoza en Argentina desde el siglo XVIII hasta 1950. Es docente de la materia Historia de la Filosofía Moderna (FFyL-UBA). Se desempeñó como docente de Introducción al Pensamiento Científico (CBC-UBA/2014-2019). Ha participado en Proyectos UBACyT, PICT, PIDAE, entre otros, sobre filosofía moderna y epistemología. Dirige el grupo de lectura e investigación *Comunidad Spinoza* formado por estudiantes avanzados de la carrera de Filosofía (FFyL, UBA) y es integrante del *Grupo de investigación sobre Spinoza y el spinozismo* dirigido por la Dra. María Jimena Solé. Ha publicado libros como autora y compiladora, así como diversos artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales.



RESUMEN: ¿Puede rastrearse una presencia del pensamiento de Baruch Spinoza en Argentina en el siglo XIX? En el presente artículo defenderemos que es posible establecer ciertas líneas de afinidad, reciprocidades y puntos comunes entre el pensamiento spinoziano y el de los filósofos locales de la época, entendiendo que la recepción del spinozismo en Francia y Alemania por parte de muchos pensadores que fueron referentes claves de nuestros intelectuales fue la mediación a través de la cual se recibieron matrices conceptuales fundamentales de la filosofía de Spinoza. La hipótesis que defenderemos es que puede esbozarse una recepción de carácter filosófico de tesis spinozianas en producciones de intelectuales argentinos del siglo XIX que se encuentra mediada por otras fuentes e interpretaciones, que se entrama con las distintas lecturas del spinozismo que proliferaron en Francia y Alemania en el siglo XVIII pero que también presenta un componente local singular que expresa problemas e interrogantes propios de la filosofía argentina de la época. Sostendremos que aquellos conceptos en función de los cuales puede establecerse este vínculo especulativo dialogan directamente con el proyecto ético-político de Spinoza, dimensión a través de la cual se construye posteriormente la recepción del spinozismo en Argentina durante el siglo XX.

PALABRAS CLAVE: Recepción – spinozismo – filosofía argentina – ética

ABSTRACT: Can traces of Baruch Spinoza's thought be identified in Argentina in the 19th century? This article argues that it is possible to establish certain lines of affinity and reciprocity between Spinozist philosophy and the ideas of local philosophers of the time. We propose that the reception of Spinozism in France and Germany, mediated through key thinkers who influenced Argentine intellectuals, served as the primary channel through which conceptual frameworks of Spinoza's philosophy were received. Our hypothesis suggests that a philosophical reception of Spinozist theses can be discerned in the productions of Argentine intellectuals of the 19th century. This reception, shaped by other sources and interpretations, intertwines with the diverse readings of Spinozism that proliferated in France and Germany in the 18th century. At the same time, it reveals a unique local dimension, addressing issues and questions specific to Argentine philosophy of the period. We will argue that the concepts through which this speculative connection can be established directly engage with Spinoza's ethical-political project. This dimension subsequently shaped the reception of Spinozism in Argentina during the 20th century.

KEY WORDS: Reception – Spinozism – Argentine philosophy – Ethics

1. Introducción

¿Es posible delinear una recepción de ideas y matrices conceptuales propias del pensamiento de Baruch Spinoza en Argentina en el siglo XIX? ¿Puede rastrearse una presencia del spinozismo en nuestras tierras en el período posrevolucionario? Dada la casi total ausencia de referencias a su figura y a su filosofía en esta etapa podría pensarse a primera vista que la respuesta a estos interrogantes es negativa. El clima intelectual que caracteriza el movimiento de la independencia y que determina, también, la práctica intelectual de las décadas siguientes en el territorio argentino se vincula fuertemente con el proyecto de conformar una nación, con una preocupación política, con la demanda fáctica de establecer los pilares de una sociedad nueva, de una identidad y un pensamiento nacional. En vistas a ello, las referencias centrales de los intelectuales argentinos del período fueron filosofías de tradición francesa –que se pensaban como especialmente fértiles para orientar la construcción de la nueva nación independiente, por originarse ellas mismas al calor de la revolución– y también muchos pensadores alemanes del idealismo y el romanticismo. Los dos movimientos filosóficos que caracterizaron a grandes rasgos el pensamiento nacional de la primera mitad del siglo se relacionan, por un lado, con la Ilustración y, por otro, con el romanticismo.¹ Con el fin del período colonial, en los primeros años tras la revolución, la influencia de la llamada ideología francesa y del sensualismo de Condillac fue predominante. A partir de la década del 30 comienza a cobrar centralidad el eclecticismo, en especial Cousin y Lermínier, los saintsimonianos y el movimiento romántico.² Así, nuevas manifestaciones y convicciones filosóficas se

¹ Cf. Castex, Adelina, “Alberdi y el historicismo” en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1950, pp. 2092-2093; Torchia Estrada, Juan Carlos, *La filosofía en la Argentina*, México, Estela, 1961, pp. 57-58, 113-115.

² Cf. Dotti, Jorge, *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*, Buenos Aires, FFyL, Universidad de Buenos Aires, 1992, p. 22.

fueron abriendo paso vertiginosamente. Aquello que emergía como lo más fructífero a la hora de iluminar las reflexiones filosóficas sobre nuestra coyuntura era lo que se revelaba como estrictamente útil para el proyecto de sentar las bases de las nuevas instituciones argentinas, como vehículo para pensar nuestra propia realidad.

En este contexto histórico y filosófico resulta difícil seguir el rastro de la presencia de Spinoza e incluso puede parecer, como decíamos, que no podrían establecerse cercanías especulativas con el spinozismo. En el presente artículo defenderemos, sin embargo, que es posible establecer ciertas líneas de afinidad, reciprocidades y puntos comunes entre el pensamiento spinoziano y el de los filósofos locales de la época, entendiendo que la recepción del spinozismo en Francia y Alemania por parte de muchos pensadores que fueron referentes claves de nuestros intelectuales fue la mediación a través de la cual se recibieron matrices conceptuales fundamentales de la filosofía de Spinoza. La hipótesis que defenderemos es que puede esbozarse, entonces, una recepción de carácter filosófico de tesis spinozianas en producciones de intelectuales argentinos del siglo XIX que se encuentra mediada por otras fuentes e interpretaciones, que se entrama con las distintas lecturas del spinozismo que proliferaron en Francia y Alemania en el siglo XVIII pero que también presenta un componente local singular que expresa problemas e interrogantes propios de la filosofía argentina de la época. Sostenemos que aquellos conceptos en función de los cuales puede establecerse este vínculo especulativo dialogan directamente con el proyecto ético-político de Spinoza, dimensión a través de la cual se construye posteriormente la recepción del spinozismo en Argentina durante el siglo XX.

En línea con esta hipótesis es menester destacar que, como hemos mostrado en otros trabajos,³ puede constatarse en nuestro territorio una presencia del nombre de Spinoza y de elementos importantes de su pensamiento desde la época colonial. Profesores y estudiantes de la Universidad de Córdoba y del colegio de San

³ Cf. Sabater, Natalia, “La figura de Spinoza en el *Teatro Crítico Universal* de Benito Feijoo”, *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, XXVI, 1, 2021, pp. 7-25; Sabater, Natalia, “Recepción del pensamiento moderno europeo y enseñanza de la filosofía en el siglo XVIII en el Río de la Plata. El caso de Baruch Spinoza”, *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 43, 126, 2022, pp. 1-31.

Carlos de Buenos Aires refieren al spinozismo,⁴ discuten y se proponen rebatir tesis centrales de este sistema, al que no acceden de forma directa sino por distintas menciones y noticias presentes en otras fuentes, principalmente en las obras del cura benedictino Benito Feijoo⁵ y en publicaciones periódicas como las *Mémoires de Trévoux*, que brindaban sustanciales noticias sobre las ciencias experimentales y los filósofos modernos de la época y en las que se encuentran alusiones explícitas a Spinoza. Estos antecedentes muestran que existía un rastro, una huella del spinozismo en este territorio en el período histórico previo al que abordaremos aquí que llega hasta el siglo XIX, con el que puede establecerse una continuidad y que permite pensar en una circulación de la figura y la filosofía de Spinoza en la etapa posrevolucionaria. Pero, además, es fundamental considerar que existe una recepción importante del pensamiento del holandés tanto en Alemania como en Francia de la que participan activamente muchos de los autores que los pensadores argentinos se encuentran leyendo y discutiendo. En ese sentido, Spinoza es un interlocutor filosófico de fuentes que tuvieron una relevancia central en este período en Argentina, lo que hace posible pensar en un contacto de los filósofos nacionales con sus ideas a través de dichos materiales, en un diálogo mediado, colateral, con elementos medulares del spinozismo.

En el caso de la recepción francesa,⁶ desde el extenso artículo que Pierre Bayle le dedica a Spinoza en su *Dictionnaire historique et critique* en el que le adjudica una autocontradicción irresoluble y una posición herética que niega la existencia del Dios del teísmo,⁷ el

⁴ Al respecto ver también: Tatián, Diego, “El rastro de aire. Informe sobre algunas lecturas de Spinoza en la Argentina” en *Spinoza y el amor del mundo*, Buenos Aires, Altamira, 2004, pp. 119-223.

⁵ Ver: de Olaso, Ezequiel, “Spinoza y nosotros” en *Homenaje a Baruch Spinoza*, Buenos Aires, Museo Judío de Buenos Aires, 1976, pp. 179-198.

⁶ Como bibliografía general sobre el tema puede consultarse: Vèrniere, Pierre, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, París, PUF, 1954; Citton, Yves, *L'Envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, París, Éditions Amsterdam, 2006; Prélourentzos, Yannis, “Difusión y recepción del spinozismo en Francia desde 1665 hasta nuestros días” en Domínguez, Atilano (ed.), *Spinoza y España. Actas del congreso internacional sobre «Relaciones entre Spinoza y España»*, Castilla, Universidad de Castilla-La Mancha, 1994, pp. 87-106; Laerke, Mogens, “Spinoza in France, c. 1670–1970”, Author version from *A Companion to Spinoza*, 2021, hal-03287730, pp. 3-4. Disponible en: <https://hal.science/hal-03287730/document>.

⁷ Cf. Bahr, Fernando, “Spinoza en el *Dictionnaire* de Bayle” en Tatián, Diego (comp.), *Spinoza. Primer coloquio*, Córdoba, Altamira, 2005, pp. 41-50; Mori, Gianluca, “Sullo Spinoza di Bayle”, *Giornale critico della filosofia italiana*, 67, 3, 1988, pp. 348-368.

spinozismo emerge como un interlocutor insoslayable de muchos filósofos que fueron referentes para los pensadores argentinos. Entre ellos, Condillac se detiene en el sistema spinoziano con el objetivo de refutarlo en el capítulo X de su obra *Traité des systèmes* de 1749. Su abordaje se centra, específicamente, en el método geométrico y en la teoría de las ideas de Spinoza, atravesado por la pregunta sobre la epistemología y gnoseología humanas.⁸ También existió una recepción del spinozismo desde una perspectiva materialista, por ejemplo en la propuesta de Diderot –quien incluye una entrada sobre el filósofo holandés en su volumen XV de la *Encyclopédie*– que considera la materia como sensible y el mundo material como un único cuerpo, afirmando en sus conversaciones con d’Alembert que el universo sería un único individuo, una única totalidad.⁹ En el siglo XIX el principal movimiento intelectual que difunde el spinozismo en Francia es el espiritualismo ecléctico de Víctor Cousin y sus discípulos. Émile Saisset publica la primera traducción al francés de las obras de Spinoza en 1841.¹⁰ La intención de esta traducción era brindar una interpretación del spinozismo que lo refutara estratégicamente mostrando su distancia radical con la filosofía cartesiana y, con ella, del eclecticismo, por haber recibido este movimiento de parte de la derecha clerical la acusación de panteísta y filospinozista. Así, Cousin y sus discípulos abordan la cuestión del spinozismo para defenderse de dichas críticas y para demostrar que el racionalismo no conduce necesariamente al panteísmo, desligando los desarrollos spinozianos de la filosofía de Descartes.¹¹

También en el seno del movimiento romántico alemán la filosofía de Spinoza tiene una gravitación y una relevancia considerable. Goethe y Herder fueron lectores ávidos del filósofo holandés, se reconocieron abiertamente como seguidores de su pensamiento y reivindicaron su dimensión ético-política, combatiendo la idea de que el spinozismo representaba un peligro. En lugar de ver en él un ateísmo, un fatalismo o un dogmatismo, lo consideraron como

⁸ Cf., Donna, Diego, “Comment sortir du labyrinthe, Condillac critique de Spinoza, entre *mos geometricus* et langue des calculs”, *Noctua. La tradizione filosofica dall’antico al moderno*, IV, 1-2, 2017, pp. 153- 155.

⁹ Cf., Laerke, M., “Spinoza in France”, *op. cit.*, p. 5.

¹⁰ Sobre la traducción de Saisset puede consultarse: Moreau, Pierre-François, “Traduire Spinoza: l’exemple d’Émile Saisset” en Tosel, André; Moreau, Pierre-François; Salem, Jean (eds.), *Spinoza au XIXe siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, pp. 221-230.

¹¹ Cf. Cotten, Jean-Pierre, “Spinoza et Victor Cousin” en Tosel, A., *et. al.*, *op. cit.*, pp. 231-242.

la única doctrina capaz de ofrecer un concepto coherente de Dios y de la libertad.¹² Goethe reconoce a Spinoza como una fuente importante de sus ideas, encontrando en el spinozismo no sólo el modelo de vida ética, sino también una confirmación teórica de su concepción secular del mundo y de su convicción fundamental acerca de la unidad entre Dios y la Naturaleza.¹³ Herder también manifiesta admiración por las ideas de Spinoza e interviene en la polémica del spinozismo discutiendo con la posición de Jacobi. Considera que el Dios spinoziano es el principio inmanente, fuerza viviente que produce y recorre el universo. Herder reivindica, siguiendo a Spinoza, la idea de una unidad necesaria de la Naturaleza, liberada de una supuesta voluntad arbitraria de Dios, entendiendo el despliegue de lo real como síntesis de lo necesario y lo racional.¹⁴ La importancia del filósofo holandés para estos dos grandes referentes del romanticismo alemán es radical. Ambos producen numerosos textos sobre el spinozismo y manifiestan compartir su espíritu, su concepción de la divinidad, de la Naturaleza, de la realidad.

Todo esto es traído a consideración porque robustece la hipótesis que aquí defenderemos: muestra que existen múltiples líneas de contacto desde las que se vuelve posible proyectar una recepción filosófica de ciertas tesis o conceptos spinozianos en los pensadores de comienzos del siglo XIX en Argentina. Spinoza se configura como un interlocutor con el que diversos movimientos filosóficos polemizan y dialogan, como una fuente que es declarada materia de inspiración o de refutación pero frente a la que se pronuncian figuras centrales de la filosofía occidental del siglo XVIII y comienzos del XIX y que en ningún caso resulta indiferente. Los numerosos estudios sobre la recepción del spinozismo en Francia y Alemania muestran el influjo que el sistema llegó a adquirir en dichos territorios. Esta presencia de Spinoza en autores que eran referencias ineludibles para los intelectuales argentinos nos brinda una mediación desde la cual proyectar un posible rastro del espíritu spinozista en sus ideas,

¹² Cf., Solé, María Jimena, *Spinoza en Alemania (1670-1789)*, Córdoba, Brujas, 2011, p. 329.

¹³ Cf., *ibíd.*, p. 330; Bielschowsky, Albert, "La filosofía de Goethe", *Revista de Filosofía*, 1, 2, 1949, pp. 215-233. Específicamente acerca del vínculo entre Goethe y Spinoza puede consultarse: Astrada, Carlos, "Goethe y el panteísmo spinoziano" en Prestía, Martín (ed.) *Carlos Astrada. Escritos escogidos*, Buenos Aires, Caterva/ FFyH (UNC)/ UniRío/ Meridión, 2021, pp. 496-506.

¹⁴ Cf. Heinz, Marion, "La posición de Herder en el conflicto del panteísmo", *Ideas y valores*, 116, 2001, pp. 67-78.

en sus propuestas teóricas, en su concepción de la realidad. Avanzaremos, entonces, buscando aquellas afinidades y reciprocidades que nos permitan pensar en un diálogo filosófico que ilumine una posible recepción de matrices conceptuales del spinozismo en pensadores fundacionales de la filosofía argentina.

2. Manuel Belgrano: la necesidad de una educación integral del pueblo en la coyuntura revolucionaria

Nos detendremos, en primer lugar, en la figura de Belgrano para pensar su apuesta por un acceso igualitario al conocimiento, por una educación que alcance a todos los ciudadanos de una nación, impidiendo la utilización de la ignorancia como instrumento para la dominación, tópicos que atraviesan fuertemente el proyecto filosófico spinoziano. Manuel Belgrano es un protagonista central en la historia de la independencia argentina y sus reflexiones, su producción intelectual, se ven atravesadas de forma definitiva por este hecho fundacional. Sus lecturas e intereses se dirigieron a la economía política, a la filosofía política, al derecho.¹⁵ Cursó sus estudios en el Colegio de San Carlos de Buenos Aires, licenciándose allí en Filosofía.¹⁶ Luego de terminar estos estudios tuvo la oportunidad de viajar a España para continuar con su formación y allí vivió intensamente el clima intelectual y político desplegado en torno a la Revolución francesa. Durante esta estancia en Europa solicitó y obtuvo un permiso especial del papa Pío VI para leer todo tipo de obras, incluso aquellas prohibidas, y así pudo tomar contacto con las ideas de Rousseau, Voltaire, Montesquieu, Adam Smith y el fisiócrata Quesnay.¹⁷ También estudió las obras de los españoles Campomanes y Jovellanos, de los italianos Genovesi y Galiani, y en materia específicamente filosófica conoció las ideas de Locke y de Condillac.¹⁸

¹⁵ Cortes Conde, Roberto, "El pensamiento económico de Manuel Belgrano", *Revista de la Bolsa de Comercio de Rosario*, 1518, 2013, pp. 46-48.

¹⁶ Cf. Torchia Estrada, J.C., *op. cit.*, pp. 63; López, Rodrigo, "Una aproximación a la teoría económica belgraniana" en *Pensamiento económico de Manuel Belgrano. Selección de artículos del Correo de Comercio 1810-1811*, Buenos Aires, Editorial Manuel Belgrano del Ministerio de Economía, 2020, p. 11.

¹⁷ Cf. López, R., *op. cit.*, pp. 12-13.

¹⁸ Cf. Yerga de Ysaguirre, María del Carmen, "Los fundamentos filosóficos de las ideas económicas de Manuel Belgrano (1770- 1820)", *Revista de la Facultad de Ciencias Económicas*, 121-122, 2000, pp. 121-136.

Con este bagaje teórico variado Belgrano fue construyendo una visión propia que tomaba elementos de diferentes tradiciones. Respecto de su pensamiento económico, por ejemplo, se nutrió de diversas doctrinas para “elaborar un pensamiento ecléctico, en función de los problemas que buscaba resolver. Así, en materia agraria fue fisiócrata, en comercio exterior fue proteccionista, y en pos de terminar con el régimen colonial fue liberal”.¹⁹ Desde esta posición defendió la libertad de comercio, el respeto a los derechos de propiedad, la construcción de infraestructura y el derecho al trabajo y a una vida digna de los pueblos a partir del buen uso de sus recursos. Con respecto a la filosofía y a su enseñanza en nuestras tierras, Belgrano propone modificar el estudio de la Lógica tradicional, que consideraba atravesado por elementos vacíos e inútiles, y sugiere tomar como base aquello que Condillac desarrolla en su obra *Lógica* de 1781.²⁰ Bajo la aplicación del método analítico propuesto por este filósofo, que parte de aquello conocido por los sentidos en su reducción a los elementos más simples, Belgrano apuesta a poner el razonamiento sistemáticamente a prueba, tomando la experiencia como criterio de verdad y la simplicidad matemática como modelo.²¹ En esta línea, cita a Condillac para afirmar que existen dos clases de metafísica: una ambiciosa, que aspiraría a penetrar los misterios, la naturaleza, la esencia de los seres –que en tanto tal no puede menos que acumular innumerables errores– y otra moderada, que proporciona sus investigaciones a la debilidad del espíritu humano y que, aunque se reduce a conocimientos más limitados, tiene la gran ventaja de evitar el error.²² La primera debe ser, entonces, alejada de las escuelas por conducir al espíritu a contentarse con nociones vagas y palabras sin sentido, mientras que la segunda es la que según él debe adoptarse para la enseñanza. Por otro lado, reivindica la formación del alumnado en los fundamentos de la religión católica por considerarlo conveniente y útil a los efectos de la convivencia social y política.

¹⁹ López, R., *op. cit.*, p. 13.

²⁰ Cf. Yerga de Ysaguirre, M.C, *op. cit.*, p. 127-128; de Asúa, Miguel, “Belgrano y la ciencia”, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia (CONICET-UNSAM), junio 2020, pp. 4,13.

²¹ Cf. Torchia Estrada, J.C, *op. cit.*, pp. 64-66.

²² Cf. Belgrano, Manuel, “Metafísica”, *Correo de Comercio*, 28 de julio y 4 de agosto de 1810 en Documentos del Archivo de Belgrano, Buenos Aires, Imprenta de Coni, 1913-1917, segundo volumen, pp. 260-264.

Estas consideraciones sobre la filosofía y el recorrido por las preocupaciones teóricas e influencias intelectuales de Belgrano pueden ser elementos a tener en cuenta para pensar su distancia con el universo metafísico spinoziano y la ausencia de su parte de cualquier remisión o consideración sobre Spinoza. Respecto de un contacto efectivo de Belgrano con las obras del filósofo holandés, no encontramos información que pudiera confirmarlo o negarlo. Sabemos que el argentino estudió en el Colegio de San Carlos, institución en la que pudimos constatar referencias explícitas a Spinoza en los cursos de Chorroarín,²³ con el cual Belgrano mantenía además una relación de cercanía, compartiendo ambos, por ejemplo, su participación en el periódico *Telégrafo mercantil*. Sabemos también que tuvo acceso a libros prohibidos estando en Europa y que conocía bien a filósofos franceses como Condillac, para los que Spinoza fue una fuente polémica y en los que existe una recepción crítica de sus ideas. Por todo ello, no es imposible pensar que Belgrano tuvo alguna noticia de Spinoza, algún contacto lateral con sus obras o conocimiento de algunas de sus tesis. Más allá de ello y de las distancias que en muchos puntos podrían trazarse entre ambos, nos interesa reparar aquí en un elemento común, nos interesa delinear de manera conjetural una afinidad en torno a un problema compartido: el de asegurar a la mayor cantidad de individuos posible el acceso al conocimiento o, en otras palabras, el de la educación de los ciudadanos. Esta cuestión fundamental para el proyecto ético de Spinoza es abordada en su obra magna y también emerge en el *Tratado teológico-político*, obra que tuvo un fuerte impacto por su contenido radical, que fue prohibida y denostada pero cuyas ideas también fueron retomadas y continuadas. La intención es, así, proyectar un diálogo filosófico a partir de una matriz conceptual que puede considerarse afín para pensar cómo esta idea ilustrada según la cual el ejercicio de la propia razón es un pilar fundamental de la autonomía humana y ciudadana, que estructura la propuesta ética de Spinoza, se constituye también en un elemento central del proyecto de Belgrano.

La gnoseología spinoziana se ve atravesada por la distinción entre el conocimiento inadecuado, parcial, confuso, y el conocimiento adecuado, completo, verdadero. El primero se identifica con las ideas de afecciones, con el conjunto de ideas que se generan en el

²³ Cf. Autor, 2022, pp. 21-22.

alma como correlato de las interacciones que el propio cuerpo entabla con las cosas exteriores.²⁴ En tanto ideas de una afección, de una interacción, éstas implican a la vez la naturaleza del cuerpo humano y la del cuerpo exterior por el que fue afectado, involucran la consideración simultánea de dos naturalezas diferentes. Pero, en esa medida, no suponen un conocimiento completo del objeto externo ni de nosotros mismos sino que revelan más bien la constitución del propio cuerpo en el momento de la afección.²⁵ Son expresión de aquellas disposiciones en que nos encontrábamos cuando se produjo la interacción, y no de nuestra esencia ni de la naturaleza singular de las otras cosas. En ese sentido, Spinoza explica que no son ideas claras y distintas sino confusas,²⁶ no remiten al orden causal necesario a partir del cual todo se determina, a las cadenas causales efectivas que se despliegan en el seno de la Naturaleza. Son entendidas como “consecuencias sin premisas”²⁷ porque no permiten un conocimiento de las verdaderas causas de las cosas sino que se forman en nosotros en función de cómo se nos aparecen los objetos exteriores, de cómo interactuamos con ellos, vinculándose con un orden particular o “personal”, que no responde a la concatenación lógica, necesaria, que impone la razón mediante la cual el alma percibe las cosas por sus primeras causas.²⁸ No permiten, entonces, un conocimiento verdadero, adecuado del mundo y de nosotros mismos sino que ofrecen un recorte, una apariencia. Este conjunto de ideas es llamado por Spinoza “conocimiento del primer género” o “*imaginación*”²⁹ y es definido como aquel que nos representamos por medio de los sentidos, “de un modo mutilado, confuso, y sin orden respecto al entendimiento”,³⁰ por experiencia vaga y por medio de signos. Si bien no es entendido como un conocimiento falso sino solamente limitado y si bien es reconocido como inescindible de nuestra

²⁴ Cf. E II, props. 16 a 31. La *Ética demostrada según el orden geométrico* se cita según su modo canónico, indicando la parte de la que se trata en número romano y la proposición en número arábigo; y si se trata de una demostración, definición, axioma, etc., indicando la abreviatura y el número. La traducción al castellano de *Ética* utilizada es consignada en la bibliografía final.

²⁵ Cf. E II, prop. 16, cor. II.

²⁶ Cf. E II, prop. 28.

²⁷ E II, prop. 28. Trad. cast.: p. 152.

²⁸ Cf. E II, prop. 18, esc.

²⁹ E II, prop. 40, esc. II.

³⁰ *Ibidem*. Trad. cast.: p. 164.

naturaleza finita, es concebido como aquel que se impone de forma extrínseca, por una determinación exterior del alma, pudiendo conducirnos al error si no reconocemos su carácter escorzado.³¹

El conocimiento adecuado, por el contrario, es aquel que formamos cuando el alma es determinada de un modo interno, cuando se dispone internamente a conocer, accediendo a las ideas –modos del atributo pensamiento– tal como son en Dios.³² Es un saber completo de las cosas tal como son en sí,³³ que parte de una comprensión adecuada de sus propiedades comunes y nos conduce a comprender sus relaciones y sus causas en el marco del despliegue necesario de la Naturaleza, alcanzando finalmente el conocimiento singular de las esencias de las cosas. Este conocimiento adecuado para Spinoza puede subdividirse, a su vez, en dos géneros diferenciados. Por un lado, se distingue a la razón o *segundo género de conocimiento*. Su fundamento son las ideas de las propiedades comunes de los cuerpos, de aquello que comparten, denominadas nociones comunes, de las cuales se siguen otras ideas verdaderas.³⁴ La matemática es una forma paradigmática del proceder de la razón, que es demostrativo y nos revela la ligazón con la que un concepto se sigue de otro, nos muestra la concatenación indefectible que lleva de una idea adecuada a la siguiente. La posesión de este saber propio de la razón nos aleja de los prejuicios finalistas, nacidos de la superstición y de la ignorancia de las verdaderas causas. Por otro lado, Spinoza distingue a la ciencia intuitiva o *conocimiento del tercer género* como la que permite, finalmente, comprender las esencias de las cosas, acceder a ellas no desde lo que comparten, desde lo que tienen en común, sino en su singularidad, a partir de un conocimiento de su esencia.³⁵ El

³¹ En la proposición 33 de EII Spinoza afirma que en las ideas “no hay nada positivo en cuya virtud se digan falsas” (trad. cast.: p. 156) porque, como explica en la proposición 35, la falsedad no es algo positivo, que tenga una existencia efectiva, sino que consiste en una privación de conocimiento. Por eso la mera posesión de una idea inadecuada no representa un error. De hecho, en tanto somos seres finitos, resulta imposible erradicar las ideas inadecuadas de nuestra alma porque ellas se vinculan con nuestra naturaleza. Pero no por ello caeremos sistemáticamente en el error. En el escolio de esta proposición 35 se explica que éste no consiste en la mera posición de las ideas inadecuadas sino en considerar este saber confuso y parcial como adecuado; radica en desconocer el carácter incompleto de las ideas inadecuadas y declararlas conocimiento verdadero.

³² Cf. E II, props. 32 a 40.

³³ Cf. E II, prop. 44.

³⁴ Cf. E II, prop. 40, esc. II.

³⁵ *Ibidem*.

alcance de este conocimiento completo, adecuado, permite acceder a la necesidad con la que acontecen todas las cosas, haciendo posible un conocimiento de las leyes efectivas que determinan la realidad. Conduce a entender las cosas como necesarias, a percibir el mundo desde una cierta perspectiva de eternidad, pues la necesidad de todo lo que existe no es sino la necesidad de la naturaleza eterna de Dios.³⁶ Por todo esto, enseña también a distinguir lo verdadero de lo falso, en tanto supone conocer a las cosas de forma completa y perfecta, adecuada, y así revela la inadecuación y parcialidad de aquellas ideas de la imaginación, permitiéndonos distinguir las de las verdaderas.³⁷

Las consideraciones respecto del conocimiento humano son fundamentales en el marco del pensamiento de Spinoza porque en este sistema pan-en-teísta, inmanente, la dimensión epistemológica es inseparable de su proyecto ético y político. El filósofo explica que el alma “en cuanto que tiene ideas adecuadas, entonces obra necesariamente ciertas cosas, y en cuanto que tiene ideas inadecuadas, entonces padece necesariamente ciertas otras”.³⁸ Es decir, en tanto somos determinados de forma extrínseca a conocer y a obrar padecemos, nos encontramos sujetos a la fluctuación del ánimo, siendo incapaces de generar un aumento sostenido y firme de nuestra potencia. La ignorancia, esto es, la posesión de conocimiento inadecuado, mutilado, entraña necesariamente padecimiento y coacción. Por eso puede volvernos proclives a la superstición, a adoptar prejuicios, ilusiones y engaños, a ser movidos enteramente por las pasiones. Mientras que cuando nos determinamos de forma interna a conocer accedemos al orden necesario en virtud del cual todo se despliega, al conocimiento adecuado de las causas, de aquello que nos determina y de nosotros mismos. Y esa comprensión es una acción del alma de la que somos causa adecuada,³⁹ que se sigue de las leyes de nuestra propia naturaleza y, en tanto tal, es una afirmación de la propia potencia que entraña un acto de libertad.⁴⁰ Así,

³⁶ Cf. E II, prop. 44, cor. II.

³⁷ Cf. E II, prop. 42.

³⁸ E III, prop. I. Trad. cast.: p. 194.

³⁹ Cf. E III, defs. 1 y 2.

⁴⁰ Al respecto puede consultarse: Alquie, Ferdinand, *Leçons sur Spinoza*, “Servitude et liberté selon Spinoza. Neuvième leçon: La béatitude et la liberté”, Paris, La Table Ronde, 2003; Solé, María Jimena, “El conocimiento como acción. Exploración del concepto de

el conocimiento adecuado es en sí mismo un acto libre, es acción, siendo el elemento constitutivo fundamental para una vida feliz y un pilar de todo Estado justo. En su *Tratado teológico-político* Spinoza se empeña en mostrar cómo la ignorancia, la superstición y el fomento de las pasiones tristes se convierten en mecanismos de sometimiento y dominación, utilizados por aquellos gobernantes y teólogos que se proponen perpetuarse en el poder y sostener regímenes despóticos.⁴¹ El conocimiento inadecuado se convierte en un medio muy eficaz para gobernar a los ciudadanos, para controlarlos bajo el manto del miedo e inducirlos indistintamente a adorar o execrar según lo dispongan las autoridades de turno.⁴² Ignorar las verdaderas causas de las cosas, no esforzarnos por comprender adecuadamente el mundo que nos rodea y a nosotros mismos, nos lleva a ser dependientes, vulnerables, a perder confianza en el criterio propio y buscar el ajeno, a ser presa fácil del odio, de la ira. Por eso Spinoza se dedica a defender la libertad de pensamiento, el ejercicio de la propia razón, como un derecho inalienable en el marco de cualquier Estado, como la forma de evitar quedar cercados por el conocimiento inadecuado y poder determinarnos a comprender las verdaderas causas de las cosas. El conocimiento se convierte en el antídoto contra la dominación, contra la utilización política de los afectos, es la base de nuestra libertad, entendida como autonomía, como autodeterminación.

Las tesis spinozianas en torno a lo político, que se imbrican con los fundamentos onto-gnoseológicos de su sistema, son destacadas como un antecedente fundamental en el siglo XVII de una forma de Ilustración radical que atraviesa Europa durante los siglos siguientes y fueron continuadas por distintos movimientos que ven en ellas una forma de impugnación a las tradicionales estructuras hegemónicas de poder.⁴³ Creemos que puede leerse en el proyecto de

filosofía en Spinoza”, *Síntesis. Revista de filosofía*, II, 1, 2019, pp. 23-44; Sabater, Natalia, *La destinación humana en Spinoza. Una interpretación de su proyecto ético*, Buenos Aires, RAGIF ediciones, 2019, pp. 74-96.

⁴¹ Ver, por ejemplo, TTP, prefacio; caps. XIV, XV, XVI, XIX, XX. Esta abreviatura remite al *Tratado teológico-político* y a sus correspondientes secciones.

⁴² Cf. TTP, 6. Paginación de la edición canónica: Spinoza, Baruch, *Opera quae supersunt omnia*, Gebhardt, Carl (ed.), Heidelberg, Akademie der Wissenschaften, Carl Winter-Verlag, 4 tomos, 1925.

⁴³ Al respecto es ineludible la obra de Jonathan Israel sobre la Ilustración radical: Israel, Jonathan, *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

Belgrano una matriz conceptual común, una afinidad con el espíritu spinozista a partir de la cual trazar posibles diálogos, en tanto defiende la educación, la adquisición de conocimiento, como un derecho fundamental a conquistarse en el nuevo país independiente, por considerarla una herramienta insoslayable para la libertad y prosperidad de los pueblos. Desde su puesto en el Consulado de Comercio de Buenos Aires y en sus artículos en el periódico *Correo de Comercio* Belgrano produce numerosos escritos en los que se nuclean sus ideas filosófico-políticas que sostienen la necesidad de una educación práctica con orientación local, en vínculo con una formación integral de los ciudadanos, como el elemento decisivo para el crecimiento de una región atravesado por la justicia y la libertad, y para el establecimiento de la verdadera autonomía luego de la revolución. El mencionado Consulado era un organismo colonial dedicado a fomentar y controlar las actividades económicas del territorio desde el cual Belgrano aspiró a poner en práctica sus ideas en el cargo de Secretario en el que fue designado luego de su creación en 1794. Sin embargo, al poco tiempo advirtió que el organismo sería utilizado para el beneficio de los comerciantes monopolistas españoles y no para el desarrollo de las colonias. Tratando aún de aprovechar su participación e injerencia en esta institución Belgrano relata sus intentos por colocar a la educación como una prioridad en vistas de lograr una vida más próspera en el Río de la Plata. Cuenta en su *Autobiografía*:

Escribí varias memorias sobre la plantificación de escuelas: la escasez de pilotos y el interés que tocaba tan de cerca a los comerciantes, me presentó circunstancias favorables para el establecimiento de una Escuela de Matemáticas, que conseguí a condición de exigir la aprobación de la Corte que nunca se obtuvo, y que no paró hasta destruirla; porque aun los españoles, sin embargo, de que conociesen la justicia y utilidad de estos establecimientos en América, francamente se oponían a ellos, errados a mi entender, en los medios de conservar las colonias.⁴⁴

La formación de los trabajadores y pobladores de este territorio parece ser pensada desde una doble óptica: por un lado, hay una dimensión que tiene que ver con lo pragmático, con lo concreto, con la instrucción en habilidades vinculadas a los oficios para fortalecer el

⁴⁴ Belgrano, Manuel, "Autobiografía" en *Escritos económicos*, San Miguel de Tucumán, Editorial Colegio de Graduados en Ciencias Económicas de Tucumán, 2020, p. 17.

desarrollo económico; pero por otro lado esta educación específica no se piensa desligada de una formación integral, de un cultivo de diferentes saberes, de un acceso abierto al conocimiento. De hecho, en estos textos se delinea la idea de una particular unidad del conocimiento o de las ciencias, la tesis de que el conocimiento, en todas sus ramas, se vincula y nutre mutuamente, siendo el aprendizaje de múltiples saberes una necesidad para cualquier disciplina. Conocer de manera específica las particularidades del propio arte, del oficio, es central para una buena ejecución del mismo; pero a la vez la puesta en práctica del ejercicio de pensamiento crítico, la posibilidad de pensar y de disponer de recursos intelectuales amplios y diversos, de reflexionar respecto de la propia práctica para no ser similares a las máquinas, es pensada como igualmente fundamental. Acceder al conocimiento teórico de las causas y leyes de la naturaleza, de lo que nos rodea, es considerado tan importante como la comprensión del manejo de herramientas o de formas de cultivos. En su *Memoria* leída en la junta de gobierno el 15 de julio de 1796 Belgrano destaca, por el lado, el estudio específico como una necesidad. Afirma:

¿Y de qué modo manifestar estos misterios y corregir la ignorancia? Estableciendo una escuela de agricultura, donde a los jóvenes labradores se les hiciese conocer los principios generales de la vegetación y desenvoltura de las siembras, donde se les enseñase a distinguir cada especie de la tierra por sus producciones naturales, y el cultivo conveniente a cada una, los diferentes arados que hay y las razones de preferencia de algunos según la naturaleza del terreno; el modo de formar sangrías en los terrenos pantanosos; la calidad y cantidad de simientes que convengan a esta o aquella tierra, el modo y la necesidad de prepararlas para darlas en la tierra; el verdadero tiempo de sembrar, el cuidado que se debe poner en las tierras sembradas; el modo de hacer y recoger una cosecha; los medios de conservar sin riesgos y sin gastos los granos; las causas y el origen de todos los insectos y sabandijas; y los medios de preservar los campos y graneros de ellas; los medios de hacer desmontes; los de mejorar los prados; los de aniquilar en la tierra los ratones y otros animales perjudiciales, tal como la hormiga, etc. y, por último, donde pudiera recibir lecciones prácticas de este arte tan excelente.⁴⁵

Pero, por otro lado, defiende la ligazón y el vínculo transversal de los distintos saberes, que se nutren y complementan unos a otros,

⁴⁵ Belgrano, Manuel, *Escritos económicos*, op. cit., p. 41.

que dialogan necesariamente, siendo menester ofrecer una formación lo más general y amplia posible. Esto se expresa, por ejemplo, respecto del arte del dibujo:

Los buenos principios los adquirirá el artista en una escuela de dibujo que sin duda es el alma de las artes, algunos creen inútil el conocimiento, pero es tan necesario, que todo menestral lo necesita para perfeccionarse en su oficio; el carpintero, cantero, bordador, sastre, herrero y hasta los zapateros no podrán cortar unos zapatos con el ajuste y perfección debida sin saber dibujar. Aún se extienden a más que los artistas, los beneficios que resultan de una escuela de dibujo: sin este conocimiento los filósofos principiantes no entenderán los planisferios de las esferas celeste y terrestre, de las armilares que se ponen para el movimiento de la tierra, y más planetas en sus respectivos sistemas, y por consiguiente los diseños de las máquinas eléctricas y neumáticas y otros muchos que se ponen ya en sus libros, al teólogo a quien le es indispensable algún estudio de geografía, le facilitará el manejo del mapa y del compás, al ministro y abogado el de los planos iconográficos y agrimensores de las casas y terrenos y sembrados que presentan los litigantes en los pleitos, el médico entenderá con más facilidad las partes del cuerpo humano, que se ve y estudia en las láminas y libros de anatomía; en una palabra, debe ser este conocimiento tan general, que aún las mujeres lo debían tener para el mejor desempeño de sus labores [...].⁴⁶

La necesidad de contar con una educación integral, que comience desde la más temprana edad y cuya continuación se articule en distintas escuelas de múltiples disciplinas, es entendida entonces como condición necesaria y fundamental de la prosperidad, libertad y autonomía de los pueblos. En esa línea Belgrano sostiene:

He visto con dolor sin salir de esta capital una infinidad de hombres ociosos en quienes no se ve otra cosa que la miseria y la desnudez; una infinidad de familias que sólo deben su subsistencia a la feracidad del país, que está por todas partes denotando la riqueza que encierra, esto es la abundancia; y comodidades en su vida. Esos miserables ranchos donde ve uno la multitud de criaturas que llegan a la edad de pubertad sin haber ejercido otra cosa que la ociosidad, deben ser atendidos hasta el último punto. [...] [E]stados seguramente deplorables que podrían cortarse si se les diese auxilio desde la infancia proporcionándoles una regular educación que es el principio de donde resultan ya

⁴⁶ *Ibíd.*, pp. 52-53.

los bienes y los males de la sociedad. Unos de los principales medios que se deben adoptar a este fin son las escuelas gratuitas adonde pudiesen los infelices mandar a sus hijos sin tener que pagar cosa alguna por su instrucción [...].⁴⁷

Estas reflexiones continúan y se profundizan luego de la Revolución de mayo, si bien las urgencias materiales vinculadas a la conformación de una nueva nación hacen virar las preocupaciones de Belgrano a temas más específicos relativos a la agricultura, a la cría de ganado, al comercio, a las manufacturas y a cuestiones como el crédito y la circulación del dinero, como se ve reflejado en su producción en el periódico *Correo de Comercio*. Pero su insistencia por el carácter esencial de la educación en la construcción de un orden político virtuoso sigue estando presente. “Nuestros lectores tal vez se fastidiarán con que les hablemos tanto de escuelas”,⁴⁸ confiesa incluso, más allá de lo cual defiende la necesidad de instaurar instituciones educativas en todo el territorio, que puedan recibir estudiantes desde la infancia y de ambos sexos. Belgrano reivindica la educación de las mujeres porque la entiende como una instancia fundamental de formación ciudadana y como un recurso inalienable que debería articular la vida en sociedad de todos los habitantes de una nación. Al respecto sostiene en un artículo del *Correo de Comercio* del 21 de julio de 1810:

¿Pero cómo formar las buenas costumbres, y generalizarlas con uniformidad? ¿Qué pronto hallaríamos la contestación si la enseñanza de ambos sexos estuviera en el pie debido! Mas por desgracia el sexo que principalmente debe estar dedicado a sembrar las primeras semillas lo tenemos condenado al imperio de las bagatelas y de la ignorancia [...].⁴⁹

Allí rescata la importancia de que ningún ciudadano o ciudadana, ningún habitante de esta región quede por fuera del alcance de la educación, de la iniciación en diversas disciplinas del saber, del cultivo del conocimiento. No se propone, así, solo una mera utilidad práctica de la educación sino que se la concibe como inescindible de la felicidad y la libertad en el marco de la vida política, ligando estas

⁴⁷ *Ibíd.*, pp. 54-55.

⁴⁸ Belgrano, Manuel, “Educación”, *Correo de Comercio*, 21 de julio de 1810 en *Escritos Económicos*, *op. cit.*, p. 178.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 177.

dimensiones al conocimiento como una convicción fundamental que estructura su concepción de lo político. La ignorancia, la falta de instrucción perpetrada sistemáticamente durante el período colonial, es leída como una forma de sometimiento, como un vehículo para ejercer un poder vertical alienante y sofocante. La necesidad de una educación universal, en múltiples disciplinas y de todos los ciudadanos, sin distinción de género o estrato social, es defendida como la base de la autonomía y de la prosperidad.

Creemos que la preocupación que emerge en el proyecto ético de Spinoza y en la propuesta de Belgrano por el acceso de la ciudadanía al conocimiento como imprescindible para el ejercicio de la acción, de la virtud y la conquista de la libertad, es un elemento común a partir del cual establecer un diálogo especulativo entre ambos. Es una preocupación compartida que puede proyectarse como un aspecto en el que el pensamiento de Spinoza resuena en los problemas filosóficos de comienzos del siglo XIX argentino, a través de su recepción en la Ilustración y en distintas filosofías europeas. El legado de la filosofía spinoziana y específicamente del *Tratado teológico-político* puede ser reencontrado, en una forma singular, en los escritos de Belgrano volviendo posible trazar un vínculo filosófico que –aunque de forma conjetural– alumbra afinidades y reciprocidades. Así, la interrogación por la reverberación de ciertas tesis spinozianas en las producciones de los intelectuales argentinos de este siglo es una tarea que busca comprender las múltiples formas que cobran las matrices conceptuales aportadas por el pensamiento de Spinoza al acervo de la filosofía occidental, que pueden rastrearse también en nuestro país actualizadas y resignificadas de forma singular y ancladas sobre todo en la perspectiva del proyecto ético. Este trabajo, si bien incierto y sustraído de una posible confirmación empírica, abre un horizonte desde el cual se muestra fértil y fructífero acercarse a Spinoza y Belgrano.

3. Sobre el determinismo y la libertad: Echeverría, Alberdi y Spinoza

Con el correr del siglo XIX –en el fragor de las luchas internas desatadas luego de la revolución, expresadas en el enfrentamiento entre el partido unitario asentado en Buenos Aires y la posición federal que nucleaba la intención de autonomía de las provincias– surgieron

diversos grupos intelectuales que imprimieron nuevos rumbos a las ideas políticas, sociales y filosóficas del naciente país. Uno de los más destacados fue el llamado “Salón Literario”, conducido por Esteban Echeverría y afincado en la librería de Marcos Sastre, del que formaron parte pensadores como Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento, Juan María Gutiérrez, Vicente Fidel López, entre otros.⁵⁰ Esta sociedad político-literaria constituyó el núcleo del movimiento romántico argentino, el primer movimiento intelectual con un propósito de transformación cultural totalizador, guiado por la necesidad de construir una identidad nacional.⁵¹ En su mayoría jóvenes y pertenecientes a una clase letrada, se pensaban y denominaban a sí mismos como la Nueva Generación, aquella que sucedía y relevaba a la generación revolucionaria que luego de este hito no habría podido asumir el liderazgo espiritual y político en la configuración del país.⁵² Fueron nombrados luego como “la generación romántica” o como “la generación del 37”, en alusión al año de creación del Salón Literario, convirtiéndose muchos de ellos en los escritores más importantes del siglo XIX argentino.

Su misión fundamental, expresada en los escritos de sus principales referentes, fue la de definir una nueva identidad nacional a partir de los valores despejados por la Revolución de Mayo; fue la de desplegar una segunda fase o un segundo momento de esa revolución en la dimensión del pensamiento, a partir de una renovación de las ideas, enhebrando y plasmando filosóficamente el espíritu del nuevo país. El problema de la “nación”, de la identidad nacional – cuestión típicamente romántica que cobraba mayor intensificación en un país nuevo como Argentina– era la problemática común que los mancomunaba y que se proyectaba como la tarea primordial a abordar.⁵³ En el despliegue del proyecto romántico de la Generación del '37 se manifiestan motivos e improntas propias de otras corrientes de pensamiento como el historicismo pero también –y a pesar

⁵⁰ Sobre el Salón Literario puede verse: Weinberg, Félix, *El Salón Literario de 1837*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1977.

⁵¹ Cf. Myers, Jorge, “La revolución en las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas” en Goldman, Noemí (ed.), *Revolución, república y confederación (1806 -1852)*, Buenos Aires, Sudamericana - Nueva Historia Argentina, 1998, p. 383.

⁵² Cf. Halperín Donghi, Tulio, *Una nación para el desierto argentino*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1992, pp. 10-13

⁵³ Cf. Myers, J., *op. cit.*, p. 384.

de las críticas a sus exponentes rioplatenses— la Ilustración, componiendo este universo múltiple de referencias una combinación ecléctica que se expresa de diferentes formas en las producciones de los distintos miembros del movimiento.⁵⁴ El campo cultural y filosófico en el que el grupo emergió carecía de grandes figuras de referencia, razón por la cual estos jóvenes pudieron ocupar posiciones de visibilidad a temprana edad, pensándose a sí mismos como intelectuales autónomos que no respondían a los poderes que atravesaban la sociedad y formando parte de un programa abierto, no forzosamente orgánico, que albergó en su seno posiciones diversas y múltiples.

Nos interesa detenernos aquí en la única referencia explícita a Spinoza que encontramos en el período para proyectar a partir de ella reverberaciones y reciprocidades entre ciertas tesis spinozianas y ciertas ideas de Echeverría y Alberdi, figuras fundamentales de la generación romántica. La mención se encuentra en una de las extensas notas que Alberdi incluye como apéndice de su *Fragmento preliminar al estudio del Derecho*. En ella analiza distintas corrientes filosóficas de la época brindando una lectura crítica sobre cada una. Respecto de Víctor Cousin —referencia filosófica importante para el joven Alberdi y cuyas obras tenían gran repercusión en el Río de la Plata—⁵⁵ reconstruye su itinerario intelectual, señalando que “principia comentando la escuela Escocesa”,⁵⁶ que luego “abrazo la filosofía moral de Kant”⁵⁷ para finalmente “ceder al espíritu de la época”⁵⁸ y hacerse ecléctico. Para concluir, sentencia:

Por fortuna de Cousin, al idealismo sistemático de Kant y Fichte había sucedido el realismo ecléctico de Schelling y Hegel, parto también de la sociedad democrática. Hegel había profesado la

⁵⁴ Cf. Dotti, J., *op. cit.*, pp. 34-37. Respecto de la impronta ilustrada presente en la generación romántica puede recordarse la célebre fórmula de Coriolano Alberini sobre Alberdi, que lo definía como “ilustrado en los fines, historicista en los medios” (Alberini, Coriolano, “La metafísica de Alberdi” en *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino* Buenos Aires, Docencia, 1981, p. 103).

⁵⁵ Al respecto ver, por ejemplo: Galfione, María Carla, “Contextos argentinos-contextos franceses: el juego de la filosofía y la política”, *Revista de filosofía y teoría política*, 41, 2010, pp. 197-228.

⁵⁶ Alberdi, Juan Bautista, *Fragmento preliminar al estudio del Derecho*, 1837, Apéndice de notas, nota 2, en Alberdi, J. B., *Obras completas*, tomo I, Buenos Aires, Imprenta de La Tribuna Nacional, 1886, tomo I, p. 243.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

identidad idealista de la razón abstracta que constituye a Dios, el mundo, y la historia. Había concluido de ella que por todas partes está la razón, como la necesidad divina para Espinosa; había legitimado todos los hechos: había elevado la historia al sagrado carácter de una pura manifestación de lo absoluto, y establecido este axioma. –“Todo lo que es racional es real, y todo lo que es real es racional”.⁵⁹

Esta referencia es significativa porque representa un testimonio que da cuenta de una presencia de Spinoza en el acervo filosófico de un autor tan importante como Alberdi. La mención muestra que el argentino conocía el nombre del filósofo holandés e, incluso, conocía un eje central de su pensamiento como lo es la determinación inmanente de la necesidad divina en el despliegue de lo real. También es interesante notar que la aparición de Spinoza como interlocutor intelectual se da, como hemos sostenido, mediada por referencias a otros filósofos, en este caso a grandes figuras del idealismo alemán, lo cual confirma que su presencia en el período se produce a través de mediaciones, intervenida por otras fuentes. En el caso de Alberdi, su contacto con el spinozismo puede haberse dado tanto a partir de las fuentes francesas que frecuentaba y que se consideran influencias transversales de su pensamiento,⁶⁰ como a través de su conocimiento del idealismo y del romanticismo alemán, especialmente de la figura de Herder, a quien había leído por la traducción francesa de Edgard Quinet y de quien toma elementos de su impronta historicista y de su concepción del derecho.⁶¹

La alusión a Spinoza en esta obra y la referencia específica a la necesidad spinoziana, a la determinación que atraviesa necesariamente al ser, nos invitan a reflexionar respecto de posibles cruces o vínculos con el pensamiento de Alberdi y también con las ideas de Echeverría, en las que la influencia de Herder fue marcadamente

⁵⁹ *Ibidem*. Respecto de esta misma nota y de la presencia de la figura de Fichte en ella puede consultarse: Solé, María Jimena, “Filosofía y emancipación. El espíritu de Fichte en la letra de Alberdi” en Gaudio, Mariano; Palermo, Sandra; Solé, María Jimena (eds.) *Fichte en las Américas*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, pp. 125-143.

⁶⁰ Acerca de las fuentes francesas del pensamiento de Alberdi, además del citado artículo de Galfione, puede consultarse: Orgaz, Raúl, *Alberdi y el historicismo*, Córdoba, Imprenta Argentina, 1937.

⁶¹ Al respecto, ver también: Castex, A., *op. cit.*, p. 2096; Pró, Diego, “Pensamiento filosófico de Alberdi”, *CUYO*, 1, 1984, pp. 175-182.

reconocida.⁶² Creemos que estos cruces pueden esbozarse o delinearse a partir de tres perspectivas: el determinismo, la articulación entre lo eterno e infinito y lo singular o particular, y la noción de libertad. En relación a lo primero, en los tres autores se expresa una convicción determinista respecto del devenir de todo lo que es, una legalidad de lo real en función de la cual todo se despliega. La negación de Spinoza de la existencia del azar o la contingencia y la afirmación de la necesidad de todas las cosas en función del despliegue necesario de la Naturaleza es un elemento central que estructura su sistema, que se expresa de múltiples formas a lo largo de su obra. “Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y así hasta el infinito”,⁶³ sostiene en su *Ética*. De lo cual concluye que “[e]n la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera”.⁶⁴ En el caso de Alberdi, también encontramos la idea de una legalidad de lo real, la afirmación de una ley del desenvolvimiento progresivo del espíritu humano que, desde su universalidad, se instancia y particulariza en modos diversos. En el Discurso pronunciado el día de la apertura del Salón Literario, afirma:

Así, Señores, nuestra revolución es hija del desarrollo del espíritu humano, y tiene por fin este mismo desarrollo: es un hecho nacido de otros hechos, y que debe producir otros nuevos: hijo de las ideas, y nacido para engendrar otras ideas: engendrado para engendrar a su vez, y concurrir por su lado al sostén de la cadena progresiva de los días de la vida humanitaria.⁶⁵

⁶² Ver: Roggiano, Alfredo, “Esteban Echeverría y el romanticismo europeo”, en *Actas del Sexto Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Toronto, Department of Spanish and Portuguese, University of Toronto, 1980, pp. 629-631; Orgaz, Raúl, *Las ideas sociales de Echeverría*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1912; Alberini, Coriolano, *Problemas de la historia de las ideas argentinas*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1966. Allí, Alberini caracterizaba a Echeverría como un “Herder argentino”.

⁶³ E I, prop. 28. Trad. cast.: p. 81.

⁶⁴ E I, prop. 29. Trad. cast.: p. 83.

⁶⁵ Alberdi, Juan Bautista, “Doble armonía entre el objeto de esta institución, con una exigencia de nuestro desarrollo social; y de esta exigencia, con otra general del espíritu humano”, 1837, en Alberdi, J.B. *op. cit.*, p. 262.

Y, más adelante, refuerza:

El desarrollo, Señores, es el fin, la ley de toda la humanidad: pero esta ley tiene también sus leyes. Todos los pueblos se desarrollan necesariamente, pero cada uno se desarrolla a su modo: porque el desenvolvimiento se opera según ciertas leyes constantes, en una íntima subordinación a las condiciones del tiempo y del espacio.⁶⁶

Respecto de Echeverría, sus ideas son afines en este punto a las de Alberdi, pudiéndose pensar también en relación con las de Spinoza. Para Echeverría, de igual modo, el proceso histórico se desenvuelve en función de leyes generales, de un determinismo que estructura el devenir, tomando una forma particular en cada pueblo. Afirma en el *Dogma Socialista*: “Cielo, tierra, animalidad, humanidad, el universo entero, tiene una vida que se desarrolla y se manifiesta en el tiempo por una serie de generaciones continuas: esta ley de desarrollo se llama la *ley del progreso*”.⁶⁷ Dicha ley universal en función de la cual todas las cosas se expresan y se desarrollan toma, necesariamente, formas diversas según cada sociedad, según sus modalidades locales y sus particularidades históricas. Sostiene Echeverría: “Así como el hombre, los seres orgánicos y la naturaleza, los pueblos también están en posesión de una vida propia, cuyo desenvolvimiento continuo constituye su progreso”.⁶⁸ En los tres autores existe, entonces, la idea de un determinismo intrínseco al devenir en la duración, de una necesidad que atraviesa a todas las cosas. Se afirma, con ello, que la existencia de lo finito se encuentra atravesada y estructurada por cadenas causales que están determinadas de forma necesaria, que no son accidentales ni fortuitas, y que determinan de forma inexorable su ser y su despliegue.

Cierto es que existe una diferencia radical en la forma que toma este determinismo en cada propuesta en la medida en que en Alberdi y Echeverría hay una teleología que guía el devenir de lo real, un fin al que ese devenir tiende, que es el principio del progreso humano, el desarrollo de la humanidad en función del progreso, mientras que para Spinoza las causas son eficientes,

⁶⁶ *Ibíd.*, pp. 262-263.

⁶⁷ Echeverría, Esteban, *Dogma Socialista en Dogma Socialista y otras páginas políticas*, Buenos Aires, Ediciones Estrada, 1948, p. 115

⁶⁸ *Ibidem*.

primeras y el desenvolvimiento de las cadenas causales es mecánico. Sin embargo, la postulación de este determinismo estipula en los tres casos un vínculo entre lo infinito y lo finito, entre lo universal y lo particular, que puede revelarse como afín. Porque lo finito, lo singular, no es pensado desvinculado de aquello que lo rige, que lo determina, pero tampoco es entendido como algo degradado, que no tendría una existencia efectiva o que quedaría meramente subsumido y anulado en lo infinito. En los tres planteos lo particular es una expresión de esta ley necesaria y absoluta, es una forma o instanciación de ella pero cuya singularidad se afirma y se distingue como tal, es única, irrepetible e irremplazable. En el marco del sistema de Spinoza, la Naturaleza –en un movimiento de afirmación absoluta– se determina a sí misma en la forma de un sistema modal, dentro del cual se encuentran los seres finitos, que son en ella,⁶⁹ que son una parte del mismo y único ser, pero que expresan de forma determinada su esencia, su potencia. Por eso, la esencia actual de todas las cosas finitas es el *conatus*,⁷⁰ la potencia o esfuerzo por perseverar en el ser, esencia que en su aspecto formal es singular, única, propia, y distingue a cada ser de los demás y de la Naturaleza, entendida como totalidad absoluta. En el caso de Echeverría, la ley del progreso humano que rige el devenir histórico toma una forma distinta, propia, local, en cada sociedad, en función de sus costumbres, que es llamada “*la ley de su ser*”.⁷¹ En su *Ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 37*, Echeverría sostiene:

Pero, cada pueblo, cada sociedad tiene sus leyes o condiciones peculiares de existencia, que resultan de sus costumbres, de su historia, de su estado social, de sus necesidades físicas, intelectuales y morales, de la naturaleza misma del suelo donde la providencia quiso que habitase y viviese perpetuamente.⁷²

Estas leyes propias expresan de diversas maneras, en línea con las ideas de Herder, “*las voces de los pueblos*”.⁷³ En vínculo con estas tesis, para Alberdi la razón universal, la ley del progreso humano,

⁶⁹ Cf. E I, prop. 15.

⁷⁰ Cf. E III, props. 6 y 7.

⁷¹ Echeverría, E., *Dogma Socialista*, op. cit., p. 116.

⁷² Echeverría, Esteban, *Ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 37* en, *Dogma Socialista y otras páginas políticas*, op. cit., pp. 18-19.

⁷³ Rogiano, A., “Echeverría y el romanticismo europeo”, op. cit., p. 630.

también se desarrolla o manifiesta de manera específica respecto de cada pueblo, particularidad en la que constituye su *civilización*. Al respecto, sostiene en su citado discurso:

Este modo individual de progreso constituye la civilización de cada pueblo: cada pueblo, pues, tiene y debe tener su civilización propia, que ha de tomarla en la combinación de la ley universal del desenvolvimiento humano, con sus condiciones individuales de tiempo y espacio.⁷⁴

La razón como principio universal que rige el devenir de los humanos y de los pueblos se da siempre de forma singular, específica, se vivifica, expresa y toma forma en la configuración de cada peculiaridad, sin dejar por ello de ser siempre la legalidad que sostiene y determina. Dice Alberdi en su *Fragmento preliminar*:

La razón: ley de las leyes, ley suprema, divina, es traducida por todos los códigos del mundo. Una y eterna como el sol, es móvil como él: siempre luminosa a nuestros ojos, pero su luz, siempre diversamente colorida. Estos colores diversos, estas fases distintas de una misma antorcha, son las codificaciones de los diferentes pueblos de la tierra: caen los códigos, pasan las leyes, para dar paso a los rayos nuevos de la eterna antorcha.⁷⁵

En los tres autores lo eterno, lo necesario, se articula con lo finito, a la vez constituyéndolo, estructurándolo, y permitiéndole expresar su singularidad, su ser específico. Continúa Alberdi:

Pero sus manifestaciones, sus formas, sus modos de desarrollo, no son idénticos: ellos como el hombre, y el hombre como la naturaleza, son fecundos al infinito. La naturaleza no se plagia jamás, y no hay dos cosas idénticas bajo el Sol. Es universal y eterna en sus principios, individual y efímera en sus formas y manifestaciones. Por todas partes, siempre la misma y siempre diferente; siempre variable y siempre constante.⁷⁶

Y en la conciencia y ejercicio de esa especificidad, de la civilización, se cifra para el pensador argentino, el destino y la libertad de los pueblos.

⁷⁴ Alberdi, J. B., "Doble armonía entre el objeto de esta institución...", *op. cit.*, p. 263.

⁷⁵ Alberdi, J. B., *Fragmento preliminar...*, *op. cit.*, p. 106.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 110. Diego Pró denomina a esta razón en Alberdi con el término *Logos* y subraya su comparación con el Sol. Ver: Pró, D., "Pensamiento filosófico de Alberdi", *op. cit.*, p. 177.

En el horizonte del determinismo y en función de la peculiar articulación entre lo absoluto y lo singular, los tres autores proyectan una noción de libertad que presenta cercanías. Desde el pan-en-teísmo inmanente y monista de Spinoza la libertad es definida como auto-determinación, como el obrar determinado por las leyes de la propia naturaleza. En su *Ética* llama *libre* a “aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y *necesaria*, o mejor *compelida*, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera”.⁷⁷ El desafío al que el proyecto ético spinoziano invita es, entonces, a conocer adecuadamente nuestra propia esencia y la de aquello que nos rodea para poder volvernos libres, para sustraernos a la mera determinación extrínseca y obrar a partir de la necesidad de nuestro ser. Esa libertad para los seres humanos, para los seres finitos, nunca podrá ser absoluta, condición que sólo ostenta la Naturaleza o sustancia absolutamente infinita. Pero desde el reconocimiento de ese límite, desde la crítica a la ficción del libre arbitrio entendido como espontaneidad incausada o indeterminada, Spinoza apuesta a demostrar que la libertad real sólo es posible en el marco de la necesidad, entendida como auto-determinación.⁷⁸

Para Echeverría, la afirmación de un pueblo y su abandono de formas exógenas radica, como señalamos, en su progreso pero este es concebido como el despliegue de la propia ley, de la ley del propio ser. Dice: “Progresar es civilizarse, o encaminar la acción de todas sus fuerzas al logro de su bienestar, o en otros términos, a la realización de la ley de su ser”.⁷⁹ La libertad de un pueblo tiene que ver entonces con actualizar ese ser propio, con determinarse en su desarrollo en función de él. No se trata de una libertad entendida como poder hacer o no hacer lo que se quiera sino como la búsqueda de esa ley propia en función de la ley general del progreso. Echeverría sostiene, en esta línea, que América “debe apropiarse todo lo que pueda contribuir a la satisfacción de sus necesidades; debe, para conocerse y alumbrarse en su carrera, caminar con la antorcha del espíritu humano”.⁸⁰ Debemos cultivar

⁷⁷ E I, def. 7. Trad. cast.: p. 47.

⁷⁸ Al respecto, ver por ejemplo: E I, prop. 17; E I, prop. 32; E I, apéndice; E III, defs. 1 y 2, E V, pref.

⁷⁹ Echeverría, E., *Dogma Socialista*, op. cit., p. 116.

⁸⁰ *Ibidem*.

y buscar lo que refleja nuestra propia ley, liberándonos de aquello extrínseco que se aleja de nuestra particularidad, de la voz de nuestro pueblo.

En el caso de Alberdi, a partir del concepto de *civilización* concebido como que la forma específica en la que cada pueblo progresa, la libertad es la conciencia y el ejercicio de esa civilización, es la emancipación respecto de todo lo extrínseco, es el despliegue de la propia ley o forma de ser de cada pueblo. Si esta ley específica de su desarrollo no se conoce, un pueblo nunca podrá ser independiente, libre. Dice el argentino en su *Fragmento preliminar*: “Un pueblo es civilizado cuando se basta a sí mismo, cuando posee la teoría y la fórmula de su vida, la ley de su desarrollo. Luego no es independiente, sino cuando es civilizado”.⁸¹ Y a continuación sostiene:

porque no hay verdadera emancipación mientras se está bajo el dominio del ejemplo extraño, bajo la autoridad de las formas exóticas. Y como la filosofía, es la negación de toda autoridad que la de la razón, la filosofía es madre de toda emancipación, de toda libertad, de todo progreso social.⁸²

La filosofía es un ejercicio fundamental, una herramienta esencial para la libertad y la autonomía, porque es la que nos conduce a conocer y comprender nuestra especificidad como pueblo, la propia ley en función de la cual debe orientarse y desplegarse nuestro progreso. Por eso Alberdi insiste en la necesidad de ligar la filosofía con la práctica política, con la convicción de que la articulación de ambas es esencial para una libertad real y efectiva.⁸³ Afirma:

Tener libertad política y no tener libertad artística, filosófica, industrial, es tener libres los brazos, y la cabeza encadenada. Ser libre no es meramente obrar según la razón, sino también, pensar según la razón, creer según la razón, escribir según la razón, ver según la razón.⁸⁴

⁸¹ Alberdi, J. B., *Fragmento preliminar...*, *op. cit.*, p. 111.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Al respecto, Galfione señala que en el contexto político en el que Alberdi escribe “pensar el sentido y la función de la filosofía era, para los intelectuales excluidos de todo órgano de poder o de lucha política efectiva, el mejor medio –por no decir el único– para la intervención política. Se trataba, en última instancia, de reclamar un lugar para las ideas como herramienta de construcción del orden político” (Galfione, M. C., *op. cit.*, p. 226).

⁸⁴ Alberdi, J. B., *Fragmento preliminar...*, *op. cit.*, p. 113.

Y en la misma línea concluye que “[l]a inteligencia es la fuente de la libertad: la inteligencia emancipa los pueblos y los hombres. Inteligencia y libertad son cosas correlativas; o más bien, la libertad es la inteligencia misma”.⁸⁵ Así entendida, la libertad para Alberdi tampoco será absoluta. Por el contrario es un “fin que jamás se obtendrá sino relativamente, porque cuando se habla de libertad, como de todo elemento humano, se habla de más o menos”.⁸⁶ Pero, por eso mismo, nunca tampoco estará totalmente ausente, porque la posibilidad de su ejercicio es inmanente, radica en la propia ley, en el ser de cada pueblo y, por lo tanto, es inalienable. Ambos autores argentinos, entonces, así como también Spinoza, se distancian de una concepción de la libertad como meta arbitraria o extrínseca para concebirla como el despliegue y la afirmación inmanente de la ley del propio ser, que se vuelve posible en el marco de la determinación, en nuestro ser con otros, en el devenir de nuestra existencia finita.

Este horizonte de afinidad que puede delinearse entre ciertos elementos del spinozismo y del pensamiento de Echeverría y Alberdi invita a pensar en una presencia latente de la filosofía spinoziana, en una posible huella de sus ideas en el siglo XIX argentino, a través de su recepción crítica en las fuentes europeas que eran leídas y discutidas por nuestros intelectuales. La referencia explícita a Spinoza que se consigna en el *Fragmento preliminar* evidencia que no es una figura desconocida y que, aunque de forma marginal, gravita como interlocutor en el acervo filosófico de los pensadores nacionales. El diálogo conjetural entre estos autores se vuelve, así, un nuevo prisma desde el que estudiar y pensar el spinozismo contemporáneo; y creemos que también puede resultar fértil para visitar las ideas de los fundadores de la filosofía argentina.

Para concluir

Si se considera de forma aislada la metafísica de Spinoza, su propuesta monista expresada geoméricamente, atravesada por una impronta racionalista y por las categorías filosóficas modernas del siglo XVII, podría pensarse que no hay vinculación posible entre este sistema de

⁸⁵ *Ibid.*, p. 114.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 116.

pensamiento y los interrogantes, las preocupaciones, los intereses de los intelectuales argentinos de las primeras décadas del siglo XIX. La ausencia de referencias a Spinoza parecería confirmar esta tesis. Sin embargo, en el proyecto ético spinoziano que se entrama con su apuesta ontológica se encuentran elementos fundamentales que se revelan como afines, que pueden ponerse en diálogo con las ideas de grandes pensadores nacionales de este período. A partir de considerar la dimensión práctica del spinozismo se abre un horizonte de reciprocidades y potenciales cruces con la filosofía argentina, se advierten huellas y presencias latentes que, mediadas por otros autores y fuentes, pueden haber cobrado una forma específica, pueden haberse actualizado, transformadas y atravesadas por matrices conceptuales diversas, siendo posible identificar puntos comunes y resonancias entre las tesis spinozianas y las ideas de los intelectuales nacionales. Ello nos lleva a pensar que en el devenir de la historia de la filosofía occidental no hay ausencias totales, no existen hiatos definitivos, en tanto las continuidades y rupturas de los diversos sistemas de pensamiento siempre pueden ser puestas en diálogo y alumbrarse unas a otras a lo largo de los siglos, permitiéndonos, a la vez, reflexionar sobre ellas y proyectar algo nuevo, desde el ejercicio mismo de pensar.

Con esa convicción, nos ha interesado aquí interrogarnos por un posible vínculo filosófico, explorar una cercanía especulativa entre las ideas de los pensadores argentinos y tesis importantes del spinozismo para delinear o proyectar una recepción local de esas matrices conceptuales spinozistas en nuestras tierras. Ello es desplegado, también, entendiendo a los estudios de recepción, transformación y apropiación de una filosofía como un campo abierto que invita a indagar estas filiaciones latentes, además de desplegar una reconstrucción material de la circulación y difusión de un pensamiento. El horizonte de la ética, del proyecto práctico spinoziano, como aquella dimensión desde la cual es posible alumbrar cercanías y resonancias con los pensadores de este período será, luego, en el siglo XX, la perspectiva desde la cual los filósofos argentinos dialogarán explícitamente con el spinozismo. En un movimiento que podría entenderse como una explicitación de aquellas matrices de afinidad latentes que indagamos en este trabajo, en el cambio de siglo la ética proyectada por Spinoza –y no así, como ocurre con su recepción en otras latitudes, la dimensión metafísica ni el sistema geométrico– será el elemento central para pensar su recepción en nuestro país.

Bibliografía del capítulo:

- Alberdi, Juan Bautista, *Obras completas*, tomo I, Buenos Aires, Imprenta de La Tribuna Nacional, 1886.
- Alberini, Coriolano, “La metafísica de Alberdi” en *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*, Buenos Aires, Docencia, 1981.
- , *Problemas de la historia de las ideas argentinas*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1966.
- Alquie, Ferdinand, “Servitude et liberté selon Spinoza. Neuvième leçon: La béatitude et la liberté”, *Leçons sur Spinoza*, Paris, La Table Ronde, 2003.
- Bahr, Fernando, “Spinoza en el *Dictionnaire de Bayle*” en Tatián, Diego (comp.), *Spinoza. Primer coloquio*, Córdoba, Altamira, 2005, pp. 41-50.
- Belgrano, Manuel, *Escritos económicos*, San Miguel de Tucumán, Editorial Colegio de Graduados en Ciencias Económicas de Tucumán, 2020.
- , “Metafísica”, *Correo de Comercio*, 28 de julio y 4 de agosto de 1810 en Documentos del Archivo de Belgrano, Buenos Aires, Imprenta de Coni, 1913-1917, segundo volumen, pp. 260-264.
- Bielschowsky, Albert, “La filosofía de Goethe”, *Revista de Filosofía*, 1, 2, 1949, pp. 215-233.
- Castex, Adelina, “Alberdi y el historicismo” en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, tomo 3, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1949, pp. 2092-2098.
- Citton, Yves, *L'Envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.
- Cortes Conde, Roberto, “El pensamiento económico de Manuel Belgrano”, *Revista de la Bolsa de Comercio de Rosario*, 1518, 2013, pp. 46-48.
- Cotten, Jean-Pierre, “Spinoza et Victor Cousin”, en Tosel, André; Moreau, Pierre-François; Salem, Jean (eds.), *Spinoza au XIXe siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, pp. 231-242.
- de Asúa, Miguel, “Belgrano y la ciencia”, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia (CONICET-UNSAM), junio 2020.
- de Olosa, Ezequiel, “Spinoza y nosotros” en *Homenaje a Baruch Spinoza*, Buenos Aires, Museo Judío de Buenos Aires, 1976, pp. 179-198.

- Donna, Diego, “Comment sortir du labyrinthe, Condillac critique de Spinoza, entre *mos geometricus* et langue des calculs”, *Noctua. La tradizione filosofica dall’antico al moderno*, IV, 1-2, 2017, pp. 152-180.
- Dotti, Jorge, *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*, Buenos Aires, FFyL, Universidad de Buenos Aires, 1992.
- Echeverría, Esteban, *Dogma Socialista y otras páginas políticas*, Buenos Aires, Ediciones Estrada, 1948.
- Galfione, María Carla, “Contextos argentinos-contextos franceses: el juego de la filosofía y la política”, *Revista de filosofía y teoría política*, 41, 2010, pp. 197-228.
- Halperín Donghi, Tulio, *Una nación para el desierto argentino*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1992.
- Heinz, Marion, “La posición de Herder en el conflicto del panteísmo”, *Ideas y valores*, 116, 2001, pp. 67-78.
- Israel, Jonathan, *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650- 1750*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- López, Rodrigo, “Una aproximación a la teoría económica belgraniana” en *Pensamiento económico de Manuel Belgrano. Selección de artículos del Correo de Comercio 1810-1811*, Buenos Aires, Editorial Manuel Belgrano del Ministerio de Economía, 2020, pp. 8-58.
- Mayer, Jorge, *Alberdi y su tiempo*, Buenos Aires, Eudeba, 1963.
- Mogens, Laerke, “Spinoza in France, c. 1670–1970”, Author version from *A Companion to Spinoza*, 2021, hal-03287730.
- Moreau, Pierre-François, “Traduire Spinoza: l’exemple d’Émile Saisset”, en Tosel, André; Moreau, Pierre-François; Salem, Jean (eds.), *Spinoza au XIXe siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, pp. 221-230.
- Mori, Gianluca, “Sullo Spinoza di Bayle”, *Giornale crítico della filosofia italiana*, 67, 3, 1988, pp. 348-368.
- Myers, Jorge, “La revolución en las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas” en Goldman, Noemí (ed.), *Revolución, república y confederación (1806 -1852)*, Buenos Aires, Sudamericana - Nueva Historia Argentina, 1998, pp. 383-445.
- Orgaz, Raúl, *Alberdi y el historicismo*, Córdoba, Imprenta Argentina, 1937.
- , *Las ideas sociales de Echeverría*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1912.
- Prélourentzos, Yannis, “Difusión y recepción del spinozismo en Francia desde 1665 hasta nuestros días” en Domínguez, Atilano (ed.), *Spinoza y España. Actas del congreso internacional sobre «Relaciones entre*

- Spinoza y España*», Castilla, Universidad de Castilla-La Mancha, 1994, pp. 87-106.
- Pró, Diego, “Pensamiento filosófico de Alberdi”, *CUYO*, 1, 1984, pp. 175-182.
- Roggiano, Alfredo, “Esteban Echeverría y el romanticismo europeo”, en *Actas del Sexto Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Toronto, Department of Spanish and Portuguese, University of Toronto, 1980, pp. 629-631.
- Sabater, Natalia, “Recepción del pensamiento moderno europeo y enseñanza de la filosofía en el siglo XVIII en el Río de la Plata. El caso de Baruch Spinoza”, *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 43, 126, 2022, pp. 1-31.
- , “La figura de Spinoza en el *Teatro Crítico Universal* de Benito Feijoo”, *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, XXVI, 1, 2021, pp. 7-25.
- , *La destinación humana en Spinoza. Una interpretación de su proyecto ético*, Buenos Aires, RAGIF ediciones, 2019.
- Solé, María Jimena, “Filosofía y emancipación. El espíritu de Fichte en la letra de Alberdi” en Gaudio, Mariano; Palermo, Sandra; Solé, María Jimena (eds.) *Fichte en las Américas*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, pp. 125-143.
- , “El conocimiento como acción. Exploración del concepto de filosofía en Spinoza”, *Síntesis. Revista de filosofía*, II, 1, 2019, pp. 23-44
- , *Spinoza en Alemania (1679-1789)*, Córdoba, Brujas, 2011.
- Spinoza, Baruch, *Opera quae supersunt omnia*, Gebhardt, Carl (ed.), Heidelberg, Akademie der Wissenschaften, Carl Winter-Verlag, 4 tomos, 1925.
- , *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña, Madrid, Alianza, 2009.
- Tatián, Diego, “El rastro de aire. Informe sobre algunas lecturas de Spinoza en la Argentina” en *Spinoza y el amor del mundo*, Buenos Aires, Altamira, 2004, pp. 119-223.
- Torchia Estrada, Juan Carlos, *La filosofía en la Argentina*, México, Estela, 1961.
- Vèrniere, Pierre, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, París, PUF, 1954.
- Weinberg, Félix, *El Salón Literario de 1837*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1977.
- Yerga de Ysaguirre, María del Carmen, “Los fundamentos filosóficos de las ideas económicas de Manuel Belgrano (1770- 1820)”, *Revista de la Facultad de Ciencias Económicas*, 121-122, 2000, pp. 121-136.