

<http://doi.org/10.21555/top.v680.2419>

Spinoza and the Notion of Pluralistic Ontological Perspectivism

Spinoza y la noción de “perspectivismo ontológico pluralista”

Cristian Tejada

Universidad de Los Lagos

Chile

cristian.tejada@ulagos.cl

<https://orcid.org/0000-0003-4624-3043>

Rodrigo Lagos

Universidad de Los Lagos

Chile

rodlagos@ulagos.cl

<https://orcid.org/0000-0002-2254-7774>

Recibido: 21 - 10 - 2021.

Aceptado: 05 - 02 - 2022.

Publicado en línea: 06 - 12 - 2023.

Cómo citar este artículo: Tejada, C., & Lagos, R. (2023). Spinoza y la noción de “perspectivismo ontológico pluralista”. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 68, 389–423. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v680.2419>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

In this article we claim that there is a pluralistic ontological perspectivism inherent to Baruch Spinoza's philosophy. The relationship between his general theory of the composition of bodies and the concepts of affection, immanence, power, and *multitudo* is essential for the constitution of this notion. The aim of this analysis is the inner foundation of the concept of points of view: it is impossible to think of it as an epistemological feature of an isolated individual, but it is also not possible to unify it by means of a common property. Consequently, Spinozist ontological perspectivism implies a pluralistic theory of points of view which circumvents the problems posed by the closure of the One-All model.

Keywords: perspectivism; bodies; immanence; power; *multitudo*; point of view.

Resumen

En este artículo defendemos la existencia de un perspectivismo ontológico pluralista inherente a la filosofía de Baruch Spinoza. Indispensable para la constitución de esta noción es la relación establecida entre su teoría general de composición de los cuerpos y los conceptos de "afecto", "inmanencia", "potencia" y "multitud". El objetivo de este análisis es una fundamentación interior del concepto de "puntos de vista": es imposible pensarlo como una característica epistemológica de un individuo aislado, pero tampoco es posible unificarlo mediante el postulado de una propiedad común. En consecuencia, el perspectivismo ontológico espinosista implica una teoría del punto de vista pluralista que elude los problemas planteados por la clausura del modelo Uno-Todo.

Palabras clave: perspectivismo; cuerpos; inmanencia; potencia; multitud; punto de vista.

1. Introducción¹

En este artículo defendemos la existencia de un perspectivismo ontológico pluralista en la filosofía de Baruch Spinoza. Este perspectivismo ontológico se comprende a partir del análisis de un conjunto de conceptos del autor: “inmanencia”, “grado de potencia”, “cuerpo”, “multiplicidad”, “relación”, “pluralidad”, “univocidad”, y *conatus* en cuanto esencia del modo (apetito y deseo). Tal decisión no es para nada antojadiza, pues supone una elección metodológica basada en las tradiciones interpretativas del autor. Anteriormente (Tejeda, 2020) señalamos al menos tres periodos históricos por las cuales se revive la filosofía espinosista. Durante el siglo XVII predomina la imagen del judío ateo; en el siglo XVIII, el idealismo alemán y, sobre todo, Hegel prestarán atención al filósofo holandés reinterpreutando los conceptos de “absoluto” y “substancia” para integrarlos a su propio sistema de pensamiento; finalmente, durante la segunda mitad del siglo XX, desde la perspectiva de Martial Gueroult y Gilles Deleuze, una poderosa escuela de estudio francesa e italiana renueva la exégesis espinosista centrando su atención en nuevas claves de investigación.² Nosotros optamos por esta última vertiente, pues releva los elementos que más arriba hemos señalado. Por lo mismo, no acudimos a interpretaciones contemporáneas como la de Ohad Nachtomy (2014), que reflexiona sobre la ontología espinosista desde la unidad de la sustancia y sus sentidos,³

¹ Agradecemos a la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID, Chile) por el financiamiento de este artículo. Este escrito se inscribe en el proyecto de Fondecyt Iniciación N°11190552 “*Homo suum sibi utile quaerit*: el fundamento de la sociabilidad en la *Ética* de Baruch Spinoza y sus consecuencias teóricas en el *Tratado político*”. Agradecemos también al Convenio Marco FID 1758, a la Dirección de Investigación y a la Dirección del Departamento de Educación de la Universidad de Los Lagos por su apoyo a nuestra investigación.

² Para tener una panorama ampliado de esta explicación, cfr. Tejeda (2020, pp. 40-45).

³ Ohad Nachtomy (2014) analiza el problema de la substancia y busca determinar de qué forma concebirla: “La palabra ‘uno’ puede usarse en al menos tres formas distintas: como indicando el número uno, como indicando singularidad, y como indicando unidad” (p. 165). Sin embargo, eso no significa que sus conclusiones no puedan estar fundadas en la tradición de pensamiento que hemos seleccionado: “En este sentido, estoy de acuerdo con Gueroult,

o la perspectiva lógica anglosajona de Jonathan Bennett, quien rechaza la importancia de las obras políticas de Spinoza y cuestiona el método mediante el cual Spinoza alcanza sus conclusiones.⁴ Si bien ambas opciones son posibles y viables, las conclusiones a las cuales arriban son de muy diferente índole debido a las opciones de análisis que ocupan.⁵

El objetivo de nuestro estudio es el examen y la fundamentación de un concepto espinosista de “punto de vista” desde una perspectiva pluralista (a esto llamamos “perspectivismo ontológico”). En general, la definición de “perspectivismo” que ofrecemos se acerca a la de Nietzsche.

El perspectivismo hace referencia en la obra de
Nietzsche a la vinculación constitutiva de la experiencia

Macherey y más recientemente Laerke, cuando afirman que Spinoza utiliza preferentemente un sentido no numérico de la palabra ‘uno’ para calificar a Dios y a la sustancia como uno y único” (p. 165).

⁴ Si bien nosotros consideramos que la *Ética* es el tratado principal del pensamiento espinosista, creemos que se debe hacer una lectura integral de todas las obras de Spinoza para la interpretación adecuada de su filosofía. Contrariamente, Bennett señala: “Haciendo a un lado la gramática de Spinoza de la lengua hebrea y sus dos obras sobre política, que no encuentro que nos sean útiles para entender la *Ética*, nos quedan seis obras sustanciales. Cuatro de éstas las había concluido o abandonado Spinoza a la edad de 31 años y las otras dos le ocuparon intermitentemente a partir de entonces y hasta su muerte en 1677, a la edad de 44” (1990, p. 11). Por otro lado, su método de análisis lógico-formal se aleja de forma abrupta de nuestro modo de interpretación. Señala Bennett: “Otros casos de invalidez pueden repararse de manera plausible suponiendo que Spinoza no expresó exactamente lo que quería decir; como cuando infiere P de Q sobre la base de ‘si P entonces Q’ donde él claramente tenía en cuenta ‘Si y sólo si P, entonces Q’” (1990, p. 30).

⁵ No queremos dar la impresión de que nuestra opción de análisis elimina toda posible contradicción del pensamiento espinosista. Un autor más cercano a nuestros intereses, como Montag (2005), enumera una serie de problemas en la obra de Spinoza, pero no por ello obvia la posibilidad de reconstruir un pensamiento prolífico a partir del autor. Bennett, por su óptica lógica, solo puede ver en el método geométrico de la *Ética* un recurso formal. Sin embargo, Spinoza considera que el método geométrico debe dar una explicación genética de las cosas reales “porque la naturaleza entera no es más que una producción regulada por leyes” (Moreau, 2014, p. 20). Compartimos esta apreciación: nos parecen más interesantes las consecuencias deducidas desde esta perspectiva teórica que desde la lógica de Bennett.

a una determinada apertura al mundo, lo cual implica su carácter necesariamente valorativo e interesado y la imposibilidad de un acceso objetivo, neutral, a la realidad (Romero Cuevas, 2015, p. 142).

Sin embargo, creemos que el postulado de un perspectivismo ontológico desde Spinoza es más consistente que la propuesta nietzscheana. Si desde la filosofía del pensador alemán se discute la existencia del pluralismo (Gómez Salazar, 2019; Álvarez Gómez, 2004), el perspectivismo espinosista se funda en una noción de *multitudo*. El término solo toma consistencia en la última obra de Spinoza y muestra que el modo de constitución ontológica de todo individuo deriva invariablemente de una pluralidad: lo que en la *Ética* aparece de forma implícita a partir de la teoría de constitución de los cuerpos se manifiesta con claridad en el *Tratado político*. Por ello, la negación de un acceso objetivo, neutral y aseptico al mundo es una consecuencia lógica de los postulados ontológicos del filósofo, lo que evita la caída en el relativismo absoluto en que desemboca el perspectivismo epistemológico.

Para confirmar nuestra hipótesis, agrupamos los conceptos clave de Spinoza en tres momentos: una teoría general de la composición de los cuerpos, la teoría de los afectos de Spinoza, y la triple implicación de los principios de inmanencia, potencia y la noción de “multitud”. Cada uno de estos elementos preside un apartado en este escrito —se agrega también un capítulo analítico sobre las características de los puntos de vista—. Haremos una presentación breve de cada uno de ellos para evidenciar el camino que seguiremos.

1) Una teoría general de la composición de los cuerpos. Desde dicha teoría comprenderemos el valor prioritario del cuerpo en cuanto atributo y modo para así esclarecer la cuestión de la composición de los *puntos de vista* bajo el criterio inmanente; o, dicho con mayor rigor, entendemos que la comprensión del proceso de composición de los cuerpos explica la pertinencia teórica y práctica de la noción de “perspectivismo ontológico” desde al menos tres niveles: el cuerpo, los afectos y la subjetividad. En tal sentido, el principio de inmanencia (Tejeda, 2015; Yovel, 1995) fundamenta las relaciones de composición de los cuerpos y de los *puntos de vista*. De la original contribución que efectúa Spinoza respecto del carácter inmanente que engloba la esencia del modo (*conatus*) surge el problema de la subjetividad humana y la pregunta por su constitución. Entonces, es necesario, primero, desentrañar las

relaciones complejas dadas entre los cuerpos y los afectos para arribar luego a la cuestión de la producción de la subjetividad. Tal sería la relevancia de esclarecer el criterio pluralista o perspectivismo ontológico de Spinoza, pues de la consistencia del nivel ontológico —que gira en torno al modo en cuanto existencia (cuerpo y alma)— se determinan dos cosas: por un lado, la crítica a la comprensión clásica del Ser, de la existencia y de la subjetividad humana, propia de la filosofía clásica y la tradición escolástica; por otro lado, la contribución que el propio Spinoza realiza para erigir una comprensión del Ser, la existencia y la subjetividad humana fundada en un sentido colectivo (que descansa en la potencia de la Naturaleza o Dios) (Martínez y Tejada, 2021). Cuando hablemos, entonces, de la composición de los *puntos de vista*, lo haremos en un sentido plural. De la misma forma lo haremos con los procesos de composición de los cuerpos y de las almas (atributos), distinguiendo las determinaciones intrínsecas y extrínsecas del modo, en razón de los procesos inmanentes de producción de lo real. Una manera de resumir la complejidad de esta problemática es confrontando la noción latina de *plurimae* y el rol que juega para distinguir las relaciones intrínsecas del modo y las relaciones extrínsecas de la composición de los cuerpos.

La existencia del modo [cuerpo o alma] tiene pues por causa otro modo, él mismo existencia [...]. Ahora podemos decir en qué consiste la existencia del modo: existir es tener actualmente un número muy grande de partes (*plurimae*) [multiplicidad intrínseca]. Estas partes componentes son exteriores a la esencia del modo, exteriores unas a otras: son partes extensivas [...]. La tríada expresiva del modo finito [por ejemplo, el cuerpo en general o el hombre en particular] se presenta así: la esencia [*conatus*] como grado de potencia; la relación característica en la que se expresa [esencia particular]; las partes extensivas subsumidas en esta relación [extensión, en el sentido de relaciones de movimiento y reposo] [...]. El *conatus* [apetito o deseo] es la esencia del modo (o grado de potencia) [...] [que] no es [...] más que el esfuerzo de perseverar en la existencia, una vez dada ésta (Deleuze, 1975, pp. 193, 208 y 221).

En Spinoza existe una multiplicidad irreductible, afirmativa y sin negación (Deleuze, 2005), “une pluralité concrète qui, impliquant la

différence intrinsèque et l'hétérogénéité réciproque des êtres qui les constituent, n'a rien de commun avec celle du nombre littéralement entendu" (Gueroult, 1968, pp. 158-159).⁶ Las distinciones reales no son numéricas y, en la *Ética*, Spinoza se encarga de subrayarlo. La división entre substancia, atributos o modos es solo formal, y así el Ser unívoco deja de ser neutral. "Es, pues, la idea de causa inmanente la que, en Spinoza, toma el lugar de la univocidad, liberando a ésta de la indiferencia y de la neutralidad en que la mantenía la teoría de una creación divina" (Deleuze, 1975, p. 61). El Dios de Spinoza no es fundamento, es fábrica de producción de todo lo que existe en la naturaleza.

Aquí vemos la distancia crítica que asume la ontología naturalista de Spinoza respecto del racionalismo occidental. Cuando se habla de perspectivismo ontológico y pluralista se asume que el problema de la composición de los cuerpos (modos) y de los puntos de vista implica abrazar el carácter sustantivo y plural de la naturaleza misma, es decir, asumir que desde la categoría de multiplicidad sustantiva se afirma la existencia de infinitos atributos de Dios e infinitos modos de lo humano (que son un modo más entre muchos otros).

2) Una teoría de los afectos. La segunda tarea es examinar la teoría de los afectos de Spinoza y sus consecuencias. Los afectos son instancias claves respecto de la comprensión del proceso de mediación (Morfino, 2014) que exige la conexión dada entre el orden de composición de los cuerpos y el orden de composición de los intelectos (almas). Es decir, los afectos son las instancias posibilitadoras del surgimiento de todo entendimiento y, por lo tanto, la fuente de explicación del tránsito desde determinadas formas de subjetividad hacia otras distintas. En este último punto encontraremos el sentido pluralista de la noción de "perspectivismo ontológico", el cual sería uno de los aspectos distintivos radicales del pensamiento de Spinoza respecto de la subjetividad humana y su sentido ontológico y ético-político.

3) Los principios de potencia e inmanencia y la noción de *multitudo* espinosista. En cuanto principios nodales de la metafísica de Spinoza, son considerados elementos indispensables para comprender la composición de los puntos de vista. Solo en la existencia de un campo de fuerzas (Albiac, 2011) puede pensarse el perspectivismo ontológico

⁶ "Una pluralidad concreta que, implicando la diferencia intrínseca y la heterogeneidad recíproca de los seres que los constituyen, nada tiene en común con la del número entendido literalmente" (traducción propia).

pluralista, considerando que las relaciones dadas entre los afectos, los cuerpos y la génesis del intelecto configuran un plano en movimiento no trascendente. En Spinoza, la existencia de un criterio genético diferencial exigirá el análisis profundo del problema de los grados de potencia implicados por la esencia del modo o *conatus* (Deleuze, 2005). Este criterio nos permitirá distinguir dos vías: por un lado, la idea de “libertad” —en conexión con el intelecto— y su nexa con las pasiones alegres o acciones, que indican un aumento de la potencia de la esencia del modo; por otro lado, la idea de “esclavitud” o “servidumbre humana” en conexión con la ignorancia y superstición y su nexa con las pasiones tristes, que indican una disminución de la potencia de la esencia del modo. Aquí, la noción de “conveniencia” (*proprium utile*) será clave para articular el problema de las subjetividades vinculando la existencia individual con el ser social que lo explica. Esta es una de las mayores contribuciones del espinosismo al implementar una novel perspectiva sobre la comprensión de la política, lo social y las instituciones desde un criterio pluralista, inmanente y de relaciones de fuerza. Pero solo con la noción de *multitudo* el problema del punto de vista adquiere su plena consistencia compositiva al conectar el orden ontológico con lo político y lo social (Deleuze, 1975). Con la multitud, terminamos por comprender el carácter irreductible de todo punto de vista a la categoría de “totalidad”, el rechazo de toda propuesta metafísica o práctica que pretenda reducir dicha cuestión a un sistema subordinado a la idea de “Uno-Todo”, a un sistema político totalitario o un sistema moral finalista (Deleuze, 1975). El perspectivismo ontológico se define como un pluralismo metafísico y existencial fundado en la igualdad ontológica de la infinidad de modos existentes. Se recusa, así, cualquier idea de “jerarquía” o “eminencia” en el orden ontológico o ético-político. Cuando se sostienen jerarquías o eminencias no estamos en un orden ontológico, sino en uno que se encuentra bajo el influjo de la superstición y la ignorancia y lo que de estas subsiste en los modelos de pensamiento de la tradición filosófica trascendentalista. La crítica de Spinoza al aristotelismo, platonismo, escolasticismo y cartesianismo es sobre todo una denuncia de la eminencia, equivocidad y analogía (Deleuze, 1975), principios que son propios del modelo ontológico de la representación orgánica, fundada en juicio de atribución:

Pues el juicio tiene precisamente dos funciones esenciales, y sólo dos: la distribución, que asegura

mediante la repartición del concepto y la jerarquización, que asegura mediante la medida de los sujetos. A una de ellas corresponde la facultad del juicio, que recibe el nombre de sentido común; a la otra, la que se llama buen sentido (o sentido primero). Ambas constituyen la justa medida, la “justicia” como valor del juicio. En este sentido, toda la filosofía de las categorías toma como modelo el juicio (Deleuze, 2009a, p. 69).

Es en este último sentido que la cuestión de la jerarquía fundada en la eminencia, la equivocidad y la analogía constituye un sistema de pensamiento que afecta no solo la comprensión del orden ontológico, sino que se relaciona con jerarquías que atañen al orden social y político. El repudio por parte de Spinoza del aristotelismo y su modelo de distribución ontológico jerarquizado implica un programa ontológico-político que se dirige contra toda forma o idea de “totalidad” orgánica y contra todo sistema Uno-Todo. Cuando se habla de representación orgánica se plantea la posibilidad de una totalidad cerrada, sea bajo un sentido ontológico distributivo, sea bajo un sentido moral y político teleológico.

Ese programa está expuesto y demostrado, con genialidad, en la *Ética*: se aprende que los atributos [alma y cuerpo] son irreductibles a géneros o categorías, porque son formalmente distintos, pero todos iguales ontológicamente [...]. Por otra parte, se aprende que los modos son irreductibles a las especies porque se reparten en los atributos de acuerdo con diferencias individuantes ejercidas en intensidad como grados de potencia [...] [:] es el sentido colectivo del ser, y el juego de la diferencia individuante del ente (Deleuze, 2009a, pp. 444-445).

El resultado final de esta reflexión será una fundamentación de la naturaleza interna de la noción de “punto de vista” pluralista; además, permitirá erigir una reflexión general acerca del sentido que asume el perspectivismo ontológico bajo una concepción abierta absoluta de la subjetividad humana (individual y colectiva): la tarea de composición de los *puntos de vista* presupone un *estado metaestable* (Simondon, 2009) del cual depende el carácter pluralista y la condición de multiplicidad

en la que se resuelve la existencia y los infinitos modos de ser y de actuar al no ser ninguna existencia más eminente o más valiosa, en términos de jerarquía, que otras existencias.

2. La teoría general de la composición de los cuerpos

Sabemos de la admiración que Spinoza profesó por la filosofía atomista gracias a su epistolario. En una de aquellas cartas, Spinoza señala a Hugo Boxel su rechazo del pensamiento platónico, aristotélico y socrático: “Me habría sorprendido, si usted hubiera citado a Demócrito, a Epicuro, a Lucrecio o alguno de los atomistas o defensores de los átomos” (Spinoza, 2007, LVI, p. 223; G IV 261).⁷ En su escrito *De rerum natura*, Lucrecio defiende la existencia de cuerpos últimos de la realidad: los átomos. La teoría atomista sostiene que los átomos son cuerpos sólidos, eternos y simples. En palabras de Lucrecio: “así pues, son de una sólida simplicidad los elementos primeros, que tienen cohesión en sus mínimas partes estrechamente apretados, no constituidos por la aglomeración de aquéllas, sino más bien poderosos por su eterna simplicidad” (*De rerum natura*, I, vv. 609-613; 2003, p. 82).

Sin embargo, la admiración que Spinoza declara por el naturalismo de Demócrito, Epicuro y Lucrecio tiene un sentido distinto. La afirmación de estos filósofos acerca de la existencia “de partículas elementales que existen desde toda la eternidad” (Simondon, 2009, p. 25) es mucho menos importante para la doctrina espinosista. La existencia de los componentes esenciales de la realidad es secundaria y relativa, ya que lo fundamental dentro de su teoría de la composición de los cuerpos es el problema de los encuentros (*occursus*) y de las composiciones que surgen en esa dinámica de fuerzas. En definitiva, lo que interesa a Spinoza son las relaciones por encima de los individuos que componen un vínculo cualquiera. Vittorio Morfino (2014) así lo piensa: en Spinoza existe un primado de las relaciones frente a las propiedades. Todo lo que se puede distinguir en los cuerpos es que hay algunos más simples y otros más complejos; pero hay algo más: los cuerpos también se distinguen por el tipo de movimiento que efectúan. Los cuerpos se componen o descomponen, y esa modalidad da cuenta de la tendencia de composición. “Lo único que se puede saber es que ciertos cuerpos

⁷ Para citar la obra de Spinoza, recurrimos a las ediciones castellanas (que referenciamos en la bibliografía) y su paginación, seguidas por la referencia a la edición crítica de Gebhardt.

son más complejos que otros, y que tienen más relación que otros con el exterior” (Moreau, 2012, p. 98). El acierto teórico de Spinoza radica en haber extraído de una débil diferencia inicial una divergencia final que explica la producción de la totalidad de los cuerpos existentes en la naturaleza. Podemos notar ahora la diferencia entre los atomistas y Spinoza: los primeros enuncian la existencia de cuerpos últimos y fundamentales; el segundo expresa el modo de producción de esos cuerpos.

Un análisis más profundo del problema de las relaciones revela sus consecuencias. “Los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y del reposo” (Spinoza, 2011, II, prop. XIII, lem. I, p. 143; G II 97). Ellos tienen tres características: se mueven, convienen en ciertas cosas entre sí y se afectan unos a otros. El interés de Spinoza es describir el movimiento de las cosas (Tejeda, 2020) y lo determinante respecto de la naturaleza de los cuerpos es su dinámica intrínseca, siempre asociada a su relación con otros cuerpos. “Un cuerpo en movimiento o en reposo ha debido ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo” (2011, II, prop. XIII, lem. III, p. 144; G II 98). Los cuerpos afectan y pueden ser afectados, y en el establecimiento de esa relación de fuerza entendemos por qué pueden componerse y descomponerse *ad infinitum*: los cuerpos convienen en ciertas cosas y en ciertas otras no. Pero en un nivel superior, todos los cuerpos convienen al menos en algo: todos son parte del atributo de extensión. Por consecuencia, los cuerpos actúan como multiplicidad (*plurimae*) y se determinan como individuos cuando se mueven bajo una cierta relación:

Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien —si es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad— de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos (2011, II, prop. XIII, def., p. 146; G II 99-100).

Un individuo, entonces, no se define por la naturaleza de sus componentes, sino por una “cierta relación” de composición y comunicación conjunta que todas las partes ejecutan como multitud.

Esto lo confirma Spinoza unas páginas más adelante en la *Ética*: “Si ciertos cuerpos, que componen un individuo, son compelidos a cambiar el sentido de sus movimientos, pero de manera tal que puedan continuar moviéndose y comunicándose entre sí sus movimientos según la misma relación” (2011, II, prop. XIII, lem. VI, p. 148; G II 101), esos cuerpos, por tanto, mantendrán su naturaleza mientras sean capaces de mantener dichas relaciones.

En otras palabras, lo que define la naturaleza de los cuerpos no son los componentes, sino la naturaleza de la relación compositiva. O, como lo diría un filósofo muy afín al pensamiento espinosista: para comprender la génesis de las cosas, no son tan importantes los individuos, sino la naturaleza de la individuación (cfr. Simondon, 2009). Ejemplar es el caso de la muerte: se descomponen las partes de un cuerpo como un animal silvestre, pero esa pluralidad de cuerpos que componen a ese animal se recomponen *ad infinitum* con otros cuerpos (abono para el terreno) para generar otras relaciones de movimiento (plantas). Así, esa “cierta relación” ya no es realizada en el óbito animal, pero se recompone en el despliegue vital vegetal.

Tenemos un primer principio rector del perspectivismo ontológico espinosista: el individuo se entiende como relación. ¿Cómo podría ser el individuo fundamento cuando su proceso de producción implica siempre el encuentro con otros cuerpos? El individuo como proceso de constitución jamás supone una completitud cerrada y acabada; siempre es apertura y posibilidad de encuentro. De allí que la distinción entre cuerpos simples y cuerpos complejos suponga desde el principio la multiplicidad (*plurimae*).

Confirmamos, entonces, que las relaciones priman sobre las propiedades. De aquí se sigue un segundo primado pertinente para la explicación de la teoría espinosista de los cuerpos: la del encuentro por encima de la forma (Morfino, 2014). La filosofía espinosista privilegia los procesos sobre las estructuras, y aquí podemos hacer una nueva comparación con la filosofía de Gilbert Simondon. Los individuos en la filosofía de Simondon (2009) son concebidos como resultado de procesos de individuación. “Conocer al individuo a través de la individuación [es más relevante] antes que [conocer] la individuación a partir del individuo” (Simondon, 2009, p. 26): más bien, lo que es prioritario es “la operación misma de adquisición de [la] forma” (Combes, 2017, p. 31). En Simondon existe un despliegue de fuerzas, un principio metaestable que acepta el poder del devenir interior del Ser; la forma no es operación,

sino solamente el resultado acabado de los procesos ya ejecutados. Tal como Spinoza no da crédito al pensamiento aristotélico, Simondon recusará la teoría hilemórfica, donde la forma modela la materia y actúa como principio jerárquico. La tesis aristotélica supone que “el principio de individuación no es entonces captado en la individuación misma en tanto que operación, sino en aquello de lo que tiene necesidad esta operación para poder existir, a saber una materia y una forma” (2009, p. 25). El modelo epistemológico que prima en el hilemorfismo se distingue del modelo epistemológico espinosista y simondiano y se inscriben en tradiciones opuestas:

La ciencia real es inseparable de un modelo “hilemórfico”, que implica a la vez una forma organizadora para la materia y una materia preparada para la forma; a menudo se ha mostrado cómo este esquema derivaba no tanto de la técnica o de la vida como de una sociedad dividida en gobernantes-gobernados [...]. Habría que oponer dos modelos científicos [...]. Uno se denominaría *Compars*, y el otro *Dispars*. El *compars* es el modelo legal o legalista adoptado por la ciencia real. La búsqueda de leyes consiste en extraer constantes, incluso si estas constantes tan sólo son relaciones entre variables [...]. El esquema hilemórfico está basado en una forma invariable de variables, en una materia variable de la invariante. Pero el *dispars* como elemento de la ciencia nómada remite a material-fuerzas, más bien que a forma-materia. Ya no se trata exactamente de extraer constantes a partir de variables, sino de poner las variables en estado de variación continua (Deleuze y Guattari, 2006, pp. 374-375).

En Spinoza, el rechazo de la teoría hilefórmica se comprende a partir del examen de una conocida fórmula. *Omnis determinatio est negatio* debe ser comprendida como una afirmación absoluta del Ser que “lleva consigo toda la frescura y la materialidad de la realidad” (Hardt, 2003, p. 144). La determinación no comporta una distinción de la real naturaleza de las cosas, es solo una abstracción. De acuerdo con Spinoza, “ninguna definición conlleva ni expresa un número determinado de individuos” (Spinoza, 2011, I, prop. VIII, *schol.* II, p. 50; G I 50); por lo mismo, el hilemorfismo, como la representación de la limitación de la forma

por la materia, no explica el orden real de la naturaleza. Lo mismo sucede con el número o el género y la diferencia específica: en ambos casos se trata de agrupar propiedades, de limitar la variación continua (*plurimae*) en que se expresa la naturaleza. “La diferencia específica no representa, entonces, en absoluto, un concepto universal para todas las singularidades y recodos de la diferencia [...], sino que designa un momento particular en que la diferencia se concilia con el concepto en general” (Deleuze, 2009a, p. 66).

En Spinoza, “el ser nunca es indeterminado” (Hardt, 2003, p. 144), pues la naturaleza se diferencia en su interior, produciendo en su despliegue y en sus encuentros la pluralidad de las cosas de forma continua. Es lo que podemos llamar el “principio de univocidad” espinosista: “Lo esencial de la univocidad no es que el Ser se diga, en un único y mismo sentido, sino que se diga, en un único y mismo sentido, de todas sus diferencias individuantes o modalidades intrínsecas. El ser es él mismo para todas esas modalidades, pero esas modalidades no son las mismas” (Deleuze, 2009, p. 72). De ahí que se pueda concluir a partir de la teoría general de los cuerpos un perspectivismo ontológico de carácter pluralista. La naturaleza se expresa como producción interna de una realidad que se diferencia sin la necesidad de atribuir a un término, a una propiedad, a un elemento último o una forma previa la calidad de fundamento. El individuo se concibe según las relaciones que establece con otros cuerpos distintos de él mismo y según su capacidad de despliegue puede afectar o ser afectado, componiéndose o descomponiéndose según la naturaleza del encuentro ejecutado. Un segundo principio rector, entonces, del perspectivismo ontológico de Spinoza será: el individuo se entiende como potencia.

De esta teoría general de los cuerpos Spinoza desprende seis postulados que explican cómo debe entenderse el cuerpo humano. Destacamos nosotros los siguientes:

- [1] El cuerpo humano se compone de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto.
- [2] Los individuos que componen el cuerpo humano (y, por consiguiente, el cuerpo humano mismo) son afectados de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores.
- [3] El cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si éstos lo regenerasen

continuamente. [4]) El cuerpo humano puede mover y disponer los cuerpos exteriores de muchísimas maneras (Spinoza, 2011, II, prop. XIII, post. I, III, IV y VI, p. 150; G II 102-103).

Las consecuencias que se siguen de estos postulados para la propia existencia humana (*proprium utile*) son innumerables y se desprenden de la misma teoría expuesta: 1) el ser humano es un individuo complejo compuesto por una relación o infinidad de relaciones con muchísimas partes diversas; 2) existen fuerzas que afectan a esos cuerpos humanos y que tales fuerzas pueden modificarse de forma gradual o incluso cambiar por completo respecto de las relaciones dadas entre sus partes (vida y muerte serían casos extremos de esa gradación); 3) el cuerpo humano necesita de otros cuerpos para su propia conservación, incluso de otros cuerpos humanos, y de ellos hay algunos que más le convienen, desde compañeros que compartan una misma afinidad o noción de “vida” hasta cuerpos alimenticios imprescindibles para la conservación o aumento de la propia potencia y las capacidades; 4) el cuerpo humano también afecta a otros cuerpos, los dispone de muchísimas formas, y también puede modificar sus relaciones o cambiarlas completamente (puede dar la muerte o incluso la vida).

Estas últimas características nos permiten transitar hacia el problema de la constitución de la subjetividad. Hasta ahora hemos hablado del individuo desde la perspectiva de la extensión, pero el sujeto humano es la síntesis del cuerpo y el alma (*mens*). El mismo Spinoza señala que el alma “nadie podrá entenderla adecuadamente, o sea, distintamente, si no conoce primero adecuadamente la naturaleza de nuestro cuerpo” (2011, II, XIII, *schol.*, p. 142; G II 96). Se debe destacar el rol clave que las pasiones y los afectos tendrán como intermediarios entre el cuerpo y el alma. Esto nos dará mayores detalles para responder a la cuestión de la composición de los puntos de vista desde el perspectivismo ontológico espinozista.

3. La fuerza y los afectos: entre subjetividades y cuerpos

En Spinoza, todo ente o cosa de la naturaleza “se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser” (2011, III, prop. VI, p. 220; G II 146). No sucede nada distinto cuando determinamos la esencia de lo humano, que es la *cupiditas* o el deseo (apetito con conciencia) — también comprendido como apetito o *conatus*—, instancia modal que

nos determina “a hacer algo” (2011, II, def. af. I, p. 284; G II 190). En ese sentido, el individuo humano no es definido, como lo hace la larga tradición de la filosofía occidental, por su propiedad racional. Para Spinoza, el deseo determina “cualesquiera esfuerzo, impulsos, apetitos y voliciones del hombre, que varían según la variable constitución de él, y no es raro que se opongan entre sí de tal modo que el hombre sea arrastrado en distintas direcciones y no sepa hacia donde orientarse” (2011, III, def. af. I, exp., p. 285; G II 190). Se deduce que la naturaleza humana es variable según lo que determinan los cuerpos que la afectan. Los humanos siguen distintas direcciones o tendencias según las relaciones que tales afecciones (*affectiones*) sean capaces de configurar y constituir.

El deseo, la tristeza y la alegría constituyen las “pasiones primarias o elementales [que] hacen exclusiva referencia a las afecciones sin precisar la cosa u objeto afectante” (Kaminsky, 1998, p. 50). Si son primarias no es porque tengan jerárquicamente un valor superior, sino porque ellas hacen:

Evidentes los mecanismos de su generación, es decir, mostrar, en primer lugar, cuáles son las pasiones primitivas y, a continuación, indicar qué fenómenos las diversifican, las asocian, las transforman. Las tres pasiones primitivas, formas primeras adoptadas por el esfuerzo por perseverar en el ser propio y por las modificaciones de la potencia de obrar, son el deseo, la alegría y la tristeza. El deseo, que es la tendencia a perseverar en el ser propio; la alegría, que es el aumento de nuestra potencia de obrar; la tristeza, que es la disminución de la potencia de obrar (Moreau, 2012, pp. 104-105).

La definición de los afectos que nos da Spinoza envuelve el sentido que estos tienen en la generación de todas las demás pasiones, pero también nos dice algo a propósito de su importante labor conectiva. Dice Spinoza: “Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones” (2011, III, def. III, pp. 209-210; G II 139). La importancia que Spinoza da al cuerpo aparece matizada por la expresión “ideas de esas afecciones”: el deseo es el perseverar (*conatus*), las pasiones alegres

componen nuevas relaciones que nos hacen transitar (*transitio*) hacia una potencia mayor de obrar (del cuerpo y el intelecto), y las pasiones tristes disminuyen esa potencia. Entonces, a partir del deseo, la alegría y la tristeza se generan todos los demás afectos, y las afecciones del cuerpo median así el tránsito hacia las ideas del intelecto. En otras palabras, entre la subjetividad y el cuerpo se encuentran los afectos en cuanto implican fuerzas: grados de potencia y grados de intensidad.

A veces se trata de partes de potencia, es decir, de partes intrínsecas o intensivas, verdaderos grados, grados de potencia y grados de intensidad. Así las esencias de los modos se definen como grados de potencia [...]. Spinoza reencuentra una larga tradición escolástica, según la que los *modus intrinsecus* = *gradus* = *intensio* [...]. Su tesis se define así: las esencias de los modos no son posibilidades lógicas, ni entidades metafísicas, sino realidades físicas, *res physicae* [...]. El *conatus* es la esencia del modo (o grado de potencia), pero una vez que el modo ha comenzado a existir (Deleuze, 1975, pp. 183-184 y 221).

Puede decirse, entonces, que “no puede existir ningún cuerpo sino como modificado” (Vinciguerra, 2020, p. 26), pero también que no hay disociación efectiva entre los afectos y el intelecto y, por lo mismo, lo racional no es una propiedad determinante de lo humano en cuanto fundamento. La esencia de los modos y del modo singular que engloba lo humano es el *conatus* y las dos pasiones directrices de su variación: la alegría y la tristeza. Nietzsche, inspirado en Spinoza, dice compartir esa perspectiva que se traduce en “hacer del conocimiento el afecto más potente” (2010, pp. 133-134) y que explica en muchos sentidos la volubilidad de los actos y de las ideas humanas. Ser libre implica conocer y escarbar en aquello que nos constituye como seres humanos; ser esclavo es errar en el azar de los encuentros exteriores que nos afectan (cfr. Spinoza, 2011, IV, prop. LXVI, *schol.*, p. 389; G II 260). No podemos prescindir de los afectos⁸ para explicar aquello que llegamos

⁸ Es notable la profunda ironía con la cual Spinoza rechaza en el *Tratado político* a todos los que olvidan la importancia de los afectos en la explicación de la naturaleza humana: “Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa. Por eso

a ser, ya que la única forma de conocer es generando una relación efectiva y afectiva con el mundo exterior, seleccionando dentro de las posibilidades limitadas que tiene el entendimiento humano, nuestros futuros encuentros. Seleccionar y componer de mejor forma nuestros encuentros (*occursus*) son dos aspectos de un mismo proceso:

Este será [...] el primer aspecto de la razón. Un espacio de doble aspecto: seleccionar, componer. Selección, composición. Es decir, llegar a encontrar por experiencia con qué relaciones se componen los lazos. Y sacar las consecuencias. Es decir, huir a toda prisa y lo más que pueda [...] del encuentro con las relaciones que no me convienen y componerme al máximo con las relaciones que me convienen. Yo diría que esta es la primera determinación de la libertad o la razón (Deleuze, 2008, p. 249).

El rol que juegan los afectos, entonces, en el problema de la constitución del sujeto es determinante: no hay sujeto sin encuentro con otros objetos o sujetos exteriores; y no hay afecto sin poner en juego el poder propio de ese sujeto para seleccionar y componer de forma adecuada los encuentros azarosos. Se entiende, así, la indisolubilidad del compuesto alma-cuerpo⁹ en Spinoza. El individuo es:

Una relación entre un exterior y un interior que se constituye en la relación. Relación que constituye la esencia del individuo, que no es otra cosa que su existencia-potencia. Pero las pasiones no son propiedades que existen antes del encuentro y se activan por éste, sino que son relaciones constitutivas del individuo social. Las pasiones no actúan sobre la interioridad, sino sobre el espacio *entre* los individuos

suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos o (quienes quieren aparecer más santos) detestarlos. Y así, creen hacer una obra divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar, de diversas formas, una naturaleza humana que no existe en parte alguna y vituperar con sus dichos lo que realmente existe. En efecto, conciben a los hombres como no son, sino como ellos quisieran que fueran” (2010, cap. I, § 1, pp. 77-78; G III 273).

⁹ La expresión latina que Spinoza usa en el latín original para “alma” es *mens*.

del cual la interioridad misma es un efecto histórico (Morfino, 2014, p. 79).

La función constitutiva de los afectos en lo humano se explica, en primera instancia, desde la afectación externa (un cuerpo humano es afectado y puede disponer de los afectos exteriores) y, luego, desde la constitución de un interior siempre abierto al mundo institucional, histórico, social o político. Se entiende, por lo mismo, que la producción de la subjetividad en Spinoza es un proceso que depende de la selección de encuentros alegres o tristes y de comprender cuán útiles (*proprium utile*) son esas relaciones que establecemos con otros. Y ese proceso se da de forma simultánea en la unidad constitutiva del ser humano sin suponer una jerarquización del complejo alma-cuerpo: “El alma humana es apta para percibir muchísimas cosas y tanto más apta cuanto de más maneras pueda estar dispuesto su cuerpo” (Spinoza, 2011, II, prop. XIV, p. 151; G II 103). Mientras más encuentros alegres componga, más capacitado me encuentro para conocer adecuadamente. Moreau da un bello ejemplo que patentó el proceso de producción de conocimiento en el sujeto humano:

La idea de la imaginación es una idea del encuentro entre el mundo exterior y mi cuerpo —pero no de la estructura real del mundo exterior (un hombre que se quema al acercar su mano a una llama no saca de este hecho un saber adecuado sobre lo que sea la llama)—. Así, pues, obtengo un conocimiento vivo y fuerte del mundo exterior, pero no un conocimiento adecuado, el de la estructura interna de las cosas (2012, p. 96).

El dolor generado por ese encuentro puede llevarnos en dos direcciones. Al experimentar que la llama destruye mi tejido corporal, padezco y experimento miedo (pasión triste); alejaré mi cuerpo del fuego en un futuro encuentro por causa del dolor padecido. Pero solo al conocer la estructura interna del fuego y manejar sus potenciales efectos comprendo lo útil y puedo tener dominio de mis pasiones alegres: el fuego sirve como calefacción para nuestros hogares, para cocer y cocinar nuestros alimentos, para generar procesos industriales de producción a gran escala, etc. Es en tal contexto que nuestro conocimiento de las causas exteriores permite entender la diversidad de relaciones que puedo componer con el mundo exterior y con los demás seres humanos que

convienen a mi cuerpo. Tal como los cuerpos se componen en unidades complejas, la subjetividad también es la composición de ideas que se originan mediante una relación con otras subjetividades. Se concluye, así, que el sujeto en Spinoza puede ser definido como “una identidad en tránsito” (Albiac, 2011, p. 239). Es el resultado del campo de fuerzas en que muchos otros individuos exteriores dan forma a las condiciones que determinan nuestra interioridad siempre abierta. Dice Gabriel Albiac con detalle: “La peculiaridad de los afectos es la heterodeterminación que inducen en el sujeto sobre el cual operan [...] [y en efecto] no hay una sola realidad, un solo individuo ni una sola cosa que pueda ser especificada, individuada, determinada de otro modo que no sea por la red de causación de la cual resulta” todo sujeto (Albiac, 2011, p. 239).

Sería fácil en este punto esgrimir la clásica acusación determinista que pesa sobre Spinoza: ¿qué poder tiene el individuo, entonces, sobre la coacción externa que lo conforma? Sin embargo, “todo cuanto afecta a la subjetividad humana, determinándola, construye en ella un efecto de causación a partir del cual la subjetividad puede desplegarse, ya sea componiendo las fuerzas que actúan sobre ella [...] ya sea subsumiéndose en la potencia, bajo la forma de una aceptación pasiva” (Albiac, 2011, p. 239). Lo que Spinoza parece señalarnos no es la imposibilidad de torcer la determinación externa, sino más bien la dificultad que implica para los procesos de subjetivación. “Todo lo excelso es tan difícil como raro” (Spinoza, 2011, V, prop. XLII, *schol.*, p. 463; G II 308), palabras finales de la *Ética*, expresan este enorme escollo. Crear nuevas subjetividades involucra la mediación del poder de los afectos y la tendencia transitiva del *conatus* o deseo: o las pasiones alegres generan un tránsito hacia un estado de obrar (cuerpo) y entender (intelecto) superior, por aumento de potencia; o la tristeza, que siempre engloba la descomposición y una sumisión efectiva de nuestro cuerpo e intelecto al azar de las pasiones y los encuentros, disminuye nuestra potencia. Por ello, precisa Albiac: “lo que define el marco de actuación de la propia capacidad autodeterminativa de un individuo es precisamente ese margen limitado entre la capacidad de reaccionar frente a la determinación o bien ceder ante ella” (Albiac, 2011, p. 239).

Se entenderá, así, que la teoría de la constitución del sujeto en Spinoza engloba un profundo carácter político, matizado por un realismo de profunda inspiración maquiavélica (Balibar, 2011). Afirmar que “en la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte” (Spinoza, 2011, IV, ax., p. 314; G II 210) no es una afirmación

fatalista, sino el rechazo de cualquier utopía o posición idílica; y, a la vez, la renuncia explícita a cualquier teoría que erija supersticiones¹⁰ acerca de las posibilidades reales del individuo aislado para cambiar su destino. Entonces, el análisis de los procesos de constitución del complejo alma-cuerpo nos entrega directrices para arribar a la idea de puntos de vista desde un perspectivismo ontológico-político: la pluralidad constitutiva de los cuerpos tiene su paralelo en una pluralidad constitutiva de ideas que conforman la subjetividad humana. Pero esa *plurimae* no queda aún clarificada sin examinar el grado de potencia de cada uno de los modos que constituyen la naturaleza. Es lo que pasaremos a ver a continuación.

4. Potencia, inmanencia y *multitudo*: pluralismo y composición del punto de vista

Si arribamos desde el problema del cuerpo al de la subjetividad no es porque exista un primado de la última dimensión sobre la primera; sabemos que en Spinoza cuerpo y alma se implican de forma mutua. