

LA REVOLUCIÓN ESPINOCISTA EN LA FILOSOFÍA EUROPEA DEL SIGLO XX

CARLOS ROJAS OSORIO

Escapar realmente a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizás, se ha aproximado a nosotros, esto supone saber, en lo que nos permite pensar contra Hegel, lo que es todavía hegeliano, y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizá una astucia que él nos opone y al término del cual él nos espera, inmóvil y en otra parte.¹

La década de los setenta del pasado siglo, conoció el desarrollo de las teorías estructuralistas en diferentes ramas del saber. La lingüística de Ferdinand de Saussure sirvió como detonador de un movimiento de amplia repercusión. Después de dos siglos de historicismo, la Historia comenzaba a ser cuestionada como gran hilo conductor de los saberes humanos y su lugar era ocupado por la Lingüística. El pensamiento francés en el intermedio de las dos guerras mundiales había asimilado a Hegel, o por lo menos cierta interpretación de Hegel bajo el liderazgo intelectual del ruso transterrado en Francia, Alexandre Kojève. Ahora bien, la interpretación de Kojève tenía cierto tono existencialista como convenía a los tiempos que corrían. “Olvidada, denegada, poco a poco mal conocida en Francia durante casi un siglo, la filosofía de Hegel reaparece en la postguerra con una sorprendente fuerza, para asumir la tarea de pensar la modernidad, o sea, aprehender en pensamientos (*in Gedanken*) su propio presente”.² En esa generación se formaron Jacques Lacan, Raymond Aron, Maurice Merleau Ponty, etc.

¹ Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 74-75.

² Jean-Paul Margot, *Modernidad, crisis de la modernidad y posmodernidad*, Barranquilla, Editores Unidos, 1999, p. 40.

Este último hablaba del “existencialismo de Hegel”. Paradójicamente, fue Kojève quien popularizó la idea hegeliana del ‘fin de la historia’ que habría de ponerse de moda con Fukuyama y el posmodernismo.³ El otro gran intérprete francés de Hegel fue Jean Hyppolite, a quien Michel Foucault sucederá en la cátedra del Colegio de Francia y a quien le dedica como homenaje el discurso de inauguración, del cual he tomado el epígrafe en el que advierte lo difícil que es toda posible superación de Hegel.

El cuestionamiento de la Historia tuvo un importante efecto en la interpretación de la relación entre la filosofía de Hegel y la de Marx. Las relaciones entre la dialéctica hegeliana y la marxista hicieron correr ríos de tinta sin que se llegase nunca a un acuerdo. En ese teórico río revuelto Louis Althusser debilita la posible dependencia de Marx de la dialéctica hegeliana y en su lugar extiende la mirada a un filósofo del siglo XVII, racionalista e inmanentista, formado dentro del judaísmo pero expulsado de la Sinagoga hasta considerársele ateo. Benedicto Espinoza entra así en escena en el teatro filosófico del siglo XX. El filósofo holandés de origen hispánico no había tenido tanta recepción como en las décadas finales del siglo XX y aún en lo que va del nuevo siglo. Se dice que Espinoza estuvo siempre muy presente en el idealismo alemán, pero sin mencionarlo mucho por el escándalo que suscitaba su adscripción al panteísmo o a un cierto ateísmo. De hecho, puede pensarse que la filosofía de Hegel haya sido una respuesta al ateísmo espinocista. La historia no juega un papel importante en el racionalismo del autor de la *Ethica more geometrico demonstrata*, por lo cual es una verdadera sorpresa que fuese desde su pensamiento que se intentaba una relectura de Marx en clave estructuralista.

Althusser procedió a utilizar el concepto de Gaston Bachelard de ruptura epistemológica para aplicarlo al desarrollo del pensamiento de Marx y distinguió entre un Marx joven y un Marx maduro. El joven Marx sería humanista siguiendo una trayectoria que venía de Feuerbach y su antropología. El Marx maduro sería antihumanista teórico a partir de la ruptura con su pasado juvenil. El estructuralismo se presentó como un antihumanismo, y ahora Althusser se lo adjudica al propio Marx. Debilitamiento de la historia y antihumanismo parecían a primera vista conceptos muy ajenos al pensamiento de Marx. Althusser consideraba que Espinoza es estructuralista *avant la lettre*, se trataba de “un pensador que manejaba los preceptos del moderno giro lingüístico sin el beneficio de la revolución meto-

dológica de Saussure”.⁴ Deleuze, Althusser y Balibar consideran que la noción de ‘estructura’ está en la obra de Espinoza. “Spinoza sugiere un gran principio: considerar las estructuras, y no ya las formas sensibles o las funciones. ¿Pero qué significa estructura? Es un sistema de relaciones entre las partes de un cuerpo (no siendo estas partes órganos) sino los elementos anatómicos de esos órganos”.⁵ Para éste pensador de la inmanencia, los efectos son immanentes a la estructura. La estructura consiste sólo en sus efectos, piensa Balibar. Y Althusser habla acerca de una causalidad estructural oponiéndola a la idealista causalidad expresiva. “Althusser está preparado para seguir a Spinoza hasta el punto de aceptar la demanda por un conocimiento o producción teórica que dejase fuera la contingencia de los eventos históricos”. (ibid., 37) La filosofía de Espinoza es un determinismo muy acorde con el principio de legalidad universal que rige la ciencia moderna. Sólo hay conocimiento de lo necesario, y lo necesario es lo que queda implicado en un esquema de leyes. *In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum. (En la naturaleza de las cosas no hay nada contingente, sino que todo se sigue en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de determinada manera)*, escribió el filósofo.⁶ Espinoza nos ofrece la oportunidad de pensar la historia sin referirla a un sujeto ni tampoco a una causalidad finalista. El materialismo de Espinoza se manifiesta en su total rechazo de las causas finales. La naturaleza obra siguiendo sólo sus propias leyes.

