





**Spinoza: del comentario  
al uso filosófico**

## **Spinoza: del comentario al uso filosófico**

Juan Vicente Cortés

Editor

Ediciones Universidad Alberto Hurtado  
Alameda 1869 – Santiago de Chile  
mgarciam@uahurtado.cl – 56-228897726  
www.uahurtado.cl

---

Impreso en Santiago de Chile por C y C impresores  
Primera edición abril 2022

**Los libros de Ediciones UAH poseen tres instancias de evaluación: comité científico de la colección, comité editorial multidisciplinario y sistema de referato ciego. Este libro fue sometido a las tres instancias de evaluación.**

ISBN libro impreso: 978-956-357-349-7

ISBN libro digital: 978-956-357-350-3

*Coordinador Colección Filosofía*

Francisco Pereira Gandarillas

*Dirección editorial*

Alejandra Stevenson Valdés

*Editora ejecutiva*

Beatriz García-Huidobro

*Diseño interior*

Javiera Vásquez Martínez

*Diseño portada*

Francisca Toral

*Imagen de portada*

Alamy



Con las debidas licencias. Todos los derechos reservados. Bajo las sanciones establecidas en las leyes, queda rigurosamente prohibida, sin autorización escrita de los titulares del copyright, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, así como la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamos públicos.

# **Spinoza: del comentario al uso filosófico**

**JUAN VICENTE CORTÉS**  
EDITOR



ÍNDICE

**Nota introductoria**

*Juan Vicente Cortés*

9

**Pensar la movilidad social con Spinoza**

*Chantal Jaquet*

17

**Invenición e infracción del espacio de interioridad:**

**Descartes y Spinoza**

*Vittorio Morfino*

35

**Referencias spinocistas en *Cerca del corazón salvaje***

**de Clarice Lispector**

*Luis Cesar Oliva*

61

**El problema de conservar: aproximación al pensamiento político de**

**François Zourabichvili**

*Nicolas Lema Habash*

85

**¿En qué consisten realmente las críticas de Hegel a Spinoza?**

*Esteban Sepúlveda*

113

**Autoras y autores**

149



## NOTA INTRODUCTORIA

La presente colección de ensayos nace, en parte al menos, de una jornada de estudios sobre Spinoza que tuvo lugar en Santiago de Chile el día 20 de noviembre del año 2017 en la Universidad Alberto Hurtado. Dicha jornada fue posible gracias a un feliz azar que quiso que el Coloquio Internacional “Spinoza y las Américas”, tradicionalmente basado en Córdoba, tuviese lugar ese año en Viña del Mar y Valparaíso. A esto debimos el encuentro de gente querida y admirada, todos profundos conocedores de la obra de Spinoza: la profesora Chantal Jaquet (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), el profesor Vittorio Morfino (Università degli Studi di Milano), el profesor Luis Cesar Oliva (Universidade de Sao Paulo), el profesor Boris Eremiev (P. Universidad Católica de Chile) y el entonces candidato a doctor, prof. Nicolas Lema (Universidad de los Andes, Bogotá).

Sin embargo, este libro no es exactamente una compilación de actas. En efecto, sin contar con que todos los trabajos fueron minuciosamente revisados para su publicación, habría que añadir que, por una parte, el trabajo de Boris Eremiev sobre Spinoza y Freud no será, muy a pesar nuestro, publicado aquí, y que, por otra parte, el trabajo de Nicolas Lema sobre Zourabichvili, Deleuze y Spinoza incluido aquí no es el que leyó para dicha ocasión. Por último, contaremos con un texto del licenciado Esteban Sepúlveda sobre Spinoza y Hegel.

Una vez aclarado lo anterior, quisiera hacer mención de la intención que presidió (sin demasiado énfasis) tanto el encuentro como el presente libro.

Dicho algo brutalmente, mi intención fue proporcionar un espacio de discusión en el que los participantes se esforzaran por poner su actividad filosófica en cuestión. Me pareció importante plantear la pregunta muy general acerca de las relaciones entre historia de la filosofía y filosofía, enmarcándola en el campo de los estudios spinocistas. Al poco tiempo de darle vueltas al asunto, creí darme cuenta de que, cuando se trata de la referencia a un filósofo más o menos canónico, esta pregunta podía formularse de al menos dos maneras: con respecto al comentario y con respecto al uso filosófico.

Comenzaré mis reflexiones por el extremo del comentario. ¿Por qué requerimos del comentario? ¿Qué pasa con un texto, con las preguntas, conceptos y referencias que le dieron cuerpo al texto original cuando es por así decir trasplantado en el marco de un comentario por definición ajeno a esas preguntas, conceptos y referencias? ¿Cómo se ve modificada la imagen del pensamiento que tenemos de un filósofo por sus comentaristas? ¿Accedemos poco a poco al pensamiento auténtico del filósofo? ¿Estamos cada vez más próximos de determinar las verdades enunciadas por un texto? ¿O es por el contrario el comentario una mediación que nos aleja siempre más de una obra? ¿Cuál es el valor real de la tesis de la contextualización? ¿Es posible leer a Spinoza con los ojos de un holandés culto del siglo 17? Y, sobre todo, ¿vale la pena? ¿Por qué no más bien con los ojos de un filósofo árabe del siglo 12? ¿O con los ojos de un esclavo griego del siglo III d. de C.? ¿O con los de una verdulera del siglo XXI? ¿Qué es lo filosóficamente importante cuando se lee y se comenta? ¿Ser fiel al texto? ¿Ser fiel a una tradición interpretativa? ¿Ser consciente de la propia fidelidad? ¿Es simplemente posible la fidelidad? ¿Preguntas ociosas? ¿No filosóficas? ¿No debiéramos por el contrario dilucidar y discriminar el contenido verdadero del falso? ¿Los argumentos legítimos de los ilegítimos? ¿Las inferencias válidas?

Es aquí donde nos vamos hacia el otro extremo (y con ello no quisiera caer en —ni dar la impresión de estar buscando— la medio-

critas). ¿En qué consiste el uso de una tesis o de un concepto filosófico? ¿Qué pasa cuando usamos una tesis filosóficamente arraigada en un medio y la trasplantamos en otro? Cuando por ejemplo se habla de la “tesis cartesiana” del fantasma en la máquina, pocos son los filósofos que creen que esa tesis pueda o deba ser atribuida a Descartes. ¿Cómo usar sin abusar? ¿Se puede? ¿Se debe? De hecho, habría que preguntarse si estos conceptos del uso y del abuso, con su carga moral apenas velada (lo que no creo que sea de suyo un mal), son útiles, son operativos, es decir, si sirven a algún fin propiamente filosófico (o bien si no son más que instrumentos de control en el sentido policial del término). ¿En qué consiste hacer filosofía “con” o “de la mano de” otro filósofo? ¿No debemos más bien adoptar y acaso reconocer la necesidad de las infidelidades en filosofía?

Pareciera que el filósofo que, sin comentar, pretende “usar” las tesis o conceptos de otro filósofo, se encuentra en una situación similar a la descrita por Deleuze respecto de sus propios trabajos como comentarista. En una “Carta a un crítico severo”, Deleuze escribe no sin malicia que, en sus comentarios, él se imaginaba que le hacía “hijos por la espalda” a los filósofos comentados, hijos monstruosos. Lejos de buscar la fidelidad al autor, los problemas y conceptos comentados nacían de una unión ilegítima. Y es verdad que cabe preguntarse si el concepto de diferencia del Bergsonismo, es “bergsoniano”; o si la subjetividad del libro sobre Hume, es humeana. ¡Y qué decir del concepto de “pliego” en el Leibniz! Pero más allá de Deleuze, ¿no está cada filósofo en esta situación de indefectible infidelidad en su relación con el autor del que se ocupa? ¿No se está siempre, de entrada, usando y abusando de todo filósofo, haciendo filosofía “a expensas de” de otro?

Por último, lo que me interesaba, más personalmente, era la parte de relato que toda filosofía implica y por la que toda filosofía se explica.

Los trabajos aquí presentados no responden a estas preguntas, no al menos de manera directa, porque no son tampoco las preguntas que sus autores pretendían plantear, una vez más: al menos no de manera directa. Pero quizá, ojalá, este libro abra un espacio

de discusión que posibilite el encuentro y que nos conduzca hacia este horizonte de preguntas, de dudas, de inquietudes. Y, de todas formas, pienso que el mero hecho que los trabajos de tan destacados especialistas de Spinoza se hallen reunidos en un solo libro y en castellano, es de por sí algo de lo que podemos regocijarnos sin la menor sombra de vergüenza.

Porque de todas maneras son preguntas que se le pueden hacer a un filósofo, a Spinoza leyendo a Aristóteles (o a la “tradición” —con muchas comillas— aristotélica), o a Descartes, o a Hobbes. Son preguntas que se pueden formular al estudiar el uso que hace un filósofo o un no-filósofo (Freud o Marx o Borges) del pensamiento de Spinoza: ¿qué y cómo lo usa? ¿Cuándo y por qué? ¿Para qué? Son preguntas, por último, que legítimamente podemos hacerles a aquellos que, hoy, guiados por sus propias preocupaciones filosóficas, usan deliberadamente a Spinoza para producir nuevos efectos conceptuales, nuevos objetos, nuevos modelos de análisis explicativo y, sobre todo, nuevos horizontes de interrogación.

En fin. Una última cosa para terminar.

Hay algo de lo que sí puedo estar (más o menos) seguro, y es esa extraña relación que todos los spinocistas que he conocido tienen con Spinoza. Porque todos proponen una lectura amorosa de Spinoza. Esto no quiere decir que sus lecturas no sean “serias”: la erudición y profundidad de los autores de este libro, cuando no es explícita, se hace sentir detrás de cada línea. Pero, sobre todo: todos estos trabajos plantean problemas reales, sea en el marco del comentario, sea en el del uso filosófico. Con todo, quizá sea precisamente este modo amoroso de leer a Spinoza, que inevitablemente tenemos sus lectores asiduos, el que hubiera querido interrogar. Trasladar al campo de la filosofía la pregunta que Gonzalo Rojas (el poeta, claro) hizo mucho antes y mucho mejor que yo aquí, en su poema famoso:

¿Qué se ama cuando se ama, mi Dios: la luz terrible de la vida  
o la luz de la muerte?





*Permítaseme agradecer a aquellos que, expositores y oyentes, participaron en la jornada, en particular a los expositores por haber aceptado gentilmente nuestra propuesta. Asimismo, aprovecho para agradecer al profesor Eduardo Molina, sin cuyo apoyo este encuentro habría sido imposible.*



## PENSAR LA MOVILIDAD SOCIAL CON SPINOZA<sup>1</sup>

*Chantal Jaquet*

*Université Paris 1 - Panthéon-Sorbonne*

Si las ideas, como todas las cosas, perseveran en su ser, su potencia se medirá según la eficacia actual y la aptitud que tienen a producir efectos más allá del tiempo y del lugar en el que fueron pensadas. Así, es posible aprehender la modernidad de Spinoza mediante el análisis del modo en que su filosofía irriga la reflexión contemporánea y provee de instrumentos conceptuales en nuevos campos del pensamiento. Bajo esta óptica, buscaremos aquí considerar la prolongación actual del pensamiento spinocista en el marco de la filosofía social, centrándonos más precisamente en el uso que hicimos del spinocismo relativamente al estudio de las transclases y de la no-reproducción (Jaquet, 2014).

*A priori*, no parece haber ninguna relación entre una reflexión sobre la movilidad social, el cambio de clase, y la filosofía de Spinoza por razones evidentes de contexto histórico. La pregunta sobre la no-reproducción social se inscribe en una problemática de la reproducción, tal como fue rigurosamente tematizada por Bourdieu y Passeron (1979; 2003) en el siglo 20. Es claro que Spinoza jamás se interesó en este fenómeno, a pesar de que el concepto de clase no esté completamente ausente del sistema, pues Spinoza hace alu-

---

<sup>1</sup> Traducido del francés por J. Vicente Cortés.

sión al amor o al odio de clase en la proposición 46 de *Ética* III <sup>2</sup>. El punto de partida de nuestra reflexión se enraíza en el deseo de esclarecer un punto ciego de la teoría de la reproducción, a saber, los casos excepcionales, entre los cuales podemos contar al propio Bourdieu. ¡La constatación de que el principal teórico de la reproducción escapó en la práctica a dicha teoría constituye una paradoja no menor! En efecto, Bourdieu se salió (o fue sacado) de su clase social de origen. De padre cartero y de madre de familia campesina, Bourdieu realizó una trayectoria social a la que su clase de origen no parecía predisponerlo. ¿Cómo explicar entonces que individuos como él no reproduzcan necesariamente los comportamientos de sus clases sociales de origen y pasen a otra clase? El problema que se perfila detrás de esta interrogación es el de la naturaleza de la potencia humana y de la extensión de la libertad. La no-reproducción pone en juego la posibilidad de invención de una existencia nueva al interior de un orden preestablecido, sin la necesidad de una revolución social. Así, el objetivo consiste en comprender las causas que hacen posible esta no-reproducción y los efectos que esto induce en los individuos que transitan entre las clases. Toda la dificultad reside entonces en concebir la naturaleza y el origen de esta *transitio* del transclase <sup>3</sup>, *transitio* que constituye el núcleo de la no-reproducción.

Es precisamente en este punto en que el pensamiento de Spinoza puede sernos de gran ayuda, no para dar soluciones, sino

---

<sup>2</sup> Esta observación no autoriza sin embargo a asimilar el concepto spinociano de clase, demasiado general en Spinoza, al de Bourdieu, cuyo significado técnico y preciso se inscribe en la línea de pensamiento marxista y remite a la posesión o ausencia de cuatro tipos de capitales: capital económico, capital cultural, capital sociopolítico y capital simbólico.

<sup>3</sup> Este neologismo fue forjado sobre el modelo de la palabra “transexual” para designar al individuo que opera el paso de una clase a otra. Era en efecto necesario intervenir en el lenguaje y producir un término nuevo, para descartar los términos peyorativos como “allegado” o “tránsfugo de clase”, así como las metáforas espaciales de lo alto y lo bajo, como la “ascensión social” o el “desclasamiento” que conducen a interpretar este cambio como una promoción o una degradación, cuando lo que conviene es ser axiológicamente neutro y evitando dar un juicio de valor a *priori*. El prefijo “trans-”, que significa “del otro lado”, no indica ni el hecho de sobrepasar ni de elevarse, sino el movimiento de transición, de paso de un lado a otro.

porque nos proporciona un marco de pensamiento tanto filosófico como sociológico para plantear el problema. No buscaremos hacer el catálogo de todas las referencias implícitas o explícitas a Spinoza, según la lógica de letrado, sino esclarecer los usos propiamente operatorios de su pensamiento. Es necesario en efecto distinguir entre las referencias puntuales sin efecto decisivo sobre la orientación del pensamiento mismo y los usos conceptuales que producen una forma de inteligibilidad nueva, incluso al precio de torsiones o prolongamientos intempestivos del sistema, que lo hacen chirriar y conducen a poner a prueba su potencia. Así, por ejemplo, el uso de la definición de la ambición o la referencia a la *fluctuatio animi* para describir la situación de “entre-dos” del transclase remite más bien a un uso lexical del pensamiento de Spinoza y sirven para explicitar ideas que podrían expresarse en otra gramática de la verdad. En cambio, la aplicación de la teoría de los afectos y de la imitación afectiva produce efectos teóricos irremplazables en el campo del pensamiento contemporáneo y ofrece una alternativa rigurosa a la teoría del agente racional y sus estrategias calculatorias.

Intentaremos dirigirnos entonces, a partir de este segundo tipo de uso, hacia una lógica tanto prospectiva como retrospectiva. Es interesante en efecto examinar a un mismo tiempo cómo el pensamiento de Spinoza aclara la no-reproducción y cómo el pensamiento de la no-reproducción aclara a Spinoza, interrogándolo a su vez y conduciéndonos hacia una lectura nueva. Analizaremos cómo Spinoza fue movilizadado de manera expresa o implícita, primero, para definir la problemática y sus métodos de investigación; luego, para construir un análisis de las causas de la no-reproducción; por último, para considerar los efectos de la no-reproducción sobre la constitución de los individuos. En suma, la modernidad de Spinoza será aprehendida bajo el triple aspecto, metodológico, etiológico y antropológico.

## Modernidad metodológica: Spinoza como vía de aproximación de lo singular

En lo que refiere a la naturaleza del problema de la movilidad social y la manera de tratarlo, Spinoza permite en primer lugar romper con lo que Bacon llama la “presunción de imposibilidad”, que constituye uno de los obstáculos mayores al surgimiento de investigaciones inéditas y a la elaboración de nuevos saberes. En efecto, la investigación sobre los transclases se enfrenta inmediatamente a un obstáculo de orden epistemológico que remite a la naturaleza del objeto, a saber, el pensamiento de la excepción a la regla de la reproducción social. ¿Cómo la filosofía, que busca pensar por conceptos, podría asir los casos singulares y dar razón de la particularidad? El concepto debe acoger lo diverso y unificar, mediante una síntesis, lo que tiene de común con los otros casos de la especie, sin lo cual se desintegraría en la multiplicidad. ¿Se puede elaborar un concepto de lo singular, de lo individual en lo que tiene de irreducible, apuntar a una esencia íntima, aprehender una libertad en su encarnación individual?

Este es, precisamente, un problema que se encuentra en la filosofía de Spinoza y que ha sido objeto de innumerables comentarios. Si el conocimiento del primer género consiste, según el escolio 2 de la prop. 40 de *Ética* II, en percibir las cosas y en formar nociones universales “a partir de las cosas singulares que nos son representadas por los sentidos de forma mutilada, confusa y sin orden para el entendimiento”<sup>4</sup>, se basa sobre una experiencia vaga y es inadecuada. Lejos de ser conocido, lo singular no es más que entrevisto a través de las brumas de la imaginación. La razón, ciertamente, disipa la confusión y proporciona un conocimiento adecuado, pero lo hace alejándonos de lo singular, el que no puede aprehender. El conocimiento del segundo género se basa en las

---

<sup>4</sup> [NdT: Seguimos la traducción de A. Domínguez, que modificamos cuando nos ha parecido necesario].

nociones comunes, en las ideas adecuadas de las propiedades de las cosas y no proporciona su esencia. Este conocimiento forma sus nociones a partir [...]

[...] de aquello que es común a todas las cosas [...] y que está igualmente en la parte y en el todo, [y que] no constituye la esencia de ninguna cosa singular (E II P 37).

Solo el conocimiento del tercer género o ciencia intuitiva corresponde a una aprehensión de las cosas en su singularidad y deduce sus esencias a partir de la de los atributos de Dios (cf. E II P 40 Esc 2). Ahora bien, esta ciencia intuitiva, que tiene como objeto la esencia de las cosas singulares es extremadamente difícil, al punto que muchos son los comentaristas que la juzgan imposible y recuerdan que el propio Spinoza observa al final de la *Ética* que el camino de la salvación, que consiste en este tercer género de conocimiento, es “tan difícil como raro” (E IV P 42 Esc).

Frente a esta dificultad, algunos comentaristas consideran que Spinoza no pretendía deducir la esencia singular de Pedro o de Pablo a partir de los atributos de Dios, sino solamente una esencia general. Sin embargo, parece difícil aceptar esta tesis, si se considera el hecho de que la esencia se reciproca con la cosa, puesto que la esencia no solo es aquello sin lo cual la cosa no puede ni ser ni ser concebida, sino también aquello que, sin la cosa, no puede ni ser ni ser concebida (cf. E II Def. 2). Además, Spinoza precisa en la proposición 22 de *Ética* V que hay en Dios una idea que expresa *sub specie aeternitatis* “la esencia de tal o tal cuerpo humano” (*hujus et illius corporis*).

Sin adentrarnos más en el detalle del debate, es claro en todo caso que para Spinoza no basta con contentarse con un conocimiento general de la naturaleza de las cosas y que es posible deducir la esencia de todos los seres en su singularidad. Spinoza ofrece así un modelo de inteligibilidad de lo singular a través de la ciencia intuitiva. Así, se hacía posible pensar a los transclases junto a Spi-

noza, no como excepciones misteriosas, casos aparte propicios al surgimiento de creencias supersticiosas como la de la “buena estrella”, del destino y de la suerte, o a la difusión de una ideología fácil, como la del genio o la del *self-made man*, sino como los productos de un conjunto de determinaciones que pueden ser aprehendidas según un sistema causal deductivo. Se trató entonces de hacer luz sobre una red de causas que presiden a la fabricación de los transclases y que dan cuenta de trayectorias sociales singulares.

Para ello, era necesario forjar una filosofía de lo singular que combinase el método deductivo y el análisis de caso. Es por esta razón que tuvimos que elaborar una teoría de la no-reproducción, tomando apoyo no solo en los conceptos filosóficos, como el de transclase o de complejión, sino también en instrumentos tomados a campos que tienen en común una cierta aptitud a asir lo singular, dándole un alcance universal, como la literatura. En primer lugar, la reflexión se inspiró en ficciones literarias que ofrecen ejemplos privilegiados de no-reproducción, como el de Julien Sorel en *El rojo y el negro* de Stendhal, o el *Martín Eden* de Jack London. Apoyamos la especulación también en relatos autobiográficos de transclases, que mezclan un acercamiento literario y una reflexión teórica, como en *Black Boy* de Richard Wright o *Brothers and Keepers* de John Edgar Wideman. Sin embargo, más aún que novelas de ficción o autobiografías, privilegiamos los relatos auto-socio-biográficos, como los de Annie Ernaux (1983; 1997), de Didier Eribon (2010) o de Richard Hoggart (1991)<sup>5</sup>, que tienen por objetivo pensar la vida o el destino de un individuo en relación con el medio como una producción de lo social y no como el advenimiento de un yo cortado de toda determinación exterior. A diferencia de la autobiografía, que tiende a imponer la imagen reductora de un autor que habla de sí mismo, el trabajo de escritura auto-socio-bio-

---

<sup>5</sup> [N. del T.: La autora hace referencia a la traducción francesa de *A Local Habitation*, 1918-40, Chatto and Windus, 1988, traducida al francés bajo el título 33 Newport Street. *Autobiographie d'un intellectuel issu des classes populaires anglaises*, Paris, Le Seuil, 1991].

gráfico toma la forma de un relato en el que se trata de resituar el yo en el seno de una realidad más vasta, de una condición común o de una situación social compartida (Hoggart, 1991, p. 21)<sup>6</sup>. El hiato aparente entre la singularidad de la excepción y la universalidad del concepto se deshace, puesto que a través del individuo se expresa la condición humana misma y se dibuja una antropología de la situación. Así, Annie Ernaux estima que un texto puede tornarse tanto más universal cuanto es más personal, sin duda porque expresa una experiencia íntima en la que es posible reconocerse, más allá de la variedad y de la particularidad de historias individuales (Ernaux, 2003, p. 153). El análisis nace de la experiencia personal, pero aquel, a su vez, la elucida recíprocamente, y es testigo del ir y venir de la teoría a la historia individual y viceversa.

Este procedimiento que vincula estrechamente filosofía, literatura, relato histórico y sociológico, puede esclarecer a su vez la ciencia intuitiva spinociana, darle cuerpo y conducirnos a reconsiderar el rol de los ejemplos singulares y de las ficciones literarias al interior del sistema. El procedimiento spinociano se funda tanto sobre lo que la razón demuestra, como sobre lo que la experiencia muestra. Muy a menudo, Spinoza recurre de manera incidente a ejemplos y figuras singulares a un mismo tiempo literarias e históricas, como el Orlando Furioso, Oreste, Nerón, Medea, Aníbal, no solo para ilustrar sus propósitos, sino como arquetipos del pensamiento que permiten ver los trazos más salientes de la condición humana, de la moral o de la organización política. Sin duda los comentaristas se volcaron hacia una u otra de estas figuras en virtud de sus necesidades interpretativas, pero luego del trabajo llevado a cabo en *Les transclasses*, sería interesante pensar todos estos ejemplos singulares *uno intuitu*, así como aprehender el tratamiento que les da Spinoza de manera más sinóptica y sistemática, a fin de ver lo que pueden enseñarnos acerca de la ciencia intuitiva.

<sup>6</sup> [N. del T.: la paginación refiere a la traducción francesa].

Si bien lo hizo de manera relativamente discreta, Spinoza nos sirvió de hilo conductor en la definición de la problemática y del método de aproximación de nuestra investigación.

### **Modernidad etiológica: el modelo spinocista del determinismo causal**

En segundo lugar, el pensamiento de Spinoza jugó también un papel decisivo en el análisis de las causas de la no reproducción, objeto de la primera parte de nuestro libro (2014, pp. 23-102). La investigación siguió en efecto la tercera vía, abierta por Spinoza, para salir de la alternativa tramposa que encierra el debate sobre las causas explicativas de la no-reproducción, ya sea en una teoría ilusoria del libre albedrío de la voluntad, ya sea en una teoría del destino, así sea un destino de excepción, con su cortejo de fatalidad. Con Spinoza, quisimos pensar una potencia de obrar singular en situación y de tomar en cuenta tanto las determinaciones exteriores —las condiciones económicas, sociales, políticas, la “novela familiar”, el lugar entre los hermanos, los encuentros—, como las determinaciones internas, físicas y mentales —la constitución del cuerpo, el sexo, la raza, los deseos y orientaciones sexuales—, sabiendo que las fronteras entre lo interior y lo exterior son porosas, puesto que en lo interior se incorporan las huellas del mundo social y en lo exterior uno imprime las suyas. Es esta dinámica del curso y de la imbricación de las causas que queríamos estudiar.

La no-reproducción no se reduce a un cara-a-cara entre un ser singular y su medio, regido por una lógica individualista y atomística. Ella implica la aprehensión de las modalidades complejas por las que cada uno se hace un lugar en el ser, definiéndose por identificación y diferenciación, al interior de un espacio dado con y contra los otros. La no-reproducción obedece a leyes y a un esquema de interconexión en el cual el individuo no puede ser pensado como un ser aislado que rompe con su propia clase. Si bien es cierto que

el transclase es una excepción, es necesario recordar que tampoco es una suerte de isla completamente separado del resto, un imperio en un imperio, para hablar como Spinoza. Solo hay excepción en un medio que lo permite, de suerte que un recorrido atípico no constituye una desviación; este se opera mediante el concurso del medio, en el cruce de sus impulsos y de sus repulsiones. No es el fruto de un desajuste, sino una combinación de reglas diferentes a las que prevalecen generalmente. A menudo, el transclase es menos un héroe solitario que una suerte de heraldo, que carga con aspiraciones personales y colectivas, ya sea de la familia, del pueblo o del barrio, de la raza o de la clase, del sexo o del género.

La no-reproducción no es, por lo tanto, un fenómeno individual, sino transindividual; no puede ser comprendida si se la concibe independientemente de las determinaciones económicas, sociológicas, familiares y afectivas que operan en la historia de cada cual. Por consiguiente, no se trata de pensar el primado ni de la voluntad personal ni de las condiciones sociales y materiales, como si el deseo no fuese determinado por elementos económicos y sociales, y como si lo económico y lo social no estuviesen a su vez atravesados por los afectos. La repugnancia a considerar la existencia de afectos que se traduce a veces por un rechazo despreciativo del “psicologismo” o una desconfianza a priori por el psicoanálisis en general (como si no hubiese más que uno), impide comprender cómo las emociones forjan el cuerpo social.

Al respecto, la teoría spinociana de los afectos juega un rol de antídoto y puede ser útilmente reutilizada en el estudio filosófico del mundo social en general y del recorrido de los transclases en particular. El análisis de las causas de la no-reproducción revela la necesidad de tomar en cuenta el rol fundamental de los afectos en la constitución de sí. El transclase es el fruto de una complexión afectiva; no es un simple agente que imita mecánicamente o calcula racionalmente una estrategia. ¿Cómo comprender su recorrido sin la vergüenza, el deseo de justicia, un legítimo orgullo, la rabia y la indignación mezclados? ¿Cómo omitir su dolor o su fuerza jovial, sacada de los

encuentros amorosos y de las figuras de la amistad? El afecto juega un rol decisivo, y sigue siendo demasiado a menudo dejado de lado por ciertos sociólogos en nombre de una desconfianza respecto de la psicología, como si no hiciera parte de lo social y se redujese a un rasgo característico dado desde siempre<sup>7</sup>. Por el contrario, siguiendo una línea spinocista, el afecto es social por excelencia. Este se extiende al conjunto de las modificaciones corporales y mentales que tocan nuestra potencia de obrar, la refuerzan o la disminuyen; produce una interferencia entre la potencia causal de un individuo y la de las causas exteriores; es la expresión de las relaciones interhumanas y de los intercambios con el entorno. El afecto cuenta la historia de nuestros encuentros con el mundo y se inscribe en un determinismo del vínculo interactivo. No se trata, sin embargo, de reducir los comportamientos a tipos afectivos, e imaginarse que tal sentimiento produce automáticamente tal efecto, sino de pensar una combinación singular, un nudo de determinaciones.

No hay determinación, en efecto, que opere y tenga eficiencia por sí sola; es únicamente en el cruce y concurso que puede producir efectos. Tomada de manera aislada, es uno de los hilos posibles de la trama de la no-reproducción, pero solo deviene una verdadera trama cuando se entreteje con otras determinaciones. Así, la existencia de modelos alternativos, la existencia de instituciones políticas y ayudas económicas pueden ser condiciones necesarias, pero no son suficientes, como lo muestran los recorridos muy diferentes de individuos de un mismo grupo de hermanos. Es necesario aprehender cada vez de manera singular el juego de las fuerzas operantes, el lugar de cada uno en una configuración dada, los afectos singulares que lo modifican y se combinan de manera decisiva para que tome distancia del modelo imperante y comience una trayectoria social diferente. Hay que considerar este paso de una clase a

---

<sup>7</sup> Hay que saludar, al respecto, la manera novedosa de proceder de Frédéric Lordon, quien introduce los afectos en las ciencias sociales, apoyándose en una antropología spinocista. Ver, en particular, *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*, Argentina, Tinta Limón, 2016 y *La société des affects*, Paris, Seuil, 2013.

otra bajo la forma nodal de la *complexio*, y no de una causalidad mecánica horizontal.

Esta observación permite reconsiderar bajo una nueva luz la proposición 28 de *Ética I*<sup>8</sup>, relativa a lo singular y a pensarla menos como una serie o una sucesión de causas en cascada, como como una conexión de causas que producen sus efectos en tanto que están intrincadas, siguiendo el modelo de la *complexio*. La *complexio*, concepto forjado a partir del prefijo *cum*, “con” y de la raíz *plexus*, que deriva del verbo *plectere* (anudar, tejer), expresa adecuadamente el entrelazamiento complicado de los hilos que constituyen el tejido de una existencia y la amarran a la de otros.

La no-reproducción no rompe los determinismos, sino que implica una nueva conjunción. A este respecto, la no-reproducción pone en juego no tanto a un genio como a una ingeniería, puesto que no recurre a una disposición natural del original a crear, sino a un dispositivo complejo que opera la síntesis de las determinaciones constitutivas de un individuo en relación con su medio ambiente. Convendría entonces pensar el *ingenium* del transclase, no su supuesto *genius*, entendido este como una aptitud excepcional a inventar fundada en disposiciones naturales innatas. Si bien proviene de la misma raíz, la idea de *ingenium* introduce una inflexión relativamente a la de *genius*. Al poner el acento en las costumbres y los modos de ser de los individuos humanos, el *ingenium* insiste en la dimensión histórica de la naturaleza de un ser y en su modelamiento por las causas exteriores, de suerte que su singularidad distintiva no es tanto constitutiva como constituida. Si acaso aún pueda hablarse de inventiva y de originalidad, estas no son tanto el fruto de disposiciones nativas como de aptitudes que se desarrollan en función de circunstancias.

---

<sup>8</sup> “Cualquier cosa singular, o sea, toda cosa que es finita y tiene una existencia determinada, no puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra causa, que también es finita y tiene una existencia determinada; y esta causa, a su vez, tampoco puede existir y ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así al infinito”. E I P 28.

En este sentido, el concepto de *ingenium*, tal como es definido en la filosofía de Spinoza, resulta ser un poderoso instrumento conceptual. El *ingenium* remite al conjunto de rasgos característicos singulares de un individuo, que son el producto de una historia común, de sus hábitos, de sus encuentros con el mundo (cf. Moreau, 1994, pp. 379-465). El *ingenium* podría definirse como un complejo de afectos sedimentados constitutivos de un individuo, de su modo de vida, de sus juicios y de su comportamiento. Se enraíza en las disposiciones del cuerpo e implica maneras de ser tanto físicas como mentales. Se constituye a partir de las huellas que las cosas imprimen en nosotros y que el cuerpo retiene, huellas a partir de las cuales formamos las imágenes o representaciones, o que reconfiguramos interpretándolas como signos, asociándolas entre ellas según la lógica de la mente y nuestras experiencias pasadas. Este concepto expresa una individualidad reconocible tanto en un individuo humano como en un pueblo.

Spinoza habla así del *ingenium* del hombre que vive bajo la conducta de la razón, diferente del *ingenium* del ignorante (cf. E IV P 66 Esc.); habla del *ingenium* del pueblo hebreo, tosco y rebelde, tal como fue modelado por su historia religiosa y política (TTP, V, § 10, p. 223). Es claro que, en este contexto, el *ingenium* no remite a una disposición natural innata. Spinoza se rehúsa en efecto a imputar el *ingenium* rebelde del pueblo hebreo a una naturaleza, sino que lo considera como el resultado de sus leyes civiles y de sus costumbres (cf. TTP, XVII, § 26, p. 573). El *ingenium* tiene algo que es irreductiblemente singular, y que no puede ser fácilmente transpuesto de un individuo a otro. Es de hecho, una de las razones por las que Spinoza afirma que “nadie se ve obligado por el derecho de naturaleza de vivir según la compleción (*ingenium*) de otro” (TTP, Pref., p. 73), si bien cada cual aspira tiránicamente a que los otros vivan bajo la suya propia. El concepto de *ingenium* permite pensar la diversidad de los individuos sin referirse a una naturaleza común, ni a una naturaleza individual inmutable. Spinoza insiste en esta diversidad del *ingenium* que es el origen de la variedad in-

definida de los juicios y de las creencias, en particular en el prefacio del *Tratado teológico-político*:

La complexión (*ingenium*) de los hombres es extremadamente diversa, [...] cada cual aprueba tal o cual opinión, [...] lo que impele a uno a la religión, provoca la risa de otro (TTP, Pref., p. 73).

Si bien el término *ingenium* es a veces traducido al francés por *esprit* (espíritu) o *tempérament* (temperamento) o *caractère* (carácter), sin duda el más adecuado para traducirlo en un contexto spinocista es “complexión”, pues restituye adecuadamente la idea de ensamblaje complejo y singular de determinaciones físicas y mentales vinculadas entre sí. Así entendido, el *ingenium* o la complexión designa la cadena de determinaciones que se anudan para formar la trama de una vida singular. Este término conserva de la noción de “genio” la idea de originalidad, pero la despoja de toda dimensión innata y trascendente, para hacer énfasis en la producción histórica de un trabajoso tejido que está en relación con el medio. Invitan así a pensar al transclase como un ser inmerso en un nudo de relaciones y de afectos que se combinan y se componen para producir una nueva configuración.

### **Modernidad antropológica: la figura del transclase a la luz del *ingenium* spinociano**

Por esta razón, más allá del análisis de las causas, estudiadas en la primera parte del libro (Jaquet, 2014, pp. 103-217), el concepto de *ingenium* o de complexión podía igualmente servir para esclarecer la figura del transclase y se imponía con particular fuerza a la hora de estudiar los efectos que tiene el paso de una clase a otra sobre la constitución del transclase —si bien Spinoza no es el primero en haberlo teorizado—. Este concepto permite tomar una distancia crítica respecto del concepto de identidad, concepto inapropiado

para nuestro caso. La idea de identidad, sea personal o social, presupone la existencia de individuos capaces de permanecer idénticos a sí mismos y que sean reductibles a un cierto número de caracteres permanentes a pesar del cambio. Cualquiera sea la definición que se le dé, esta siempre implica el reconocimiento de un sustrato que permanece a través de todas las modificaciones. Que este sustrato sea pensado bajo la forma de un yo sustancial, de la persona, del sujeto, etc., en todos los casos se presenta como un núcleo inmutable, capaz de resistir al cambio. Por el contrario, el transclase nos muestra que no es cierto que los seres humanos posean una identidad, que sería algo así como la carta de presentación por el que se les puede reconocer o conferir un cierto estatus. Es necesario admitir que los individuos que no se reproducen, tienen una identidad flotante o fluctuante, porque no pueden ser asignados a su lugar de origen, y se desmarcan de sus semejantes. Su existencia está regida por el cambio y la mutación. Así, se caracterizan más bien por un proceso de desidentificación, de “des-asignación”, que los saca de sus familias y de sus clases.

Esta desidentificación no se reduce a la etapa temporal a través de la cual los transclases conquistan una nueva identidad, puesto que no pueden ser asimilados *in fine* a la clase a la que llegan. Llevan, inevitablemente, las huellas del medio de origen, así fueran solo las de su historia pasada, de manera tal que jamás tendrán el mismo patrimonio común que aquellos con quienes, sin embargo, compartirán una misma condición. Al respecto, el transclase aparece como una figura ejemplar de la desubstancialización del *ego*. El radicaliza la experiencia de la inconsistencia del yo y de la inconstancia de sus cualidades, a lo que ya Pascal nos invitaba en sus *Pensamientos*. El transclase no puede ser entendido sino en este movimiento de paso por el cual él experimenta una suerte de transidentidad y de disolución del yo personal y social. Conoce una vida doble cuya unidad es a decir lo menos problemática, puesto que el cambio es a veces de tal naturaleza que se puede dudar de que se trate del mismo ser humano. Su existencia está marcada por

el sello de la mutación y de la movilidad, de suerte que es a veces harto difícil considerar la existencia de un sujeto o de un sustrato que permanezca invariable a través del cambio. Más que cualquier otro, el transclase experimenta el sentimiento de no tener una identidad fija y fijada, sino de ser una complexión flotante y flexible que se adapta al medio a la manera del camaleón. Adaptarse es primero aprender a deshacerse de viejos hábitos y dejar costumbres para entrar en un universo ajeno. Se trata de librarse del pasado, deshacerse de ciertas costumbres adquiridas, en suma, de liquidar un patrimonio. Es lo que Annie Ernaux resume de manera lapidaria en *La place*: “[Con esto] termino de poner a la luz del día la herencia que hube de dejar en el umbral del mundo burgués y cultivado cuando entré” (Ernaux, 1983, p. 111). La adaptación implica una forma de garantía, acaso de deposición, para poder posicionarse; pasa por una destitución de los valores y de las maneras de antaño, e implica un despojo de sí y una muda difícil de operar de manera instantánea. Es por ello que el transclase va a flotar necesariamente en su nueva ropa, puesto que no puede ajustarse inmediatamente a ella. Es por lo mismo, simultáneamente, un ser adaptado e inadaptado.

Al centrarse en el proceso de tejido y de mestizaje por el que se amarran y desamarran las determinaciones en su lazo con las demás, el concepto de complexión hace precisamente posible la aprehensión de esta postura fluctuante y de sus variaciones entre el distanciamiento y el desmembramiento. El pensamiento de la complexión implica una ruptura con el pensamiento de la identidad e invita a pensar el recorrido del transclase como una reconfiguración que no se reduce ni a una adición de hábitos ni a su hibridación, sino que toma la forma dinámica de una deconstrucción y de una reconstrucción permanente a través de las tensiones del transitar de una clase a otra.

Así las cosas, la reflexión sobre los transclases, que moviliza el concepto de ingenium en otro campo, hace surgir a su vez nuevas preguntas relativas al pensamiento de Spinoza y exige una profundización de su lectura, puesto que invita a interrogarse sobre la rela-

ción entre esta noción de complejión que restituye la singularidad de los seres en su dimensión histórica y afectiva y la de la esencia. La articulación entre estas dos nociones y su confrontación ha sido muy poco estudiada y sigue siendo un punto ciego de la exégesis. En efecto, se puede preguntar si la esencia comprende únicamente las características inmutables, la singularidad eterna o si comprende también, igualmente, las determinaciones pasajeras, los hábitos y las aptitudes que se modifican y se alteran. Dicho de otro modo, ¿hay acaso una verdad de la complejión que no sería restituida por la esencia? Es claro que los dos conceptos no son reductibles el uno al otro y que no se superponen, pero habría que ir más allá en el examen de la manera en que son correlacionados. Se podría de este modo concebir la complejión como la expresión de la esencia en un estado dado. Pero, ¿significaría esto que la esencia, en tanto que expresa la realidad y la potencia de un ser, habría de ser pensada como la complejión sin las pasiones? En el caso del sabio o del hombre libre, ¿coincide la esencia con la complejión? Estas son algunas de las preguntas planteadas por las investigaciones sobre la no-reproducción, que invitan a renovar la reflexión sobre Spinoza y a explorar nuevas pistas del comentario.

### **Conclusión somera**

Si bien el objetivo primero de la construcción de una teoría de la no-reproducción no es el de proponer una medida de la modernidad de Spinoza, sin embargo, ella nos permite volver a su pensamiento y experimentar su productividad y su actualidad. La movilización de los conceptos de “ciencia intuitiva”, de “afecto”, de “conexión de causas” y de ingenium produce efectos heurísticos y especulativos capaces de renovar las categorías de la sociología y de la filosofía social y ofrecen una alternativa al pensamiento clásico sobre la movilidad social. Ciertamente, Spinoza jamás se pronunció sobre los transclases. A pesar de ello, toda su filosofía es un

pensamiento sobre el paso, sobre la transición: paso de una menor a una mayor perfección, de la tristeza a la alegría, paso de la pasión a la acción, de la servidumbre a la libertad. Al insistir en la dimensión del paso y sus dificultades, nos proporciona enseñanzas fundamentales para aprehender la migración de los que pasan de una clase a otra, transitando en dos mundos sociales. Spinoza no dijo nada sobre los transclases y, sin embargo, nos ayuda a comprender hasta su manera singular de gozar, la que está ligada menos a una *acquiescentia in se ipso*, una satisfacción de sí, que a un *gaudium*, esa alegría acompañada de la idea de una cosa pasada, que ocurre contra toda esperanza. Si no se pierde en Tokio, el transclase puede gozar de una alegría conquistada en una dura lucha y no de una satisfacción de sí mismo, inmediatamente dada, con o sin razón, por el mero hecho de ser un heredero.

## Bibliografía

### *Primaria*

Spinoza, B. *Ética*. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid, Trotta, 2000.

Spinoza, B. *Tratado teológico-Político*. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza,

### *Secundaria*

Jaquet, C. (2014) *Les transclases* ou la non reproduction, Paris, Presses Universitaires de France.

Bourdieu P. y Passeron, J.-C. (2003). *Les herederos*, Bueno Aires, Siglo XXI.

Bourdieu P. y Passeron, J.-C. (1979). *La reproducción*, Editorial Laia.

Eribon, D. (2010). *Retour à Reims*, Paris, Fayard.

Ernaux A. (2003). *L'écriture comme un couteau*, Paris, Stock.

(1997). *La honte*, Paris, Gallimard.

(1983). *La Place*, Paris, Gallimard.

- Hoggart, R. (1991). *33 Newport Street. Autobiographie d'un intellectuel issu des classes populaires anglaises*, Paris, Le Seuil.
- Lordon, F. (2016). *Capitalismo, deseo y servidumbre*. Marx y Spinoza, Argentina, Tinta Limón.
- Lordon, F. (2013). *La société des affects*, Paris, Seuil.
- Moreau P.-F. (1994) *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, Presses Universitaires de France.

INVENCIÓN E INFRACCIÓN DEL ESPACIO DE INTERIORIDAD: DESCARTES Y SPINOZA<sup>9</sup>

*Vittorio Morfino*  
*Università degli Studi di Milano*

**La invención cartesiana**

En las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel, refiriéndose a Descartes, escribe: “Descartes parte de la concepción de que el pensamiento debe partir de su propio adentro” (Hegel, 1928, p. 334; 1955, p. 257)<sup>10</sup>. Con esto —añade— “todas las filosofías anteriores, principalmente la tomaba como punto de partida la autoridad de la Iglesia, quedan relegadas desde ahora a segundo plano” (1928, p. 334; 1955, p. 257). Y escribe, algunas páginas más allá:

Descartes arranca, como hará más tarde Fichte, del yo como lo sencillamente cierto; yo sé que algo se representa en mí. Con ello la filosofía entra de golpe en un campo totalmente nuevo y se sitúa en un punto de vista completamente distinto, pues se desplaza a la esfera de la subjetividad (1928, 339; 1955, p. 260).

---

<sup>9</sup> Traducido del italiano por Juan Vicente Cortés.

<sup>10</sup> [N. del T.: damos, conforme al texto, la referencia en alemán primero, y luego la referencia a la traducción de José Gaos, la que modificamos en conformidad con la traducción italiana. El texto citado se encuentra en *Lecciones de historia de la filosofía*, III, 2, p. 257: “Cartesio parte de la concepción de que el pensamiento debe partir del pensamiento mismo”].

Ahora bien, si tomamos un texto de extraordinaria penetración teórica como “La época de la imagen del mundo” de Heidegger, encontramos que Descartes es caracterizado como aquel que da inicio a la metafísica del mundo moderno:

Lo decisivo no es que el hombre se haya liberado de las anteriores ataduras para encontrarse a sí mismo: lo importante es que la esencia del hombre se transforma desde el momento en que el hombre se convierte en sujeto. Naturalmente, debemos entender esta palabra, *subjectum*, como una traducción del griego *hypokeimenon*. Dicha palabra designa a lo que yace ante nosotros [...]. En un primer momento, este significado metafísico del concepto de sujeto no está especialmente relacionado con el hombre y aún menos con el Yo. Pero si el hombre se convierte en el primer y auténtico *subjectum*, esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y a su verdad. El hombre se convierte en centro de referencia del ser como tal (1977, p. 88; 1998, pp. 72-73)<sup>11</sup>.

Y en una nota añade:

La interpretación cartesiana del ente y de la verdad es la que pone las bases para que exista la posibilidad de una teoría del conocimiento o una metafísica del conocer. Descartes es el primero gracias al que el realismo se coloca en una postura que le obliga a demostrar la realidad del mundo exterior y a salvar a lo ente en sí (1998, p. 80, n. 4).

Ha sido justamente señalado que el término “sujeto” no es cartesiano. Es con Kant que este comenzará a jugar un rol central en la filosofía moderna (cf. Cassin (ed.), 2004, p. 1243-1253). Sin embargo, me parece que esto es una pura cuestión terminológica. En realidad, si bien el término no está presente, el concepto de una

---

<sup>11</sup> [N. del T.: Misma observación que para las referencias a las obras de Hegel].

substancia, de un ego, definido como espacio de interioridad respecto del cual la existencia misma de un mundo externo es problemática, me parece ser el verdadero punto de ruptura de la reflexión cartesiana con la tradición que lo precede.

Es cierto que hablar de “invención” del espacio de interioridad significa aludir al mismo tiempo a algo nuevo y a algo construido; significa refutar al mismo tiempo la idea de una continuidad de la tradición de la interioridad de Platón a Agustín, y de Agustín a Descartes<sup>12</sup>, y la puesta en cuestión de la naturalidad y de la obviedad de dicha “interioridad”<sup>13</sup>.

Se tratará entonces, siguiendo las indicaciones de Hegel y de Heidegger, de mostrar qué es lo que sucede entre Descartes y Spinoza, entre la invención del sujeto moderno como “espacio de interioridad” en Descartes y la infracción de este “espacio” en el pensamiento de Spinoza.

Tomemos, en primer lugar, las *Meditaciones metafísicas*. Descartes declara al comienzo de la primera meditación que se propone “una destrucción [*eversio*] general de [sus] opiniones” (AT VII 18; 2009, p. 69)<sup>14</sup> en busca de un *fundamentum inconcussum*. Sin embargo, lo que Descartes produce por medio de los grados de la duda no es solo una destrucción de las opiniones recibidas, sino además la instauración de un espacio de interioridad, separado del mundo, separado —como dice Descartes *apertis verbis*— de lo externo:

Consideré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas externas [*cunctaque externa*] no son más

---

<sup>12</sup> Esto no significa naturalmente que no sean rastreables en Descartes elementos provenientes de la tradición platónica, aristotélica y naturalmente agustiniana y, sin embargo, estos elementos “hacen presión”, para usar una expresión althusseriana, en una problemática radicalmente nueva. Dios, el alma y el mundo adquieren significados completamente nuevos en la problemática del espacio de la interioridad y de la representación.

<sup>13</sup> Evidentemente, en este segundo sentido, mi discurso está en deuda tanto con la “deconstrucción” nietzscheana del yo en *Más allá del bien y del mal*, como con la crítica wittgensteiniana del discurso privado en las *Investigaciones filosóficas*.

<sup>14</sup> [N. del T.: Misma observación que para las referencias a Hegel y Heidegger].

que engaños de los sueños [*ludificationes somniorum*] (AT VII 22; 2009, p. 77).

Y también:

Me consideraré a mí mismo como si no tuviera manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, ni ningún sentido [...] (AT VII 22-23; 2009, p. 77).

La radicalidad de la duda, su carácter hiperbólico, instauro con fuerza el par interno-externo. La duda pone en cuestión la realidad de las cosas externas, pero no puede revocar la existencia en cuanto ilusión dentro de un espacio de interioridad.

En la segunda meditación, ahí donde Descartes viene a formular el célebre “*Ego sum, ego existo*”, todo su esfuerzo consiste en la precisa separación del *ego* en cuanto *res cogitans* y todas las otras realidades corporales, es decir externas:

Soy entonces cosa verdadera, y verdaderamente existente; pero ¿qué cosa? Lo he dicho: pensante. ¿Qué más? Voy a imaginar: yo no soy ese conjunto de miembros [*compages illa membrorum*] llamado cuerpo humano; tampoco soy algún aire infundido a esos miembros, ni viento, ni fuego, ni vapor, ni aliento, ni nada de lo que me imagino: porque he supuesto que tales cosas no son nada. Se mantiene la posición: pero sin embargo soy algo [*Manet positio: nihilominus tamen ego aliquid sum*] (AT VII 27; 2009, p. 87).

Y nuevamente, después del célebre ejemplo de la cera, Descartes escribe:

¿Qué diré entonces de esta misma mente, o de mí mismo? Porque hasta ahora no admito que en mí haya nada más que la mente. ¿Qué diré, repito, yo, que tengo la impresión de percibir esta cera con tanta distinción? ¿Acaso no me conozco a mí mismo, no solo

con mucha más verdad y mucha más certeza, sino también con mucha más distinción y más evidencia? Porque si juzgo que la cera existe porque la veo, resulta en verdad mucho más evidente que yo mismo también existo por lo mismo que la veo. Porque puede ser que eso que veo no sea en verdad cera, puede ser que ni siquiera tenga ojos con los cuales se vea algo; pero de ninguna manera puede ser que cuando veo, o (lo que ya no distingo) cuando pienso que veo, yo mismo que estoy pensando no sea algo (AT VII 33; 2009, p. 96-97).

Y concluye:

Pero esto mismo que advierto de la cera, resulta lícito aplicarlo a todas las demás cosas que están puestas fuera de mí [*ad reliqua omnia, quae sunt extra me posita*] (AT VII 33; 2009, 97)<sup>15</sup>.

La fundación del cogito es operada entonces por medio de un doble movimiento.

- 1/ La reducción de las cosas externas a ilusiones internas;
- 2/ la línea de demarcación entre intelecto e imaginación.

Si bien hemos hablado de espacio de interioridad, por el momento solo hemos encontrado en el texto de Descartes la puesta en duda de la existencia de las cosas externas.

Al inicio de la tercera meditación encontramos por fin el término tan esperado. Descartes escribe en efecto lo siguiente:

Cerraré ahora los ojos, me taparé los oídos, apartaré todos mis sentidos, también todas las imágenes de las cosas corporales las borraré de mi pensamiento, o, en verdad, ya que esto apenas puede hacerse, como inanes y falsas no les daré valor alguno, sino que, hablando

---

<sup>15</sup> La traducción francesa parece insistir más el concepto: “à toutes les choses qui me sont exterieures, et qui se rencontrent hors de moy” [“a todas las cosas que son exteriores a mí y que se hallan fuera de mí” (tr. esp. nuestra)] (AT IX 26).

solo conmigo y considerando mi interior, trataré de hacerme poco a poco más conocido y familiar conmigo mismo (AT VII 34; 2009, p. 99).

A este pasaje sigue la célebre enumeración (yo soy una cosa que piensa, es decir, que duda, etc., etc.). Pero lo que este pasaje dice por primera vez es que el yo que piensa es una interioridad respecto de una exterioridad. Sin embargo, si tomamos en consideración el texto latino de las *Meditaciones*, no encontraremos en ninguna parte el término “*internus*” (interno). Descartes escribe “*meque solum alloquendo & penitius inspiciendo*”, es decir, “hablando solo conmigo y observándome más a fondo” (AT VII 34; 2009, p. 99). Es en la traducción francesa de Louis Charles d’Albert, duque de Luynes, que encontramos el término que esperábamos: “*m’entretenant seulement moy-mesme, & considerant mon interieur*” (AT IX 27)<sup>16</sup>. Lo que encontramos en el texto latino es el juego de oposición entre el “*esse extra me*” (“ser fuera de mí”) de las cosas, que “*fortasse nihil sint*” (“acaso no son nada”), y el “*esse in me*” (“ser en mí”) de estas mismas cosas “*quatenus cogitandi modi*” (en tanto que son modos de pensar”) (AT VII 33-34).

Es interesante notar que debemos la invención del espacio de interioridad propiamente dicha a la traducción francesa de las *Meditaciones*, publicada en 1647<sup>17</sup>, invención que ocurre “entre” el

---

<sup>16</sup> Es interesante notar que el término “interieur” [sic] (interior) es introducido en otros pasajes significativos que vale la pena señalar. En la cuarta meditación, el latín “*Deus intima cogitationis meae ita disponit*” (AT VII 58) es vertido “*Dieu dispose ainsi l’interieur de ma pensée*” [“*Dios dispone así el interior de mi pensamiento*” (tr. esp. nuestra)] (AT IX 46). En la sexta, el latín “*istas tres líneas tanquam praesentes acie mentis intueor*” (AT VII 72) es traducido por “*je considère ces trois lignes comme présentes par la force et l’application interieure de mon esprit*” [“considero estas tres líneas como presentes por la fuerza y la aplicación interior de mi mente” (tr. esp. nuestra)] (AT IX 57). Y nuevamente, en la sexta meditación, el latín “*quid dolore intimius esse potest?*” (AT VII 77) es traducido por “*y a-t-il chose plus intime et interieure que la douleur?*” [“¿hay algo más íntimo e interior que el dolor?” (tr. esp. nuestra)] (AT IX 66).

<sup>17</sup> Se trata de una traducción que ha sido muy criticada, pero que tiene aún una importancia de relieve en la medida en que, como lo han notado justamente Adam y Tannery, es “la única de la cual el filósofo tuvo entre sus manos previamente una copia manuscrita” y que, por lo tanto, “es solo esta [...] la que debe servir de regla” (“Avertissement”, AT IX ix; 2009: 203).

duque de Luynes y Descartes, no solamente porque el primero es el traductor al francés del texto latino de Descartes, sino porque Descartes revisó su traducción<sup>18</sup>.

Me alejaré ahora de la materialidad del texto de las *Meditaciones* para proceder de manera más rápida y esquemática. La definición del espacio de interioridad indica una primera propiedad del yo: las ideas como “res” que existen en mí. La esfera de interioridad del yo delimita el espacio al interior del cual existen las ideas: las ideas son modos de pensar del yo, pertenecen al yo, no pueden darse sino en una substancia pensante definida como “interior”.

Ahora bien, cuando Descartes, por medio del hallazgo de la idea de Dios, supera el engaño del genio maligno, reencuentra la existencia del mundo, pero no de aquel mismo mundo que había puesto en duda: lo que Descartes ha inventado por este paso teórico es precisamente la contraposición entre lo interno y lo externo y la idea como cosa interna que representa lo externo. Esto pertenece al yo, es una propiedad del yo, en el doble sentido de la palabra, lógico y jurídico.

La cuestión que ahora se abre es la cuestión crucial en torno a una segunda forma de propiedad del yo, harto más difícil de responder, porque remite a una realidad externa a la esfera del yo, de la interioridad: la propiedad del cuerpo. Cuestión acerca de la posibilidad de circunscribir un segundo espacio de interioridad, esta vez “*extra me*”, entre “*les choses qui me sont exterieures*”, cuestión que

---

<sup>18</sup> Al respecto, Baillet escribe: “*Sous prétexte de revoir ces versions [sc. la traducción hecha por el duque de Luynes de las Meditaciones y la hecha por Clerselier de las Objeciones y Respuestas], il se donna la liberté de se corriger lui-même et d'éclaircir ses propres pensées. De sorte qu'ayant trouvé quelques endroits où il croyait n'avoir pas rendu son sens assez clair dans le latin pour toute sorte de personnes, il entreprit de les éclaircir dans la traduction par quelques petits changements qu'il est aisé de reconnaître à ceux qui confèrent le français avec le latin*” [“so pretexto de revisar estas versiones (sc. la traducción de las *Meditaciones* del duque de Luynes y de las *Objeciones y Respuestas* de Clerselier), él se dio la libertad de corregirse a sí mismo y de esclarecer sus propios pensamientos. De suerte que, habiendo encontrado algunos pasajes respecto de los cuales le pareció que no había establecido su sentido con suficiente claridad en latín, para todo tipo de personas, se dio a la tarea de esclarecerlos en la traducción por algunos pequeños cambios que son fácilmente identificables a quien confronte el francés con el latín” (tr. esp. nuestra)], A. Baillet, *Vie de M. Descartes* (AT IV 194).

hace seña evidentemente a la tradición fenomenológica del “cuerpo propio”, si bien en Descartes el término no esté presente.

Si consideramos la definición cartesiana del lugar, que aparece en el segundo libro de los Principios de filosofía, se puede ver que dicha definición no puede prescindir de la referencia a la dupla interno/externo. En el párrafo 10 en particular, Descartes define el lugar interno como idéntico al cuerpo:

El espacio o lugar interno [*spatium sive locus internus*] y la substancia corpórea que está contenida en dicho espacio [*in eo contenta*] no se difieren realmente, sino solo por la manera en que son concebidos por nosotros. En efecto, la misma extensión en longitud, latitud y profundidad que constituye el espacio, constituye el cuerpo (AT VIII 45)<sup>19</sup>.

Por su parte, en el párrafo 13 Descartes define el lugar externo (*locus externo*) como la situación del cuerpo relativamente a otros cuerpos, posición que nosotros fijamos en nuestro pensamiento, así no haya en todo el universo “ningún punto que sea verdaderamente inmóvil” (AT VIII 47).

Ahora bien, la infinita divisibilidad de la extensión hace que toda referencia espacial sea relativa, es decir que no pueda darse algo absolutamente interno a un cuerpo respecto de algo que le fuera absolutamente externo, sino solo algo interno fijado en el pensamiento respecto de algo externo tomado como punto de referencia.

Aquello que fija el espacio de interioridad de un cuerpo de manera, por así decir, absoluta, constituyendo *de facto* el campo problemático sobre el cual es posible pensar el concepto de “cuerpo propio”, es precisamente la delimitación del espacio de interioridad del yo. En una carta a Mesland del 9 de febrero de 1645, Descartes lo dice de manera muy clara:

---

<sup>19</sup> [N. del T.: damos nuestra propia traducción del texto latino por cuanto la traducción de que disponemos fue hecha a partir de la versión francesa].

En primer lugar, considero lo que es el cuerpo de un hombre, y me aparece que esta palabra “cuerpo” es harto equívoca. En efecto, cuando hablamos de un cuerpo en general, entendemos [por ello] una parte determinada de la materia, y al mismo tiempo, de la cantidad de la que el universo está compuesto, de suerte que no podríamos sacar la más mínima porción de esta cantidad, sin que ello nos haga juzgar inmediatamente que el cuerpo ha disminuido y que ya no está entero. [Tampoco podríamos] cambiar la más mínima partícula de esta materia sin que ello nos hiciera pensar, luego, que el cuerpo no es ya totalmente el mismo, o *idem numero* [numéricamente idénticas]. Pero, cuando hablamos del cuerpo de un hombre, no entendemos [por ello] una parte determinada de materia ni que tenga una magnitud determinada, sino solamente entendemos toda la materia que está unida al mismo tiempo al alma de este hombre. Así, aunque esta materia cambie, y que su cantidad aumente o disminuya, no dejamos de creer que sea el mismo hombre, *idem numero*, durante todo el tiempo que se mantenga unido substancialmente a la misma alma. Y creemos que este cuerpo es un todo completo, mientras que en sí todas las disposiciones requeridas para conservar esta unión. Pues, nadie cree que no tengamos el mismo cuerpo que teníamos durante nuestra infancia, si bien su cantidad haya aumentado muchísimo, y que, según la opinión común de los médicos, y sin duda según la verdad, ninguna parte de la materia queda en él que se hallara [cuando éramos niños], e incluso aunque no tenga ya la misma figura, de suerte que es numéricamente el mismo a causa de que es informado por la misma alma. Para mí, que he examinado la circulación de la sangre y que creo que la nutrición se produce por una continua expulsión de las partes de nuestro cuerpo, las cuales son expulsadas por otras entran y ocupan su lugar, no creo que haya ninguna partícula de nuestros miembros que se conserve, el más mínimo instante, numéricamente el mismo. Esto, a pesar de que nuestro cuerpo, en tanto que cuerpo humano, se conserve siempre numéricamente el mismo, mientras que está unido a la misma alma. E incluso en este sentido, el cuerpo es indivisible, pues, si a un hombre

se le corta un brazo o una pierna, pensamiento correctamente que su cuerpo ha sido dividido, tomando el nombre de “cuerpo” según la 1<sup>era</sup> significación, pero no según la 2<sup>da</sup>. Y no creemos que aquel que perdió un brazo o una pierna sea menos hombre que otro. En fin, cualquiera sea la materia, y cualquiera sea la cantidad o figura que pueda tener, basta que esté unida con la misma alma racional para que la consideremos siempre como el cuerpo del mismo hombre, y por el cuerpo entero, si no tiene necesidad de ser acompañada de otra materia para mantenerse unida a esta alma. (AT IV 166-167)<sup>20</sup>.

Por lo tanto, un espacio de interioridad no delimita a otro: la interioridad del alma delimita la interioridad del cuerpo, del “cuerpo propio”, para usar una expresión anacrónica.

## De Descartes a Spinoza

En una nota de 1675, Leibniz, después de una conversación con Tschirnaus en París, apunta una supuesta afirmación spinocista: “Él dice que la filosofía común parte de la creatura, Descartes de la mente, él de Dios” (Leibniz, 1980, p. 385.) Spinoza comienza con Dios y este comienzo cambia las cartas en la mesa. Como ha sido señalado, en el párrafo 51 de la primera parte de los *Principia philosophiae*, Descartes define el concepto de substancia como “una cosa que existe de tal modo que no requiere de otra cosa para existir [*rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*]” (AT VIII 24)<sup>21</sup>, a lo que añade inmediatamente el siguiente esclarecimiento:

Y ciertamente, la substancia que de ningún modo requiere de alguna otra cosa, solo puede ser concebida como única, es decir Dios. Pero, percibimos que todas las otras no pueden existir sin la ayuda del concurso de Dios [*ope concursus Dei*]. Y, por consiguiente, el

---

<sup>20</sup> [N. del T.: tr. esp. nuestra].

<sup>21</sup> [N. del T.: tr. esp. nuestra].

nombre de substancia no conviene a Dios y a las otras de manera unívoca, como suelen decir los escolásticos, es decir, no se puede concebir distintamente ningún significado de este nombre que sea común a Dios y a las creaturas. (AT VIII 24)<sup>22</sup>.

Y en la versión francesa se añade que “puesto que entre las cosas creadas algunas son de tal naturaleza que no pueden existir sin algunas otras, las distinguimos de aquellas que solo tienen necesidad del concurso ordinario de Dios, llamando a estas substancias y a aquellas cualidades o atributos de las substancias” (AT IX 46; 1987, p. 52).

La substancia creada, corpórea o pensante, puede ser comprendida bajo este concepto común, o sea, en cuanto “*res, quae solo Dei concursu egent ad existendum*” (“cosas que solo requieren del concurso de Dios para existir”) (AT VIII 24). Por lo tanto, la substancia creada es substancia en el sentido aristotélico de substrato de inherencia: aquello que no puede ser predicado de otro y del cual, en cambio, otro se predica<sup>23</sup>.

Establecida la jerarquía entre substancia creada y substancia increada, Descartes pasa a definir los conceptos de atributo y de modo:

Sin embargo, en toda substancia hay una propiedad principal que constituye su naturaleza y su esencia, y a la cual todas las otras remiten. Ciertamente, la extensión en longitud, latitud y profundidad constituye la naturaleza de la substancia corpórea; y el pensamiento constituye la naturaleza de la substancia pensante. Pues, todo lo demás que puede ser atribuido al cuerpo, presupone la extensión, y

---

<sup>22</sup> [N. del T.: tr. esp. nuestra].

<sup>23</sup> Estas son las palabras exactas de Descartes en las “Razones que prueban la existencia de Dios”, añadido a las respuestas a las objeciones de Mersenne: “Toda cosa en la cual inhiere inmediatamente ‘otra’, como en un sujeto, dicho de otra forma, por la cual algo existe que percibimos, es decir, alguna propiedad, sea cualidad, sea atributo, del cual hay en nosotros una idea real, se llama Substancia”; AT VII 161. [N. del T.: tr. esp. nuestra].

es solamente un cierto modo de dicha extensión; así como todas las cosas que percibimos en la mente son solamente diversos modos del pensar. Así, por ejemplo, una figura no puede ser concebida sino en una cosa extensa, ni el movimiento sino en un espacio extenso; [así también] ni la imaginación, ni los sentidos, ni la voluntad [pueden ser concebidos] sino en una cosa pensante. Pero, por el contrario, la extensión puede ser concebida sin figura o movimiento, y el pensamiento sin la imaginación, los sentidos y los demás [modos del pensar]. (AT VIII 25)<sup>24</sup>.

Para resumir brevemente: la substancia increada es aquella que no requiere de otro para existir; la substancia creada, en cambio, aquella que requiere solo del concurso divino para existir; el atributo es lo que constituye la esencia de la substancia creada; y el modo es lo que presupone necesariamente un atributo. Sin embargo, la naturaleza de la *res cogitans* no solo es diferente a la de la *res extensa*, sino que es completamente opuesta a ella. Como escribe Descartes en el sumario que precede a las *Meditaciones*:

[...] no entendemos ningún cuerpo sino en cuanto divisible, mientras que, por el contrario, no entendemos ninguna mente sino como indivisible. Porque no podemos concebir la mitad de una mente, como lo podemos de cualquier cuerpo, por pequeño que sea; de tal manera que sus naturalezas no solo se conocen como diversas, sino también, en cierta forma, como opuestas (AT VII 13; 2009, p. 63).

De ello se sigue también la naturaleza opuesta de la mente y del cuerpo del hombre:

[...] el cuerpo humano [...] no está conformado [*conflatum*] sino por cierta configuración de los miembros y por otros accidentes semejantes; la mente humana por el contrario no consta de ninguno

---

<sup>24</sup> [N. del T.: tr. esp. nuestra].

de estos accidentes, sino que es substancia pura [*sed puram substantiam*] (AT VII 14; 2009, pp. 63-65).

Como dice la nota leibniziana, Spinoza comienza con Dios y radicaliza el gesto cartesiano eliminando el concepto de substancia creada. Dios es la única substancia que puede ser definida propiamente como substancia y esta substancia consta de una infinidad de atributos, entre los cuales la extensión y el pensamiento, de los cuales cuerpo y mente son modificaciones. En otras palabras, la radicalización spinoziana suprime, junto a la substancia finita, la trascendencia de Dios y el concepto de concurso de Dios.

La cuestión crucial que en este punto se plantea concierne a la mente como espacio de interioridad tal como ha sido pensada por Descartes. Dicho de otro modo, ¿qué pasa con la mente una vez que es pensada no como una substancia, así sea meramente creada y dependiente del concurso divino, sino como un modo, es decir, como un *esse in alio* (“ser en otro”), esto es, como una necesaria relación a otro, como una relacionalidad?

## La teoría spinoziana de la mente

Pero, antes de plantear la pregunta específica del espacio de lo mental en Spinoza, es necesario tomar brevemente en consideración la cuestión de la realidad individual, punto sobre el cual sus críticos, de Leibniz a Hegel, han insistido con particular ahínco.

En el escrito *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque Creaturarum*, Leibniz se refiere a la realidad modal spinoziana en los siguientes términos:

[...] la substancia misma de las cosas consiste en la fuerza de obrar y de padecer. De ahí se sigue que las cosas durables no pueden ser producidas si, por virtud divina, no puede imprimirse en ellas una fuerza que permanezca por un cierto tiempo. [En caso contrario] se

seguiría que ninguna substancia creada, ningún alma se mantendría numéricamente la misma, y así ninguna sería conservada por Dios y, por lo tanto, todas las cosas serían solamente modificaciones efímeras, dicho de otro modo, pasajeras y espectrales de una substancia divina permanente [*ac proinde res omnes esse tantum evanidas quasdam sive fluxas unius divinae substantiae permanentis modificationes et phantasmata, ut sic dicam*]. Y, lo que es igual, Dios sería la naturaleza misma o substancia de todas las cosas, doctrina de pésima fama, que un escritor ciertamente sutil, pero impío, ha introducido recientemente en el mundo o, [más bien] la ha renovado (Leibniz, 1996, p. 508)<sup>25</sup>.

Modificación efímera, pasajera, espectral. En cuanto a Hegel, en las *Lecciones de historia de la filosofía*, este afirma que el límite del sistema spinociano se encuentra en la determinación del “individuo”, de la “singularidad”; ese sería el lugar en el cual “se nos revela su falla”, por cuanto “la individualización, lo uno, es una simple composición [*Zusammenhang*]” (1928, p. 395; 1955, p. 297). Y prosigue:

[...] como para Spinoza [...] solo es verdaderamente real la substancia general y absoluta, en cuanto no particular, y, en cambio, todo lo particular y lo individual [...], en cuanto modificación limitada cuyo concepto depende de otro, es algo existente en sí y para sí, tenemos que el alma, el espíritu, en cuanto esencia individual, representa una simple negación, como todo lo determinado en general. Y como todas las diferencias y determinaciones de las cosas y de la conciencia no hacen sino reducirse a la Substancia una, cabe perfectamente afirmar que en el sistema spinocista es arrojado todo a este abismo de la negación (1928, p. 407; 1955, p. 308-309).

Consideremos ahora el texto de la *Ética* para esclarecer la cuestión de la singularidad y de la individualidad. Es interesante notar

---

<sup>25</sup> [N. del T.: la trad. es nuestra].

que las definiciones de *res singulares e individuum* ocupan dos posiciones diferentes en la arquitectura teórica de la segunda parte: la definición de cosa singular se halla entre las definiciones que abren la segunda parte de la *Ética*, mientras que la definición del individuo constituye el centro del así llamado “tratado de física” que sigue al escolio de la proposición 13. Pero, además, indican dos realidades diferentes. Veamos la cuestión más de cerca.

La definición de la cosa singular, la séptima de la segunda parte, dice así:

Por cosa singular entiendo las cosas que son finitas y tienen una existencia determinada. Pero, si varios individuos concurren a una misma acción, de tal manera que todos juntos [*simul*] sean causa de un solo efecto, en ese sentido los considero a todos ellos como una cosa singular (E II Def. 7; 2000, p. 78)<sup>26</sup>.

La cosa singular es finita y tiene una existencia “determinada”. La primera parte de la definición podría hacer pensar en la predominancia de la figura del “límite” en la definición de la “cosa singular”. En realidad, la segunda parte complica inmediatamente el cuadro, al impedir pensar a la cosa singular como un simple “retazo”: una cosa singular consiste en el concurso de varios individuos en una misma acción, de suerte que todos simultáneamente son causa de un mismo efecto. El “*simul*” (“al mismo tiempo”, ocultado por la traducción castellana) indica el “*concurrere*” (“concurrir”, término lucreciano por excelencia), de varios individuos (nótese que aquí Spinoza utiliza el término antes de haberlo definido) en una “*actio*” (acción), en la producción de un “*effectus*” (“efecto”). La cosa singular no es una realidad estática, sino dinámica, puede existir solamente en la dimensión temporal de un “*simul*” en el cual una pluralidad produce un efecto. En otras palabras, es una cosa

---

<sup>26</sup> [N. del T.: Traducción ligeramente modificada conforme al italiano].

singular-plural, para usar de la famosa expresión de Jean-Luc Nancy, por cuanto una cosa singular solo se da en el concurrir simultáneo de varios individuos. La unidad de la “cosa singular” no es dada en una “esencia” que la precede, sino por la unidad del efecto producido por el concurrir de una multiplicidad (en este sentido, la cosa singular es un “acontecimiento”).

Pasemos ahora a la definición de individuo que se halla en lo que se conoce comúnmente como el pequeño tratado de física de la segunda parte de la *Ética*:

Cuando algunos cuerpos de la misma o distinta magnitud son forzados por otros a que choquen entre sí o, si se mueven con el mismo o con distintos grados de rapidez, a que se comuniquen unos a otros sus movimientos en cierta proporción; diremos que dichos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos [*simul*] forman un solo cuerpo o individuo, que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos (*Eth* II, G. II 99-100; 2000, p. 90)<sup>27</sup>.

Spinoza, si entiendo bien, parece decir que el individuo puede nacer, ya sea de la presión recíproca de algunos cuerpos forzados por otros, ya sea de una comunicación del movimiento de algunos cuerpos según una ratio, una proporción. Nuevamente la unidad es el efecto de una pluralidad, de nuevo el “*simul*” subraya la dimensión temporal, temporánea, de esta unidad, y el verbo “*componere*” indica la dimensión dinámica en la cual se da el efecto-individuo (cf. Cristofolini, 1993). En los lemas que siguen a la definición, Spinoza se enfrenta a la cuestión de la “conservación” de la “naturaleza” del individuo respecto de la substitución de sus partes por otras (lema IV), de la variación en la magnitud de sus partes (lema V), de la modificación de la dirección del movimiento de algunas partes (lema VI), o del movimiento de todo el individuo (lema VII).

---

<sup>27</sup> [N. del T.: Traducción ligeramente modificada conforme al italiano].

Ni en el caso de la cosa singular, ni en el caso del individuo es posible trazar una delimitación neta entre lo interno y lo externo. Además, en el escolio que cierra el pequeño tratado de física, antes de los postulados sobre el cuerpo humano, Spinoza esboza lo que podríamos llamar una teoría de los niveles de individuación, en la cual todo individuo entra al mismo tiempo como compuesto y como componente de otros individuos, y que hace que, por lo mismo, los conceptos de interno y de externo no pueden ser sino relativos.

Como en el caso de la “*res extensa cartesiana*”, no se da nada que sea absolutamente interno: res singulares e individuum son flujos dinámicos, relacionales, cuya unidad es el efecto de un “*concurrere*” o de una “*compositio*” temporal.

¿Y la mente? Del rechazo spinociano de concebir equívocamente el concepto de substancia se sigue que la mente no es una substancia, sino un modo. El pensamiento no es un atributo de la mente, como en Descartes, sino de Dios. En la proposición 1 de la segunda parte, Spinoza afirma que: “El pensamiento es un atributo de Dios, es decir, Dios es una cosa pensante” (E II P 1 D; G II 86; 2000, p. 78).

El pensamiento no está por lo tanto circunscrito al espacio de interioridad de una cosa finita, sino que es el atributo infinito de una res infinita. En este sentido, dos de los axiomas que abren la segunda parte son particularmente significativos, pues fijan la distancia respecto a Descartes. Se trata del axioma 2: “El hombre piensa”, y del axioma 4: “Nosotros sentimos que cierto cuerpo es afecto de muchos modos” (E II Ax. 2 y 4; G II 85-86; 2000, p. 78).

El axioma 2 puede ser leído como la transcripción spinociana del *cogito* cartesiano: lo que falta es la referencia al ego, el acto de pensar del cual se está hablando no es el de la primera persona singular, “mi” pensamiento, sino el de la tercera persona del singular: “*homo cogitat*” (“el hombre piensa”). Forzando la interpretación, acaso el *homo* podría leerse en la línea del pronombre impersonal francés “*on*”, “se” piensa: “se”, impersonal que puede substituir al “nosotros” (los *Nagelate Schriften* añaden “*of anders, wy weten dat*

*wy denken*”: “dicho de otro modo, sabemos que pensamos”) o que puede representar un sujeto gramatical indefinido.

El axioma 4 parece reforzar esta impersonalidad desde el punto de vista del cuerpo: si el sujeto gramatical es un nosotros (“*nos... sentimus*”), es el cuerpo que sentimos que escapa de la determinación de propiedad. El corpus que nosotros sentimos no es determinado por un adjetivo posesivo, no es “*nostrum*”, sino por un adjetivo indefinido, es un “*corpus quoddam*”, un “cierto cuerpo”<sup>28</sup>. Es más, este “cierto” cuerpo que nosotros sentimos, y cuyos límites evidentemente no pueden ser circunscritos por la proyección del espacio de interioridad de un *ego* sobre la *res extensa*, no lo sentimos en sí mismo, sino solo en su relación con otros, en su ser afectado de muchos modos (“*multis modis affici*”).

Estos elementos anticartesianos, anunciados en los axiomas, son plenamente desarrollados a partir de la proposición 11, que enuncia que:

Lo primero que constituye el ser actual de la mente humana, no es otra cosa que la idea de una cosa singular, que existe en acto (E II P 11; G II 94; 2000, p. 85)<sup>29</sup>.

La mente no es por lo tanto un espacio de interioridad al que pertenecen las ideas, sino que es ella misma una idea “*rei alicujus singularis actu existentis*”, de una cierta cosa singular existente en

---

<sup>28</sup> Chantal Jaquet escribe al respecto: “Si Spinoza usa esta formulación en vez de decir ‘sentimos que nuestro cuerpo es afectado de muchos modos’, esto sucede porque no presupone que el sentimiento del cuerpo propio sea dado y porque tiene buenas razones para no hacerlo. Ciertamente, el *quoddam* no excluye que este cuerpo pueda ser nuestro cuerpo, y no se refiere, en realidad, a ningún cuerpo. Pero es claro que no se trata de un pronombre posesivo, sino que solo expresa la correlación entre una mente y un cuerpo determinado que la primera tiene por objeto. Una mente, en efecto, no tiene por objeto a cualquier cuerpo, sino a un cuerpo determinado. Si aquella tuviese otro objeto, aquel cuerpo de allá más que este de aquí, sería otra mente”. (Jaquet, 2015, p. 104) [N. del T.: La traducción es nuestra]. Hay que decir que Descartes, en el párrafo 2 de la segunda parte de los *Principia* usa la expresión “*corpus quoddam*” para indicar aquella parte de la extensión más estrechamente unida a nuestra mente respecto de todas las otras; R. Descartes, *Principia philosophiae* (AT VIII 41).

<sup>29</sup> [N. del T.: Traducción ligeramente modificada conforme al italiano].

acto. El lugar de existencia de las ideas no es la mente, sino Dios, como añade Spinoza en el corolario:

[...] la mente humana es una parte del entendimiento infinito de Dios. Y, por tanto, cuando decimos que la mente humana percibe esto o aquello, no decimos sino que Dios, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se explica por la esencia de la mente humana, o sea, en cuanto que constituye la esencia de la mente humana, tiene esta o aquella idea (E II P 11 C; G II 94; 2000, p. 86)<sup>30</sup>.

Naturalmente, el pasaje clave “*Deus, non quatenus infinitus*” (“Dios, no en tanto que es infinito”) impide pensar que las ideas sean circunscritas por un espacio de interioridad más grande, el divino, y, sobre todo, error aún más terrible, lo divino como un espacio de interioridad.

La proposición 12 precisa la naturaleza de esta cosa singular cuya idea constituye la mente:

Todo cuanto sucede en el objeto de la idea que constituye la mente humana debe ser percibido por la mente humana, o sea, que de esa cosa se dará necesariamente una idea en la mente. Y así, si el objeto de la idea que constituye la mente humana es un cuerpo, no podrá suceder nada en ese cuerpo, que no sea percibido por la mente (E II P 12; G II 95; 2000, p. 86)<sup>31</sup>.

De la idea de una cosa cualquiera singular existente en acto, Spinoza pasa a designar al objeto de la idea como “*corpus*” y todo aquello que sucede en él. La proposición 13 no hace sino registrar dicho paso:

---

<sup>30</sup> [N. del T.: Traducción ligeramente modificada conforme al italiano].

<sup>31</sup> [N. del T.: Traducción ligeramente modificada conforme al italiano].

El objeto de la idea que constituye la mente humana, es el cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión que existe en acto, y no otra cosa (E II P 13; G II 96; 2000, p. 87)<sup>32</sup>.

De lo anterior se sigue, como corolario, “que el hombre consta de mente y cuerpo y que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos” (E II P 13 C; G II 96; 2000, p. 87)<sup>33</sup>.

En el escolio que sigue al corolario, Spinoza retoma, de una manera que le es habitual, las palabras de Descartes, para redefinir su sentido:

A partir de aquí no solo entendemos que la mente humana está unida al cuerpo, sino también qué hay que entender por unión de la mente y del cuerpo (E II P 13 Esc; G II 96; 2000, p. 87)<sup>34</sup>.

En otras palabras, Spinoza cita subrepticamente el artículo 30 de la primera parte de las Pasiones del alma de Descartes, cuyo título es “*Que l’ame est une à toutes les parties du corps conjointement*” (AT XI 351)<sup>35</sup>, para mostrar que, ahí donde Descartes no hacía más que afirmar esta unión, Spinoza ha explicado qué debía entenderse con esta expresión.

Después de este escolio encontramos el pequeño tratado de física del que ya hablamos, tratado que profundiza en la naturaleza del cuerpo en general y del cuerpo humano en particular. Consideraré aquí los postulados que establecen la composición del cuerpo

---

<sup>32</sup> [N. del T.: Traducción ligeramente modificada conforme al italiano].

<sup>33</sup> [N. del T.: Traducción ligeramente modificada conforme al italiano].

<sup>34</sup> [N. del T.: Traducción ligeramente modificada conforme al italiano].

<sup>35</sup> Sobre este punto, es interesante subrayar las oscilaciones terminológicas de Descartes al respecto. En las *Meditaciones*, el filósofo francés habla de “*corpus, quod mihi valde arctè conjunctum est*” [“cuerpo que me está unido muy íntimamente”] (AT VII 78; 2009: 175), que en la versión francesa de 1647 se torna en “un corps auquel je suis tres-étroitement conjoint” [“cuerpo al cual estoy unido de manera muy estrecha”] (AT IX 62; 2009: 349); en los Principios, Descartes habla de un “*corpus quoddam magis arctè, quam reliqua alia corpora, conjunctum*” (AT VIII 41), que en la traducción francesa es vertido por “*un certain corps [...] plus estroitement uni à nostre ame que tous les autres qui sont au monde*” (AT IX 64).

humano a partir “de individuos de diversa naturaleza, cada uno de los cuales es muy compuesto” (I); el ser afectado de estos individuos por los cuerpos externos de muchas maneras (III); el intercambio continuo con los otros cuerpos, intercambio necesario a la conservación del cuerpo humano (IV); y por último, la posibilidad de mover y disponer a los cuerpos externos (VI).

Dado este marco teórico, cualquier partición de la res extensa resulta de hecho imposible: los cuerpos son constituidos por las relaciones de composición, de “*afficere/affici*” (afectar/ ser afectado) y de intercambio. Esto no impide la individualización de una esencia o naturaleza del cuerpo, sino que obliga a pensarla como efecto de una trama relacional compleja, en la cual lo interno y lo externo son siempre relativos.

Volvamos ahora a la proposición 13 que afirmaba que el “objeto de la idea que constituye la mente humana es el cuerpo”. El paso por el pequeño tratado de física ha hecho patente la profunda complejidad de este objeto. Las proposiciones que le siguen toman nota de esta complejidad. La proposición 14 pone en relación la aptitud de la mente a percibir con la aptitud del cuerpo a ser dispuesto de muchos modos: la cuestión aquí es pensar la percepción de la mente como la contraparte del “*afficere/affici*” (afectar/ ser afectado) del cuerpo (“El cuerpo humano [...] es afectado de muchísimos modos por los cuerpos exteriores y está dispuesto para afectar a los cuerpos exteriores de muchísimos modos” (E II 14 D; G II 103; 2000, p. 93)).

La proposición 15 es un verdadero cañonazo: “La idea que constituye el ser formal de la mente humana, no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas” (E II 15; G II 103; 2000, p. 93)<sup>36</sup>. No solo la mente no es una substancia, no es el espacio de interioridad al que pertenecen las ideas, no es ni siquiera una idea simple, es una idea compuesta de muchas otras ideas.

---

<sup>36</sup> [N. del T.: Traducción ligeramente modificada conforme al italiano].

En fin, la proposición 16 establece la naturaleza relacional de las ideas:

La idea de un modo cualquiera con que el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores, debe implicar la naturaleza del cuerpo humano y, a la vez, la naturaleza del cuerpo exterior (E II 16; G II 103; 2000, p. 93)

Por consiguiente, la idea no presenta a la mente un cuerpo externo, sino que el “encuentro” entre el cuerpo humano y el cuerpo externo: la idea implica el encuentro entre la naturaleza de uno y la del otro. De ello se sigue que “la mente humana percibe la naturaleza de muchísimos cuerpos junto con la naturaleza de su cuerpo” y que “las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores, indican más la constitución de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores” (E II 16 C 1 y 2; G II 104; 2000, p. 93)<sup>37</sup>.

### **Infracción del espacio de interioridad**

La piedra angular que rige toda la arquitectura spinociana de esta parte es la proposición 7, la cual establece que “el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas” (E II P 7; G II 89; 2000, p. 81). Orden y conexión, orden por conexión, trama. La trama de los cuerpos no solo no consiente a establecer un espacio de interioridad, sino que muestra como la interioridad y la exterioridad son conceptos relativos<sup>38</sup> al nivel de la individualidad, y como están constantemente interrelacionados, tanto en términos de intercambio, como en térmi-

---

<sup>37</sup> [Traducción ligeramente modificada conforme al italiano].

<sup>38</sup> Como escribe Chantal Jaquet, “Spinoza reconsidera por completo las categorías de adentro y afuera, que resultan problemáticas en un pensamiento de la inmanencia. [...]. En la red de los modos finitos [...], lo interno y lo externo están siempre entrelazados y no pueden ser pensados como realidades distintas y separadas. El modo se mueve siempre en el “entre-dos”, lugar de intercambio entre lo interno y lo externo, puesto que se ve continuamente afectado.” (Jaquet, 2015, pp. 109-110).

nos de “*afficere/affici*” (afectar/ser afectado). Además, me parece extremadamente relevante el hecho de que composición (y, obviamente, intercambio) y afección deban ser pensadas juntas y no como estados sucesivos: una composición individual, un nivel de individualidad, no existe antes, sino al mismo tiempo que la relación de “*afficere/affici*” (afectar/ser afectado), es decir, el nivel de individualidad del cuerpo no se da antes que la afección, sino conjuntamente a ella. Por consiguiente, no solo no se da un cuerpo propio, en el sentido de un espacio circunscrito de la res extensa al que la mente está presente (porque “*in primis*” está presente a sí misma en el cogito), como Jesús está presente en el pan y en el vino (“*parousia*” que no por azar constituye el modelo con el que Descartes piensa la presencia del alma en aquel particular pedazo de cuerpo que es “mi” cuerpo en la carta citada a Mesland<sup>39</sup>), sino que ni siquiera se da en Spinoza una mente en cuanto espacio de interioridad, precisamente porque la individualidad de la mente no es dada por su interioridad, por su simplicidad, sino por su complejidad, por un determinado tipo de composición de ideas que, a su vez, entra en la composición de mentes de nivel diferente<sup>40</sup>. Pero aún, de esta composición de ideas no es posible trazar un interior neto respecto de un externo dado. Esta composición representa, más bien —en el sentido en que la representación spinoziana implica una relación sin explicarla—, el encuentro de un cuerpo dado con los cuerpos externos, encuentro que, como la “*quasi regeneratio*” del postulado 4 del pequeño tratado, ha siem-

<sup>39</sup> Ciertamente, Descartes usa la unión del alma y del cuerpo para pensar la unión del alma de Jesucristo con el pan y el vino, como es claro por el siguiente pasaje: “[...] el cuerpo de Jesucristo está entero en toda la ostia, cuando no está dividida, y [...], a pesar de lo anterior, está entero en cada una de sus partes, cuando la ostia es dividida. En efecto, toda la materia, sea todo lo grande o todo lo pequeña que se quiera, que está al mismo tiempo informada por la misma alma humana, es considerada como un cuerpo humano entero”. (AT IV 168. [N. del T.: La traducción es nuestra]). Sin embargo, me parece que es la lógica de la unión sobrenatural la que determina la de la unión natural.

<sup>40</sup> A propósito de la proposición y de la demostración 15 de E II, Leibniz comenta justamente: “Por consiguiente, la mente humana es un agregado de muchas mentes” (Leibniz, 1996, p. 151). [N. del T.: La traducción es nuestra].

pre ya ocurrido<sup>41</sup>. Por lo tanto, si en Spinoza no puede ser el cuerpo antes de la relación, sino solo en la relación de composición/intercambio/afección, por la proposición 7 de la segunda parte, también la mente deberá ser pensada del mismo modo: no como la unidad sintética de una pluralidad por ella circunscrita, un espacio de interioridad, sino como la tendencia a la unidad (*in unum convenire*) de una pluralidad que la constituye y al mismo tiempo la atraviesa, sin que puedan ser trazados sus límites de una vez por todas.

## Bibliografía

- Descartes, R. (2009). *Meditaciones metafísicas*. Traducción J. A. Díaz, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Descartes, R. (1996). *Mediationes de prima philosophia*. En *Œuvres*, publiées par C. Adam et P. Tannery, vol. VII. Vrin, Paris.
- Descartes, R. (1996). *Principia philosophiae*. En *Œuvres*, publiées par C. Adam et P. Tannery, vol. VIII. Paris, Vrin.
- Descartes, R. (1987). *Los principios de la filosofía*. Traducción de Nicole Ooms. México, UNAM.
- Cassin, B. (ed.) (2004). *Vocabulaire européen des philosophies*, Seuil, Paris.
- Cristofolini, P. (1993). *Spinoza per tutti*, Feltrinelli, Milano.
- Hegel, G.W.F. (1955). *Lecciones de historia de la filosofía*. Traducción de J. Gaos. México, Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. (1928). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. En *Sämtliche Werke*, Bd. 19, hrsg. von H. Glockner. Stuttgart, Frommann.
- Heidegger, M. (1998). *Camino de bosque*. Traducción de Helena Cortés. Madrid, Alianza editorial.

---

<sup>41</sup> Spinoza escribe en la proposición 19: “La mente humana no conoce el cuerpo mismo ni sabe que existe sino por las ideas de las afecciones con las que el cuerpo es afectado” (E II P 19; G II 107; 2000, p. 97. [N. del T.: Traducción ligeramente modificada conforme al italiano].

- Heidegger, M. (1977). "Die Zeit des Weltbildes". En *Gesamtausgabe*, Band 5 (*Holzwege*), Frankfurt, Klostermann.
- Jaquet, C. (2015) "Dal corpo al nostro corpo. L'idea di sé e del corpo proprio in Spinoza", *Il Cannocchiale*, XL, 2-3.
- Leibniz, G.W. (1996). *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque Creaturarum, pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque*. En *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, hrsg. von C.I. Gerhardt. Hildesheim, Georg Olms (Nachdruck der Ausgabe Berlin 1875-1890).
- Leibniz, G.W. (1980). "Über Spinozas *Ethik*". En *Sämtliche Schriften und Briefe*, VI, 3, hrsg. von H. Schepers *et alii*. Berlin, Akademie Verlag.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid, Trotta.
- Spinoza, B. (1972). *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung (Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1925).



REFERENCIAS SPINOCISTAS EN *CERCA DEL CORAZÓN SALVAJE* DE CLARICE LISPECTOR<sup>42</sup>

*Luis Cesar Oliva*  
*Universidade de São Paulo*

Una de las principales escritoras de la literatura brasileña, Clarice Lispector (1920-1977), impregnó siempre sus obras con especulaciones filosóficas, centrándose sobre todo en las preocupaciones metafísicas de sus personajes, en las intrigas que se desarrollan por las corrientes de conciencia, en las aventuras que las ideas y las sensaciones despliegan. Al respecto, bien conocidos son los estudios relativos a la presencia, en la obra de Lispector, de influencias filosóficas como las de Heidegger (Nunes, 2009) y Merleau-Ponty (Pontieri, 1999). En cambio, la influencia de Spinoza ha sido mucho menos estudiada, y esto contrariamente al hecho de que fuese explícitamente citado y comentado por la escritora en su primera novela, *Cerca del corazón salvaje*<sup>43</sup>. Además, en la reciente biografía de Benjamin Moser (2009) se indica que Lispector poseía una colección de textos de Spinoza (Zweig, 1940)<sup>44</sup> con numerosas anotaciones de la autora (una de ellas transcrita en la novela), prueba más que suficiente de la dedicación y estudio del pensamiento del filósofo holandés en la época de la preparación del libro. Nuestro

---

<sup>42</sup> Traducido del portugués por J. Vicente Cortés.

<sup>43</sup> De ahora en adelante CCS. [N. del T.: Publicada por primera vez en 1944; damos la traducción al castellano en la versión de Basilio Losada, Madrid, Siruela, 2002].

<sup>44</sup> El ejemplar se encuentra en el Instituto Moreira Salles, de Río de Janeiro.

objetivo aquí, por consiguiente, consistirá en mostrar que el diálogo que Lispector entabla con Spinoza, tal como se presenta en *Cerca del corazón salvaje*, no es baladí ni se reduce a las citas que uno de los personajes, Otávio, hace, sino que refleja las inquietudes de la protagonista, Joana, en varios pasajes de la obra.

\*\*\*

Los diferentes capítulos del libro representan momentos diversos de la vida de Joana, sin orden cronológico alguno, y centrados principalmente en el punto de vista de ella, en sus angustias y sus preocupaciones, así como en la descripción minuciosa de sus reacciones afectivas a los diferentes acontecimientos. El capítulo “La pequeña familia” es el único en el que la narración no se enfoca en Joana, sino en su marido, Otávio (en particular, en sus estudios para la elaboración de un libro de derecho), y más tarde en su amante, Lidia. Joana solo aparece brevemente en las ensoñaciones de Otávio. Es en este capítulo que los comentarios a Spinoza aparecen en mitad de los estudios de Otávio, quien se considera como un trabajador intelectual, pero que en realidad poco y nada es lo que entiende del filósofo que está comentando, y menor aún el provecho que saca para su propia vida de la doctrina spinocista. Cabe por lo mismo preguntarse: el amplio espacio dedicado a Spinoza por Clarice Lispector en su primera novela, ¿no sirve sino para subrayar los límites intelectuales de un personaje menor? Esto nos parece poco probable. Veamos más precisamente cómo la autora presenta a Spinoza.

La primera mención a Spinoza surge en una reflexión “salvaje” de Otávio, antes de comenzar el trabajo propiamente dicho:

Es necesario un cierto grado de ceguera para poder observar determinadas cosas. Esa es tal vez la marca del artista. Cualquier hombre puede saber más que él y razonar con seguridad, según la verdad. Pero precisamente aquellas cosas escapan a la luz encendida. En la

oscuridad se vuelven fosforescentes’. Pensó un poco. Después, [...] anotó: ‘No es el grado lo que separa la inteligencia del genio, sino la cualidad. El genio no es solo una cuestión de poder intelectual, sino de la forma en que se presenta este poder. Se puede así ser fácilmente más inteligente que un genio. Pero el genio es él. Infantil ese ‘el genio es él’. Ver en relación a Spinoza, si se puede aplicar este descubrimiento’. ¿Era realmente de él mismo? La idea entera que le surgía en la mente, porque se familiarizaba con ella en segundos, venía con el temor de haberla robado (Lispector, 2020, p. 120, trad. lig. mod.).

El genio entonces sería aquel que ve cosas que otros no ven, incluso si es superado por hombres comunes en el trabajo demostrativo, rigurosamente construido y verificado en cada etapa. Por eso un hombre, un “trabajador intelectual”, como se definía Otávio a sí mismo, puede ser más inteligente que un genio, sin ser empero un genio. Si bien el camino parece algo oscuro, es de creer que el genio aquí es Joana, dada su “ciega” libertad frente a las imposiciones externas. De hecho, unas pocas líneas antes, Otávio había pensado: “Lo que le fascinaba y le amedrentaba en Joana era exactamente la libertad en que vivía, amando repentinamente ciertas cosas y mostrándose ciega a otras, sin usarlas siquiera” (Lispector, 2020, p. 119). Si esto fuera así, acaso podría probarse que Joana, al ser puesta en la categoría de los artistas y genios, sería superada en inteligencia por el arduo trabajo intelectual del propio Otávio. La mención a Spinoza surge de la necesidad de verificar el origen de la “teoría” de Otávio, tan rápidamente esbozada. ¿Era el propio Otávio el creador de esta “teoría” o era más bien un robo inconsciente a Spinoza, a quien estaba estudiando? Sin embargo, Otávio deja esto de lado. Ahora él iba a “trabajar”.

El trabajo de Otávio comienza por una reflexión sobre los fines, un tema muy presente en la *Ética* de Spinoza. Antes de dar la palabra a Otávio, veamos lo que dice Spinoza acerca de la finalidad: “[...] todos los prejuicios que aquí me propongo señalar dependen de este único,

a saber, que los hombres suponen generalmente que todas las cosas naturales actúan, como ellos, por un fin [...]” (E I Ap.; 2000, pp. 67-68). En el sistema spinocista, la causa final no solo era rechazada, sino más profundamente, ella era considerada como la base y el origen de los prejuicios que impiden la plena aceptación de las demostraciones efectuadas. La visión finalista de la realidad era, según el filósofo, incompatible con su sistema y, por consiguiente, debía ser refutada sin piedad. No bastaba con otorgar a la causa final un espacio limitado, el de la religión y la moral. Era necesario desterrarla definitivamente.

Volviendo a CCS, ¿qué es lo dicho en por Otávio en su trabajo intelectual?

[...] Comenzó: ‘La tragedia moderna es el intento vano de la adaptación del hombre al estado de cosas que él creó’.

Se distanció un poco, miró el cuaderno, se puso bien el pijama. ‘La imaginación es a tal punto la base del hombre —Joana de nuevo— que todo lo que él ha construido encuentra su justificación en la belleza de la creación y no en su utilidad, no en ser el resultado de un plan de fines adecuados a las necesidades. Por eso vemos que se multiplican los remedios destinados a unir al hombre a las ideas e instituciones existentes —la educación, por ejemplo, tan difícil— y lo vemos continuar siempre fuera del mundo que construyó. El hombre levanta casas para observarlas, no para vivir en ellas. Porque todo sigue el camino de la inspiración. El determinismo no es un determinismo de fines, sino un estrecho determinismo de causas. [...]’ (Lispector, 2020; p. 122, trad. lig. mod.).

A pesar de algunos elementos spinocistas, la concepción de Otávio es fundamentalmente diferente a la de Spinoza. De cierta forma, Otávio acepta los resultados de la crítica spinocista de las causas finales, pero, en vez de considerarlas como el producto de la imaginación que se traduce en la superstición y la superchería, Otávio se muestra menesteroso de ellas, elevándolas a la condición de ideal de perfección inaccesible. De hecho, según este personaje, el mundo es el producto de causas eficientes, en particular por la imaginación, lo

que no deja de tener cierta relación con el carácter eficiente del deseo spinocista, pero la imaginación no es determinada por lo útil sino más bien por lo bello. Desvinculado de las necesidades concretas del hombre, este mundo creado no se adapta al mundo real en el que el hombre vive. De ahí la tragedia del hombre moderno: no puede “alimentarse” del mundo que su imaginación ha creado. De ahí que sea obligado a forjar instrumentos (tales como la educación) para adaptar ambos mundos, lo que es propiamente trágico: una tarea irrealizable. Este determinismo de las causas, productor de caos y de sufrimiento, es lo que nos vuelve nostálgico del determinismo de los fines, el que sería conforme a nuestra naturaleza y utilidad:

En realidad, el pragmatismo —el plan orientado hacia un determinado fin real— sería la comprensión, la estabilidad, la felicidad, la mayor victoria de adaptación que el hombre podría conseguir. Mientras tanto hacer las cosas “para que” me parece, ante la realidad, una perfección imposible de exigir del hombre (Lispector, 2020, p. 122).

En última instancia, según Otávio, hay una contradicción entre las necesidades materiales (i.e., los fines, a veces inaccesibles) y la impulsión del pensamiento hacia lo inútil. Pero esta contradicción se transforma en dolor solamente porque estos dos mundos se contaminan, conduciendo al hombre a la búsqueda de una adaptación imposible:

[El hombre] confía en que puede imaginar una vida y encontrarse en otra, aparte. De hecho, esa otra continúa, pero su purificación sobre lo imaginado actúa lentamente, y un hombre solo no encuentra el pensamiento estúpido de un lado y la paz de la vida verdadera en el otro. No se puede pensar impunemente (Lispector, 2020, pp. 122-123).

En ese momento, piensa en Joana, quien le atrae y le molesta precisamente porque, contrariamente a lo que él había escrito,

“Joana pensaba sin miedo y sin castigo”. Habría podido decir lo mismo acerca de Spinoza, si lo hubiese entendido correctamente.

Otávio quisiera pensar libremente, sin que esto interfiriese en el mundo en el que él vive, de suerte que no tuviese que hacer frente a este otro mundo que no le agrada para nada, el mundo de los hombres, en particular el de sus propios clientes:

Se paró, releyó. No salir de este mundo, pensó con cierta pasión. No tener que enfrentarse al resto. Solo pensar, solo pensar e ir escribiendo. Que le exigieran artículos sobre Spinoza, pero no verse obligado a discutir, a mirar y a disputar con aquellas personas ignominiosamente humanas, desfilando, exponiéndose sin vergüenza (Lispector, 2020, p. 123; trad. lig. mod.).

En el ansia de separar los dos mundos, a fin de poder pensar sin culpa, Otávio no vio que él se oponía directamente a Spinoza, quien jamás impuso límites al pensamiento, sin que por ello haya tenido que deshacer su unidad con el cuerpo y con la vida social. Como para Joana, el pensamiento no es para Spinoza una pausa en la vida, sino un modo de vida. De ahí el error de Otávio: estudiar a Spinoza para alejarse de la gente.

Inconsciente de sus ideas falsas, Otávio continúa con sus estudios, seguro de que “[e]n las afirmaciones de Spinoza se encuentran muchas respuestas” (Lispector, 2020, p. 123), afirmaciones que pondrá en una lista en la página siguiente, sin mucho orden, y que retomaremos nosotros también, sin mucho orden, con el propósito de mostrar que Joana dialoga con ellas mucho más de lo que Octavio supone. Pero, ¿cuáles son estas afirmaciones de Spinoza (o cuando menos inspiradas por Spinoza)?

En la idea de que no puede haber pensamiento sin extensión, por ejemplo (modalidad de Dios), y viceversa, ¿no está afirmada la mortalidad del alma? Está claro: mortalidad como alma distinta y pensante, imposibilidad clara de la forma pura de los ángeles de santo

Tomás. Mortalidad con relación a lo humano. Inmortalidad por la transformación en la naturaleza. Dentro del mundo no hay lugar para otras creaciones. Solo hay oportunidad de reintegración y continuación. Todo lo que podría existir, existe. Nada más puede ser creado, solo revelado. Si cuanto más evolucionado está el hombre, más intenta sintetizar, abstraer y establecer principios y leyes para su vida, ¿cómo podría Dios —en cualquier acepción, incluso en la de Dios consciente de las religiones— no tener leyes absolutas para su propia perfección? Un Dios dotado de libre arbitrio es menor que un Dios de una sola ley. Del mismo modo, tanto más verdadero es un concepto cuanto más es uno solo y no precisa transformarse ante cada caso particular. La perfección de Dios se prueba más con la imposibilidad del milagro que en su posibilidad. Hacer milagros, para un Dios humanizado de las religiones, es ser injusto —millares de personas precisan igualmente y al mismo tiempo de este milagro— o reconocer una equivocación corrigiéndola —lo que, más que una bondad o «prueba de carácter», significa haberse equivocado—. Ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios, dice Spinoza. Eso me hace más feliz y me deja más libre. Porque la idea de la existencia de un Dios consciente nos deja horriblemente insatisfechos (Lispector, 2020, pp. 123-124; trad. lig. mod.).

Aparte de la discusión en torno a los milagros, que proviene del *Tratado teológico-político*, las otras afirmaciones provienen de (o se inspiran en) la *Ética*, en particular de la parte I, el *De Deo*. ¿Cuál es la concepción de Dios expuesta en ese libro? Según la definición 6 de la parte I, “Por Dios entiendo el ser absolutamente infinito, es decir, la substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita” (E I Def 6; 2000, p. 39). A diferencia de Descartes, quien distingue entre una substancia extensa y una substancia pensante, cada una de las cuales tiene un solo atributo, el cual garantiza su total inteligibilidad, y quien distingue estas substancias del Dios creador, Spinoza piensa a Dios como una substancia constituida de infinitos atributos. La substancia es lo que

es en sí y se concibe por sí, y que, por lo mismo, no tiene necesidad de ninguna otra fuente, más allá de sí misma, para su inteligibilidad y su ser. Si Dios es la substancia, es causa de sí y existe necesariamente. Los atributos son los elementos constitutivos de la esencia de la substancia, cada uno de los cuales corresponde a un orden independiente de realidad, y es igualmente por sí y en sí. Y bien, si Dios es una substancia constituida de infinitos atributos, entre los cuales se cuentan la extensión y el pensamiento, entonces, no hay ningún otro atributo que constituya la esencia de otras substancias. Dios, por consiguiente, es la substancia única, y todo el resto son modos, causados por Dios en sí mismo, sin poder ser separados de él. Dios no es el creador de la naturaleza, sino que es la naturaleza misma; por lo mismo, los individuos son inmanentes, y no trascendentes a Dios, como era el caso en la tradición creacionista. Los modos, infinitos o finitos, se siguen necesariamente de la esencia de Dios; por consiguiente, nada puede ser diferente de lo que es, puesto que, si fuera el caso, la esencia misma de Dios debería cambiar, lo que es absurdo. Entonces, todo es necesario. Es de hecho lo que Clarice Lispector hacía observar en las notas que ella hizo sobre Spinoza: “Llamamos azar a la combinación de una causa y un efecto que la razón no percibe ni explica. Pero todo existe necesariamente” (Moser, 2009, p. 346)<sup>45</sup>. Poco después, en el texto que vimos transcrito en la lista de Octavio, la autora anota: “en el mundo, no hay lugar para otras creaciones. Hay únicamente posibilidad de reintegración y de continuación. Todo lo que puede existir, existe necesariamente”<sup>46</sup>. Este es el verdadero sentido del determinismo de las causas, para retomar la expresión de Otávio (pero erróneamente interpretada por Otávio).

Nada más ajeno al “Dios humanizado de las religiones”, cuya voluntad y cuyo entendimiento son concebidos de manera antropomórfica. Para Spinoza, la voluntad y el entendimiento no son más que modos del pensar, y, por ende, determinaciones del atribu-

---

<sup>45</sup> [N. del T.: La traducción es nuestra].

<sup>46</sup> Id., *ibídem*.

to del pensamiento. Por consiguiente, tanto para el hombre como para Dios, según los términos de E I P 32, “la voluntad no puede ser llamada causa libre, sino solamente necesaria”. Otávio, empero, no parece haber abandonado al Dios humanizado de las religiones, no al menos más allá de su escritorio.

Nuevamente, en medio del razonamiento inútil, le vino un cansancio, un sentimiento de caída. Orar, orar. Arrodillarse delante de Dios y pedir. ¿Qué? La absolución. Una palabra tan larga, tan llena de sentido. No era culpable —¿o lo era?, ¿de qué?, sabía que sí, sin embargo, continuó con el pensamiento—, no era culpable, pero le gustaría mucho recibir la absolución. Sobre la cabeza sentir los dedos grandes y largos de Dios bendiciéndolo como un buen padre, un padre hecho de tierra y de mundo, conteniéndolo todo, todo sin dejar de poseer una partícula siquiera que más tarde pudiese decirle: ¡sí, pero yo no le perdoné! Cesaría entonces aquella acusación muda que todas las cosas acumulaban contra él (Lispector, 2020, p. 87).

Los grandes y largos dedos de Dios, en el imaginario de Otávio, eran tan pesados como pesado era su miedo y su culpa, a pesar de no saber bien respecto de qué.

¿Y Joana? ¿La que pensaba sin miedo y sin castigo? Ella no necesitaría buscar ningún tipo de absolución de un Dios antropomorfo. La misma percepción que Otávio tiene de su mujer, en un pensamiento fugaz, justo antes de “enderezarse” para “ir trabajar” (Lispector, 2020, p. 122), situaba a Joana más cercana a Spinoza de lo que Otávio podría estar jamás:

Joana diría: yo me siento tan dentro del mundo, que me parece que no estoy pensando, sino sirviéndome de una nueva modalidad de respirar. Adiós. Eso es el mundo, yo soy yo, está lloviendo en el mundo, es mentira, yo soy un trabajador intelectual (Lispector, 2020, p. 121).

Mientras que Otávio era Otávio, y que su trabajo intelectual lo separaba del mundo, Joana estaba en el mundo y sus pensamien-

tos sin culpa, que tanto molestaban a su marido, se confundían con esta “respiración” ontológica que la hacía sentirse una parte de la naturaleza, una parte de Dios.

En el capítulo “La partida de los hombres”, luego de haberse alejado de todos los hombres de su vida (el padre muerto, el profesor, Otávio y un amante anónimo), Joana dice sobre sí misma:

[...] y un gran deseo de disolverse hasta mezclar sus hilos con los comienzos de las cosas. Formar una sola sustancia, rosada y blanca —respirando mansamente como un vientre que se levanta y baja, se levanta y baja...—. ¿O estaría equivocada y ese sentimiento sería actual? (Lispector, 2002, p. 113).

Vemos nuevamente esta respiración ontológica de la “Joana inmanente”, sintiéndose una parte de la naturaleza. Imposible no acordarse de otra anotación de Lispector respecto de los extractos de Spinoza: “nuestra infelicidad viene del hecho que somos llamas incompletas del fuego divino, como decían los indios, y perdimos el sentido del todo” (Moser, 2009, p. 346)<sup>47</sup>. Benedito Nunes tiene razón al decir, a propósito de algunos personajes lispectorianos, como Joana, que ellos: “son personas esquemáticas, cuyos trazos individuales difícilmente contienen la agitación que los consume y que se superpone a la identidad personal de cada uno de ellos. Joana no es solo una mujer agitada. Ella es la imagen misma de esta agitación humana” (Nunes, 2009, p. 113)<sup>48</sup>. Lástima que este gran intérprete de la obra de Lispector no haya visto que los conflictos de Joana tenían una inspiración spinocista.

Si bien una gran parte de lo que ha sido discutido en torno a Spinoza hace referencia a la parte I de la *Ética*, es necesario observar que el epígrafe al libro de Otávio es extracto de la parte II. El “pequeño tratado de los cuerpos”, entre el esolio de la proposición

---

<sup>47</sup> [La traducción es nuestra].

<sup>48</sup> [La traducción es nuestra].

13 y la proposición 14 de *Ética* II, presenta al individuo corporal como un conjunto de cuerpos que tienen entre sí una misma proporción de movimiento y de reposo. Es lo que Otávio menciona sin entenderlo muy bien:

Como epígrafe a su estudio colocaría *in litteris* ese pensamiento de Spinoza: ‘Los cuerpos se distinguen unos de otros en relación con el movimiento y el reposo, la velocidad y la lentitud y no en relación con la sustancia’. Le enseñó la frase a Joana. ¿Por qué? Se encogió de hombros, sin intentar buscar una explicación más a fondo. Joana sintió curiosidad y manifestó su deseo de leer el libro.

Otávio tendió la mano y lo cogió. Encontró una hoja de cuaderno intercalada entre sus páginas. Le echó una mirada y descubrió la letra insegura de Joana. Se inclinó con avidez: ‘La belleza de las palabras: naturaleza abstracta de Dios. Es como oír a Bach’ (Lispector, 2020, p. 124).

La noción spinocista de cuerpo mueve la curiosidad de Joana, que lee el libro a escondidas, lo que Otávio no descubre sino hasta que encuentra la hoja de apuntes con la letra de su mujer. Hecho interesante, en otro capítulo (“El baño”), Joana-niña roba un libro, siendo sorprendida por su tía horrorizada, quien termina por enviarla a un internado. Ahora tenemos el robo de otro libro, robo mucho más discreto, porque el libro es devuelto, y sin embargo las anotaciones de Joana sorprenden igualmente a Otávio que antes a su tía. No sabemos cuál fue el libro robado por Joana cuando era niña, pero podemos decir que el que “robaba” ahora es sin duda la *Ética* de Spinoza, lo que traerá consigo cambios igualmente drásticos para la vida de los personajes.

Sin embargo, no vimos qué fue lo que, de la definición spinocista del cuerpo, pudo atraer el interés de Joana. Ciertamente, el cuerpo es uno de los temas más frecuentes en las reflexiones de Joana, pero no es seguro que ella haya entendido el concepto spinociano a través de la densa argumentación de la *Ética*. El epígrafe de Otávio llamó la atención de Joana, por cuanto este evocó el

recuerdo de una experiencia de cuando era niña (en el capítulo “El baño”), experiencia de una intensa felicidad (¡justamente, la misma Joana que, según Otávio, no ríe!), una felicidad autónoma, auto-suficiente: la de quien se percibe a sí mismo como causa de lo que Spinoza llamará un conocimiento adecuado:

Y tal vez mi deseo de otra fuente, esa ansia que me da al rostro un aire de quien caza para alimentarse, tal vez esa ansia sea una idea —y nada más—. Sin embargo —en los raros instantes que a veces consigo de suficiencia, de vida ciega, de alegría tan intensa y tan serena como el canto de un órgano— ¿esos instantes no prueban acaso que soy capaz de satisfacer mi búsqueda y que esta es la sed de todo mi ser y no solo una idea? ¡Y más todavía, la idea es la verdad!, me grito a mí misma. Son raros esos instantes. Ayer mismo en clase, repentinamente pensé, casi sin antecedentes, casi sin ligazón con las cosas: *el movimiento explica la forma*. La clara noción de lo perfecto, la súbita libertad que sentí... (Lispector, 2020, pp. 74-75. Las cursivas son nuestras).

Joana, de niña, ¿habría acaso encontrado la satisfacción de sí misma (*acquiescentia in se ipso*) spinocista captando intuitivamente la idea de cuerpo? Independientemente de lo que nosotros, intérpretes de Spinoza de comienzos del siglo XXI, pensemos sobre el tercer género de conocimiento descrito por filósofo holandés en E II P 40 Esc 2, es probable que Clarice Lispector haya creído que sí, y que haya descrito, a través de la experiencia de Joana, lo que la autora brasileña entendía de la “ciencia intuitiva”.

Vimos ya qué fue lo que, del epígrafe spinocista, atrajo el interés de Joana. Queda aún por determinar lo que ella pensó del libro leído furtivamente. La hoja de cuaderno dice simplemente: “La belleza de las palabras: naturaleza abstracta de Dios. Es como oír a Bach”. Si la atracción por el libro vino de su identificación con la noción spinocista de cuerpo, lo que la sedujo en la lectura fue la noción de Dios. No deberíamos entender el término “abstracto”, utilizado por Joana,

en el sentido técnico en que lo utiliza el propio Spinoza, es decir como algo que está desconectado de sus causas reales, sino solamente por contraste con “el Dios humanizado de las religiones”. Respecto de este Dios abstracto, Joana elabora un juicio estético: las palabras son bellas, suenan a Bach. No sería difícil vincular las demostraciones geométricas de la *Ética*, con sus definiciones, axiomas, etc., a la matemática precisa de la música de Bach. Pero en ambos casos, según Joana, la aridez de la composición es difícil de asir cabalmente, y deja espacios indistinguibles en mitad de la supuesta inteligibilidad total. Frente a estos momentos de sombra, Joana no reacciona con disgusto, sino con fascinación y tranquilidad. Esto es visible en el capítulo “El día de Joana”, en el cual el personaje habla profusamente de sí misma y vuelve a mencionar a Bach:

Sinceramente, vivo. ¿Quién soy? Bien, eso ya está de más. Me acuerdo de un estudio cromático de Bach y pierdo la inteligencia. Es frío y puro como el hielo, pero se puede dormir sobre él. Pierdo la consciencia, pero no importa, encuentro mi mayor serenidad en la alucinación. Es curioso cómo no sé decir quién soy. Es decir, lo sé muy bien, pero no lo puedo decir. Sobre todo, tengo miedo de decirlo, porque en el momento en que intento hablar, no solo no expreso lo que siento, sino que lo que siento se transforma lentamente en lo que digo (Lispector, 2020, pp. 30-31).

Las limitaciones del lenguaje para decir el ser es un tema clásico de los estudios lispectorianos; pero no es en lo que nos detendremos aquí. Más bien, nos interesaremos en Bach. Joana sabe que ella vive y que nada precede a este sentimiento, pero quién sea ella, ella que sabe que vive, eso, ella no sabe cómo decirlo. O más bien, ella no puede decirlo, pues se arriesga a congelar el movimiento que constituye su propia individualidad para retomar la noción spinocista del cuerpo tal como ella la entendió. Lo que prohíbe el discurso sobre sí misma es quizá lo mismo que se le escapa en el arduo discurso argumentativo de la *Ética*. Como Bach, Spinoza es puro y frío como el hielo,

pero uno se puede “dormir sobre él”. Uno se puede quedar dormido escuchando a Bach o leyendo a Spinoza, no porque ellos sean aburridos, sino porque sus geometrías acaso insuperables dan tranquilidad al espíritu. Como dirá Joana en el mismo capítulo: “El mundo rueda y en alguna parte hay cosas que no conozco. Durmamos sobre Dios y el misterio, nave quieta y frágil flotando sobre el mar, he aquí el sueño” (Lispector, 2020, p. 32). Para Joana, la integración en la naturaleza implica una parte de misterio, como Bach y como Spinoza, pero esto no es óbice para “dormir” sobre Dios.

El mismo capítulo se abre de manera impresionante: “La certidumbre de que estoy hecha para el mal, pensaba Joana” (Lispector, 2020, p. 28). Aquí, tal vez, Spinoza pueda ayudarnos a entender. El mismo apéndice de la Parte I de la *Ética*, en el que Spinoza procede a la deconstrucción de la estructura finalizada que la superstición atribuye al mundo, denuncia igualmente la vacuidad ontológica de las ideas vulgares de bien y de mal. Y esto no podría ser de otro modo, puesto que ya había sido demostrado anteriormente que solo existen Dios y sus modos, los cuales se siguen de la naturaleza divina de manera absolutamente necesaria. En otras palabras, nada de lo que existe podría ser diferente de como es. En este marco, bien y mal no pueden sino ser...

[...] modos de imaginar, con los que la imaginación es afectada de diversas maneras; y sin embargo, son consideradas por los ignorantes como los principales atributos de las cosas, puesto que, como ya hemos dicho, creen que todas las cosas han sido hechas para ellos y califican de buena o mala, de sana o putrefacta y corrompida a la naturaleza de una cosa, según el modo como son afectados por ella (E I Ap; 2000, p. 72).

Es propio de los ignorantes, dominados por el prejuicio finalista, el atribuir a las cosas el bien y mal, y considerarlas intrínsecamente podridas o sanas. No ven que se trata de una simple proyección de su imaginación. Así, a primera vista, Joana haría del

bien y del mal cosas reales. Sin embargo, ella está lejos de cualquier prejuicio finalista, como se ve por las palabras que siguen a esta primera oración:

¿Qué sería si no aquella sensación de fuerza contenida, a punto de reventar con violencia, aquella ansia de emplearla a ojos cerrados, entera, con la seguridad irreflexiva de una fiera? ¿No era acaso solo en el mal donde alguien podía respirar sin miedo, aceptando el aire y los pulmones? Ni el placer me daría tanto placer como el mal, pensaba sorprendida. Sentía dentro de sí un animal perfecto, lleno de inconsecuencias, de egoísmo y de vitalidad (Lispector, 2020, p. 28).

Joana se considera “hecha para el mal” en el mismo sentido en que se ve “como un animal”, es decir, empujada por las determinaciones naturales a realizar su vida y no por la ilusión del libre albedrío hacia un afuera de la realidad. Por esta razón, su “maldad” la integra a la naturaleza, integración simbolizada, nuevamente, por la respiración ontológica.

Pero, ¿qué dice Joana sobre el bien?

[L]a bondad me da ganas de vomitar. La bondad era tibia y sin consistencia, olía a carne cruda guardada mucho tiempo. Sin que llegara a pudrirse enteramente pese a todo. De vez en cuando la refrescaban, le echaban un poco de condimento, el suficiente para conservarla como un pedazo de carne tibia y quieta (Lispector, 2020, p. 28).

Spinoza criticó a los ignorantes porque todo aquello que a ellos no les gusta lo llaman “podrido”, cuando las cosas no son ni buenas ni malas en sí mismas. Yendo más allá que el propio Spinoza, pero sin serle completamente infiel, Joana invierte los signos. La bondad, es lo que está en descomposición, mientras que el mal es vivificador. Si la bondad no está podrida del todo, es únicamente porque ella se apoya en los vestigios de un deseo de agradar a los

otros, pero esto es signo de la pérdida de autonomía, la que solo el mal puede ofrecer. De hecho, en la cuarta parte de la *Ética*, Spinoza vuelve sobre las nociones de bien y de mal para reelaborarlas a partir de sus relaciones con el conocimiento verdadero de lo que es útil o nocivo, dicho de otro modo, de lo que aumenta o impide mi autonomía en tanto que causa adecuada. A pesar de la inversión de los términos, vemos, una vez más, que Joana vive algo que está muy cerca de lo que deduce Spinoza. Tomemos un último ejemplo de la lista de afirmaciones spinocistas establecida por Otávio:

En la idea de que no puede haber pensamiento sin extensión, por ejemplo (modalidad de Dios), y viceversa, ¿no está afirmada la mortalidad del alma? Está claro: mortalidad como alma distinta y pensante, imposibilidad clara de la forma pura de los ángeles de santo Tomás. Mortalidad con relación a lo humano. Inmortalidad por la transformación en la naturaleza (Lispector, 2020, p. 123).

La unicidad substancial implica, según Spinoza, la simultaneidad de todos los atributos que constituyen la esencia divina. Así, según el escolio de E II P 7, “un modo de la extensión y la idea de ese modo es una y la misma cosa, pero expresa en dos modos”. Esto significa que un modo de la extensión y su idea, que es un modo del pensamiento, constituyen un solo individuo, en la medida en que una idea es indisociable de su objeto. La mente humana, como modo del pensar, no es nada más que una idea. Su objeto es una cosa singular existente en acto, a saber, el cuerpo. Por tanto, todo lo que se produce en este cuerpo es conocido por la mente, si bien es cierto, de manera inadecuada. Es por esta razón que el corolario de E II P 13 dice que “el hombre consta de mente y cuerpo y que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos”. Una vez más, no sabemos si Lispector comprendió cada uno de los pasos de esta deducción, pero sabemos que Joana experimentó sensiblemente la unidad del cuerpo y de la mente. En otro de estos momentos de suficiencia y de alegría, descrito en

el capítulo “El baño”, Joana recuerda que:

Aquel día, en la hacienda del tío, cuando me caí al río. Antes estaba cerrada, opaca. Pero cuando me levanté, fue como si hubiese nacido del agua. Salí mojada, con la ropa pegada a la piel, los cabellos brillantes, sueltos. Algo se agitaba en mí y ciertamente era solo el despertar de mi cuerpo. Pero en un dulce milagro todo se vuelve transparente y eso era ciertamente mi alma también. En ese instante yo estaba verdaderamente en mi interior y había silencio. Solo que mi silencio, comprendí, era un pedazo del silencio del campo. Y no me sentía desamparada (Lispector, 2020, p. 75).

El movimiento constitutivo de su cuerpo no se separaba de la transparencia constitutiva de su mente. La percepción de la finitud de su cuerpo, al menos en estas raras ocasiones de suficiencia, no implicaba una separación respecto del mundo. De hecho, su silencio, el tranquilo sueño de saber y de misterio, era un pedazo del silencio del campo.

En esta zambullida en la temática de la unidad del cuerpo y de la mente aparece también la cuestión de la inmortalidad o, en términos de Spinoza, de la eternidad. La lista de Otávio puso en evidencia que la inseparabilidad del pensamiento y de la extensión implicaba la mortalidad del alma, al menos respecto del hombre, lo que no era óbice empero de una inmortalidad por la transformación en la naturaleza. Se podría acaso vincular esta “transformación en la naturaleza” de la “respiración ontológica” de Joana; pero entonces quedaría por determinar si Joana percibía de manera similar la inmortalidad. Es importante señalar aquí que Spinoza comprendía por “eternidad” la esencia misma de Dios en tanto que esta envuelve la existencia (según E V P 30 D). El gran desafío de la parte V de la *Ética* consiste en mostrar que nosotros también, seres finitos, podemos participar de esta eternidad, lo que otorga nuevas luces a la noción de inmanencia. La inmortalidad, por su parte, es según Spinoza la versión imaginativa de la eternidad. Sin embargo, no parece que el libro de Clarice

Lispector haga esta distinción precisa. Es por ello que los términos son intercambiables. Además, hay reflexiones en torno a la eternidad que no parecen muy spinocistas<sup>49</sup>.

Joana se aleja quizá de Spinoza al momento de definir la eternidad. Sin embargo, ella se reencontrará con la eternidad por un camino que comunica con el del filósofo. Detengámonos en otro de los temas clásicos de la *Ética* —que no forma parte, esta vez, de la lista de Otávio—, a saber, la teoría del *conatus*, el esfuerzo por perseverar en el ser, presentado al comienzo de la parte III (E III P 4-8). La concepción afirmativa de la definición en Spinoza lo conduce a considerar que nada puede ser destruido sino por una causa externa, dicho de otro modo, la oposición destructora viene siempre de fuera. En sí mismo, cada cosa afirma su ser, puesto que todas las cosas son modos de la esencia divina, dicho de otra forma, partes de la potencia de Dios mismo. Como la muerte viene siempre de fuera, la potencia de la cosa será un esfuerzo continuo para oponerse a las causas de destrucción, esto es, un esfuerzo por perseverar en la existencia. Dicho esfuerzo es la esencia misma de esta cosa singular, la que persiste indefinidamente, a menos que algo externo la destruya. Esta duración indefinida del *conatus* no se confunde con la eternidad, pero posee un vínculo necesario con ella. Según el escolio de E V P 29, las cosas existen de dos modos: ya sea en tanto que ellas duran y pueden ser consideradas bajo un tiempo y un lugar determinados, ya sea en tanto que inscritas en los atributos divinos, cuando se las considera como implicando la esencia eterna e infinita de Dios. Respecto de este segundo tipo de existencia, según el cual las cosas comparten la eternidad divina, Spinoza nos remite al escolio de E II P 45, el que dice:

Hablo, digo, de la existencia misma de las cosas singulares, en cuanto que son en Dios. Pues, aunque cada una esté determinada por

---

<sup>49</sup> Así, por ejemplo, en el capítulo sobre las “Alegrías de Joana”: “Eternidad no era la cantidad infinitamente grande que se desgastaba, la eternidad era la sucesión” (2002: 27).

otra cosa singular a existir de cierta manera, la fuerza, sin embargo, con que cada una persevera en la existencia, se sigue de la necesidad eterna de Dios.

Dicho de otro modo, la fuerza que hace que cada individuo persevere en el existir está basada en la eternidad de su esencia en tanto que contenida en Dios. Si bien el *conatus* no es eterno, su fuente, al menos, sí lo es. De ahí su indestructibilidad intrínseca. La muerte sucede únicamente a causa del conflicto con otros individuos que le serán contrarios. De esto da cuenta el axioma de E4: “En la naturaleza no se da ninguna cosa singular, sin que se dé otra más poderosa y fuerte, sino que, dada una cosa cualquiera, se da otra por la que la cosa dada puede ser destruida”<sup>50</sup>. Es por ello que la eternidad de la que participamos no se confunde jamás con la inmortalidad.

Pero volvamos a *Cerca del corazón salvaje*, al capítulo sobre “La partida de los hombres”. Lejos de todos, Joana considera la posibilidad de volver a unirse a sí misma, refundiéndose en el mar de la totalidad, a través de la muerte (Lispector, 2020, p. 184). Sin embargo, ella se da súbitamente cuenta de que la reja del portón que le abría el camino a su muerte había sido hecha por varones. Y ella era una mujer. Este contraste le devolvió el sentido de su singularidad, y con este, el llamado de su esfuerzo por perseverar — podríamos acaso decir, a la manera de Spinoza:

Pero la reja del portón había sido hecha por hombres; y allí estaba, brillando bajo el sol. La percibió y en el impacto de la súbita percepción era de nuevo una mujer. Se estremeció perdido el sueño. Quiso volver, quiso volver. ¿En qué pensaba? Ah, la muerte la ligaría a la infancia. La muerte la ligaría a la infancia. Pero ahora sus ojos, vueltos hacia fuera, se habían enfriado, ah,

---

<sup>50</sup> [N. del T.: traducción de Domínguez, corregida].

ahora la muerte era otra, desde que los hombres hacían la reja del portón y desde que ella era mujer... La muerte... Y de súbita la muerte era solo cese... ¡No!, se gritó asustada, no a la muerte (Lispector, 2020, p. 184).

La súbita repulsión frente a la muerte lleva a Joana a reflexionar sobre algo que vimos que Spinoza deducía: la muerte viene de afuera, y una esencia es pura afirmación de la vida.

No morir. Porque... en realidad ¿dónde estaba la muerte dentro de ella? —se preguntó lentamente, con astucia—. Dilató los ojos, sin creer aún en la pregunta tan nueva y llena de deslumbramiento que se había permitido inventar. Fue hasta el espejo, se miró —¡aún viva!—. El cuello claro naciendo de los hombros delicados, ¡aún viva! —buscándose—. ¡No!, ¡oye, oye! ¡No existe el comienzo de la muerte dentro de ti! Y, como había atravesado el propio cuerpo violentamente, en su busca, sintió levantarse en su interior una brisa de salud, toda ella abriéndose para respirar... (Lispector, 2020, p. 184).

Al darse cuenta de que no había ningún comienzo interno de la muerte, Joana no deja de desear fundirse con la naturaleza. Al contrario, esta sensación de vida palpitante vuelve a despertar esa respiración ontológica, que ahora proviene, claramente, desde su interior. Si su vida venía del interior, entonces ella no podía acabar. A partir del esfuerzo por perseverar, Joana se encuentra, para sorpresa suya, con la eternidad: “Ya sin enredarse en raciocinios, le pareció tan ilógico morir que se detuvo ahora estupefacta, llena de terror. ¿Eterna?” (Lispector, 2020, p. 185).

Contrariamente a lo que se produce con el sabio spinocista, el sentimiento de eternidad de Joana se acerca al éxtasis. Los momentos eternos son fugaces desde el punto de vista de la duración. La visión de un ave interrumpe en Joana la respiración ontológica, y le da la percepción, tan sorpresiva como la de su eternidad,

de su propia muerte:

Sí, moriría. Simplemente, como había volado el pájaro. Incliné la cabeza hacia un lado, suavemente como una loca mansa: pero es fácil, tan fácil... ni es inteligente... es la muerte que vendrá, que vendrá... ¿Cuántos segundos habían transcurrido? Uno o dos. O más (Lispector, 2020, p. 186).

Al igual que un lector de *Ética V*, ya convencido de su propia eternidad, que vuelve sin embargo algunas páginas atrás, y se encuentra con el axioma de la parte IV, Joana separa, no sin cierto desencanto, eternidad e inmortalidad:

Ahora la certeza de inmortalidad se había desvanecido para siempre. Una vez o dos más en la vida —tal vez una, a la caída de la tarde, en un instante de amor, en el momento de morir—, tendría la sublime inconsciencia creadora, la intuición aguda y ciega de que era realmente inmortal para siempre (Lispector, 2020, p. 186; trad. lig. mod.).

\*\*\*

El presente trabajo no pretendía, con su aproximación spinocista, agotar la interpretación de *Cerca del corazón salvaje*. Solo quería clarificar los conceptos spinocistas en juego en el curioso capítulo sobre “La pequeña familia”, y mostrar que los errores de Otávio en su intento por entender los conceptos de Spinoza no dejan de ser importantes para comprender el recorrido de Joana. El examen de las referencias a Spinoza en este capítulo sirve como una suerte de plano para entender las preocupaciones de la protagonista en varios momentos de su vida. Es verdad que Joana (y acaso también Clarice Lispector) puede no tener una comprensión cabal de los conceptos a los que se refiere. Sin embargo, es innegable que el personaje sufrió el impacto afectivo de varios de ellos. Por consiguien-

te, los lectores de Lispector que buscan comprender estos estados afectivos no pueden sino salir ganando si se deciden a reconstruir los conceptos que los provocaron. ¿Hay otros planos posibles para este libro? Ciertamente; pero resulta imposible negar que el plano spinocista nos conduce a un lugar.

Como una evidencia más de esto, terminaremos nuestro trabajo con una última cita, un pasaje del último párrafo del libro, cita que, de cierta manera, sintetiza todo lo que dijimos sobre Joana y Spinoza:

Lo que en ella se había elevado no era el valor, ella era sustancia solo, menos que humana, ¿cómo podría ser héroe y desear vencer las cosas? No era mujer, existía y lo que había dentro de ella eran movimientos alzándose siempre en transición. Tal vez hubiera alguna vez modificado con su fuerza salvaje el aire a su alrededor y nadie lo notaría nunca, tal vez hubiera inventado con su respiración una nueva materia y no lo sabía, solo sentía lo que jamás su pequeña cabeza de mujer podría comprender. Un tropel de cálidos pensamientos brotaba y se arrastraban por su cuerpo asustado y lo que en ellos valía es que encubrían un impulso vital, lo que en ellos valía es que en el instante mismo de su nacimiento había la sustancia ciega y verdadera creándose, alzándose, destacando como una burbuja de aire en la superficie del agua, casi rompiéndola... Notó que aún no se había dormido, pensó que aún tendría que estallar en fuego abierto. Que terminaría de una vez la larga gestación de la infancia y de su dolorosa inmadurez reventaría su propio ser, al fin, al fin libre.

## Bibliografía

- Lispector, C. (2002). *Cerca del corazón salvaje*. Traducción de Florencia Garramuño. Buenos Aires, Corregidor.
- Moser, B. (2009). *Clarice, uma biografia*, São Paulo, Cosac & Naify.
- Nunes, B. (2009). *O Dorso do Tigre*, São Paulo, Editora 34.
- Pontieri, R.L. (1999). *Clarice Lispector. Uma poética do Olhar*. São Paulo, Ateliê Editorial.
- Zweig, A. (1940). *Les pages immortelles de Spinoza*. Paris, Éditions Corrêa.



EL PROBLEMA DE CONSERVAR: APROXIMACIÓN AL  
PENSAMIENTO POLÍTICO DE FRANÇOIS ZOURABICHVILI

*Nicolas Lema Habash*  
*Universidad de los Andes, Bogotá*

En agosto de 2005, poco tiempo antes de darse muerte, François Zourabichvili visitó Colombia, donde ofreció una conferencia sobre Gilles Deleuze<sup>51</sup>. Durante su estadía en Bogotá, sostuvo una conversación con el filósofo Gustavo Chirolla, a quien le comentó que, cuando comenzó a trabajar específicamente sobre Spinoza tuvo que dejar de lado la obra de Deleuze para poder realizar tranquilamente su trabajo sobre el filósofo holandés<sup>52</sup>. El momento en que Zourabichvili “deja de lado” a Deleuze durante su estudio de Spinoza es, presumiblemente, aquel en que comienza a desarrollar la investigación que dará lugar a su tesis doctoral sobre *L'idée de transformation dans la philosophie de Spinoza* (1999). A partir de ella se publicarán sus libros, ya célebres entre los estudiosos de Spinoza, *Spinoza: Une physique de la pensée* (2002a) y *Le conservatisme paradoxal de Spinoza* (2002b)<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> La conferencia se tituló “Le dedans et le dehors chez Deleuze” y fue pronunciada como parte del coloquio titulado “Deleuze: Una imagen del pensamiento”, en la Universidad Javeriana, Bogotá. Zourabichvili se suicidó el 19 de abril de 2006.

<sup>52</sup> Comunicación personal de Gustavo Chirolla.

<sup>53</sup> El primero de estos libros ha sido traducido al castellano con el título *Spinoza: Una física del pensamiento*, mientras que *Le conservatisme paradoxal de Spinoza* no ha sido publicado en castellano. Salvo indicación contraria mediante referencia a una publicación en lengua castellana, todas las traducciones de Zourabichvili son nuestras.

La idea de dejar de lado a Deleuze para realizar su trabajo sobre Spinoza refiere a que, para un filósofo que había comenzado su trabajo justamente como intérprete de Deleuze, la lectura de las obras de Deleuze sobre Spinoza aparecía como una amenaza a una interpretación original. “Dejar de lado” implica un gesto que supone una búsqueda de independencia interpretativa. En un trabajo sobre Spinoza, publicado previamente a la realización de su tesis de doctorado, los rastros explícitos de Deleuze ya habían quedado en la letra de la interpretación que Zourabichvili hacía de la noción de “modo” spinocista. Zourabichvili usó el concepto de “multiplicidad” deleuziana para explicar el de “propiedad” en Spinoza, aun cuando el autor reconocía que Deleuze no había utilizado este concepto en el mismo contexto de su interpretación de Spinoza<sup>54</sup>.

La estrategia de alejarse de Deleuze para interpretar a Spinoza parece haberse cumplido de manera cabal en *Le conservatisme*, donde hay tres menciones a la obra de Deleuze, las que son meramente formales. La primera es derechamente marginal, en una nota a pie de página donde se cita a Deleuze acerca del problema de la infancia; la segunda intenta explícitamente “no confundir” el concepto de devenir-filósofo propuesto por Zourabichvili con lo desarrollado por Deleuze y Félix Guattari; y la tercera simplemente menciona el capítulo sobre “Lo que puede un cuerpo” en *Spinoza y el problema de la expresión* de Deleuze (Zourabichvili, 2002b, p. 110, 174, 230). Al menos de manera explícita, Deleuze no estructura la interpretación sobre Spinoza. Deleuze parece haber sido literalmente “dejado de lado”.

En efecto, implícita o explícitamente, Zourabichvili nunca dejó de trabajar directamente sobre Deleuze, ni de utilizar un mar-

---

<sup>54</sup> “Qu’est-ce qu’une propriété? C’est —pour reprendre un concept de Gilles Deleuze, qu’il n’emploie pourtant pas dans ce contexte précis— une *multiplicité* d’essences singulières, autrement dit une pluralité sans unité subsumante” (“¿Qué es una propiedad? Es —para retomar un concepto de Gilles Deleuze, que él mismo empero no utiliza en este contexto preciso— una *multiplicidad* de esencias singulares, dicho de otro modo, una pluralidad sin unidad bajo la cual sea subsumida”) (Zourabichvili, 1994: 99).

co conceptual deleziano para tratar otros problemas filosóficos. Una parte de su trabajo estético, gran parte del cual se publicó póstumamente en el 2011 en un volumen titulado *La litteralité et autres essais sur l'art*, atestigua la inmensa deuda con Deleuze. En uno de los ensayos publicados en dicho libro, Zourabichvili llega incluso a decir que “La filosofía de Deleuze no es para mí ni evidente ni satisfactoria, la razón de mi interés por ella es muy diferente: no me deja tranquilo” (2011c, p. 64). Alejarse de Deleuze solo puede ser entonces un asunto relativo, en la medida en que la filosofía deleziana acecha permanentemente, “molesta”, no deja tranquilo. Bajo este supuesto, aun así encontraríamos los rastros, si no de Deleuze, al menos de algunos conceptos fundamentales que Zourabichvili desarrolla a partir de Deleuze, en la lectura que Zourabichvili propone de Spinoza.

El trabajo filosófico de Zourabichvili implica una originalidad fundamental la cual es producto justamente de la doble herencia filosófica a partir de la cual se nutre teóricamente. Las dos fuentes fundamentales para Zourabichvili —Deleuze y Spinoza— parecen estar en tensión. Por una parte, su lectura de Deleuze enfatiza los conceptos de diferencia y ruptura, mientras que, por otra parte, su lectura de Spinoza, especialmente en el plano político, hace hincapié en la noción de identidad. Mientras que de Deleuze Zourabichvili rescata una postura filosófica que subraya un constante ataque al esencialismo, el trabajo de Spinoza se reconoce como impregnado de una filosofía de las esencias, donde transformación implica tristeza y destrucción. A partir de esta doble herencia proponemos la siguiente hipótesis de trabajo en este artículo: por una parte, dejar de lado a Deleuze ayuda a Zourabichvili a generar su propia interpretación del concepto de “conservación” en Spinoza; pero, por otro lado, el concepto de “diferencia” (o, como se propondrá, de “diferenciación”), desarrollado ya desde su libro *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento* (2004a, publicado originalmente en francés en 1994), no deja “tranquilo” a Zourabichvili y lo acecha en su interpretación de

Spinoza. Es así como la filosofía de Zourabichvili surge del encuentro de dos filosofías aparentemente contradictorias.

Entre su propia lectura de Spinoza y el acecho de Deleuze, el resultado es la forja de un concepto de “identidad”, específicamente en el terreno de la política que, podría decirse, va a la vez más allá de Deleuze y de Spinoza, y finalmente le es propio a Zourabichvili. Para llegar a esta noción de identidad política, desarrollada principalmente en el último capítulo de *Le conservatisme*, habrá que pasar, primero, por la manera en que Zourabichvili entiende el problema de la diferencia y la ruptura en la obra de Deleuze y, luego, por la singular forma en que esta problemática es asumida en su interpretación de Spinoza. Solo a partir de ahí se entenderá la innovación del concepto de identidad política propuesto por Zourabichvili a partir de una interpretación propia de Spinoza, pero siempre con Deleuze al acecho.

### **La ruptura y la diferencia**

En los distintos ámbitos a partir de los cuales Zourabichvili interpretó la filosofía de Deleuze, la noción de “acontecimiento” (*événement*), que titula su primer libro, aparece como central no solo en sí misma, sino por cómo ella puede remitir a otras ideas recurrentes en el corpus de Deleuze. Para Zourabichvili, la noción de acontecimiento designa la manera en que Deleuze concibe la filosofía como una sucesión de encuentros con lo que constituye el “afuera” del pensamiento y que incluso lo resisten. Cada encuentro sería entonces un acontecimiento. A la vez, la noción de acontecimiento refiere al problema de la “diferencia” como concepto medular en torno al cual se estructura la filosofía de Deleuze. Si cada encuentro del pensamiento con su afuera es un acontecimiento, este lo es justamente porque produce una diferencia consigo mismo.

Enfrentarse a un problema verdadero implica que el pensamiento ha sido forzado o violentado por aquello que le es diferen-

te, por lo que está fuera de él (Zourabichvili, 2004a, pp. 45-46). Una esfera a la que Zourabichvili recurrió de manera reiterada para tratar de explicar y de extender la teoría deleuziana acerca del pensamiento filosófico como enfrentamiento a lo que le es totalmente diferente es la estética. Zourabichvili llama “giro estético” (*tour-nant esthétique*) de la filosofía a la gran temática, inaugurada por Alexander Gottlieb Baumgarten, consistente en que la filosofía se convence a sí misma de que, para poder continuar con su trabajo conceptual, debe enfrentarse a aquello que justamente le ofrece resistencia, a saber, al dominio de la sensibilidad, un objeto que no se deja comprender de manera clara y distinta. Esta resistencia del mundo sensible corresponde en último término a un plano del mundo real que desafía a la filosofía respecto de su supuesto poder por conceptualizar todo de manera distinta.

De acuerdo a Zourabichvili, al enfrentarse a la sensibilidad como objeto que le resiste, la filosofía tenía dos opciones: negar a su objeto o negarse a sí misma (2011e: 94-96). El recurso al arte como objeto de la filosofía se da justamente en este momento: el pensamiento conceptual se enfrenta a una modalidad de pensamiento, el arte, el cual también le es diferente y externo, pero que se dedica justamente a pensar lo sensible sin intentar reducirlo a lo claramente distinguible. El arte se convierte así en un medio para que la filosofía pueda acceder a lo sensible. La filosofía integra al arte justamente como un objeto diferente a sí mismo que le permite enfrentar aquello que le resiste. Por lo mismo, la estética no es una rama aislada de la filosofía, sino que la integra y la transforma orgánicamente en su conjunto. A su vez, este giro estético implica un doble movimiento del pensamiento filosófico. Por una parte, el paradigma filosófico que asimilaba al filósofo con el científico sabio comienza a dar paso a un paradigma que lo acerca al artista. Por otra parte, el giro estético de la filosofía va más allá de la sola referencia al arte. Este giro estético constituye subsecuentemente la manera en la cual la filosofía piensa sus propios objetos en términos de aquello que resiste a su propio quehacer. Por ejemplo,

Zourabichvili establece que una de las etapas del desarrollo estético de la filosofía lo constituyen la dialéctica marxista y hegeliana, así como también la fenomenología, en tanto modalidades que piensan la resistencia y la diferencia “en” la filosofía (2011e, p. 99). La filosofía contemporánea, en figuras tales como Maurice Blanchot, Jacques Derrida, Michel Foucault y, por supuesto, Deleuze, llevan el paradigma del giro estético a su máxima expresión ya que “son pensadores que han establecido una relación efectiva con el arte, y lo han hecho en condiciones donde la diferencia de lo sensible es problemática, resiste al pensamiento, y donde el pensamiento resiste al mismo tiempo que el arte, por su capacidad de suspender las oposiciones y el reparto de la significación” (2011e, p. 100).

En el caso de Deleuze, el problema de la diferencia y la resistencia se integra de manera tal en su pensamiento que Zourabichvili llega a hablar del “anclaje estético del pensamiento de Deleuze” (2011ñ)<sup>55</sup>, no simplemente por el hecho de que los objetos por los que Deleuze se interesa provienen a menudo del mundo del arte, sino porque cada cosa a la cual la filosofía se enfrenta se constituye en sí misma como resultado de un juego de fuerzas que se resisten entre sí. Una cosa no tiene una interioridad sustancial predeterminada, sino que resulta del cúmulo de fuerzas que diferencian una cosa de otra, fuerzas que establecen una relación agonística entre sí. Que el pensamiento se enfrente de esta manera a los objetos implica que los trate como “signos”, no porque ellos puedan representarse a través de símbolos previamente establecidos, sino porque, en tanto resultado de un juego de fuerzas, el objeto-signo siempre remite a otro objeto, a una cosa diferente de sí: “De aquí se desprende una concepción del objeto filosófico. El pensamiento no se ejerce para despejar el contenido explícito de una cosa, sino que la trata como un signo: el signo de una fuerza que se afirma, que hace elecciones, que marca preferencias, que exhibe, en otros términos,

---

<sup>55</sup> Véase también sobre el vínculo crítica, clínica y estética, Zourabichvili (2006).

una voluntad. Afirmar es, siempre, trazar una diferencia, establecer una jerarquía, *evaluar*” (Zourabichvili, 2004a, p. 44).

Si la concepción misma del quehacer filosófico y de sus objetos en Deleuze se empapa directamente de este giro estético en términos de auscultar lo que resiste al pensamiento, el problema de la diferencia reaparece en toda su magnitud en la lectura de Zourabichvili al momento de pensar el asunto del tiempo. No solo los objetos filosóficos aparecen como acontecimientos al ser signos resultantes de un perpetuo juego de fuerzas diferenciadoras. El tiempo también aparece marcado por la diferencia, rompiéndose así con un esquema donde un progreso cronológico implica una identidad estable de un sujeto que avanza en diferentes etapas sucesivas (Zourabichvili, 2004a, pp. 99-100, 104-105).

Sin entrar en detalles que llevarían a escribir un estudio completo acerca de la noción de tiempo en Deleuze, es necesario señalar que lo que Zourabichvili destaca en el concepto clave de “devenir” deleuziano es la concepción del tiempo como “diferencia absoluta”, como salto de una dimensión a otra. En este contexto, la causalidad ligada a un orden cronológico no se niega, pero se comprende como una modalidad de pensamiento que no puede dar cuenta de la heterogeneidad (2004a, p. 106). Y un esquema de heterogeneidad y diferenciación es justamente lo que Zourabichvili quiere rescatar de Deleuze. El tiempo “es la *diferencia interna*, la diferencia ‘en sí’: una cosa que no existe sino diferenciándose y que no tiene otra identidad que diferir de sí misma, u otra naturaleza que dividirse cambiando de naturaleza: una cosa que solo tiene ‘sí’ en y por esa dislocación [*écartèlement*]. ¿Diferencia interna? Solo la forma del puro cambio puede corresponder a este concepto que presenta la gran ventaja de definir el tiempo sin darle esencia o identidad” (2004a, p. 107). Tal como las cosas no tienen una esencia predeterminada, sino que su acontecer es el resultado de un juego de fuerzas diferenciadoras, así también el tiempo, de manera incluso más explícita, define su modo de existir únicamente con base en la manera en que se establece como elemento diferenciador.

Los ámbitos que hemos comentado en torno al problema de la diferencia implican, todos ellos, el concepto de “ruptura” como noción fundamental: la filosofía implica un quehacer conceptual que se desarrolla a partir del enfrentamiento con lo que la resiste. Pensar establece así una ruptura con sus propias coordenadas conceptuales; un objeto está constituido por una relación diferencial entre fuerzas que lo constituyen y a la vez lo diferencian, es decir, establecen una ruptura con otros objetos; el tiempo aparece como el aspecto donde la idea de la ruptura se concretiza de manera más nítida, ya que el tiempo solo puede definirse como devenir de la diferencia.

Una de las consecuencias de esta concepción se aprecia en la manera en que Zourabichvili articula el concepto de tiempo como devenir en Deleuze con el problema de una “vida” individual. El devenir de una vida ya no puede pensarse, dentro de estas coordenadas conceptuales, como el progreso de una identidad en tanto flujo cronológicamente continuo. Al contrario, las nociones de devenir y diferencia asociadas a una vida implican una constante ruptura y subversión de la identidad: “Una persona viviente conoce presentes sucesivos que marcan las épocas de su vida y que no se empalman sino que constituyen planos diferentes, con saltos o rupturas del uno al otro: una vida no se desenvuelve del comienzo al final en presente [...] el acontecimiento implica una potencialización, una ordenación de la existencia que quiebra la duración aparentemente continua en rellanos heterogéneos y sin la cual no habría pasado” (2004a, p. 123). La concepción de vida que surge a partir de esta noción de ruptura, y en particular en relación al tiempo, es la de un devenir donde no puede apreciarse una identidad que subyazca a estos cambios. Surge la imagen de una vida humana constituida por rupturas y saltos diferenciales.

Si hemos analizado el problema de la ruptura y la diferencia en los ámbitos del pensamiento, los objetos, el tiempo y la identidad vital, ¿cómo podrían funcionar estas rupturas en el plano político? ¿Cuál es la política que podría surgir a partir de esta idea de ruptura? Zourabichvili dedicó un breve espacio en su libro sobre Deleuze

a explicar que para este la filosofía siempre es revolucionaria ya que, justamente a partir de la idea de acontecimiento y ruptura, el filósofo estaba constantemente generando una crisis a través de la creación conceptual (2004a, pp. 154-155). Sin embargo, como si hubiera presentido que este asunto requería de un tratamiento más profundo, luego de la publicación de este libro, Zourabichvili dedicó una ponencia completa a la política en Deleuze. En este texto, la idea de ruptura aparece nuevamente como el nodo articulador de la reflexión filosófica. La ruptura aquí se da en relación a que, para Deleuze, un acontecimiento político requiere romper con todas las posibilidades preestablecidas. Una política de lo posible consiste entonces, no en pensar siguiendo las formas en que posibilidades ya establecidas pueden actualizarse en un futuro, sino justamente en realizar una especie de suspensión de estas posibilidades futuras, o bien de entenderlas simplemente como lo que Deleuze llama *clichés*, los que no hacen más que cerrar las posibilidades:

[...] era necesario dejar de creer en lo posible como instancia de realización; era necesario que las alternativas, presentes o a futuro, nos parecieran [*nous apparaissent*] como *clichés* [...] Se trata entonces de terminar con los *clichés* (Zourabichvili, 1998, p. 349).

La idea de ruptura está marcada aquí por el verbo “terminar” (finir), el cual implica una destrucción de los clichés. Este texto de Zourabichvili podría complementarse con una de las clases sobre pintura de Deleuze, donde el problema de la destrucción de los clichés aparece como condición para la creación artística: el acto de creación pictórica es a la vez un acto de reconocimiento y destrucción de *clichés* (Deleuze, 2007, pp. 41-42), es decir, de todas las formas predeterminadas como posibles. Desde este punto de vista, lo resalta por Zourabichvili a partir de la política en Deleuze es justamente que el acontecimiento es creativo en la medida en que rompe y se diferencia de las alternativas ya dadas al hacerlas, en cierta medida, evidentes y desfondarlas simplemente como *clichés* que solo hacen

parte de la misma situación actual con la que se pretende romper. En el evento político, la situación actual —la cual incluye las posibilidades “futuras” que desde ella se han bosquejado— se torna insoportable a causa de una nueva sensibilidad que se instaura en la manera en que las vidas son afectadas (Zourabichvili, 1998, pp. 340-341). Por lo mismo, el quiebre, la ruptura, es con lo actual como tal y también con las posibilidades que desde ahí se han erigido.

Zourabichvili llama a la filosofía de Deleuze una filosofía del acontecimiento. La noción de acontecimiento recubre entonces las nociones de ruptura y diferencia que hemos destacado al menos en cinco ámbitos: pensamiento, objetos, tiempo, identidad individual y política. Si la filosofía de Zourabichvili hace propio este marco deleuziano, podríamos llamarla una “filosofía de la ruptura” o una “filosofía de la diferenciación” (para no llamarla una “filosofía de la diferencia” ya que la confusión con Derrida sería palmaria <sup>56</sup>). En efecto, en su obra estética, Zourabichvili buscó siempre destacar, no simplemente la “presencia” de la diferencia o de la ruptura, sino su *producción* creativa a nivel del pensamiento no solamente filosófico. Esto lo desarrolló a través de trabajos sobre temáticas tan variadas como la literalidad (ruptura entre un lenguaje metafórico y un lenguaje propio [2005a: 41-43; 2005b; 2011a; 2011b; 2011c]), el montaje cinematográfico (diferenciación radical de los puntos de vista y ruptura de la percepción del espacio natural y continuo [2011g; 2011i]), la narración cinematográfica y literaria (rupturas identitarias del narrador [2011h]) y el arte contemporáneo (desarrollo de una nueva noción de diferencia estética respecto del espectador de la obra [2011f; 2011j; 2011m; 2011n]), entre otros.

¿Cómo podría articularse una filosofía de la ruptura (o de la diferenciación) con la filosofía de Spinoza, que es una filosofía, entre otras cosas, de las esencias? O bien: ¿Es el trabajo de Zourabichvili

---

<sup>56</sup> Y probablemente no deseada por Zourabichvili, quien reiteradamente criticó severamente a Derrida. Véase especialmente Zourabichvili (2011d).

sobre Spinoza un simple comentario y el asunto de la “conexión” entre su propia filosofía de la ruptura de inspiración deleuziana con la filosofía spinocista sencillamente no aparece?

## La producción diferencial de la identidad política

Si Zourabichvili tuvo que dejar de lado a Deleuze al estudiar a Spinoza, al menos parcialmente, fue tal vez porque reconoció una diferencia clave entre ambas filosofías. Uno de los textos en los cuales Zourabichvili se apoya para explicar el problema del devenir de un individuo pertenece a *Diferencia y repetición*, obra en la cual Deleuze trabajaba al mismo tiempo en que escribía *Spinoza y el problema de la expresión*. Aquí Deleuze expresa una concepción radical respecto de las rupturas en la naturaleza de un individuo: “El individuo de ningún modo es lo indivisible; no cesa de dividirse al cambiar de naturaleza” (Deleuze, 2002, p. 383; Zourabichvili, 2004a, p. 158). La diferencia con Spinoza, Zourabichvili lo reconoce abiertamente, es que para el filósofo neerlandés no puede haber una transformación de esencia o de naturaleza: para Spinoza “La transformación entendida en sentido fuerte o estricto como un cambio que afecta al sujeto, y no solamente a los predicados del sujeto —la transformación comprendida así, como cambio de identidad, se señala como lo propiamente ilógico, la transgresión capital, reveladora de un fracaso de la razón—” (2002b: 4). Zourabichvili señala aquí un punto sobre el cual el propio Deleuze es al menos ambiguo, en la medida en que este defiende un principio de “elasticidad” del *conatus*, es decir, de la esencia actual de un modo que existe<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> “Spinoza sugiere que la relación, que caracteriza un modo existente en su conjunto, está dotada de una especie de elasticidad. Más aún, su composición pasa por tantos momentos, y también su descomposición, que casi se puede decir que un modo cambia de cuerpo o de relación saliendo de la infancia, o entrando en la vejez. Crecimiento, envejecimiento, enfermedad: nos es difícil reconocer a un mismo individuo. Y aún, ¿es que es el mismo individuo? Estos cambios, insensibles o bruscos, en la relación que caracteriza a un cuerpo, los constatamos también en su poder de ser afectado, como si poder y relación gozaran de un margen, de un límite en el que se forman y se deforman” (Deleuze, 1996, pp. 213-214).

De manera incluso más directa, la diferencia fundamental entre Deleuze y Spinoza a la cual Zourabichvili hace alusión es, para decirlo en términos filosóficos clásicos, la ausencia o la presencia de una ontología. Mientras que para Spinoza la identidad del sujeto existente se relaciona con su esencia estable, Zourabichvili defiende de manera tajante que en la filosofía de Deleuze no hay tal cosa como una “ontología”, una teoría del ser. En esto se concentra justamente su nueva Introducción a la reedición de 2004 de *Deleuze*, donde esta idea es defendida criticando tácitamente la tesis defendida por Alain Badiou en *Deleuze. La clameur de l'être* (1997): “si hay una orientación de la filosofía de Deleuze, es esta: *extinción del sustantivo ‘ser’ y, por lo tanto, de la ontología*” (2004b, p. 7)<sup>58</sup>. Alejarse de Deleuze implica entonces reconocer que la filosofía de Spinoza es, al menos en el nivel del individuo existente actualmente (modo), una filosofía de la esencia, no del cambio de naturaleza, sino de la conservación.

Lo interesante de la lectura de Zourabichvili es que se enfoca justamente en la noción de “conservación” como un problema real y, por lo mismo, sobre las modalidades que asume la concepción de transformación de la obra de Spinoza. Si bien hay un alejamiento de Deleuze en términos de reconocer que no hay tal cosa como una elasticidad radical del individuo y de su naturaleza, podría argumentarse que hay una inspiración deleuziana en la manera de enfocar el asunto de la conservación en Spinoza, no como algo sencillamente dado, sino justamente como algo que resulta de un “esfuerzo”, tal como Spinoza lo señala en *Ética III*, P7, al definir el esfuerzo de auto-perseverancia como la esencia misma del modo<sup>59</sup>.

Zourabichvili nunca definió de mejor manera los términos de este asunto como en una ponencia sobre el filme *Los otros*, del cineasta Hugo Santiago (escrito en conjunto con Jorge Luis Borges).

<sup>58</sup> La tesis de Badiou es criticada de manera más explícita en Zourabichvili (2003: 52, 83-84).

<sup>59</sup> “El conato [*conatus*] con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la misma”.

En este texto se afirma que el film —cuyo protagonista tiene el nombre de Roger Spinoza y está siempre en vías de metamorfosearse—, apunta al problema central del spinocismo: Santiago y Borges:

[...] vieron algo que atormentaba [*hantait*] profundamente a Spinoza. Lo que vieron —uno con su ojo de ciego, el otro desde su mirada de cineasta— se circunscribe fácilmente. En este filme de metamorfosis resuena una frase, y una sola, de Spinoza, a primera vista muy opuesta, ‘cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser’: en otros términos, vislumbraron un vínculo necesario entre la temática del esfuerzo de perseverar en su ser y la temática de la transformación (ahí donde se juzgaría espontáneamente que, si la transformación tuvo lugar, ya no se persevera en su ser sino en el ser de otro —uno es otro) (2011k, p. 188; cf. 2011l, p. 199).

Esta perspectiva es el hilo conductor desarrollado por Zourabichvili en *Le conservantisme*, donde se señala abiertamente, y en parte cuestionando a Deleuze, que para Spinoza no se puede “desear” la transformación, ya que transformarse implica siempre morir. Por otra parte, sin embargo, morir no es devenir nada, sino que implica un devenir otro del *conatus*. Por ello, aunque la transformación implique muerte, de la muerte se sigue un intento de perseverancia de otro *conatus* (2002b, p. 23).

Así, lo que acabamos de llamar inspiración deleuziana en la interpretación de Zourabichvili implica asumir el problema de la transformación como inherente a la filosofía de Spinoza. Contra Deleuze, sin embargo, el problema de la transformación en la lectura de Zourabichvili no se sitúa como un vector de positividad sino como un “problema” que “perturba” o “acecha” a Spinoza, y también al propio Zourabichvili. Tenemos entonces un doble acecho en la filosofía de Zourabichvili: por una parte, un acecho de Deleuze en términos de la constitución de una filosofía de la ruptura; por otra parte, un acecho de la tensión entre transformación-

perseverancia a partir de Spinoza. Por consiguiente, no basta con decir, como hemos hecho hasta ahora, que la presencia de Deleuze en la lectura zourabichviliana de Spinoza recae únicamente en el hecho de detectar el problema de la transformación como constitutivo de su filosofía. Más allá de ello, habría que preguntarse cómo a partir de su lectura de Spinoza, y en particular desde su lectura de la tensión transformación-perseverancia, es posible que Zourabichvili continúe desarrollando lo que hemos llamado una filosofía de la ruptura o de la diferenciación.

Creemos que la contribución particular de Zourabichvili en este punto está en el plano del análisis político, y en particular del desarrollo de una concepción particular de “conservación”. El plano del análisis político es uno de los espacios donde Zourabichvili explota de manera más aguda la tensión transformación-perseverancia en el pensamiento de Spinoza, justamente porque ahí es donde surge el problema del cambio a escala social como un asunto casi tabú:

Esforzarse por transformarse significaría morir, incluso cuando otro individuo surgiría en su lugar. Así, llegar a la conclusión sobre el fracaso necesario de las revoluciones no es suficiente: el deseo mismo de revolución es un monstruo lógico en una filosofía que funda el deseo en la esencia o la forma, y que lo define como la esencia actual (2002b, p. 23).

Más allá del deseo de transformación, el problema de la conservación de una identidad o de una forma se presenta en el plano político como un elemento que fuerza al pensamiento a trabajar y se convierte en parte de la praxis filosófica (Zourabichvili, 2002b, p. 31). En este punto, hay nuevamente un aroma deleuziano: la ruptura es el ámbito mismo con el cual el pensamiento trabaja. Sin embargo, en abierta tensión con Deleuze, si el pensamiento supone ruptura y diferenciación como los aspectos medulares de su praxis, no por ello señala la transformación y la ruptura como vectores

axiológicos en términos éticos o políticos. Así, Zourabichvili establece la lectura del “conservadurismo” en Spinoza con y sin Deleuze, acechado por Deleuze y también por la ontología spinociana de la perseverancia en el ser.

Aun cuando Zourabichvili trabaje diversas figuras de la transformación en la filosofía de Spinoza en *Le conservatisme* (cambios éticos, etarios, teológicos, entre otros), la problematización explícita del concepto de conservación en línea con una filosofía de la ruptura no aparece sino al final del libro, en el último capítulo, cuando Zourabichvili estudia el asunto de la multitud libre, especialmente a partir de una lectura del *Tratado político*.

Si la revolución es un monstruo lógico, entonces ¿cuál es el sentido de preguntarse por la transformación de una sociedad o cuerpo político? Esta pregunta marca la lectura de Zourabichvili como lo ha hecho en la lectura de tantos otros comentaristas de la obra política de Spinoza. Zourabichvili reconoce que el asunto central del *Tratado político* es fundar las bases de una constitución donde cada gobierno, en su propio género (monarquía, aristocracia, democracia), pueda conservar su *conatus*. Y la pregunta que se hace es acerca de la praxis de este libro: “¿Para qué sirve el *Tratado político*?” (2002b, p. 249). Esta pregunta, por supuesto, apunta a un asunto que va mucho más allá del contenido del texto, a partir de lo cual podría responderse que obviamente el *Tratado político* sirve para dar cuenta de ciertas directrices respecto de las cuales los Estados deben organizarse con el fin de gobernarse adecuadamente. El problema es que, si los Estados intentan cambiar su forma, incluso siguiendo las directrices de Spinoza, ello implicaría su muerte, una transformación.

Más específicamente, podríamos reformular la pregunta de Zourabichvili en función del problema de la multitud misma: ¿para qué sirve la multitud, potencia misma del derecho soberano e *imperium* del cuerpo político? En el fondo, más allá de la pregunta por la función práctica que puede tener el *Tratado político* como “guía” para los distintos Estados, Zourabichvili se pregunta por el

principio de la multitud como base de la potencia que sostiene el estado. Zourabichvili nunca formula esta pregunta —¿para qué sirve la multitud libre?— como tal, pero ella aparece implícita en la noción clave del “enigma de la multitud libre”, la cual titula un texto publicado póstumamente (Zourabichvili, 2008) donde se retoman las conclusiones de *Le conservatisme*.

La cuestión de la multitud libre como enigma apunta, nos parece, al posible rol transformador que ella puede tener. Pero si la transformación es en sí misma no deseada dentro del marco de la filosofía spinocista, el propósito del *Tratado político* aparece atrapado entre las alternativas “del optimismo reformista y del pesimismo fatalista” (2002b: 249). Por una parte, el reformismo es realmente un círculo estático ya que, si bien la multitud sostiene al Estado, la reforma no pasa por sus manos. Por otra parte, el pesimismo se refiere a una lectura de los regímenes políticos en clave física: tal como en un cuerpo físico, también se produce la muerte de un cuerpo político si hay una transformación, ya sea en la medida en que “el mismo pueblo cambie de régimen”, o bien que “el régimen se deje absorber por un todo más grande, por invasión y conexión” (2002b, p. 249). Ciertamente se puede discutir la interpretación que Zourabichvili propone de la política de Spinoza, pero lo importante a resaltar es que este impasse se refiere a una especie de presencia pasiva de la multitud, la cual es la fuente de conservación de un régimen ya que es su *imperium* mismo, pero está impedida de transformarlo. La noción de “conservación” asume aquí su sentido más clásico: para que haya conservación realmente, nada puede moverse, nada puede transformarse, ninguna ruptura puede producirse. Si nos mantenemos en este impasse, la multitud debiera ser netamente conservadora y prácticamente inmóvil, ya que esto sería lo mejor para la mantención del cuerpo político.

Entonces, para volver a la pregunta sobre el “enigma” de la multitud libre, o bien al “para qué” sirve el *Tratado político*, es necesario reconsiderar lo que implica “conservación”. Zourabichvili lo hace desde de una reflexión en torno al hecho de que existe una

diferencia fundamental entre la regeneración de un cuerpo individual a partir de la absorción de otra partícula de materia (a la manera en que Spinoza lo explica en la “Pequeña física” que sigue a la Proposición 13 de Ética II) y la integración —ya sea por medios pacíficos o anexión violenta o colonizadora— de una comunidad entera dentro de un cuerpo político ya existente. De acuerdo con Zourabichvili, cuando esto último ocurre, la alternativa será: la transformación definitiva del cuerpo político, o bien el establecimiento de un Estado dentro de otro Estado (2002b, pp. 249-250).

Lo importante a destacar acá es el principio que Zourabichvili extrae respecto de la multitud: la multitud libre es justamente aquella que, antes de formar por sí sola un cuerpo político, antes de ser la potencia que funda el derecho del soberano, en suma, antes de ser un Estado propiamente constituido, es una comunidad ligada por un principio más elemental de ensamblaje o concordancia:

[...] no es para nada necesaria una integración estatal [*étatique*] o política para que la multitud se manifieste como un sujeto, aun cuando si es un sujeto raro [*drôle*], para nada unificado, un sujeto inquietante, aterrador [*effrayant*] [...]. La idea es que, si dos individuos convienen entre sí y unen sus fuerzas, entonces su derecho en la naturaleza aumenta por igual [...]. La multitud se considera aquí, no solamente por su nombre, sino también, inseparablemente, en su principio intrínseco de agrupamiento [*rassemblement*<sup>60</sup>] (la conveniencia) (Zourabichvili, 2008, pp. 72-73).

Pero Zourabichvili no hace colapsar su argumento en una suerte de lectura anarquista de Spinoza, donde el ideal lo constituiría una comunidad sin forma política. Al contrario, reconoce que en cuanto tal la multitud libre es una quimera (2008, p. 72). Sin

---

<sup>60</sup> El término francés *rassemblement*, que traducimos por “agrupamiento”, tiene connotaciones políticas que van más allá de un simple agrupamiento de cuerpos, y se relaciona inmediatamente con la noción de “asamblea”, la que también es otra de sus posibles traducciones.

embargo, *dentro de otro Estado*, habiendo sido absorbida o estando bajo el mando de otro poder, la multitud libre aparece como un conjunto humano que no conforma un Estado propio en términos jurídicos, pero se comporta como una suefinarte de proto-Estado por la manera en que lucha por su independencia, gracias al principio de agrupamiento que la rige como comunidad. Es el caso de los hebreos bajo el poder de los egipcios, episodio histórico fundamental estudiado en el *Tratado teológico-político* (Zourabichvili, 2002b, pp. 251-255), así como también el de los aragoneses contra los árabes (Zourabichvili, 2002b, pp. 248-249), mencionado en el *Tratado político*.

Zourabichvili sostiene que, en todos estos casos, la lucha por la libertad y la independencia se constituye en la virtud, es decir, en el *conatus* (ver E IV P 21-22) que liga a la multitud. Según Zourabichvili, si el *Tratado político* responde a la pregunta por el enigma de la multitud libre, su respuesta está en que esta obra muestra que la multitud es libre solamente cuando está en el proceso mismo de luchar por su liberación, subyugada ante un poder extranjero, pero con capacidad de llevar adelante un proceso emancipatorio. Este proto-Estado se establece en función de la esperanza de una futura independencia, y no con base en el miedo a la muerte:

[...] la génesis del Estado es totalmente diferente cuando procede de una lucha por la independencia, cuyo estímulo [*aiguillon*] ya no es el miedo sino necesariamente la esperanza (2002b, p. 258).

Por otro lado, si la pregunta se establece en términos de “para qué” sirve el *Tratado político*, en términos de praxis política, la respuesta está en el hecho de que en Holanda se vive una situación de inminente ocupación militar. Zourabichvili desliza la hipótesis de que, para Spinoza, tanto el caso de los hebreos como el de los aragoneses constituyen episodios históricos análogos a la situación de la multitud en los Países Bajos. En otras palabras, Zourabichvili desliza la hipótesis de que, aunque sin decirlo directamente, el *Tratado*

*político* es un texto que apunta a la posibilidad de la organización de la multitud neerlandesa contra la ocupación de su territorio.

Para Zourabichvili entonces el *Tratado político* tendría una vigencia contemporánea no tanto como guía respecto a cómo mantener un Estado, sino sobre todo a cómo un pueblo puede liberarse de la opresión de otro. Hay una serie de aspectos que podrían discutirse respecto a la fidelidad interpretativa del texto de Spinoza y en especial al hecho de sugerir que el *Tratado político* sería una especie de texto de agitación política para la liberación de los Países Bajos. Sin embargo, cabe recordar que lo que nos interesa aquí no es tanto la fidelidad respecto de la interpretación de Spinoza (evaluar eso requeriría otro trabajo), sino el pensamiento político del propio Zourabichvili que surge en estas páginas. Más aún, hay momentos del texto en que Zourabichvili se aparta de Spinoza, de manera abiertamente provocadora, al hablar de la guerra de liberación. En efecto, si Spinoza señaló críticamente que una revuelta contra el rey muy probablemente terminaría por instaurar una nueva monarquía (como en el caso de Inglaterra, TTP, 18. 9), Zourabichvili se rebela contra esta máxima: a partir del principio de la multitud libre spinocista, lo fundamental está en la lucha misma y no necesariamente en el resultado:

La guerra de independencia o de resistencia es un proceso que por su lógica misma socava las bases de la dominación y de la esclavitud: incluso en el caso de que una multitud ya formada —por lo demás la tiranía no es realmente una forma— debemos suponer que ella no rechaza al invasor sin reapropiarse, al menos tendencialmente, de la soberanía. Qué importa si el tirano conserve a fin de cuentas su poder: la victoria obtenida no es la suya, y debe de ahora en adelante lidiar con [*composer avec*] la experiencia nueva de sus sujetos (2002b, p. 260).

Ahora bien, si hay un pensamiento político propio en Zourabichvili, este debe ser pensado a partir de la multitud libre, pero

también en relación con la noción de conservación. La transformación de la noción de conservación es precisamente lo que está en el corazón de su propuesta, incluso a costa de alejarse de Spinoza para destacar el problema de la liberación o resistencia nacional como transformación necesaria del cuerpo político: “No se trata de conservar lo que existe, sino de hacer existir lo que se conserva” (2002b, p. 262). El concepto de conservadurismo que se desprende de este pasaje es radicalmente distinto del concepto clásico que habíamos discutido antes. Ya no se trata de mantener algo ya existente, sino de crear un cuerpo político que pueda mantenerse en el tiempo. Conservar es crear (2002b, p. 262), y no necesariamente mantener lo que ya existe, como si no se pudiera hacer absolutamente nada. Aun cuando el mismo Zourabichvili reconozca que puede haber un alejamiento con respecto de Spinoza, en términos de la producción de una lucha colectiva, la noción de conservación como creación de un marco político encuentra asidero filosófico en la obra del propio Spinoza ya que, según este, sencillamente no es posible que una sociedad se conserve con un segundo Estado en su interior. En la creación conservadora de la cual habla Zourabichvili hay así una suerte de “necesidad” en la lucha, de necesidad en la resistencia<sup>61</sup>.

Pero Zourabichvili no estudia cualquier modalidad de resistencia, sino que se enfoca en particular en una resistencia colectiva. Es justamente lo que sostiene en un pasaje clave: “Un esquema tal supone evidentemente que la identidad colectiva se precede a ella misma de alguna manera, en el seno del Estado opresor: es que toda liberación es el reverso de una nueva conquista, y que toda multitud libre se considera primero como esclava, aunque quizás libre en su origen. El rechazo de la asimilación por las dos partes mantiene una suerte de Estado latente en el estado, en lo que consiste toda colonia” (2002b, p. 258). Como se observa, Zourabichvili incluso llega a hablar de “identidad colectiva” al parecer transgrediendo los principios de lo que habíamos llamado una “filosofía de la ruptura” o de la “diferenciación” a partir de su lectura de

---

<sup>61</sup> Una noción de resistencia en línea, ciertamente, con el argumento central de Bove (1996).

Deleuze. Pero si bien la idea de una identidad colectiva en el seno de otro Estado es justamente un requisito para romper con un Estado que no puede conservarse a sí mismo y, por consiguiente, para crear la posibilidad de conservar, aquí hay un principio propiamente deleuziano operando. En efecto, aun cuando la identidad colectiva requerida para la lucha de liberación precede al Estado, ello no implica que esta identidad este esencialmente dada de antemano. Al contrario, la identidad colectiva debe fortalecerse justamente en el rechazo al yugo; es decir, la diferenciación de una identidad al interior de un cuerpo político debe producirse creativamente en tanto praxis política por parte de la multitud libre.

### **Hacia una nueva *identity politics***

De esta forma, en la idea de conservación propuesta por Zourabichvili se cruzan dos hilos conductores de su pensamiento, influenciados respectivamente por Spinoza y Deleuze, y que incluso pueden parecer antitéticos. Por una parte, desde Spinoza, se rescata la posibilidad de hablar de conservación y de “identidad” política como estrategia de creación de un *conatus* colectivo que pueda mantenerse en el tiempo, incluso a partir de una suerte de proto-Estado fundado en una multitud libre oprimida. Por otra parte, desde Deleuze, la única manera para pensar esta creación conservadora es explotando la idea de transformación o ruptura como praxis política productiva de una diferenciación en el seno de una comunidad.

Sin embargo, hay tal vez un aspecto aún más fundamental en esta idea de conservación como creación en el pensamiento de Zourabichvili, el que lo hace alejarse de Deleuze, al menos en el terreno político. Como vimos, Zourabichvili había trabajado el problema de la ruptura y el acontecimiento en Deleuze en distintos ámbitos, hasta finalmente desarrollar este tema en el plano político. Sin embargo, lo que recurrentemente se encuentra ausente de la lectura de Deleuze (y que le ha granjeado múltiples críticas) es un

desarrollo teórico acerca de la colectividad como condición para la producción de un evento político<sup>62</sup>. Desde la perspectiva del Zourabichvili intérprete de Deleuze, romper con el presente, y con las

<sup>62</sup> Una consideración más profunda y detallada acerca del pensamiento político de Deleuze va más allá de las pretensiones de este texto. Para dos desarrollos críticos acerca de la política que se desprende de la obra de Deleuze, véase Hallward (2006) y Peden (2014, p. 252-256). El propio Antonio Negri desliza una crítica a la política (o bien, a una potencial falta de política) que se desprendería de la filosofía deleuziana cuando, durante una entrevista, le pregunta a Deleuze a propósito de su concepto de “devenir minoritario”: “¿Cómo puede ser potente el devenir minoritario [*devenir minoritaire*]? ¿Cómo puede convertirse la resistencia en insurrección? Al leer sus escritos, dudo siempre acerca de cómo deben responderse estas preguntas, incluso aunque encuentro en sus obras un impulso que me obliga a reformularlas teórica y prácticamente” (Deleuze, 1995, p. 270-271). Y luego Negri insiste sobre este asunto interrogando a Deleuze sobre las dificultades para extraer una práctica política acerca de su pensamiento en torno al sujeto: “El sujeto es el límite de un movimiento continuo entre un afuera y un adentro. ¿Qué consecuencias políticas tiene esta concepción del sujeto? Aunque el sujeto no pueda resolverse en la exterioridad de la ciudadanía, ¿podría instaurarla en la potencia de la vida? ¿Puede posibilitar una nueva pragmática militante que sea a la vez *pietas* hacia el mundo y construcción radical? ¿Qué política podría prolongar históricamente el esplendor del acontecimiento y de la subjetividad?” (Deleuze, 1995, p. 275). Evocando estas palabras de Negri, así como los comentarios acerca del problema de la representación del pueblo en los estudios que Deleuze consagró al cine (1983; 1985), David Lapoujade ensaya una defensa del pensamiento político de Deleuze en lo que concierne al problema de la “masa”, al establecer que el punto central para Deleuze es el de la “acción” (“agir”). De acuerdo a la lectura que Lapoujade hace de Deleuze, si la masa o el pueblo ha sufrido una crisis en su capacidad para actuar en el transcurso del siglo XX, entonces hay que repensar las modalidades en las que se es capaz de actuar: “Como en Kleist, se diría que los combates dirigidos por la máquina de guerra nómada son combates perdidos de antemano. Siempre el peligro de que la destrucción se convierta en autodestrucción. ¿Melancolía de Deleuze y Guattari? ¿Desencanto? ¿Revolución imposible? ¿Es eso ‘el pueblo que falta’? ¿El hecho de que hayamos ‘perdido’ al pueblo o que solo los Estados hayan sabido crear pueblos, para someterlos finalmente a los peores regímenes? Es uno de los balances de Cine 2. Si el cine clásico puede todavía apelar a las fuerzas del pueblo, a la ‘evolución de una toma de conciencia’ o de una lucha emancipadora, el cine moderno constata por el contrario que el pueblo ha desaparecido, que faltó en las empresas colectivas. Cualquier toma de conciencia, cualquier lucha por la emancipación del proletariado se ha vuelto imposible o artificial”. Y luego añade Lapoujade: “Si Deleuze no responde directamente a Negri, es justamente porque el problema ha cambiado. Ya no se puede plantear la pregunta de qué acción política llevar delante puesto que supone como adquirido lo que está en cuestión: nos supone capaces de actuar [*agir*]. ¿Pero no es justamente el problema? ¿No es el problema ante todo volverse capaz de actuar políticamente [*se rendre capable d’agir politiquement*], engendrar esa capacidad en nosotros? No actuamos por el mero hecho de que sea posible o porque tenemos la capacidad de hacerlo, aun menos porque tenemos la voluntad. El problema no es saber cómo actuar [*agir*], sino ante todo volverse capaz de actuar [*se rendre capable d’agir*” (2016, pp. 262-263). Nos parece que el uso que Zourabichvili hace del concepto de multitud libre de inspiración spinocista pretende hacerse cargo de este impasse teórico presente en la obra de Deleuze y pensar la acción política (y la capacidad para actuar políticamente) ligada necesariamente a una colectividad actuante.

“posibilidades” de futuro que el propio presente ha erigido, no requiere necesariamente de la colectividad, sino de un visionario (vo-yant), cuyo estatus no se especifica (Zourabichvili, 1998, p. 342).

La noción de multitud libre que Zourabichvili rescata como la colectividad creadora de una identidad diferenciante lo aleja del paradigma deleuziano donde la “masa” puede incluso ser considerada como un *cliché* que debe ser destituido, y lo acerca a lecturas de inspiración marxista, tales como la desarrollada por Antonio Negri. De hecho, es el propio Zourabichvili quien en una entrevista insistía que una discrepancia fundamental entre las lecturas spinocistas de Deleuze y Negri era justamente que el concepto de multitud no era propiamente deleuziano:

¿Es deleuziano el concepto de “multitud”? No lo creo, pero, sobre todo, no me preocupa. Hay espacio para regocijarse si estamos en presencia de dos pensamientos más que de uno solo: es una riqueza y una oportunidad (2002c).

A pesar de que no se “preocupe” por la falta del concepto de multitud en Deleuze, aun así, el propio Zourabichvili desarrolla de manera explícita aquella “oportunidad” que se expresa a partir de la divergencia entre los dos pensamientos de Deleuze y Negri. Aquella riqueza y aquella oportunidad son justamente retomadas en el propio pensamiento político zourabichviliano sobre la identidad colectiva de una multitud libre, la cual permite pensar la ruptura del *cliché* de un pueblo voluntarista establecido *a priori*, pero sin dejar de lado el concepto de multitud, rescatando así el problema de la resistencia en política como un hecho necesariamente colectivo.

Así, aun cuando Zourabichvili, en tensión con Deleuze, recupera explícitamente un rol para el “pueblo”<sup>63</sup> en la lucha de resis-

---

<sup>63</sup> Sigo aquí la sugerencia de Paolo Cristofolini respecto de la traducción de multitud como “pueblo” en su sentido moderno (2008).

tencia política, todavía opera un principio de ruptura de los *clichés* respecto del rol de este pueblo. A pesar de que Zourabichvili utiliza el concepto de una identidad política colectiva en el terreno de una lucha política, esta noción no corresponde a lo que en la literatura se ha dado en llamar como “*identity politics*”, concepto que, debido a su cooptación por parte del liberalismo político y económico, entre otros factores, ha devenido ya un *cliché* de las luchas sociales y que, *grosso modo*, asume la presencia de identidades *a priori*, más o menos capacitadas para llevar a cabo actos de resistencia<sup>64</sup>.

El principio de “identidad” política que opera en Zourabichvili destituye, primero, el *cliché* de la identidad como ontológica y definitivamente constituida de antemano. En efecto, aunque se reconoce que en casos como los de los hebreos y aragoneses hay una identidad pre-constituida, a partir de la cual se estructura la lucha de liberación, esto no es un requisito necesario. La mención del ejército de Aníbal (Zourabichvili 2002b, p. 262; 2008, p. 73), como una colectividad que lucha contra el Imperio Romano sin tener una base común en términos de su pre-constitución social, cultural, religiosa o lingüística confirma que la multitud libre puede gatillar una lucha de liberación y crear una diferenciación identitaria a partir de ensamblajes no dados *a priori*, antes de la lucha<sup>65</sup>. La identidad como *cliché* de algo pre-constituido se desarma, en segundo término, porque ella puede constituirse solo en el acto mismo de luchar, es decir, en la resistencia misma. La identidad no se constituye pasivamente, sino gracias a un principio de enfrentamiento a la opresión, la que implica que el cuerpo político en su conjunto no es viable. Por lo mismo, la identidad, o el principio de *conatus* colectivo, puede también pensarse en sentido elástico, es

---

<sup>64</sup> Sin contar con el insoslayable uso que el liberalismo político y económico ha hecho de la noción de “identidad” en el terreno social y político con el fin de crear nuevos mercados. Véanse tres brillantes recientes contribuciones de Moran (2018), Shi (2018) y Olaloku-Teriba (2018) respecto de la historia, los *clichés* y consecuencias de una *identity politics* en su sentido estándar.

<sup>65</sup> El caso de la mención de Aníbal en el *Tratado político* ha sido analizado de manera brillante por Suhamy (2010, pp. 345-408).

decir, a veces cumpliendo una función aglomerante en el pueblo, sin necesariamente establecerse como definitiva y permanente.

El pensamiento político de Zourabichvili integra una filosofía de la diferenciación de inspiración deleuziana, pero hace explícita la presencia necesaria de una colectividad organizada a partir del concepto de multitud spinocista. Si Deleuze aporta la inspiración para filosofar el sentido de una ruptura necesaria para la generación de una diferenciación al interior de una comunidad política, el “conservadurismo paradójal” de Spinoza aporta las herramientas para pensar lo colectivo como proyecto que se articula en su lucha de liberación. En la intersección de estas dos inspiraciones, la noción de identidad colectiva que Zourabichvili desarrolla le es propia y aporta en dirección a pensar la idea de una identidad política más allá del *cliché*.

## Bibliografía

- Badiou, A. (1997). *Deleuze. La clameur de l'être*. París, Hachette.
- Bove, L. (1996). La stratégie du conatus. *Affirmation et résistance chez Spinoza*. París, Vrin.
- Cristofolini, P. (2008). “Peuple et multitude dans le lexique politique de Spinoza” En: *La Multitude libre. Nouvelles lectures du Traité Politique*, editado por Chantal Jaquet, Pascal Sévérac y Ariel Suhamy, 45-58. París, Éditions Amsterdam.
- Deleuze, G. (1983). *Cinéma 1. L'image-mouvement*. Paris, Minuit.
- Deleuze, G. (1985). *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Minuit.
- Deleuze, G. (1995 [1990]). *Conversaciones*. Valencia, Pre-textos.
- Deleuze, G. (1996 [1968]). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona, Muchnik.
- Deleuze, G. (2002 [1968]). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Deleuze, G. (2007 [1981]). *Pintura. El concepto de diagrama*. Buenos Aires, Cactus.

- Hallward, P. (2006). *Out of this World: Deleuze and the Philosophy of Creation*. Londres, Verso, 2006.
- Lapoujade, D. (2016 [2014]). *Deleuze, los movimientos aberrantes*. Buenos Aires, Cactus.
- Moran, M. (2018). "Identity and Identity Politics: A Cultural-Materialist History". *Historical Materialism* 26 (2): 21-45.
- Olaloku-Teriba, A. (2018). "Afro-Pessimism and the (Un)Logic of Anti-Blackness". *Historical Materialism* 26 (2): 96-122.
- Peden, K. (2014). *Spinoza contra Phenomenology: French Rationalism from Cavailles to Deleuze*. Stanford, Stanford University Press.
- Shi, C. C. (2018). "Defining My Own Oppression: Neoliberalism and the Demands of Victimhood". *Historical Materialism* 26 (2): 271-295.
- Suhamy, A. (2010). *La Communication du bien chez Spinoza*. París, Garnier.
- Zourabichvili, F. (1994). "L'Identité individuelle chez Spinoza". En: *Spinoza: Puissance et ontologie*, editado por Myriam Revault D'Allonnes y Hadi Rizk, 85-107. París, Kimé.
- Zourabichvili, F. (1998). "Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)". En: *Gilles Deleuze. Une vie philosophique. Rencontres Internationales Rio de Janeiro – São Paulo. 10-14 juin 1996*, editado por Eric Alliez, 335-357. Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo.
- Zourabichvili, F. (1999). *L'idée de transformation dans la philosophie de Spinoza*, Tesis Doctoral, Universidad de Nancy 2.
- Zourabichvili, F. (2002a). *Spinoza: Une physique de la pensée*. París, Presses Universitaires de France.
- Zourabichvili, F. (2002b). *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*. París, Presses Universitaires de France.
- Zourabichvili, F. (2002c). "Les deux pensées de Deleuze et de Negri: une richesse et une chance". *Multitudes* 9. Acceso 27 de febrero de 2022. <http://www.multitudes.net/Les-deux-pensees-de-Deleuze-et-de/>.
- Zourabichvili, F. (2003). *Le vocabulaire de Deleuze*. París, Ellipses.
- Zourabichvili, F. (2004a [1994]). *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Zourabichvili, F. (2004b). "Introduction inédite: l'ontologie et le transcendantal". En: François Zourabichvili, Anne Sauvagnargues y Paola Marrati, *La philosophie de Deleuze*, 5-12. París, Presses Universitaires de France.

- Zourabichvili, F. (2005a). “Leibniz et la barbarie”. En : *Les Équivoques de la civilisation*, editado por Bertrand Binoche, 33-53. Seyssel, Éditions Champ Vallon.
- Zourabichvili, F. (2005b). “L’Écriture littérale de L’Anti-Cédipe”. Filmado en diciembre de 2005 en la Universidad de Poitiers, Poitiers. Vidéo, 36:44. Recuperado de <https://uptv.univ-poitiers.fr/program/l-anti-oedipe-deleuze-guattari/video/1057/le-mode-d-ecriture-de-l-anti-oedipe-l-ecriture-litterale-de-l-anti-oedipe/index.html>
- Zourabichvili, F. (2006). “Kant avec Masoch”. *Multitudes* 25. Acceso 12 de noviembre de 2018. Recuperado de <http://www.multitudes.net/Kant-avec-Masoch/>.
- Zourabichvili, F. (2008). “L’énigme de la ‘multitude libre’”. En: *La Multitude libre. Nouvelles lectures du Traité Politique*, editado por Chantal Jaquet, Pascal Sévérac y Ariel Suhamy, 69-80. París, Éditions Amsterdam.
- Zourabichvili, F. (2011a). “Evènement et littéralité”. En: *La littéralité et autres essais sur l’art*. París, Presses Universitaires de France.
- Zourabichvili, F. (2011b [2007]). “La question de la littéralité”. En: *La littéralité et autres essais sur l’art*. París: Presses Universitaires de France.
- Zourabichvili, F. (2011c). “Les concepts philosophiques sont-ils des métaphores? Deleuze et sa problématique de la littéralité”. En: *La littéralité et autres essais sur l’art*. París, Presses Universitaires de France.
- Zourabichvili, F. (2011d). “Ce qui vient”. En: *La littéralité et autres essais sur l’art*. París, Presses Universitaires de France.
- Zourabichvili, F. (2011e). “Le jeu de l’art”. En: *La littéralité et autres essais sur l’art*. París, Presses Universitaires de France.
- Zourabichvili, F. (2011f). “Sur le mot de Nietzsche: ‘Il faut quitter la vie comme Ulysse Nausicaa – bénissant plutôt qu’amoureux’”. En: *La littéralité et autres essais sur l’art*. París, Presses Universitaires de France.
- Zourabichvili, F. (2011g [2000]). “L’œil du montage (Dziga Vertov et le matérialisme bergsonien)”. En: *La littéralité et autres essais sur l’art*. París, Presses Universitaires de France.
- Zourabichvili, F. (2011h [2004]). “Chateaubriend: la révolution et son témoin”. En: *La littéralité et autres essais sur l’art*. París, Presses Universitaires de France.

- Zourabichvili, F. (2011i). “Géométrie audiovisuelle d’une révolte: *Okraina* de Barnett”. En: *La littéralité et autres essais sur l’art*. París, Presses Universitaires de France.
- Zourabichvili, F. (2011j). “Qu’est-ce qu’une œuvre interactive?” En: *La littéralité et autres essais sur l’art*. París, Presses Universitaires de France.
- Zourabichvili, F. (2011k). “Cinéma et transformation: *Les Autres*, de Hugo Santiago”. En: *La littéralité et autres essais sur l’art*. París, Presses Universitaires de France.
- Zourabichvili, F. (2011l). “*Les Autres*, de Hugo Santiago (*bis*)”. En: *La littéralité et autres essais sur l’art*. París, Presses Universitaires de France.
- Zourabichvili, F. (2011m). “La différence esthétique ou la reconnaissance non mimétique”. En: *La littéralité et autres essais sur l’art*. París, Presses Universitaires de France.
- Zourabichvili, F. (2011n). “La différence esthétique: jeu et reconnaissance non mimétique”. En: *La littéralité et autres essais sur l’art*. París, Presses Universitaires de France.
- Zourabichvili, F. (2011ñ). “L’ancrage esthétique de la pensée de Deleuze”. En: *La littéralité et autres essais sur l’art*. París, Presses Universitaires de France.

¿EN QUÉ CONSISTEN REALMENTE LAS CRÍTICAS DE  
HEGEL A SPINOZA?

*Esteban Sepúlveda*  
*Universidad de Chile*

## Introducción

En la literatura en torno a la recepción de Spinoza en Hegel abunda la opinión de que las críticas que Hegel le hace a Spinoza son ilegítimas, pues o bien se basan en una interpretación incorrecta de la filosofía de este último, o bien se basan en una lectura poco atenta de sus textos. Tal opinión parece estar bien fundada en virtud de las expresiones que el mismo Hegel utiliza en sus críticas. En efecto, en torno a la acusación de acosmismo, Hegel afirma que:

[...] en consideración con lo determinado, Spinoza asentó la afirmación: *Omnis determinatio est negatio*; por tanto, solo lo no particular, lo universal, es auténticamente real, solo ello es substancial. El alma, el espíritu, es una cosa singular, y es en cuanto tal algo limitado; esto, según lo cual él es una cosa singular, es una negación, y así él no tiene auténtica realidad<sup>66</sup> (Werke XX, p. 165).

---

<sup>66</sup> „In Rücksicht des Bestimmten hat Spinoza so den Satz aufgestellt: *Omnis determinatio est negatio*; also ist nur das Nichtbesonderte, das Allgemeine wahrhaft wirklich, ist nur substantiell. Die Seele, der Geist ist ein einzelnes Ding, ist als solches beschränkt; das, wonach er ein einzelnes Ding ist, ist eine Negation, und er hat so nicht wahrhafte Wirklichkeit“. La traducción de los pasajes citados de las VGPh es propia; agradezco a Matías von dem Bussche por su cooperación en la traducción.

Ciertamente, cualquier intérprete serio de Spinoza se abstendrá completamente de admitir lo que la frase recién citada sugiere, a saber, que solo la substancia es lo real mientras que los modos de esta son irreales.

Habiendo avanzado en esa dirección la investigación sobre la recepción de Spinoza en Hegel, es necesario, sin embargo, darle un vuelco hegeliano al modo en que procede tal investigación. Y es que, frente a la opinión mencionada en el párrafo anterior cabe aún preguntarse “por qué no ha de ser a la inversa, y desconfiar de esa desconfianza, preocupándose de que este temor a errar sea ya el error mismo”<sup>67</sup> (PhG, p. 58/145); pues bien puede ser que investigar bajo tal opinión, creyendo con ello que evitan el error de asumir sin más las críticas de Hegel, sea ya cometer otro error, a saber, no comprender bien en qué consisten tales críticas. Para resolver esta cuestión es necesario examinar la base sobre la cual se apoya tal opinión: las expresiones que usa Hegel en sus críticas. Pero también es necesario librar a estas expresiones de su apariencia, y mostrar si en realidad quieren decir lo que aparentemente dicen; pues las palabras son solo la manifestación externa de una intención interna, y la remisión de lo externo a lo interno es, las más de las veces, engañosa.

Lo que me propongo exponer aquí es justamente eso: examinar qué es lo que Hegel quiere decir con las expresiones que ocupa, para luego, a partir de ahí, ver si tales críticas serían legítimas o no. Considero que el establecimiento de la legitimidad de una crítica tiene dos pasos. Un primer paso consiste en que lo criticado sea algo que se encuentre efectivamente en el autor, tal cual como es criticado; un segundo paso, en que los fundamentos sobre los cuales se monta la crítica sean verdaderos. Al examinar la legitimidad de las críticas de Hegel pretendo tan solo mostrar que se cumple el primer paso; esto es, mostrar que aquello que Hegel considera

---

<sup>67</sup> „Warum nicht umgekehrt ein Mißtrauen in dies Mißtrauen gesetzt, und besorgt werden soll, daß diese Furcht zu irren schon der Irrtum selbst ist“.

que es una carencia en Spinoza, es algo de lo cual Spinoza en efecto carece. No obstante, pretender mostrar que se cumple o no el segundo paso es una tarea demasiado ardua para tan pocas páginas, por lo que dejaré esa tarea inconclusa.

En virtud de la extensión, tampoco pretendo abordar aquí todas las críticas de Hegel, sino fundamentalmente dos: a) la referida a que Spinoza capta lo absoluto solo como substancia y no como sujeto; y b) la referida al método<sup>68</sup> geométrico del cual se sirve Spinoza. Los comentaristas de las críticas de Hegel a Spinoza recurren a la *Ciencia de la Lógica* a la hora de aclarar el contenido de las mismas, y el resultado —tal como lo mostraré más adelante— no ha sido satisfactorio. Ensayaré aquí otra vía, procediendo bajo el siguiente supuesto: es posible entender el contenido de las críticas de Hegel desde la *Fenomenología del Espíritu*. En virtud de la extensión, tampoco resolveré aquí la cuestión de si la comprensión de las críticas a la cual se llega desde la *PhG* es consistente con la comprensión de las críticas a la que se llega desde la *WL*. En lo que sigue, el texto se dividirá en tres secciones. En la primera sección, expondré brevemente las principales críticas que Hegel hace en cada ámbito, y el modo en que en la literatura se han comprendido y evaluado tales críticas. En la segunda, abordaré la primera crítica mencionada al inicio de este párrafo (letra a). En la tercera, abordaré la segunda crítica (letra b).

## Las críticas de Hegel y su recepción en la literatura

Dado que mi interés aquí es explicitar el sentido solo de algunas de estas críticas, me limitaré tan solo a resumirlas y a dar la referencia al texto de Hegel. Las críticas que Hegel le hace a Spinoza en las *VGPb* se pueden resumir en los siguientes cinco puntos:

---

<sup>68</sup> Como Hegel usa indistintamente método y conocer, me valdré de ambos con el mismo significado. Ahora bien, el significado que impera en ese uso indistinto es el de conocer. Lo que a Hegel le interesa criticar es que el tipo de saber del cual se sirve Spinoza (y los matemáticos) es insuficiente.

1) La conocida acusación de acosmismo:

[...] pero Dios es justamente la unidad del pensar y del ser; Dios es la unidad misma, no uno de ambos. Y en esa unidad se viene abajo la limitación de la subjetividad del pensar y de lo natural; solo Dios es, todo lo mundano carece de verdad. Por tanto, se podría haber nombrado mejor su sistema como acosmismo<sup>69</sup> (*Werke XX*, p. 177).

El acosmismo tiene dos consecuencias. Por un lado, que de Dios nada se sigue, pues todo retorna a él y todo es disuelto en este retorno: “nada se sigue de Dios, sino que todas las cosas tan solo retornan a él, si es hecho por ellas”<sup>70</sup> (*Werke XX*, p. 180). Por otro lado, tanto los atributos como los modos son en rigor exteriores a la substancia: [...] extensión y pensamiento, sin embargo, no están ahora en la verdad, sino solo diferenciados de un modo externo [...] su diferencia cae solo en el entendimiento, que en cuanto modo no tiene ninguna verdad<sup>71</sup> (*Werke XX*, p. 176).

2) La crítica a la noción de negación de Spinoza:

[...] el proceder de Spinoza es correcto; mas la afirmación singular es falsa, en la medida en que él expresó solo un lado de la negación. Según el otro lado, la negación es la negación de la negación, y por ello afirmación<sup>72</sup> (*Werke XX*, p. 164).

---

<sup>69</sup> „Gott aber ist eben die Einheit des Denkens und Seins; Gott ist die Einheit selbst, nicht eins von beiden. Und in dieser Einheit ist die Beschränktheit der Subjektivität des Denkens und der Natürlichkeit untergegangen; nur Gott ist, alle Weltlichkeit hat keine Wahrheit. Man würde also sein System besser Akosmismus haben nennen können“.

<sup>70</sup> „Es folgt nichts aus Gott, sondern alle Dinge geben nur dahin zurück, wenn von ihnen angefangen wird“.

<sup>71</sup> „Ausdehnung und Denken sind nun aber nicht in der Wahrheit, sondern nur äußerlicherweise unterscheiden (...) ihr Unterschied fällt nur in den Verstand, der als Modus keine Wahrheit hat“.

<sup>72</sup> „Der Gang Spinozas ist richtig; doch ist der einzelne Satz falsch, indem er nur eine Seite der Negation ausdrückt. Nach der andern Seite ist die Negation Negation der Negation und dadurch Affirmation“.

### 3) La crítica a la concepción de substancia de Spinoza:

[...] la substancia absoluta es lo verdadero, pero ella no es todavía la verdad entera; ella debe ser pensada también como en sí activa y viva, y justamente por ello debe determinarse como espíritu<sup>73</sup> (*Werke XX*, p. 166).

Aparte de ser inactiva y no viva, junto con la carencia de espíritu en la substancia spinozista, Hegel le atribuye también la rigidez, el hecho de ser universal y abstracta o no concreta: “su filosofía es solo la substancia rígida, aún no el espíritu”<sup>74</sup> (*Werke XX*, p. 166); “la substancia spinozista es la determinación universal y por ende abstracta; uno puede decir: es la base del espíritu, pero [...] como la unidad abstracta que el espíritu es en sí mismo”<sup>75</sup> (*Werke XX*, p. 166); “pero bien es de reprender en esta filosofía que Dios solo sea concebido como substancia y no como espíritu, no como concreto”<sup>76</sup> (*Werke XX*, p. 196). Finalmente, Hegel vincula la rigidez de la substancia de Spinoza a la concepción que este tiene de la causa sui: “si Spinoza hubiera desarrollado más de cerca lo que yacía en la causa sui, entonces su substancia no sería lo rígido”<sup>77</sup> (*Werke XX*, p. 168).

4) La carencia del momento de la autoconciencia: “la individuación, lo uno, es una mera composición, [...] solo universalidad; pensamiento, no autoconciencia”<sup>78</sup> (*Werke XX*, p. 182). Pero el mo-

---

<sup>73</sup> „Die absolute Substanz ist das Wahre, aber sie ist noch nicht das ganze Wahre; sie muß auch als in sich tätig, lebendig gedacht werden und eben dadurch sich als Geist bestimmen“.

<sup>74</sup> „Seine Philosophie ist nur starre Substanz, noch nicht Geist“.

<sup>75</sup> „Die Spinozistische Substanz ist die allgemeine und so die abstrakte Bestimmung; man kann sagen, es ist die Grundlage des Geistes, aber (...) als die abstrakte Einheit, die der Geist in sich selbst ist“.

<sup>76</sup> „Aber wohl ist das an dieser Philosophie zu tadeln, daß Gott nur als Substanz und nicht als Geist, nicht als konkret gefaßt wird“.

<sup>77</sup> „Hätte Spinoza näher entwickelt, was in der causa sui liegt, so wäre seine Substanz nicht das Starre“.

<sup>78</sup> „Die Individuation, das Eins ist eine bloße Zusammensetzung, (...) nur Allgemeinheit, Denken, nicht Selbstbewußtsein“.

mento de la autoconciencia no solo falta respecto de los individuos, sino también de la prueba matemática y de la substancia, vía el atributo del pensamiento:

[...] el contenido tiene el significado del pensar en cuanto autoconciencia pura abstracta, pero este saber carente de razón, fuera del cual está lo singular, no tiene el significado del Yo [...] Es una necesidad rígida de la demostración, en la cual falta el momento de la autoconciencia<sup>79</sup> (*Werke XX*, p. 189).

[...] el pensar tiene solo el significado de lo universal, no de la autoconciencia.<sup>80</sup> (*Werke XX*, p. 185).

A la noción de autoconciencia están vinculadas las de libertad y ser-para-sí:

[...] este defecto, la supresión del momento de la autoconciencia en la esencia, es [...] lo que más indigna del sistema spinozista, porque cancela el ser-para-sí de la conciencia humana, la así llamada libertad, es decir, justamente la abstracción vacía del ser-para-sí, y mediante ello diferencia a Dios de la naturaleza y de la conciencia humana, esto es, en sí, en lo absoluto<sup>81</sup> (*Werke XX*, p. 185).

5) La crítica al conocimiento matemático. En general, Hegel critica al conocimiento matemático del cual se sirve Spinoza por ser un conocimiento de la forma exterior. Esto se manifiesta en distintos aspectos de dicho conocimiento. Por un lado, está la asunción de definiciones:

---

<sup>79</sup> „Der Inhalt hat die Bedeutung des Denkens, als reines abstraktes Selbstbewußtsein, aber vernunftloses Wissen, außer dem das Einzelne ist, nicht die Bedeutung von Ich (...) Es ist eine starre Notwendigkeit des Beweises, der das Moment des Selbstbewußtseins fehlt“.

<sup>80</sup> „Denken hat nur die Bedeutung des Allgemeinen, nicht des Selbstbewußtseins“.

<sup>81</sup> „Dieser Mangel, die Vertilgung des Moments des Selbstbewußtseins im Wesen, ist es, was (...) sosehr gegen das Spinozistische System empört, weil es das Fürsichsein des menschlichen Bewußtseins, die sogenannte Freiheit, d. h., eben die leere Abstraktion des Fürsichseins aufhob und dadurch Gott von der Natur und dem menschlichen Bewußtsein unterschieden, nämlich an sich, im Absoluten“.

[...] parece solo un defecto de la forma externa, pero es el defecto fundamental. Spinoza, en su método matemático demostrativo, arranca de definiciones; estas conciernen a determinaciones universales. Y estas realmente son asumidas, supuestas, no deducidas; él no sabe cómo llegó a ellas<sup>82</sup> (*Werke XX*, p. 167).

Por otro lado, este conocer también carece de la comprensión según conceptos:

[...] el conocimiento matemático representa la prueba en el objeto existente en cuanto tal, de ningún modo en cuanto conceptualmente concebido; él [el conocimiento] carece del todo del concepto, el contenido de la filosofía es, sin embargo, el concepto y lo conceptualmente concebido<sup>83</sup> (*Werke XX*, p. 187).

También este carácter exterior se manifiesta en la demostración: “el movimiento del conocer, como demostración, cae fuera de la proposición, la cual debe ser la verdad”<sup>84</sup> (*Werke XX*: 189). Finalmente, y como consecuencia de lo anterior, el sistema de Spinoza carece de necesidad, pues —en conexión con una de las consecuencias del acosmismo— Spinoza ni deduce que percibimos dos atributos (extensión y pensamiento) desde la substancia, ni tampoco deduce la configuración particular de los modos desde los atributos:

[...] esta necesidad no se encuentra en Spinoza. Substancia absoluta, atributo y modo; Spinoza pasa de uno a otro como definiciones, las asume como dadas, sin que el atributo se deduzca de la

---

<sup>82</sup> „Es scheint nur Mangel der äußerlichen Form, ist aber Grundmangel. Spinoza geht in seiner mathematisch demonstrativen Methode von Definitionen aus; diese betreffen allgemeine Bestimmungen. Und diese sind geradezu aufgenommen, vorausgesetzt, nicht abgeleitet; er weiß nicht, wie er dazu kommt“.

<sup>83</sup> „Das mathematische Erkennen stellt den Beweis an dem seienden Gegenstande als solchem dar, gar nicht als begriffenem; es fehlt ihm durchaus der Begriff, der Inhalt der Philosophie ist aber der Begriff und das Begriffene“.

<sup>84</sup> „Die Bewegung des Erkennens, als Beweis, fällt außer dem Satze, der die Wahrheit sein soll“.

substancia, y que los modos se deduzcan de los atributos<sup>85</sup> (*Werke* XX, p. 186).

En este escrito, por razones de espacio, me limitaré a los puntos 3, 4 y 5. Pasaré ahora a presentar cuál ha sido la recepción de estas críticas en la literatura secundaria. Primero presentaré la recepción de los puntos 3 y 4, y luego la recepción del punto 5.

### La recepción de la crítica a la concepción de substancia

Harris, por un lado, en el contexto de la criticada carencia de espíritu en la substancia de Spinoza, afirma que “como un atributo, el Pensamiento expresa la esencia infinita de Dios, quien, por tanto, debe ser concebido como poseyendo, entre otros poderes, el del pensamiento autoconsciente”<sup>86</sup>, y más abajo: “al menos no podemos decir, como Hegel lo hace, que la *Substantia-sive-Natura* de Spinoza carezca de autoconciencia, pues uno de sus atributos es el Pensamiento, en el cual toda idea (o modo) implica la *idea ideae*, la idea de sí misma, y eso nuevamente la idea de sí misma —la infinita captación de sí”<sup>87</sup> (Harris, 1995, p. 205). Por otro lado, en torno a la rigidez de la substancia, Harris afirma que:

Dios-o-Substancia, el cual es absolutamente infinito, tiene un infinito poder de existir y de actuar, de modo que esos infinitos poderes (o atributos) pertenecen a él, e infinitas cosas se siguen de su

---

<sup>85</sup> „Diese Notwendigkeit findet sich nicht bei Spinoza. Absolute Substanz, Attribut und Modus, dies läßt Spinoza als Definitionen aufeinander folgen, nimmt sie als vorhandene auf, ohne daß die Attribut aus der Substanz, die Modi aus den Attributen hervorgingen“.

<sup>86</sup> “As an attribute, Thought expresses the infinite essence of God, who must therefore be conceived as possessing, among other powers, that of self-conscious thinking”. La traducción de los pasajes citados de Harris (1995), Maxwell (2012) y Yovel (1989) son propias.

<sup>87</sup> “At least we cannot say, as Hegel does, that Spinoza’s *Substantia-sive-Natura* lacks self-consciousness, for one of its attributes is Thought, in which every idea (or mode) involves *idea ideae*, the idea of itself, and that again the idea of itself—infinite self-awareness”.

naturaleza en infinitos modos. Este ‘se siguen’ es ser activamente producido, pues Dios es *actus purus*, y su esencia debe ser concebida dinámicamente, no estáticamente<sup>88</sup> (1995, p. 206).

Así también, respecto al carácter abstracto de la substancia, Harris afirma que:

Spinoza consideró a los infinitos modos como principios del orden sistemático realizado en la disposición de sus particulares; en breve, como lo que Hegel concibió como universales concretos, o como principios auto-especificantes<sup>89</sup> [...] claramente, entonces, ni la Substancia ni cualquier otro de sus atributos, cada uno con sus infinitos modos, ha de ser pensado como un universal abstracto<sup>90</sup> (Harris, 1995, p. 207).

Finalmente, en torno a la comprensión de la individualidad como mera reunión de partes, Harris sostiene que:

Spinoza, de hecho, rechaza aquella noción de todo y parte que representa el todo como un mero agregado subsecuente y posterior a sus partes concebidas como teniendo realidad independiente [...]. Las cosas son partes de un todo (propriadamente entendido) solo en la medida en que ellos se acoplan entre sí y son ajustadas mutuamente, constituyendo un sistema integrado, como varios fluidos orgánicos en la sangre son integrados para constituir un único todo, manteniéndose a sí mismo como un cuerpo fluido individual por la combinación en constantes proporciones de sus constituyentes. Tal todo

---

<sup>88</sup> “*God-or-Substance, which is absolutely infinite, has infinite power of existing and of acting, so that infinite powers (or attributes) belong to it, and infinite things follow from its nature in infinite ways. This “following from” is being actively produced, for God is actus purus, and his essence must be conceived dynamically, not statically.*”

<sup>89</sup> “*Spinoza regarded the infinite modes as principles of systematic order actualized in the arrangement of their particulars; in short, as what Hegel conceived as concrete universals, or as self-specifying principles.*”

<sup>90</sup> “*Plainly, then, neither Substance nor any of its attributes, each with its infinite modes, is to be thought of as an abstract universal.*”

[...] es lo que constituye un individuo<sup>91</sup> (Harris, 1995, p. 208).

Maxwell, concibiendo el momento de la autoconciencia en el saber como un momento negativo, afirma lo siguiente:

Contra Hegel, aquí, quién negaba cualquier negación de la negación como un “momento autoconsciente negativo”, nosotros sí tenemos esta doble negación en la adecuación en cuanto tal [...] La primera negación como determinación es, por ejemplo, la euclídeana e inadecuada definición del círculo a través de su propiedad de igual radio. La negación de esta negación o definición inadecuada ocurre con la adecuación que uno hace de la definición del círculo, concibiendo que el círculo surge por medio de su causa próxima, un compás/línea que rota. Como el agente, uno mantiene un “momento negativo autoconsciente” en esa misma adecuación [...] En consecuencia, la “autoconciencia abstracta” es concretizada e internalizada en la adecuación en cuanto tal. Y así Hegel yerra al caracterizar a la razón aquí como “un conocimiento no racional dentro del cual el [‘Yo’ o] el individuo no tiene cabida<sup>92</sup> (Maxwell, 2012, p. 111).

Finalmente, Yovel concibe la corrección hegeliana a la concepción spinozista de la *causa sui* del siguiente modo: “el concepto de causa sui es comprendido en lo que la substancia una particulariza

---

<sup>91</sup> “Spinoza, in fact, rejects the notion of whole and part which represents the whole as a mere aggregate subsequent and posterior to its parts conceived as having independent reality [...] Things are parts of a whole (properly understood) only insofar as they fit together and are mutually adjusted, constituting an integrated system, as various organic fluids in the blood are integrated to constitute a single whole, maintaining itself as an individual fluid body by combination in constant proportions of its constituents. Such a whole [...] is what constitutes an individual”.

<sup>92</sup> Against Hegel, here, who denies any negation of negation as a “negative self-conscious moment”, we do have this double negation in adequation as such [...]. The first negation as determination is, for example, the Euclidean and inadequate definition of the circle through its property of equal radii. The negation of this negation or inadequate definition occurs with one’s adequating the definition of the circle by conceiving the circle to arise through its proximate cause, a rotating line/compass. As the agent, one sustains a “negative self-conscious moment” in this very adequation [...] Hence, “abstract self-consciousness” is concretized and internalized in the adequation as such. And thus Hegel errs in characterizing reason here as “an unreasoning knowledge into which the [‘I or’] individual does not enter”.

de sí misma en los modos, y llega a ser la causa de sí misma *a través de ser la causa de los modos*. Solo como el resultado de esta mediación puede la totalidad absoluta emerger y ser constituida como tal”<sup>93</sup> (Yovel, 1989, p. 39). Y en la evaluación de la esta corrección, Yovel (1989, p. 48) afirma que “observando la relación de lo finito con lo infinito desde la perspectiva de la *Scientia intuitiva*, puede concluirse como una interpretación plausible de la posición de Spinoza, que ellos son mutuamente dependientes. Dios en el aspecto de la infinitud, como *natura naturans*, es la causa de sí mismo solo al ser la causa de su propio aspecto finito, como *natura naturata*”<sup>94</sup>.

### La recepción de la crítica al conocimiento matemático

La crítica al método geométrico es compendiada en la crítica a toda filosofía que asuma un comienzo a partir del cual se deduce el sistema. En este sentido, Macherey sostiene lo siguiente:

¿Ignora Hegel que esta aporía del comienzo [...] es también una lección esencial del Spinozismo, la objeción principal que él mismo le formula a Descartes? De tal manera que es solamente *ut vulgo dicitur*, por una manera de hablar, que la exposición geométrica de la *Ética* “comienza” por definiciones que, por otra parte, solo tienen un sentido efectivo en el momento en que funcionan en demostraciones donde producen realmente efectos de verdad: el pensamiento spinozista, justamente, no tiene esa rigidez de una construcción que, apoyada sobre una base, extiende sus prolongamientos hasta un punto terminal, encontrándose

---

<sup>93</sup> “The concept of *causa sui* is realized in that the one substance particularizes itself into the modes and becomes cause of itself through being the cause of the modes. Only as the result of this mediation, can the absolute totality emerge and be constituted as such”.

<sup>94</sup> “Looking upon the relation of the finite and the infinite from the perspective of *Scientia intuitiva*, it can be concluded, as a plausible interpretation of Spinoza’s position, that they are mutually dependent. God in the aspect of infinity, as *natura naturans*, is the cause of himself only by being the cause of his own finite aspect, as *natura naturata*”.

así limitada entre un principio y un fin<sup>95</sup> (Macherey, p. 22/36).

Maxwell despacha las críticas de Hegel en torno al método de Spinoza con bastante rapidez, aludiendo a lo siguiente: “puse deliberada atención al gran énfasis que Hegel le asigna a los problemas de: (i) de las definiciones de E I en cuanto tal y (ii) de “las presuposiciones de las definiciones”: de E I, y por extensión aquellas de E II-V. Spinoza aborda la definición metodológica solo en el TIE, el cual ni es citado ni usado por Hegel, y presumiblemente ni siquiera leyó”<sup>96</sup> (Maxwell, 2012, p. 107). El único punto en el que se detiene corresponde a la carencia del momento de la autoconciencia en el saber matemático, de lo cual afirma que:

Mente y cuerpo se mueven, en la adecuación, desde la primera “prueba” o “convicción” de la primera negación (e.g. la inadecuada definición euclideana del círculo por la propiedad de igual radio) a la adecuada segunda negación con su verdadero “entendimiento” del círculo ahora definido a través de su esencia o su causa próxima. Y el “yo” matemático reflexivamente se articula a sí mismo en mente y cuerpo aquí con esta misma acción<sup>97</sup> (Maxwell, 2012, p. 111).

Harris también despacha con rapidez la crítica al método, pues él sostiene que:

---

<sup>95</sup> “Hegel ignore-t-il que cette aporie du commencement [...] est aussi une leçon essentielle du spinozisme, l'objection principale que lui-même oppose à la philosophie de Descartes? De telle manière que c'est seulement 'ut vulgo dicitur', par manière de parler, que l'exposé géométrique de l'Éthique 'commence' par des définitions, qui n'ont d'ailleurs un sens effectif qu'au moment où elles fonctionnent dans des démonstrations où elles produisent réellement des effets de vérité: la pensée spinoziste n'a justement pas cette rigidité d'une construction appuyée sur une base et poussant ses prolongements jusqu'à un point terminal, et qui se trouverait ainsi limitée entre un commencement et une fin”.

<sup>96</sup> “I draw deliberate attention to Hegel's greatly emphasizing the problems: (i) of the definitions of EI as such and (ii) of the pre-suppositions of the definitions: of EI, and by extension those of E II-V. Spinoza treats methodological definition only in the TIE, which Hegel neither cites nor uses, and presumably didn't read”.

<sup>97</sup> “Mind and body move, in adequation, from the 'proof' or 'conviction' of the first negation (e.g. the inadequate Euclidean definition of the circle by the property of equal radii) to the adequating second negation with its true 'understanding' of the circle now defined through its essence or proximate cause. And the mathematical “I” reflectively articulates itself in mind and body with its very action here”.

Spinoza es seducido por el método geométrico hacia una forma diferente de presentación. Pero el método es, tal como argumenté arriba, no realmente geométrico, ni realmente esencial al desarrollo de la teoría de Spinoza, en la cual todos los rastros de la estructura dialéctica están implícitamente presente<sup>98</sup> (Harris, 1995, p. 212).

De hecho, Harris ve en el método de Spinoza una gran cercanía con Hegel.

Finalmente, en torno a la idea de que Hegel considera que no existe un método *a priori* para la filosofía, Yovel —en consonancia con Macherey— afirma lo siguiente:

[...] él falla, sin embargo, en reconocer que Spinoza (al menos en su *Tratado sobre la reforma del entendimiento*) fue su mayor precursor en rechazar un método *a priori*<sup>99</sup> (Yovel, 1989, p. 35).

En consecuencia, Spinoza estaría a la par con las pretensiones de la dialéctica en Hegel:

Si consideramos que Spinoza precedió a Hegel en el rechazo de un método *a priori* en filosofía, que su verdadero método, bajo el mantel “deductivo”, es la explicación interna de una básica *idea vera*, y que su análisis de la infinitud de Dios como cualitativa y no cuantitativa y de duración indefinida precedió (y claramente inspiró) el análisis de Hegel, podemos ver que, en la estructura profunda de su sistema, Spinoza ya ha llegado bastante cerca de Hegel que lo que el último reconoció o admitió<sup>100</sup> (Yovel, 1989, p. 48).

---

<sup>98</sup> “Spinoza is seduced by the geometrical method into a different form of presentation. But the method is, as I have argued above, not really geometrical, nor really essential to the development of Spinoza’s theory, in which all the traces of dialectical structure are implicitly present”.

<sup>99</sup> “He fails, however to recognize that Spinoza (at least in his *Treatise on the Intellect*) was his major forerunner in rejecting an *a priori* method”.

<sup>100</sup> “If we consider that Spinoza preceded Hegel in rejecting an *a priori* method in philosophy, that his true method, under the “deductive” mantle, is the inner explication of a basic *idea vera*, and that his analysis of the infinity of God as qualitative and not quantitative and open-ended preceded (and clearly inspired) Hegel’s own, we can see that, in the deep structure of his system, Spinoza has already come a great deal closer to Hegel than the latter recognized or admitted”.

## Substancia en la *PhG*

El pretender comprender en qué consisten las críticas de Hegel a Spinoza recurriendo a la *PhG* en vez de a la *WL* no es una pretensión descarrilada. Es más, hay buenas razones para pensar que esto es bastante plausible. En efecto, respecto al primer ámbito a examinar (los puntos 3 y 4), tal es el objetivo al cual apunta la *PhG* misma. Así, en el prólogo Hegel afirma que “a mi modo de ver y entender, que habrá de justificarse él mismo mediante la exposición del propio sistema: se trata, ni más ni menos, que de aprehender y expresar lo verdadero no como *substancia*, sino, en la misma medida, como *sujeto*”<sup>101</sup> (*PhG*, pp. 13-14/71-73). Ciertamente, esta afirmación no es exactamente idéntica a la que aparece en las *VGPh*; sin embargo, considero que el cambio de ‘*Geist*’ a ‘*Subjekt*’ no altera el sentido fundamental de la tesis hegeliana. Es por ello que entender qué es lo que Hegel quiere decir con concebir lo verdadero no solo como *substancia* sino también como *sujeto* nos permitirá comprender por qué Hegel considera que la *substancia* de Spinoza no está determinada como espíritu.

Lo que Hegel entiende como *substancia* que es *espíritu* está compendiado en el siguiente párrafo:

Ya se ha designado su esencia espiritual como la *substancia ética*; pero el espíritu es la *efectiva realidad ética*. Es el *sí-mismo* de la conciencia efectivamente real, a la que él se enfrenta, o que, más bien, viene a ponerse enfrente como *mundo* objetual efectivo que, sin embargo, ha perdido para el *sí-mismo* todo significado de algo extraño, del mismo modo que el *sí-mismo* ha perdido todo significado de un ser-para-sí separado de ese mundo, dependiente o independiente de él. *Substancia* y esencia universal permanente, igual a sí misma: él, el espíritu, es el *fundamento y punto de partida*, no quebrantado ni

---

<sup>101</sup> „Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken“.

disuelto, de la actividad de todos, así como *su fin y meta* en cuanto lo *en-sí* pensado de toda autoconciencia. Esta substancia es, asimismo, la obra universal que se engendra por la *actividad* de todos y cada uno como la unidad e igualdad de ellos, pues ella es el *ser-para-sí*, el sí-mismo, la actividad. En cuanto la *substancia*, el espíritu es la *seipseigualdad* justa y sin vacilación; pero, en cuanto *Ser-para-sí*, la substancia es la esencia disuelta, la esencia bondadosa que se sacrifica, en la que cada uno lleva a cumplimiento su propia obra, desgarrando el ser universal y toma para sí una parte de él. Esta disolución y singularización de la esencia es justamente el *momento* de la acción y del sí-mismo de todos; es el movimiento y el alma de la substancia, y la esencia universal causada y efectuada. Justamente en el hecho de que es el ser disuelto en el sí-mismo no es la esencia muerta, sino que es *efectivamente real, y viviente*<sup>102</sup> (*PhG*, pp. 288-289/521-523).

Esta caracterización del espíritu está inmersa en el ámbito práctico de la filosofía de Hegel. Sin embargo, ello no significa que tal figura carezca de un saber; pues justamente de lo que se trata en la *PhG* es de examinar el saber que aparece. En efecto, el saber que yace en la figura del espíritu es el saber que tiene el agente de sí mismo, de su fin y del mundo, ya sea como medio, ya sea como expresión del fin, en la medida en que todo ello ha llegado a ser en

<sup>102</sup> „*Sein geistiges Wesen ist schon als die sittliche Substanz bezeichnet worden; der Geist aber ist die sittliche Wirklichkeit. Er ist das Selbst des wirklichen Bewusstseins, dem er oder vielmehr das sich als gegenständliche wirkliche Welt gegenübertritt, welche aber ebenso für das Selbst alle Bedeutung eines Fremden, so wie das Selbst alle Bedeutung eines von ihr getrennten, abhängigen oder unabhängigen Fürsichseins verloren hat. Die Substanz und das allgemeine, sichselbstgleiche, bleibende Wesen, —ist er der unverrückte und unaufgelöste Grund und Ausgangspunkt des Tuns Aller, —und ihr Zweck und Ziel, als das gedachte Ansicht aller Selbstbewußtsein. —Diese Substanz ist ebenso das allgemeine Werk, das sich durch das Tun Aller und Jeder als ihre Einheit und Gleichheit erzeugt, denn sie ist das Fürsichsein, das Selbst, das Tun. Als die Substanz ist der Geist die unwankende gerechte Sichselbstgleichheit; aber als Fürsichsein ist sie das aufgelöste, das sich aufopfernde gütige Wesen, an dem Jeder sein eignes Werk vollbringt, das allgemeine Sein zerreißt und sich seinen seinen Teil davon nimmt. Diese Auflösung und Vereinzelung des Wesens ist eben das Moment des Tuns und Selbts Aller; es ist die Bewegung und Seele der Substanz, und das bewirkte allgemeine Wesen. Gerade darin, daß sie das im Selbst aufgelöste Sein ist, ist sie nicht das tote Wesen, sondern wirklich und lebendig“.*

una misma cosa: la acción. El contexto desde el cual se comprende lo que es la acción es la substancia ética, la cual, en la medida en que es actuada, esto es, llevada a la realidad mediante la acción, es lo que Hegel denomina la *realidad efectiva ética*.

Antes de precisar qué entiende Hegel por eticidad, es necesario observar una consideración preliminar sobre la acción. Para Hegel,

[...] la actividad no cambia nada, y no va contra nada; es la forma pura de transponer desde el *no ser visto* hasta el *ser visto*, y el contenido que se saca a la luz del día y se expone no es otra cosa que lo que esta actividad es *ya en sí*<sup>103</sup> (*PhG*, pp. 261/475-477).

O bien, la acción no es nada más que la autoexpresión del individuo, el fin realizado, el estado de cosas al que se llega responde a una cierta determinación de lo que el individuo agente es: “la conciencia [...] parte *de sí*, fresca, para ir, no hacia *otra cosa*, sino *hacia sí misma*”<sup>104</sup> (*PhG*, p. 260/475). Es en este sentido que Hegel afirma que la conciencia no encuentra en el mundo ya nada extraño, ni tampoco es algo separado de ella, pues el mundo no es más que la expresión de lo que el individuo es, y en la medida en que es espíritu consciente de sí, hay concordancia entre el fin de la acción y lo que la acción resulta ser.

Ahora bien, para entender de un modo más preciso en qué consiste esta eticidad, recurriré a otro pasaje de la *PhG*:

[La eticidad] no es, en efecto, otra cosa que la absoluta *unidad* espiritual de la esencia de los individuos en el seno de la *realidad efectiva* autónoma de éstos; una autoconciencia universal en sí, que se es a sí tan efectivamente real en otra conciencia que esta última tiene plena autonomía, o es una cosa para ella, y que precisamente en eso es consciente de la *unidad* con ella, y solo en esta unidad con esa esen-

---

<sup>103</sup> „Das Tun verändert nichts, und geht gegen nichts; es ist die reine Form des Übersetzens aus dem Nichtgesehenwerden in das Gesehenwerden, und der Inhalt, der zu Tage ausgebracht wird, und sich darstellt, nichts anderes, als was dieses Tun schon an sich ist“.

<sup>104</sup> „Das Bewußtsein (...) geht frisch von sich aus, und nicht auf ein anderes, sondern auf sich selbst“.

cia objetual es, por primera vez, autoconciencia. En la *abstracción* de la universalidad, esta substancia ética es solo la ley pensada; pero, en la misma medida, es *autoconciencia* inmediatamente efectiva, o bien, es *ethos*. La conciencia *singular*, a la inversa, solo es este Uno que es en tanto que ella es consciente de la conciencia universal en su singularidad, en tanto que su actividad y existencia son el *ethos* universal<sup>105</sup> (*PhG*, p. 234/433).

Lo que primero me interesa destacar es la relación entre individuos singulares y substancia. Por un lado, lo que es substancia, si uno hace abstracción de la realidad, corresponde a la *ley pensada*, esto es, a aquel set de normas que rigen la interpretación medios-fines de las acciones que nosotros emprendemos. Tal substancia es efectivamente real tan solo en la medida en que los individuos singulares actúan conforme a ella, es decir, la realizan. A su vez, los individuos singulares solo pueden ser reconocidos como tales en la medida en que su acción es la realización de la substancia. El contenido de la acción, en la medida en que corresponde a la realización de una norma, es universal, pues es una misma norma la que es realizada por todos los individuos. En este sentido, la substancia es la unidad e igualdad de todos los individuos. Pero esto implica, nuevamente, que la substancia es la obra universal, esto es, es lo realizado por todos, pues su existencia es la existencia de la actividad de todos.

En virtud de esta igualdad, la eticidad es caracterizada por Hegel como una autoconciencia universal. Para entender a qué se refiere

---

<sup>105</sup> „[Sittlichkeit] ist nichts anders als in der selbstständigen Wirklichkeit der Individuen die absolute geistige Einheit ihres Wesens; ein an sich allgemeines Selbstbewußtsein, das sich in einem andern Bewußtsein so wirklich, daß dieses vollkommene Selbstständigkeit hat, oder ein Ding für es, un daß es ebendarin der Einheit mit ihm sich bewußt ist, und in dieser Einheit mit diesem gegenständlichen Wesen erst Selbstbewußtsein ist. Diese sittliche Substanz in der Abstraktion der Allgemeinheit, ist sie nur das gedachte Gesetz; aber sie ist ebenso sehr unmittelbar wirkliches Selbstbewußtsein oder sie ist Sitte. Das einzelne Bewußtsein ist umgekehrt nur dieses seiende Eins, indem es des allgemeinen Bewußtseins in seiner Einzelheit als seines Seins sich bewußt, indem sein Tun und Dasein die allgemeine Sitte ist“.

Hegel con esto, hay que remontarnos al movimiento del reconocimiento: “la autoconciencia es *en y para sí* en tanto que, y por el hecho de que sea en y para sí para otro; es decir, solo es en cuanto que algo reconocido”<sup>106</sup> (*PhG*, p. 127/257). Cada autoconciencia tiene el momento de la autonomía, esto es, el determinar tanto lo que es uno mismo como el mundo, y pretender ser el único que quien rige esa determinación, o bien, que uno mismo no depende, a su vez, de ningún otro. Esta pretensión es la que se ve matizada con el movimiento del reconocimiento. Pues la autodeterminación de la conciencia solo es tal en la medida en que es reconocida por otros. Ahora bien, una vez que se da el reconocimiento, la autoconciencia resulta ser universal, pues es una y la misma voluntad la que reside en distintas autoconciencias. Este reconocimiento se da en el contexto de la eticidad. Ahora bien, lo reconocido queda petrificado en la substancia, de modo que, en cuanto se realiza una norma, cada agente puede reconocerse en el otro y los otros en él, pues su acción es la realización de una norma reconocida y efectuada por todos. En la eticidad, entonces, cada individuo retiene su autonomía como el elemento de autodeterminación que lleva a una acción particular. Cada agente se propone fines particulares, pero tales fines solo son reales en la medida en que se ajustan a la norma reconocida. En este sentido el espíritu, en cuanto sujeto, o en cuanto *sí* mismo, es aquello que se sacrifica en pos de los fines particulares de los individuos: es el ámbito de la expresión de lo que los individuos particulares son. Y es tan solo mediante esta singularización —que es, en última instancia, lo que le da realidad efectiva a la substancia— que la substancia es caracterizada por Hegel como activa, móvil y viva. Todo esto se puede compendiar en lo siguiente: “ambas cosas [la ley y el placer de la individualidad] están, a sus ojos, *sin separar*; su placer es lo que está acorde con la ley, y la realización efectiva de la ley de la humanidad

---

<sup>106</sup> „das Selbstbewußtsein ist an und für sich, indem, und dadurch, daß es für ein anderes an und für sich ist; d. h. es ist nur als ein Anerkanntes“.

universal es lo que le procura su solo y singular placer”<sup>107</sup> (*PhG*, p. 245/451), y “el movimiento de la individualidad es la realidad de lo universal”<sup>108</sup> (*PhG*, p. 258/471); o bien, el bien universal solo es alcanzable si se persigue en la misma medida el bien particular; y viceversa, el bien particular es alcanzable tan solo si se persigue en la misma medida el bien universal.

El último punto que me interesa explicitar es algo que ya estaba contenido en lo anterior. Se trata del hecho de que la substancia corresponda a un set de normas reconocidas por todos los agentes. Pues que la substancia sea tal tiene un rol epistémico no menor. En efecto, tal como lo afirma Hegel, la acción es circular:

Ciertamente, este contenido primigenio es primero para la conciencia, *en tanto que es ella quien lo ha realizado* [...]. Solo que, para que sea *para ella* lo que es *en sí*, ella tiene que actuar, que obrar; o bien, el obrar es justamente el llegar a ser del espíritu *en cuanto conciencia*. Lo que ella sea *en sí*, lo sabrá ella, entonces, por su realidad efectiva. Por eso, el individuo no puede saber lo que *él es* antes de haberse llevado a la realidad efectiva por medio de la actividad. Pero, entonces, parece que no puede determinar el *fin* de su actividad antes de haber actuado; al mismo tiempo, sin embargo, en tanto que es conciencia, tiene que tener previamente delante de sí la acción como *enteramente suya*, esto es, como *fin*. El individuo que va a obrar parece, pues, encontrarse en un círculo en el que cada momento presupone ya lo otro<sup>109</sup> (*PhG*, p. 263-264).

<sup>107</sup> „Beides [das Gesetz und die Lust der Individualität] ist ihr ungetrennt; ihre Lust das Gesetzmäßige, und die Verwirklichung des Gesetzes der allgemeinen Menschheit, Bereitung ihrer einzelnen Lust“.

<sup>108</sup> „Die Bewegung der Individualität ist die Realität des Allgemeinen“.

<sup>109</sup> „Dieser ursprüngliche Inhalt ist zwar erst für das Bewußtsein, indem es ihn verwirklicht hat (...). Nur daß für es sei, was es an sich ist, muß es handeln, oder das Handeln ist eben das Werden des Geistes als Bewußtsein. Was es an sich ist, weiß es also aus seiner Wirklichkeit. Das Individuum kann daher nicht wissen, was es ist, eh es sich durch das Tun zur Wirklichkeit gebracht hat. —Es scheint aber hiermit den Zweck seines Tuns nicht bestimmen zu können, eh es getan hat; aber zugleich muß es, indem es Bewußtsein ist, die Handlung vorher als die ganz seinige, das heißt, als Zweck vor sich haben. Das ans Handeln gehende Individuum scheint sich also in einem Kreise zu befinden, worin jedes Moment das andere schon voraussetzt“.

Ciertamente, Hegel no ve una dificultad en esta circularidad, pues esta expresa la estructura misma de la acción. Sin embargo, ello no obsta del hecho de que Hegel logre concebir la necesidad de la acción no solo al final (donde resultaría ser nada más que lo que era ya al principio), sino también al inicio. En efecto, la substancia cumple ese rol para Hegel. *Die Sache selbst*, que, en la medida en que no es abstracta, es substancia, es introducida por Hegel como el modo de superar la contingencia inherente en la conexión medios fines de toda acción. En este sentido, *die Sache selbst* es aquello en virtud de lo cual la conexión medios fines que me propongo para mi acción está garantizada en su necesidad: esto es, será así reconocida por los demás. En consecuencia, si bien la necesidad de la acción se manifiesta tan solo al final, es posible saber que tal acción es necesaria también al inicio.

Una vez explicitado qué entiende Hegel por substancia en la *PhG*, es posible entender con mayor claridad en qué consisten sus críticas a Spinoza en este respecto. Es explícito en el texto citado de Hegel que a lo que él se refiere con el ser activa, móvil y viva corresponde a la singularización, el desgarramiento de lo universal por lo singular, proceso mediante el cual lo universal llega a la realidad efectiva:

Esta disolución y singularización de la esencia es justamente el momento de la acción y del sí-mismo de todos; es el *movimiento* y el alma de la substancia, y la esencia universal causada y efectuada. Justamente en el hecho de que es el ser disuelto en el sí-mismo no es la esencia muerta, sino que es *efectivamente real, y viviente*<sup>110</sup> (*PhG*, p. 289/523).

Por tanto, el que la substancia de Spinoza sea inactiva, rígida y no viva refiere justamente a la carencia de este momento de la singularización; lo cual, a su vez, implica que la substancia carece

---

<sup>110</sup> „Diese Auflösung und Vereinzelung des Wesens ist eben das Moment des Tuns und Selbts Aller; es ist die Bewegung und Seele der Substanz, und das bewirkte allgemeine Wesen. Gerade darin, daß sie das im Selbst aufgelöste Sein ist, ist sie nicht das tote Wesen, sondern wirklich und lebendig“.

del momento que le da realidad, o bien ella no adquiere su realidad efectiva de la realidad de los individuos. Con esto también se aclara qué significa que la substancia sea lo universal abstracto o la unidad abstracta, pues el espíritu, tan solo en cuanto substancia y no en cuanto sí mismo de los individuos, corresponde a la unidad e igualdad de todos los individuos, en cuanto es el contenido que todos realizan; si uno se queda tan solo con este momento, tal unidad es abstracta en el sentido de que carece de la concreción que adquiere al ser realizada por los individuos.

Siendo esto así, entonces la respuesta que Harris ofrece a las críticas de Hegel no se sostiene. Pues el carácter autoconsciente de la substancia no refiere meramente a la capacidad de captarse a sí, sino que implica justamente la idea de una autoconciencia universal, lo cual no es la mera captación de sí, sino que es la captación de sí mediada por la autodeterminación de los individuos y el reconocimiento mutuo de estos en el ámbito de las acciones que estos emprenden. Asimismo, la substancia no es rígida en el sentido de que no tenga actividad alguna, sino que es rígida porque no es llevada a la realidad por medio de los individuos. Lo mismo ocurre con el carácter abstracto de la substancia. El único punto en el que Harris se acerca más es la concepción de la individualidad que él interpreta en Spinoza. Pues, en efecto, para Hegel, lo orgánico tiene la misma estructura que la acción. Sin embargo, tal concepción de la individualidad todavía carece de la autodeterminación propia de la individualidad en Hegel.

Para mostrar la insuficiencia de la respuesta de Maxwell es necesario ahondar un poco más en el carácter de la negación de la negación. Tal como puede verse desde lo expuesto hasta aquí, la doble negación implicada en la substancia exige que una de esas negaciones sea una autonegación<sup>111</sup>. Tal autonegación es tanto del lado de la substancia como del lado de los individuos. Del lado de la substancia, esta se niega a sí misma al disolverse en los afa-

---

<sup>111</sup> Para un tratamiento más detallado de este ámbito de la crítica de Hegel, véase Melamed (2012).

nes singulares, deja de ser la unidad y la igualdad de todos para llegar a la diferencia que constituyen los individuos; y luego esa individualidad es nuevamente negada en cuanto estos no hacen más que realizar la substancia. Del lado de los individuos, estos se niegan a sí mismos en el reconocimiento de un otro, pues ello implica la negación de la absoluta autonomía que se adscriben a sí mismos; sin embargo, esta negación también es negada en la medida en que sacrificando la voluntad puramente singular asume la voluntad universal, la cual sí es absolutamente autónoma. Ahora bien, en la medida en que la negación de la negación, el ‘momento negativo autoconsciente’ implica una autonegación, entonces la respuesta que Maxwell da es fútil, pues en ella no se encuentra ninguna autonegación.

Respecto a la *causa sui*, el espíritu la sería tan solo en la medida en que los individuos son causa de la realidad de la substancia, mientras que la substancia es causa de la inteligibilidad de los individuos en cuanto tales, siendo el espíritu el compendio del movimiento de estos dos momentos. Esto se sigue de la vinculación que Hegel hace entre la *causa sui* y la rigidez de la substancia: “si Spinoza hubiera desarrollado más de cerca lo que yacía en la *causa sui*, entonces su substancia no sería lo rígido”<sup>112</sup> (*Werke XX*, p. 168).

Ahora bien, Yovel parece sugerir esto mismo al afirmar que en Spinoza, modos y substancia son mutuamente dependientes. En esto recae la evaluación general de la legitimidad de esta crítica de Hegel, a saber, de si en realidad la substancia de Spinoza carece del momento de la singularización. Es más, Spinoza mismo parece afirmar algo así en el escolio 2 de E I P 33:

[...] pero, como en lo eterno no hay ni *cuando* ni *antes* ni *después*, de la sola perfección de Dios se sigue que Dios nunca puede ni nunca ha po-

---

<sup>112</sup> „Hätte Spinoza näher entwickelt, was in der *causa sui* liegt, so wäre seine Substanz nicht das Starre“.

dido decretar otra cosa, o sea, que Dios no existió antes de sus decretos ni puede existir sin ellos<sup>113</sup>.

Ahora bien, si bien Spinoza admite que Dios no puede existir sin las criaturas, ello no implica de suyo el que Dios exista *porque* existen las criaturas. El contraste importante no es la simultaneidad ni la interdependencia en la existencia de Dios y las criaturas, sino la dirección a la cual se orienta la relación causa-efecto. Se puede decir, a partir de lo expuesto hasta aquí, que para Hegel, la existencia de Dios sería el efecto de las obras de las criaturas.

En Spinoza, la relación entre Dios y los modos es unilateral<sup>114</sup>, pues estos no pueden afectar a la substancia en lo que toca a su existencia. En efecto, para Spinoza los modos son enteramente determinados por Dios. Así en E I P 26 Spinoza afirma que:

[...] una cosa que está determinada a obrar algo, ha sido necesariamente determinada así por Dios; y la que no es determinada por Dios, no puede determinarse a sí misma a obrar<sup>115</sup>.

En cambio, para Hegel los individuos no son determinados enteramente por la substancia, pues la autonomía es un momento esencial de la autoconciencia, de tal modo que los individuos deben adecuar su voluntad a la voluntad universal (y allí es cuando la substancia los determina a actuar). Por otro lado, Spinoza mismo niega el que los individuos puedan llevar a la realidad a la substancia mediante acciones orientadas a un fin; esto lo afirma así en el prólogo a la cuarta parte de la *Ética*:

---

<sup>113</sup> *“At cum in aeterno non detur quando, ante, nec post: hinc, ex sola scilicet Dei perfectione, sequitur, Deum aliud decernere nunquam posse, nec unquam potuisse; sive Deum ante sua decreta non fuisse, nec sine ipsis esse posse”.*

<sup>114</sup> Fritzman y Riley también han hecho hincapié en la falta de reciprocidad entre la substancia y los modos para comprender la crítica hegeliana.

<sup>115</sup> *“Res, quae ad aliquid operandum determinata est, a Deo necessario sic fuit determinata; et, quae a Deo non est determinata, non potest se ipsam ad operandum determinare”.*

[...] la razón o causa por la que Dios o la Naturaleza actúa y por la que existe, es, pues, una y la misma. Por tanto, así como no existe en virtud de ningún fin, tampoco actúa en virtud de ningún fin; y al revés, no tiene ni principio ni fin en su actuar, como tampoco lo tiene en su existir<sup>116</sup>.

Hay aquí una diferencia irreconciliable entre ambos autores, y es esta misma diferencia la que sienta la legitimidad de la crítica de Hegel; es decir, la insuficiencia que detecta Hegel en Spinoza es efectivamente una insuficiencia en Spinoza.

### **Necesidad interna y necesidad externa en la *PhG***

En la *PhG*, Hegel también expone una crítica al conocimiento matemático. En honor a la extensión citaré tan solo los pasajes que son pertinentes para la discusión ulterior:

1) En torno a la necesidad de la demostración, Hegel afirma que:

En lo que atañe al conocer, no se ve, para empezar, la necesidad de la construcción [...]. Esta va por un camino que empieza en alguna parte, sin que se sepa aún qué referencia tiene hacia el resultado que haya de salir. La marcha de la prueba adopta *estas* determinaciones y referencias, dejando otras de lado, sin que se vea inmediatamente en virtud de qué necesidad; una finalidad externa rige este movimiento<sup>117</sup> (*PhG*, pp. 32-33/103).

---

<sup>116</sup> "Ratio igitur, seu causa, cur Deus, seu Natura agit, et cur existit, una, eademque est. Ut ergo nullius finis causa existit, nullius etiam finis causa agit; sed ut existiendi, sic et agendi principium, vel finem habet nullum".

<sup>117</sup> „Was das Erkennen betrifft, so wird vors erste die Notwendigkeit der Konstruktion nicht eingesehen (...) [Dieser geht] einen Weg, der irgendwo anfängt, man weiß noch nicht in welcher Beziehung auf das Resultat, das herauskommen soll. Sein Fortgang nimmt diese Bestimmungen und Beziehungen auf, und läßt andere liegen, ohne daß man unmittelbar einsehe, nach welcher Notwendigkeit; ein äußerer Zweck regiert diese Bewegung“.

Esto tiene como consecuencia que la intelección en el conocimiento matemático es exterior a la cosa: “en el conocimiento matemático, la intelección es una actividad exterior respecto a la cosa; de lo que se sigue que la cosa verdadera queda alterada por ello”<sup>118</sup>(*PhG*, p. 32/101).

2) El conocimiento matemático, a diferencia del filosófico, se ocupa tan solo del desarrollo de la existencia, dejando de lado el desarrollo de la esencia, mientras que el conocimiento filosófico contiene uno y otro devenir (*PhG*, pp. 31-32/101).

3) Su evidencia se basa tan solo en la pobreza del fin y la deficiencia de su materia. El fin o concepto que se propone es la magnitud (die Größe), la cual es la relación inesencial, un comprender no conceptual, pues es indiferente respecto del contenido de la cosa (*PhG*, p. 33/103). La materia es el Espacio y el Uno o la igualdad. El espacio es caracterizado por Hegel como un elemento vacío y sin vida (*PhG*, p. 33/103). Del Uno o la igualdad se sigue que el saber matemático no llegue hasta la diferencia o la contraposición de lo desigual, y por tanto, no llega al paso de lo contrapuesto a lo contrapuesto (*PhG*, p. 33/105). Finalmente, la consecuencia de lo anterior es, nuevamente, una necesidad externa:

[...] en tales elementos irreales no hay tampoco más que algo verdadero que no es efectivamente real, esto es, proposiciones fijadas y muertas; uno puede pararse en cada una de ellas; la siguiente empieza de nuevo para sí, sin que la primera se haya movido por sí misma hacia la otra y sin que de este modo surgiera una conexión necesaria por la naturaleza de la cosa misma<sup>119</sup> (*PhG*, p. 33/103-105).

---

<sup>118</sup> „Im mathematischen Erkennen ist die Einsicht ein für die Sache äußerliches Tun; es folgt daraus, daß die wahre Sache dadurch verändert wird“.

<sup>119</sup> „In solchem unwirklichen Elemente gibt es denn auch nur unwirkliches Wahres, d. h. fixierte, tote Sätze; bei jedem derselben kann aufgehört werden; der folgende fängt für sich von neuem an, ohne daß der erste sich selbst zum ändern fortbewegte und ohne daß auf diese Weise ein notwendiger Zusammenhang durch die Natur der Sache selbst entstände“.

Como es posible apreciar a partir de lo anterior, si bien hay elementos que no se encuentran en las *VGPh* (como el desarrollo de uno de los lados: el de la existencia, y la remisión al espacio), hay, empero, elementos de continuidad. Pues aquí también se halla presente la acusación de una necesidad externa a la cosa en la prueba. Asimismo, también se le acusa de la carencia de comprensión conceptual. Me centraré en comprender qué tiene en vista Hegel cuando acusa al conocimiento matemático de ofrecer una necesidad exterior a la cosa. En el mismo prólogo hay pistas que seguir. En efecto, Hegel menciona lo siguiente: “el principio de la *magnitud*, de la diferencia carente de concepto, y el principio de la *igualdad*, de la unidad abstracta sin vida, no pueden ocuparse de esa inquietud pura de la vida ni de esa diferenciación absoluta”<sup>120</sup> (*PhG*, p. 34/105). En consecuencia, para comprender la insuficiencia del conocimiento matemático hay que abordar el conocimiento que es capaz de captar la vida.

Sin embargo, Hegel aborda el fenómeno de la vida en varios lugares de la *PhG*. Para obtener mayor precisión respecto al pasaje al cual recurrir tomaré la pista que deja este otro pasaje sobre la necesidad lógica:

En esta naturaleza de lo que es ser su concepto en su ser, es en lo que consiste simplemente la *necesidad lógica*; solo ella es lo racional y el ritmo del todo orgánico, ella es *saber* del contenido tanto como el contenido es concepto y esencia<sup>121</sup> (*PhG*, p. 42/119).

Se trata, entonces, de captar lo vivo en cuanto es lo racional, lo cual nos remite a las consideraciones que Hegel hace sobre el

---

<sup>120</sup> „Das Prinzip der Größe, des begrifflosen Unterschiedes, und das Prinzip der Gleichheit, der abstrakten unlebendigen Einheit, vermag es nicht, sich mit jener reinen Unruhe des Lebens und absoluten Unterscheidung zu befassen“.

<sup>121</sup> „In dieser Natur dessen, was ist, in seinem Sein sein Begriff zu sein, ist es, daß überhaupt die logische Notwendigkeit besteht; sie allein ist das Vernünftige und der Rhythmus des organischen Ganzen, sie ist eben so sehr Wissen des Inhalts, als der Inhalt Begriff und Wesen ist“.

concepto teleológico en la observación de la naturaleza.

El concepto teleológico aparece justamente en el contexto de la distinción entre una necesidad que es interna y otra que es externa a la cosa. Pues, en la insuficiencia de la pretensión de captar la necesidad en la relación entre lo orgánico y lo inorgánico, esta referencia de lo uno a lo otro aparece como una referencia teleológica, la cual es externa a lo inorgánico. La referencia teleológica de lo inorgánico a lo orgánico es externa en el sentido de que tal referencia no es captable por medio de la comprensión racional de lo observable sensiblemente de la naturaleza da cada polo de la referencia. Siguiendo el ejemplo que da Hegel, no hay nada en la naturaleza del aire que refiera necesariamente a la particular hechura de las aves, ni tampoco hay nada en la hechura de las aves que refiera necesariamente a la naturaleza del aire; y la prueba de ello son las múltiples excepciones a la regla que se encuentran en la observación de la naturaleza.

Sin embargo, el concepto teleológico sí logra captar la esencia de lo orgánico en cuanto tal:

Si esta referencia, recién tratada, de lo orgánico a la naturaleza elemental no expresa la esencia de lo orgánico, este último, por el contrario, sí está contenido en el *concepto teleológico* [...] Tal como ha determinado previamente, lo orgánico es, de hecho, el fin real mismo; pues al *conservarse a sí mismo* en la referencia a otro, ello, lo orgánico, es justamente ese ser natural dentro del cual la naturaleza se refleja en el concepto, y los momentos, desglosados en la necesidad, de una causa y un efecto, de algo activo y algo pasivo, están recogidos conjuntamente en una unidad; de suerte que aquí algo sale a escena no solo como *resultado* de la necesidad, sino que, porque ha regresado hacia dentro de sí, lo último o el resultado es igualmente lo *primero*, lo que inicia el movimiento, y se es a sí el *fin* que realiza efectivamente. Lo orgánico no produce algo, sino que *solo se conserva*, o bien, aquello que es producido está ya

presente en la misma medida en que es producido<sup>122</sup> (*PhG*, pp. 175-176/333).

Como se ve a partir de este párrafo, la necesidad interna, la que efectivamente corresponde a lo racional y donde la naturaleza se refleja en el concepto, no es nada más que la estructura de la acción, tal como esta fue tematizada en la sección anterior. La ventaja que tiene la acción por sobre lo orgánico como cosa sensible, es que desde la perspectiva de la acción sí se logra captar la necesidad en la referencia de lo inorgánico a lo orgánico, en tanto referencia de los medios (circunstancias) a los fines. En el prólogo, Hegel afirma esto mismo:

Lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone su final como su meta y lo tiene en el comienzo, y que solo es efectivamente real por su llevarse a cabo y por su final<sup>123</sup> (*PhG*, p. 14/73).

Gracias a ello, es posible entender en qué sentido Hegel acusa a Spinoza de que la demostración es tan solo un conocimiento exterior a la naturaleza de la cosa, a saber, en el sentido de que esta no tiene la forma de la acción. Una vez aclarado este punto, es posible examinar la legitimidad de esta crítica.

La gran mayoría de los comentaristas hacen hincapié en que el método de Spinoza no es estrictamente geométrico. De hecho, tal como Nadler lo afirma:

---

<sup>122</sup> „Wenn die vorhin berührte Beziehung des Organischen auf die elementarische Natur des Wesen desselben nicht ausdrückt, so ist es dagegen in dem Zweckbegriffe enthalten (...) wie vorhin das Organische bestimmt worden, ist es in der Tat der reale Zweck selbst; denn indem es sich in der Beziehung auf Anderes selbst erhält, ist es eben dasjenige natürliche Ween, in welchem die Natur sich in den Begriff reflektiert, und die an der Notwendigkeit auseinandergelegten Momente einer Ursache und einer Wirkung, eines Tätigen und eines Leidenden, in Eins zusammengenommen; so daß hier etwas nicht nur als Resultat der Notwendigkeit auftritt; sondern, weil es in sich zurückgegangen ist, ist das Letzte oder das Resultat ebensowohl das Erste, welches die Bewegung anfängt, und sich der Zweck, den es verwirklicht. Das Organische bringt nicht etwas hervor, sondern erhält sich nur, oder das was hervorgebracht wird, ist ebenso schon vorhanden, als hervorgebracht wird.“

<sup>123</sup> „[Das Wahre] ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat, und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist.“

El *ordo geometricus* ciertamente no representa el modo y el orden en que Spinoza *descubrió* sus verdades. Esto es, no fue el *método de hacer* filosofía de Spinoza (como opuesto al método de presentación de los descubrimientos filosóficos)<sup>124</sup> (Nadler, 2006, p. 39).

Asimismo, la crítica de Hegel en torno a la justificación de las definiciones tampoco tiene mucha cabida si uno atiende, por ejemplo, al trabajo de Aaron Garrett (2003) al respecto. Es en este punto donde la opinión de que Hegel no entendió bien a Spinoza adquiere más peso.

Sin embargo, aun cuando Hegel haya errado en la comprensión de este aspecto de Spinoza, todavía es posible preguntarse si de ello se sigue que la crítica que él le hace a Spinoza sea ilegítima. Tal es lo que aquí me propongo. Sabemos ya que el saber filosófico tiene la estructura de la acción, por lo que tan solo falta evaluar si el método de Spinoza (el de descubrimiento y no el de exposición) se ajusta a esa estructura o no. Ahora bien, este examen no está exento de problemas, pues no hay consenso entre los intérpretes de Spinoza respecto a cuál es el método de descubrimiento de verdades que estaría operando en la *Ética*. En consecuencia, me limitaré tan solo a considerar dos opciones: 1) el método de descubrimiento subyace al método geométrico de exposición como una dinámica interna (todo coherente de proposiciones); 2) el método de descubrimiento corresponde al método tal cual es expuesto en el TIE.

Respecto a la primera opción, cabe recordar que para Hegel “lo verdadero es el todo. Pero el todo es solo la esencia que se acaba y completa a través de su desarrollo”<sup>125</sup> (*PhG*, p. 15/75). En este sentido, la demostración debería tener la misma estructura circular de la acción: el fin solo se lo sabe como fin en la medida en que llevó a cabo los medios, pero para llevar a cabo tales medios y no

---

<sup>124</sup> “*The ordo geometricus certainly does not represent the way and order in which Spinoza discovered his truths. It was not, that is, Spinoza’s method of doing philosophy (as opposed to his method of presenting philosophical discoveries)*”.

<sup>125</sup> „*Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen*“.

otros, es necesario saber que tal es el fin; de igual modo, sé que una proposición es verdadera en virtud de la demostración, pero, a su vez, sé que la demostración es verdadera porque es la que me lleva a la proposición.

Ahora bien, Harris sostiene que las proposiciones en la *Ética* son mutuamente dependientes. Él, en efecto, considera que el método de Spinoza es, al igual que Hegel, dialéctico. Hegel claramente no tenía esta lectura de Spinoza en mente: “los momentos esenciales del sistema están ya contenidos completamente en la anticipación de las definiciones, a las cuales toda ulterior demostración solo debe retornar”<sup>126</sup> (*Werke XX*, p. 167). Ahora bien, en la lectura de Harris se asoma la teoría coherentista de la verdad en la medida en que la verdad de una proposición dependería del despliegue del conjunto de proposiciones. Sin embargo, Spinoza no asume una concepción coherentista de la verdad; Parkinson (1977) da muy buenas razones para sostener ello. Asumiendo que lo que Parkinson afirma es cierto, no habría muchas razones para sostener que en la *Ética*, las proposiciones son mutuamente dependientes en la justificación de su verdad.

Respecto a la segunda opción, si se sigue el método del TIE, este no se ajusta al modo en como Hegel concibe el conocer, pues en el caso de las definiciones, estas claramente no tienen la estructura de la acción. En efecto, aun cuando la definición sea concebida como genética, ello no corresponde a la estructura autoprodutiva de la acción, pues los elementos mediante los cuales se define otra cosa no son, desde el inicio, lo que esa cosa es, ni la cosa es, al final, nada más que lo que esos elementos eran; esto es, no tiene la estructura circular de la acción. Además, las definiciones genéticas no necesariamente se ajustan a la realidad: “para formar el concepto de una esfera me figuro arbitrariamente una causa, a saber, que un semicírculo se hace girar alrededor del centro y que la esfera nace a partir de esta rotación. Esta es,

---

<sup>126</sup> „Die wessentlichen Momente des Systems sind in dem Vorausgeschickten der Definitionen schon vollendet enthalten, auf die alle ferneren Beweise nur zurückzuführen sind“.

por cierto, una idea verdadera. Y aunque sepamos que ninguna esfera se ha originado alguna vez así en la Naturaleza, es esta una percepción verdadera”<sup>127</sup> (TIE 72). En cambio, en Hegel sí: la realidad efectiva es una de las condiciones que tiene el espíritu para ser tal, pues “La razón es espíritu en cuanto que la certeza de ser toda realidad está elevada a la verdad, y ella es consciente de sí misma en cuanto que es su mundo, y consciente del mundo en cuanto que es ella”<sup>128</sup> (*PhG*, p. 288/521).

Este punto también va en correspondencia con el modo en que se entiende el que el método de Hegel consista en el despliegue del contenido por medio de sí mismo, pues...

[...] en esta naturaleza de lo que es ser su concepto en su ser, es en lo que consiste simplemente la *necesidad lógica*: solo ella es lo racional y el ritmo del todo orgánico, ella es *saber* del contenido tanto como el contenido es concepto y esencia: o bien, solo ella es lo *especulativo*. —La figura concreta, moviéndose a sí misma, se hace determinación simple, con ello se eleva hasta la forma lógica y está en su condición de esencial; su existencia concreta es solo este movimiento y es existencia lógica inmediata. Por eso, resulta innecesario añadirle exteriormente el formalismo al contenido concreto; este es por sí mismo el tránsito a aquél, el cual, sin embargo cesa de ser ese formalismo exterior porque la forma es el devenir nativo del contenido concreto mismo<sup>129</sup> (*PhG*, p. 42/116).

<sup>127</sup> “*Ad fomandum conceptum globi fingo ad libitum causam, nempe semicirculum circa centrum rotari, et ex rotatione globum quasi oriri. Haec sane idea vera est, et quamvis sciamus nullum in Natura globum sic unquam ortum fuisse, est haec tamen vera perceptio*”.

<sup>128</sup> “*Die Vernunft ist Geist, indem die Gewißheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben, und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt, und der Welt als ihrer selbst bewußt ist*”.

<sup>129</sup> “*In dieser Natur dessen, was ist, in seinem Sein sein Begriff zu sein, ist es, daß überhaupt die logische Notwendigkeit besteht; sie allein ist das Vernünftige und der Rhythmus des organischen Ganzen, sie ist ebenso sehr Wissen des Inhalts, als der Inhalt Begriff und Wesen ist, —oder sie allein ist das Spekulative —Die konkrete Gestalt sich selbst bewegend macht sich zur einfachen Bestimmtheit, damit erhebt sie sich zur logischen Form und ist in ihrer Wesentlichkeit; ihr konkretes Dasein ist nur diese Bewegung und ist unmittelbar logisches Dasein. Es ist darum unnötig, dem konkreten Inhalt den Formalismus äußerlich anzutun; jener ist an ihm selbst das Übergehen in diesen, der aber aufhört, dieser äußerliche Formalismus zu sein, weil die Form das einheimische Werden des konkreten Inhalts selbst ist*”.

En consecuencia, la afirmación de que el saber debe surgir del contenido no refiere tanto a la falta de un método a priori, sino que refiere más bien al tipo de necesidad que se pretende alcanzar: a saber, la interna y no la externa<sup>130</sup>. Ahora bien, el método del TIE tampoco refiere a que no haya un método a priori. En efecto, Spinoza no afirma en ningún caso que no haya método alguno, ni tampoco que haya un método distinto para cada ámbito del saber, sino que él tan solo afirma que el método no tiene que concebirse como siendo previo a la investigación de lo que es verdadero; es decir, el método no sirve para llegar a la verdad, sino que consiste en hacer al entendimiento apto para que este llegue a captar lo verdadero. Por tanto, lo que tanto Macherey como Yovel sostienen en realidad se reduce a si el método de Spinoza corresponde al de Hegel, lo cual justamente es lo que intento mostrar que no puede ser el caso.

Por último, en el TIE Spinoza admite que su método no hace nada más que probar que el conocimiento va de la causa al efecto:

[...] mostramos que una idea verdadera es simple, o compuesta de [ideas] simples, y que muestra cómo y por qué algo es, o fue de hecho, y que los efectos objetivos de ella proceden en el alma según la naturaleza de la formalidad de su objeto. Esto es lo mismo que dijeron los antiguos, a saber, que la ciencia verdadera procede desde la causa al efecto<sup>131</sup> (TIE 85).

En correspondencia con esto último, Spinoza rechaza la explicación conforme a fines, tal como se lo propone en el apéndice

---

<sup>130</sup> Yovel expone esta connexion de la siguiente manera: “*Philosophy thus has no a priori method at all; it lets its subject matter structure itself as it evolves —and the shape that results is called its ‘method’*” (Yovel, 1989, p. 55).

<sup>131</sup> “*At ideam veram simplicem esse ostendimus, aut ex simplicibus compositam, et quae ostendit, quomodo, et cur aliquid sit, aut factum sit, et quod ipsius effectus objectivi in anima procedunt ad rationem formalitatis ipsius objecti; id, quod idem est, quod veteres dixerunt, nempe veram scientiam procedere a causa ad effectus*”.

a la primera parte de la *Ética*: “Pero ahora, para demostrar que la Naturaleza no tiene ningún fin que le esté prefijado y que todas las causas finales no son más que ficciones humanas, no hace falta alargarse mucho”<sup>132</sup>. Ahora bien, tal como lo muestra Curley (1990), en este contexto Spinoza tan solo rechaza que Dios obre por causa final, por lo cual admitiría la existencia de explicaciones finalísticas en torno a la acción humana. En este punto, Spinoza parece acercarse bastante a Hegel.

Sin embargo, el que Spinoza admita la explicación conforme a fines no implica que su modelo explicativo cumplirá con las exigencias del modelo explicativo de Hegel. Pues Spinoza define la causa final como el apetito humano, la cual, justamente por ello, no es otra cosa que la causa final comprendida desde la ignorancia humana. “De ahí que el habitar, en cuanto que es considerado como causa final, no es más que este apetito singular, el cual es en realidad una causa eficiente, que es considerada como primera porque los hombres suelen ignorar las causas de sus apetitos”<sup>133</sup> (E IV prólogo). En consecuencia, Spinoza ve en la causa eficiente el modo correcto de explicar lo que, desde otra perspectiva, se explica mediante causa final.

Ahora bien, esto es completamente lo opuesto a Hegel. En efecto, este considera la causalidad eficiente como insuficiente para la explicación de la acción humana. Es más, esta causalidad eficiente es reincorporada dentro de la causalidad final. Así, en la experiencia de la individualidad real (Razon C), al actuar, la obra del individuo queda sujeta al escrutinio público, razón por la cual la conciencia experimenta la inadecuación entre su intención (sus fines) y la realidad efectiva (los medios en cuanto medios del fin que se propuso). Lo que aparece, entonces, es la contingencia inherente a todo actuar:

---

<sup>132</sup> “*Ut iam autem ostendam, naturam finem nullum sibi praefixum habere, et omnes causas finales nihil, nisi humana esse figmenta, non opus est multis*”.

<sup>133</sup> “*Quare habitatio, quatenus ut finalis causa consideratur, nihil est praeter hunc singularem appetitum, qui revera causa est efficiens, quae ut prima consideratur, quia homines fuorum appetituum causas communiter ignorant*”.

Concepto y realidad, entonces, se separan en cuanto fin y en cuanto aquello que es la *esencialidad primigenia*. Es contingente que el fin, el propósito, tenga esencia de verdad, o que se haga de lo en -sí un fin. Igualmente, concepto y realidad vuelven a separarse como pasaje a la realidad efectiva y como *fin*; o bien, es contingente que se haya elegido el *medio* que expresa el fin. Y, finalmente, estos momentos internos juntos, ya pueden tener en sí una unidad o no tenerla: la *actividad* del individuo vuelve a ser contingente frente a la *realidad efectiva* como tal<sup>134</sup> (*PhG*, pp. 268-269/486).

Esta contingencia es superada gracias al estándar de inteligibilidad de la conexión medios-fines que significa la substancia en Hegel. De este modo, Hegel muestra que la causalidad eficiente es un elemento explicativo de la acción humana solo en cuanto considerada desde una perspectiva más amplia: la explicación teleológica.

Esta causalidad eficiente es reincorporada en la explicación teleológica. Así, por ejemplo, Hegel afirma que:

[...] el obrar es él mismo esta escisión de ponerse para sí, y poner, frente a este sí, una realidad efectiva extraña y exterior; que haya tal realidad efectiva pertenece al obrar mismo, y es por medio de él. Inocente, por eso, no lo es más que la inacción, como el ser de la piedra, ni siquiera el del niño<sup>135</sup> (*PhG*, p. 308/550).

Esto es, toda acción introduce un orden causal eficiente en el mundo, del cual el agente es culpable, pero ello no alcanza para ex-

---

<sup>134</sup> „Begriff und Realität trennen sich also als Zweck, und als dasjenige, was die ursprüngliche Wesenheit ist. Es ist zufällig, daß der Zweck wahrhaftes Wesen habe, oder daß das Ansich zum Zwecke gemacht werde. Ebenso treten wieder Begriff und Realität als Übergang in die Wirklichkeit, und als Zweck auseinander; oder es ist zufällig, daß das den Zweck ausdrückende Mittel gewählt werde [...]. Das Tun des Individuums ost wieder zufällig gegen die Wirklichkeit überhaupt“.

<sup>135</sup> „das Tun ist selbst diese Entzweiung, sich für sich, und diesem gegenüber eine fremde äußerliche Wirklichkeit zu setzen; daß eine solche ist, gehört dem Tun selbst an und ist durch dasselbe. Unschuldig ist daher nur das Nichttun wie das Sein eines Steines, nicht einmal eines Kindes“.

plicar la agencia humana, justamente por la inadecuación entre fin y realidad efectiva; esto es, justamente por la alienación. Por tanto, los modelos explicativos que ambos autores plantean distan bastante el uno del otro: la causa final no es mejor comprendida como causa eficiente, sino que esta última es subsumida en la primera en la recta comprensión de la acción humana. En consecuencia, la carencia de comprensión conceptual, así como la necesidad interna de la prueba son elementos de los cuales efectivamente carece la filosofía de Spinoza.

### Referencias bibliográficas

- Curley, E. (1990). "On Bennett's Spinoza: The Issue of Teleology". En: Curley, Edwin & Moreau, Pierre-François (eds.), *Spinoza. Issues and Directions*. Leiden, E. J. Brill, pp. 39-52.
- Fritzman, J. M. & Riley, B. (2009). "Not only sub Specie Aeternitatis, but Equally sub Specie Durationis: a Defense of Hegel's Criticisms of Spinoza's Philosophy". En: *The Pluralist*, Vol. 4 (Nº. 3), pp. 76-97.
- Garrett, A. (2003). *Meaning in Spinoza's Method*. New York, Cambridge University Press.
- Harris, Errol E. (1995). *The Substance of Spinoza*. New Jersey, Humanities Press.
- Hegel, G. W. F. (1988). *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg, Felix Mainer Verlag.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Madrid, Abada.
- Hegel, G. W. F. (1971). *Werke in Zwanzig Bänden. Band XX: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- Macherey, P. (1979). *Hegel ou Spinoza*. Paris, La Découverte.
- Macherey, P. *Hegel o Spinoza*. Traducción de María del Carmen Rodríguez. Buenos Aires, Tinta Limón.
- Maxwell, V. (2012). "Hegel's Treatment of Spinoza: Its Scope and its Limits". En: Sharp, Hasana & Smith, Jason E. (eds.), *Between Hegel and Spinoza. A Volume of Critical Essays*. New York, Bloomsbury Publishing, pp. 98-117.

- Melamed, Y. (2012). “*Omnis determinatio est negatio*: Determination, Negation and Self-negation in Spinoza, Kant, and Hegel”. En: Förster, Eckart & Melamed, Yitzhak (eds.), *Spinoza and German Idealism*. New York, Cambridge University Press. pp. 175-196.
- Nadler, S. (2006). *Spinoza's Ethics. An Introduction*. New York, Cambridge University Press.
- Parkinson, G.H.R. (1977). “‘Truth Is Its Own Standard’: Aspects of Spinoza's Theory of Truth”. En: *The Southwestern Journal of Philosophy*, Vol. 8 (No. 3), pp. 35-55.
- Spinoza, B. (1972). *Opera II: Ethica ordine geometrico demonstrata*. Carl Gebhardt (ed.). Heidelberg, Carl Winter. pp. 41-308.
- Spinoza, B. (2000). *Ética Demostrada según el Orden Geométrico*. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid, Trotta.
- Spinoza, B. (1972). *Opera II: Tractatus de Intellectus Emendatione*. Carl Gebhardt (ed.), Heidelberg, Carl Winter. pp. 3-40.
- Spinoza, B. (2008). *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Traducción de Luis Placencia & Boris Eremiev. Buenos Aires, Colihue.
- Yovel, Y. (1989). “Spinoza and Hegel: The Immanent God-Substance or Spirit?”. En: *Spinoza and Other Heretics. The Adventures of Immanence*. New Jersey, Princeton University Press, pp. 27-50.

## AUTORAS Y AUTORES

**Chantal Jaquet** es profesora de Historia de la Filosofía Moderna de la Universidad Paris 1 Panthéon-Sorbonne (Francia), donde, desde hace 20 años, dirige junto a Pascal Sévérac y Ariel Suhamy el Seminario Internacional Spinoza. Es autora de numerosos libros y artículos sobre Spinoza, entre los que destacan: *Sub Specie Æternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Kimé, 1997 (2ª edición, 2015; traducido al castellano y prontamente publicado por Lom), *Expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Éditions de la Sorbonne, 2005 y *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, PUF, 2004 (traducido al italiano, portugués, inglés y castellano). Además, ha desarrollado una filosofía en torno a las nociones de deseo y de cuerpo, respecto de la cual cabe destacar su *Philosophie de l'odorat*, PUF, 2010 (traducido al portugués, japonés y al castellano).

**Nicolas Lema Habash** es profesor de filosofía en la Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia). Realizó su doctorado en la Universidad de Paris 1 Panthéon-Sorbonne (Francia) y su magíster en Filosofía Antigua en la Universidad de Oxford (UK). Su trabajo se enfoca en la obra de Spinoza y su recepción en la filosofía contemporánea. También investiga sobre teoría e historia del cine, sobre la relación entre arte y filosofía y sobre el pensamiento latinoamericano.

**Vittorio Morfino** es profesor de la Universidad de Estudios de Milán (Italia), donde dirige un seminario sobre Spinoza. Ha publicado numerosos libros y artículos sobre el pensamiento de Spinoza y de Althusser. Entre sus libros destacan: *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza-Machiavelli*, LED Edizioni, 2002, *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Manifesto libri, 2005 (traducido al castellano y al francés), *El materialismo de Althusser*, Palinodia, 2014 y *Plural Temporality. Transindividuality and the Aleatory Between Spinoza and Althusser*, Brill, 2016.

**Luis César Oliva** es profesor de Historia de la Filosofía Moderna y miembro del Grupo de Estudios Spinocistas de la Universidad de Sao Paulo (Brasil). Especializado en la filosofía de la modernidad temprana, es autor de *As Marcas do Sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da História em Pascal*, Editora Humanitas, 2002, y de *Existência e Eternidade em Leibniz e Espinosa*, Editora Discurso, 2016, además de varios artículos en revistas especializadas.

**Esteban Sepúlveda** es licenciado en filosofía por la Universidad de Chile. Actualmente trabaja como profesor auxiliar en la Universidad Andrés Bello. Es miembro del grupo “Estudios Trascendentales” de la Universidad de Chile. En su tesis de grado investigó las similitudes entre el método de Spinoza en el *Tratado de la reforma del intelecto* y el método de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*.