Althusser relacionó el concepto de ideología con la forma como Espinoza considera a la imaginación. La imaginación es conocimiento confuso y la ideología implica una relación imaginaria con la realidad. “Pues una imaginación es una idea que revela más bien la constitución presente del cuerpo humano que la naturaleza del cuerpo exterior, y no, ciertamente, de un modo distinto, sino confuso, de dónde proviene que se diga que el alma yerra”.⁷ Althusser agrega que la experiencia inmediata de la vida cotidiana está impregnada de ideología. La ideología es pensamiento prerreflexivo, acrítico, y muy lejano de lo que Espinoza denomina ideas adecuadas, que son las verdaderas. Así como Espinoza distingue claramente entre entendimiento e imaginación, así también para Althusser es decisivo dife-

⁴ Christopher Norris, *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1991, p. 35. Este trabajo de Norris desarrolla ampliamente el impacto de Spinoza en la filosofía del siglo XX. No toma en cuenta, sin embargo, a dos importantes pensadores espinocistas: Antonio Negri y Lev Vigotsky.

⁵ G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik Editores, 1975, p. 271.

⁶ Baruch Espinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte I, Prop. XXIX., Madrid, Orbis, 1984 (Traducción de Vidal Peña).

⁷ Espinoza, *Ética*, Parte V, prop I, p. 251.

³ Sobre ‘el fin de la historia’ ver: Jorge Velázquez Delgado, *Globalización y fin de la historia*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2005.

renciar entre ciencia e ideología. Más que falsa conciencia, la ideología debe ser concebida como pensamiento confuso condicionado por la experiencia ordinaria. Asimismo, 'sujeto' es un concepto ideológico. De acuerdo a Althusser, Espinoza nos enseñó a pensar la historia 'sin sujeto'. Espinoza rompe con las categorías de sujeto/objeto y de mente/naturaleza. Althusser concluye que el filósofo más importante anterior a Marx es Espinoza. "Althusser y Macherey leen a Spinoza como una alternativa a Hegel". (Norris, 45)

Quien logró el mayor liderazgo en la *renaissance* espinocista fue Gilles Deleuze. Su obra de 1968 *Spinoza y el problema de la expresión*, aunque de momento no tuvo un eco resonante, llegó a convertirse en el símbolo de este renacimiento.⁸ Además dedicó otros tres estudios a Espinoza y cursos en la Universidad Vincennes. En Espinoza predomina una ética de los afectos. Los afectos son para Espinoza, en palabras de Deleuze, *efectuaciones de la potencia, lo que experimento en acción o pasión*.⁹ Espinoza distingue el afecto de la afección. El afecto implica duración, porque es el paso de un estado a otro. La afección es instantánea, una especie de corte en el momento; lo que me afecta en el instante. *La afección es el efecto instantáneo de una imagen de la cosa sobre mí*. (ibid., 79) Así la percepción es afección. Las afecciones pertenecen a la esencia como forma instantánea. Los afectos activos lo son en tanto somos conscientes de ellos. Y al ser conscientes de los afectos nos convertimos en causa activa. Sobre todo, sabemos lo que hacemos, imprimimos una dirección al obrar. Está en nosotros ser libres, obrar activamente, o ser siervos, ser pasivos. Los afectos nacen de la alegría, de la tristeza o del deseo. La alegría es el paso a una mayor perfección; la tristeza es el paso a una menor perfección. La virtud es la potencia del ser humano en cuanto es deseo. El amor produce alegría; se regocija incluso en la sola presencia del amado. La sabiduría está en el amor que produce alegría; y la gran alegría es la de amar. Deleuze considera que ese rechazo de las 'pasiones tristes' es uno de los grandes logros de Espinoza. Pero no sólo se trata de las pasiones tristes, sino del rechazo de toda forma de negación. "El reproche que Hegel hará a Spinoza, de haber ignorado lo negativo y su potencia, ésta es la gloria y la inocencia de Spinoza, su descubrimiento propio. En un mundo rodeado de lo negativo, él ha tomado confianza en la vida, en la potencia de la vida, para poner en cuestión la muerte, el apetito asesino de los hombres, las reglas del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto".¹⁰

Deleuze explica que la eternidad implica para Espinoza la plenitud de una potencia para actuar. La eternidad coexiste con la duración temporal, como el cuer-

po —que es duración— y la idea (eterna) que la expresa. La realidad del cuerpo es otra tesis que Deleuze considera revolucionaria en Espinoza. "Nadie sabe lo que puede un cuerpo" había escrito el filósofo en la *Ética*. "Spinoza ha propuesto a los filósofos un nuevo modelo: el cuerpo".¹¹ Materialismo, ateísmo e immoralismo se le atribuyen a Espinoza, afirma Deleuze, pero esas son las ideas con las cuales él revoluciona el pensamiento.

Otro autor que participó (y participa) de la revolución espinocista es Antonio Negri. Toma su inspiración no sólo de Althusser, sino y sobre todo de los estudios de Gilles Deleuze sobre Espinoza. Su libro, escrito en la cárcel, *Spinoza, la anomalía salvaje*, es quizá el más llamativo y simbólico de esta revolución espinocista. La lectura que Althusser, Macherey, Deleuze y Negri hacen es la de un Espinoza materialista. Lectura que en lengua castellana había realizado con profundidad Vidal Peña, aunque éste no participa mucho de los enfoques de los tres autores mencionados. Espinoza se esforzó en superar el dualismo cartesiano de alma y cuerpo y postuló una única sustancia que denominó *Natura sive Deus* (La naturaleza o Dios). Esa única sustancia es *causa sui*, no necesita de otro para existir, es eterna (que era la definición cartesiana de sustancia). Para esta única sustancia valen un número infinito de atributos, cada uno de los cuales es también infinito. Pero de esa infinidad de atributos la inteligencia humana sólo conoce dos: el espacio o extensión y el pensamiento. Estos dos atributos eran sustancias para Descartes, en cambio, para Espinoza son dos atributos de esta única sustancia que es la Naturaleza. La Naturaleza es la plenitud de la realidad. Cuanta más realidad tiene una cosa más potencia tiene para existir por sí misma. De ahí que la naturaleza en su potencia sea también el poder existir en su más absoluta realidad. Lo que existe existe en la Naturaleza o simplemente no existe. Negri señala que el término "ser" está siendo utilizado por Espinoza en un sentido unívoco. Se trata de la univocidad del ser que se remonta al filósofo medieval Duns Scoto. Ahora bien, esta univocidad del ser no obsta en modo alguno a lo que Negri denomina la "versatilidad del ser" dada la infinita potencia de la Naturaleza. El concepto de 'sustancia' cubre la totalidad de lo real y queda, por tanto referido únicamente a la Naturaleza, considerada como totalidad. En cuanto potencia, la realidad de la Naturaleza es dinamismo. Aquí Espinoza se diferencia radicalmente de Descartes, para quien la materia como extensión es inerte; pues el filósofo holandés retomó de la filosofía del Renacimiento la idea de fuerza interna ínsita en la materia, tal

⁸ Michael Hardt, *Deleuze, un aprendizaje filosófico*, Buenos Aires, Paidós, p. 125-126, nota 1.

⁹ Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2005.

¹⁰ Gilles Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 22.

¹¹ Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, p. 28. La tesis de Spinoza, "nadie hasta ahora ha determinado lo que puede un cuerpo" se encuentra en la *Ética*, III parte, Prop.II. p. 172.

como puede verse en Giordano Bruno o Telesio, y que también Kant va a recuperar.¹²

Para Espinoza la Naturaleza, en su esencia, es productividad, dinamismo. También la causa es productiva y dinámica. Los atributos son parte de la esencia, pero a través de los atributos fluye la infinidad y versatilidad del ser, de la Naturaleza, en su infinidad y perfección. Los atributos median en la forma como la Naturaleza se organiza y autoorganiza en la espontaneidad y versatilidad del ser. Negri nos hace ver que en la ontología de Espinoza hay algo así como un “flujo del ser”. El dinamismo se propaga a través de la acción de los atributos. De esta manera la potencia es lo que caracteriza a la Naturaleza, su poder que fluye y se expresa en los atributos no sólo produce transformación —dinamismo— sino también organización, el ser se hace mundano.

Negri sostiene que hubo un cambio fundamental en el pensamiento de Espinoza que se ubica en el periodo intermedio en que suspendió la redacción de la *Ética* para escribir el *Tratado teológico-político*, de manera que al regresar a la redacción de la *Ética* lleva nuevos conceptos elucidados en su estudio político. Es por esta razón por lo que los “modos” toman ahora mayor importancia y su pensamiento se desplaza sistemáticamente hacia ellos. El estrato metafísico de la sustancia cede su lugar a este nuevo estrato en que los ‘modos’ son pensados en toda la fuerza de su individualidad y en toda la potencia de su ser.¹³

Lo que Espinoza denomina ‘derecho natural’ no constituye una moral; se trata simplemente de las leyes de la naturaleza que sigue todo ser viviente incluyendo al ser humano. Hay, sin embargo, una consecuencia ético-política importante que extrae de su argumentación; se trata de la idea según la cual los individuos humanos conservan su derecho natural al entrar en sociedad. Negri es enfático en señalar que para Espinoza el derecho natural que potencia a cada ser con determinado poder no se pierde, sino que el individuo puede reclamarlo cuando el estado no cumple con la finalidad para la cual se instituyó, por ejemplo cuando cae en la tiranía. Espinoza nos dice que los seres humanos se asocian en la comunidad política para potenciar su ser, pero es enfático en afirmar que el individuo conserva siempre todos sus derechos frente al estado, máxime si éste corrompe el principio

¹² Cfr. Alicia Ma. De Mingo Rodríguez, *Materia y experiencia. La filosofía de la naturaleza en Kant*, Sevilla, Kronos Universidad, 1999.

¹³ Hegel, en cambio, le reprocha a Espinoza que reduzca la individualidad al ‘modo’. “El defecto de este filósofo estriba en que en que concibe lo tercero solamente como modo, como la individualidad mala. La verdadera individualidad, la subjetividad, no es solamente un alejamiento de lo general, lo determinado puro y simple, sino que es, al mismo tiempo, como algo determinado puro y simplemente, lo que es para sí, lo que se determina solamente a sí mismo”. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. III, p. 287.

para el cual existe.¹⁴ Al estado moderno, la sociedad le opone unos derechos fundamentales que ni el mismo estado puede violar. Ninguno de nosotros estaríamos dispuestos a renunciar a la libre expresión del pensamiento, a la libre asociación, al derecho a seguir nuestras propias creencias. Pero estos son principios de la ética política moderna. El estado está al servicio del bien social, pero el estado no tiene derecho frente a los derechos fundamentales de cada ser humano.

De acuerdo a Negri, Espinoza toma la idea del “poder constituyente” de Maquiavelo. El deseo, la *cupiditas*, se constituye como fuerza social, asumiendo el “entrecruzamiento de la multitud y sus singularidades”.¹⁵ La voluntad constituyente está compenetrada por la voluntad de todos. En Marx el poder constituyente es la revolución. El poder constituyente es creativo y universal. Ni Marx ni Espinoza son iusnaturalistas. El iusnaturalismo es estático, cree en una esencia fija del derecho. En cambio, tanto Marx como Espinoza son dinamicistas. El iusnaturalismo lo que hace es bloquear el poder constituyente. El poder constituyente es creativo e ‘innovador, prótesis del ser’. La multitud es la versatilidad del ser, no sólo “mil mesetas (Deleuze), sino también mil direcciones. “La multitud es conducida a conocer su propia potencia”. (ib., 390)

Negri utiliza la terminología ontológica de Espinoza para caracterizar el poder constituyente; en especial usa los conceptos de ‘poder’ y ‘potencia’. La potencia es la productividad del ser. El individuo detenta un derecho natural que alcanza hasta donde llega su potencia. La potencia de la multitud surge de la asociación de individuos, sumando fuerzas se aumenta la potencia de obrar. Al no perder su derecho natural al entrar en sociedad, el individuo ‘la multitud que los reúne- puede hacer uso de su potencia y su derecho natural para enfrentar la tiranía. Negri piensa que es necesario pensar el poder en su apertura democrática como en Espinoza. “La potencia subjetiva de la multitud, constituyendo así lo social en su materialidad aleatoria de un informe universal en posibilidad de libertad”. (33) El deseo alimenta el movimiento inagotable de la potencia. La descripción que hace Negri del poder constituyente es espinocista y deleuziana. “El paradigma del poder constituyente es el de una fuerza que irrumpe, quebranta, interrumpe, desquicia todo equilibrio preexistente y toda posible continuidad. El poder constituyente está ligado a la democracia como poder absoluto”. (29)

¹⁴ “Hay que conceder, pues, que cada uno se reserva muchas parcelas de su derecho, las cuales dependerán, por tanto, de su propia decisión y no de la ajena”. Espinoza, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 351. (Trad. de Atilano Domínguez). Otra enfática expresión de Espinoza es: “El Estado más violento será aquel en que se niega a cada uno la libertad de decir y enseñar lo que se piensa”. (ibid., p. 410)

¹⁵ Antonio Negri, *El poder constituyente, Ensayo sobre las alternativas a la modernidad*. Madrid, Prodhufi, 1994, p. 371.

El psicólogo y filósofo ruso Lev Vygotski escribe en las primeras décadas del siglo XX, y en este sentido se adelanta a traer a la consideración del pensamiento filosófico y psicológico a Espinoza. Pero como conserva la poderosa huella hegeliana, hoy y en el futuro se nos presenta el problema de ver cómo son compatibles la dialéctica y la racionalidad espinocista. Entre las fuentes filosóficas de Lev Vygotski están Baruch Espinoza y la dialéctica tanto hegeliana como la de Marx. De la dialéctica hegeliana cita todas sus leyes. Al igual que Marx le da importancia al salto de la cantidad a la cualidad. Lo que no queda claro es la relación entre el tipo de racionalidad espinocista y la dialéctica. Pues son dos tipos de racionalidad muy diferentes.

Vygotski se refiere brevemente a la idea de Espinoza según la cual las pasiones o afectos pasivos pueden hacerse conscientes y convertirse en acciones, y de ese modo pasar el ser humano de la servidumbre a la libertad. Vygotski acepta esta idea y la refuerza con la idea de la potencia de la inteligencia lógica que va dando forma a nuestra conducta de modo que se da una asimilación entre desarrollo del pensamiento lógico y de la conducta ética. Esto es muy importante y converge bien con Piaget y Kohlberg. Pero lo que es más problemático de relacionar es la racionalidad espinocista y la dialéctica, sea en la variante de Hegel o en la variante de Marx. Hemos visto que a comienzos del periodo estructuralista en Francia se fue sustituyendo a Hegel por Espinoza. Quizá esta sustitución obedezca al predominio de una ciencia piloto, la lingüística en la formulación de Ferdinand de Saussure. Este tipo de lingüística fue el modelo de ciencia que se adoptó en las teorías estructuralistas. Lo cierto es que Macherey, Althusser, y otros, comenzaron a desplazar la dialéctica hegeliana y a interpretar que Marx dependía de ella mucho menos de lo que hasta el momento se había pensado. Dentro de esa línea de pensamiento la filosofía de Espinoza cobró, como hemos podido apreciar, un inusitado auge que dura hasta el día de hoy. Por otra parte, Espinoza aparecía más cercano a Nietzsche, y así se muestra en Deleuze, en Foucault y en Negri. También Jacques Derrida desarrolla una crítica deconstructiva al famoso saber absoluto hegeliano. Podemos, pues, concluir que desde que el estructuralismo introdujera la filosofía de Espinoza hasta el día de hoy no ha dejado de mantener su presencia y problematizarse la presencia de la dialéctica hegeliana.

Espinoza y Hegel parece que tienen una idea afín de libertad. La libertad como conciencia de la necesidad está obviamente presente en Hegel y Vygotski lo cita en ese sentido. El pensamiento conceptual se relaciona también con la libertad. Vygotski cita la tesis hegeliana según la cual la libertad es la necesidad comprendida. Sólo porque no es comprendida la necesidad es ciega, dice Hegel. Y comenta nuestro psicólogo: "Esta definición nos permite ver hasta qué punto se relaciona el libre albedrío con el pensamiento en conceptos, ya que tan sólo el

concepto eleva el conocimiento de la realidad, la hace pasar del nivel de la vivencia al nivel del entendimiento de las leyes. Y sólo esta comprensión de la necesidad, es decir, las leyes, subyace en el libre albedrío. La necesidad se convierte en libertad a través del concepto".¹⁶ Con la formación y uso de conceptos el ser humano adquiere una libertad frente a los objetos y frente a sí mismo. Y Engels agrega, citado por Vygotski, que ese dominio de la naturaleza basado en el conocimiento es resultado de la historia.

La idea espinocista de libertad también se ha interpretado como conciencia de la necesidad. Personalmente me parece que su idea de la libertad es mucho más fuerte que la idea de conciencia de la necesidad. Cuando una afección se transforma de pasiva en activa es porque hay la presencia de la idea adecuada, dejó de ser pasivo y con la idea de lo que quiero hacer me convierto en causa adecuada de lo que quiero. Hay un cambio cualitativo; paso de la pasividad a la actividad, de la causalidad parcial a la causalidad entera, de la idea inadecuada a la idea adecuada. Está en nosotros ser siervos de nuestras pasiones o señores de nosotros mismos, y en esto consiste la libertad. En todo caso, aunque no sea idéntico el concepto de libertad en ambos pensadores, me parece que sí hay un punto en común, y es la presencia de la conciencia, del conocimiento, de las ideas con su poder de transformar la conducta humana. Marx también piensa en la libertad en dos momentos. Primero: como conciencia de la necesidad pero, agrega, más allá de la necesidad comienza el verdadero reino de la libertad. Este reino de la libertad no es posible si no controlamos consciente y racionalmente la necesidad. Espinoza tiene presente las pasiones o afecciones pasivas como lo contrario de la libertad y la afección activa. Hegel y Marx tienen muy en cuenta las condiciones histórico-sociales en que se desenvuelve la acción humana; condiciones que son tanto limitantes como posibilitantes. Obviamente Vygotski está más cerca del enfoque histórico-social y cultural de Hegel y Marx que de Espinoza, aunque, como dije, Vygotski sí estudia y sigue puntualmente la psicología de las pasiones de Espinoza.

Como se ve se trata de una madeja de problemas difícil de desenredar. Todavía se podría complejificar más el asunto si agregamos que hay profundas diferencias entre la dialéctica hegeliana y la marxista. Vygotski sigue la interpretación marxista de la dialéctica. Pero como, con frecuencia, se las asimila sin más en el futuro de las investigaciones filosóficas debería quedar clara esa diferencia. En la textualidad de Vygotski de que disponemos es muy cercana la asociación entre ambas formas de dialéctica, y no basta decir que la una es idealista y la otra materialista. El hecho de que Marx aplique algunas de las leyes de la dialéctica a proce-

¹⁶ Lev Vygotski, *Obras escogidas*, Madrid, Visor, 1996, IV, p. 200.

Los históricos y sociales no significa de ningún modo que él identifique la lógica y la realidad. La expresión más significativa de lo que es la dialéctica la afirma Marx cuando dice que la dialéctica no consiste sino en pensarlo todo como formas en movimiento.¹⁷ Es decir, la dialéctica es ahí un método, y no una metafísica idealista. Pensar la movilidad de lo real social e histórico eso, y sólo eso, es lo que Marx concibe como dialéctica. Hay ejemplos de salto de la cantidad a la cualidad en la vida social y hasta en procesos naturales, aún así nunca hay en Marx una identificación entre lógica y realidad. Vygotski establece claramente que la distinción esencial entre el idealismo y el materialismo es precisamente que éste —el materialismo— establece la diferencia entre idea y realidad. “Materialismo (Feuerbach), diferencia entre pensamiento y realidad. Esta es la esencia de la diferencia entre idealismo y materialismo en psicología”. (I, 379)

La conclusión que puedo sacar de esta parte es que si la teoría de Vygotski tiene un futuro se ha de aclarar mejor primero esa relación con la dialéctica. Por otro lado, la racionalidad espinocista parece pensarse al modo de una racionalidad estructural. Las versiones del estructuralismo lingüístico tienden a hacer desaparecer la historia, el pensar histórico. No es casual que más de un posmoderno haya enunciado la tesis del fin de la historia. Por mi parte rechazo semejante despropósito como también lo rechazó Paulo Freire: “La proclamada muerte de la Historia que significa, en última instancia, la muerte de la utopía y de los sueños, refuerza, indiscutiblemente, los mecanismos de asfixia de la libertad. De allí que la pelea por el rescate del sentido de la utopía, de la cual no puede dejar de estar impregnada la práctica educativa humanizante, tenga que ser una constante de ésta”.¹⁸ Así, pues, es importante mantener la historicidad de nuestro pensamiento en todas sus formas. Haría falta una nueva crítica de la razón histórica que nos ayude a superar el idealismo del saber absoluto pero que al mismo tiempo nos permita pensar la real historicidad tanto del ser humano como de todas sus producciones y creaciones. Freire y Vygotski mantuvieron su confianza en el pensar histórico. Y por eso su pensamiento histórico cultural nos ayuda en el presente y en el futuro. Hace falta, pues, integrarlo de una manera más sistemática con los modelos de la complejidad para avanzar más allá del logicismo y del idealismo.

Vygotski alude al enfoque genético de Espinoza el cual parece tener un aspecto constructivista. “Espinoza manifiesta una actitud genética correcta”. (I, 87)

¹⁷ “Porque en la inteligencia y explicación positiva de lo que existe abriga a la par la inteligencia de su negación, de su muerte forzosa; porque, crítica y revolucionaria por esencia, enfoca todas las formas actuales en pleno movimiento, sin omitir por tanto, lo que tiene de preceder y sin dejarse intimidar por nada”. (Marx, *El Capital*, México, FCE, 1974, vol. I, p. XXIV. (Tr. de Wenceslao Roces).

¹⁸ Paulo Freire, *Pedagogía de la autonomía*, México, Siglo XXI, 2002, p. 110-111.

Cuando Espinoza habla del enfoque genético se refiere a la geometría, pero no tanto al método deductivo. Lo que le interesa es esto, cómo se genera una figura geométrica. Se genera por un movimiento. Un círculo nace de hacer girar una línea. Una línea nace de poner en movimiento un punto, y así sucesivamente. Las figuras geométricas son construidas, se generan por un cierto movimiento. Tal es lo que significa el método genético de Espinoza.

A Vygotski también le interesó la categoría de totalidad espinocista, y pensaba que la psicología debía llegar a esa totalidad:

Spinoza defiende una teoría (que yo modifiqué ligeramente) según la cual el alma puede conseguir que todas las manifestaciones, todos los estados se refieran a un mismo fin, pudiendo surgir un sistema con un centro único, la máxima concentración del comportamiento humano. Para Spinoza la idea única es la de Dios o la Naturaleza. Psicológicamente eso no es necesario en absoluto, pero el hombre puede ciertamente reducir a un sistema no sólo funciones aisladas, sino crear también un centro único para todo el sistema. Spinoza mostró este sistema en el plano filosófico; hay personas, cuya vida es un modelo de subordinación a un fin, que han mostrado en la práctica que eso es posible. A la psicología se le plantea la tarea de mostrar como verdad científica ese tipo de aparición de un sistema único”. (I, 92)

No es ya la totalidad entendida como Naturaleza o Dios, sino la totalidad como sistema científico para la psicología.

El modo de historicidad que se desarrolló con el pensamiento tardomoderno criticó los modelos evolucionistas y gradualistas y dio preferencia a las discontinuidades. Gaston Bachelard habló de las rupturas epistemológicas; Thomas S. Kuhn estudió los cambios de paradigma los cuales son procesos revolucionarios no acumulativos; Foucault creó la arqueología que es un método histórico y recreó, a partir de Nietzsche, la genealogía que también es un método histórico. En el presente y en el futuro de la investigación vygotkiana debemos, pues, tomar nota de estas revoluciones en el modo de pensar histórico.

El estructuralismo y luego las filosofías tardomodernas y posmodernas le dan mucha importancia al giro lingüístico. En este punto Vygotski fue un adelantado. Conocedor de las teorías europeas de la lingüística, pero especialmente de Humboldt, pudo percatarse de la importancia del lenguaje en la constitución de nuestro pensamiento. El pensar humano se configura como un pensar por medio de signos, y el lenguaje llega a constituirse como el medio necesario e ineludible de todo nuestro pensamiento. Pensamos desde la lengua que aprendemos en el marco social y cultural en que nos formamos. No hay pensamiento sin signos. “El pensamiento en conceptos, relacionado con el lenguaje, constituye una función

única en la cual resulta imposible distinguir una sola acción aislada, independiente, del concepto y la palabra". (IV, 176)

De hecho la complejidad de la psicología humana se constituye desde el momento en que los instrumentos externos del trabajo son internalizados a manera de signos y por ahí echa a andar todo nuestro pensamiento. Vygotski junta dos fuentes: la acción y los signos. Antes de hablar el niño desarrolla actividades y usa signos, pero ambas fuentes se juntan en el lenguaje. Dos raíces para una complejidad como es el pensamiento y el lenguaje. Del mismo modo que el desarrollo de instrumentos de trabajo formó parte esencial de la hominización, asimismo el niño reitera esa experiencia al nivel individual. El enfoque de Vygotski no es idealista. No piensa él que el lenguaje sea el demiurgo de lo real, el *logos* que crea el mundo como teológicamente siguen pensando algunos posmodernos. Pensar el mundo desde la lengua es humanizarlo, asimilarlo a la manera humana de ver las cosas. La denominación de las cosas por las palabras o los signos es una tarea de designación y clasificación de las cosas y procesos del mundo. Pensamos el mundo desde la racionalidad del lenguaje. La Rusia de las primeras décadas del siglo XX tuvo en Vygotski y en Bajtin dos abanderados del giro lingüístico del pensamiento, sin caer en un nuevo idealismo, como es el idealismo lingüístico que hace de la palabra el nuevo *logos* que crea el mundo, un demiurgo de lo real, como dice Marx del idealismo hegeliano.

Vygotski desarrolló su teoría psicológica en la década de los treinta del pasado siglo. Característica esencial de su pensamiento fue el *ethos* de la investigación científica en la que debe primar la independencia de juicio y el no sometimiento a ninguna autoridad, excepto la autoridad del buen argumento y la prueba empírica. Desde esa independencia de juicio se permitió investigar con espíritu de libertad, pero también debido a ello chocó con las autoridades oficiales del marxismo soviético. El interés científico de Vygotski, su libertad e independencia de juicio lo llevan a concluir que no existe una psicología marxista y que la dialéctica es un método general que ni se ha desarrollado ni puede aplicarse a raja tabla a cada ciencia.¹⁹ "La aplicación directa de la dialéctica se introduce en la psicología desde fuera". [...] "Las aplicaciones de la teoría del materialismo dialéctico a las cuestiones de las ciencias naturales, y en particular al grupo de las ciencias históricas y psicológicas es imposible, como lo es aplicarla directamente a la historia y a la sociología". (I, 389) Vygotski se sentía a sí mismo como un buen marxista, pero no

¹⁹ "Yo también consideraría errónea la definición de psicología como marxista. He dicho ya que es inadmisibles escribir manuales desde el punto de vista del materialismo dialéctico". (Vygotski, I, 404).

lo percibió así el autoritarismo oficial. Y él sufrió por ello. Pero se mantuvo fiel a su ideal científico de libertad e independencia de juicio.

Quizá la mejor manera de pensar la relación de la dialéctica hegeliana y la racionalidad espinocista sería tomar muy en cuenta algo que afirma Althusser, y es la idea de que el propio Hegel habría ya asimilado a Espinoza, o al menos algunos aspectos importantes.²⁰ Refiriéndose a la idea espinocista según la cual el pensamiento y la extensión son atributos de una única substancia, escribe Hegel: "Vemos que lo que importa, en esta expresión es concebir el ser como la unidad de lo contradictorio; el interés fundamental reside en no hacer caso omiso de la contradicción y darla de lado, sino en reducirla y disolverla".²¹ Pensamiento y extensión, aunque son contrarios, son atributos de la misma y única sustancia. Hegel agrega que el 'ser' de que habla Espinoza no es sino el ser de los eleatas, y reconoce que esta idea es 'en general' verdadera, pero, agrega, "no es la verdad entera". (*idem*) Y no lo es porque "para serlo, habría que concebirla como algo activo de suyo, como algo vivo, con lo cual se determina como espíritu". (*idem*) La sustancia de que habla Espinoza, agrega Hegel, es el espíritu como una determinación abstracta. Este punto de partida es "la base de toda concepción verdadera". Por eso concluye Hegel que "el pensamiento no tuvo más remedio que colocarse en el punto de vista del espinocismo: ser espinocista es el punto de partida esencial de toda filosofía". (III: 285) Hegel se refiere también a la secuencia que sigue Espinoza: sustancia, atributos, modos. Está de acuerdo con dicha secuencia, pero le reprocha que no haya una deducción de ellos (deducción especulativa, no deducción lógica o geométrica que, en cambio, Hegel le critica). "Son tres momentos muy importantes y corresponden a lo que nosotros, de un modo preciso, distinguimos como lo general, lo particular y lo individual". (III, 287) Hegel defiende a Espinoza de la común acusación de ateísmo. En realidad lo que hay es acosmismo, el universo no es, solo Dios es. El universo es una afección o modo de Dios. A mi modo de ver la mayor crítica que Hegel le hace a Espinoza es que la sustancia espinocista es inmóvil. Por eso Hegel proclama en alto su idea fundamental según la cual la sustancia deviene sujeto. Y esto es un proceso, un devenir.

El *experimentum crucis* que obliga a definir posiciones parece ser el modo de interpretar el principio de no contradicción. Macherey piensa que la dialéctica hegeliana en cuanto considera que "todas las cosas son en sí mismas contradictorias"²²

²⁰ L. Althusser, *Posiciones*, México, Grijalbo, 1977, p. 155.

²¹ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 1997, vol. III, p. 284

²² "Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend, und zwar in dem Sinne, dass dieser Satz gegen die übrigen vielmehr die Wahrheit und das Wesen der Dinge ausdrücke". (*Wissenschaft der Logik*, 1934, II, 58).

le da demasiado poder a lo negativo. Ésta era también la crítica de Nietzsche y siguiendo sus huellas la reitera Deleuze. “Ya Lucrecio y Spinoza escribían sobre este aspecto. Antes de Nietzsche, ellos concibieron la filosofía como potencia de afirmación, como lucha práctica contra las mistificaciones, como expulsión de lo negativo”.²³ Macherey nos recuerda que Kant entendió el principio de no contradicción como un principio estrictamente lógico; en cambio, llamó *oposiciones* reales a las que se dan en la Naturaleza. Ésta es la vía que siguieron algunos marxistas italianos como Lucio Colletti.²⁴ Espinoza, como Kant, no tiene problema con el principio de no contradicción; pero Macherey aclara lo siguiente: “Spinoza le concede aún al principio de no contradicción una significación racional, pero de hecho le retira el poder de pensar la naturaleza real de las cosas, es decir, que él limita su uso, refutando su pretensión de universalidad”. (Macherey 1979: 226)

En esta breve sinopsis de la revolución espinocista del siglo XX podemos comprender no sólo que hubo (y hay) numerosos pensadores que hicieron suyo el pensamiento del filósofo holandés, sino que las áreas del saber en que ese impacto se dejó sentir fueron muchas. La ontología espinocista se hace presente en Deleuze y Negri. La ética es asumida por Deleuze. La teoría de los afectos está muy presente en Vygotski, Deleuze, Negri, etc. Sobre todo, la teoría política, como democracia del poder constituyente, impulsa el pensamiento de Negri. La racionalidad espinocista entendida de modo estructural se hizo fundamental en Althusser, Balibar, y Macherey. No ha sido, pues, insignificante la importancia del renacimiento espinocista en la filosofía del siglo XX.

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Humacao

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser L., Rancière, J., Macherey, P. *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1973.
- Althusser. Louis. *Posiciones*, México, Grijalbo, 1977.
- Espinoza, Benedicto. *Opera quae supersunt omnia, Lipsiae, Typis et sumtibus Bernh*, 1843, (4 vols).
- _____. *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Orbis, 1984. (Trad. de Vidal Peña).
- _____. *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza Editorial, 1986 (Trad. De Atilano Domínguez).
- _____. *Correspondencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.

²³ G. Deleuze, *Nietzsche*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, p. 34.

²⁴ Lucio Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Bari, Laterza, 1969.

- _____. *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik Editores, 1975.
- _____. *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.
- _____. “¿En qué se reconoce el estructuralismo?”, en F. Châtelet, *Historia de la Filosofía*, Espasa/Calpe, Madrid, 1984, tomo IV.
- _____. *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2005.
- De Mingo Rodríguez, Alicia. *Materia y experiencia. La filosofía de la naturaleza en Kant*, Sevilla, Kronos Universidad, 1999.
- Foucault, Michel. *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
- Freire, Paulo. *Pedagogía de la autonomía*, México, Siglo XXI, 2002.
- González, Horacio. (compilador), *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*, Buenos Aires, Altamira, 1999.
- Hardt, Michael. *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Buenos Aires, Paidós, 2004.
- Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*, Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1934. (Herausgegeben von Georg Lasson).
- _____. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, FCE, 1997 (Trad. de Wenceslao Roces).
- Kaminsky, Gregorio. *Spinoza: la política de las pasiones*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- Macherey, Pierre. *Hegel ou Spinoza*, Paris, François Maspero, 1979.
- Margot, Jean Paul. *Modernidad, crisis de la modernidad, postmodernidad*, Barranquilla, Ediciones Uninorte, 1999.
- Marx, K. *El Capital*, México, FCE, 1974, vol. I. (Tr. de Wenceslao Roces)
- Moya Bedoya, Juan Diego. *La agonía de la preternaturalidad. La confutación spinoziana del milagro*, San José de Costa Rica, Editorial Arlequín, 2007.
- Negri, Antonio. *Spinoza, la anomalía salvaje*, Barcelona, Anthropos, 1993.
- _____. *El poder constituyente, Ensayo sobre las alternativas a la modernidad*. Madrid, Prodhufi, 1994.
- _____. *Spinoza subversivo*, Madrid, Akal, 2000.
- Norris, Christopher. *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory*, Oxford and Cambridge, Basil Blackwell, 1991.
- Peña García, Vidal. “El materialismo de Spinoza”, Madrid, *Revista de Occidente*, 1974.
- Rábade Romero, Sergio. *Espinosa: Razón y felicidad*, Madrid, Editorial Cancel, 1992.
- Ramos, Francisco José. *Estética del pensamiento II. La danza en el laberinto*, Madrid/San Juan, Editorial Fundamentos/Editorial Tal Cual, 2003.
- Soto, Rubén. “Revisión crítica de la interpretación de Paul Wienpahl de la Substantia Spinozista como un correlato de la Shunyata Budista”, *Konvergencias*, Número 12, Año III, mayo 2006.
- Stewart, Matthew. *El hereje y el cortesano. Spinoza, Leibniz y el destino de Dios en el mundo moderno*, Biblioteca Buridán, 2007.
- Velázquez, Jorge. *Globalización y fin de la historia*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2005.
- Lev Vygotski, *Obras escogidas*, Madrid, Visor, 1996.
- _____. *Teoría de las emociones*, Madrid, Akal, 2004.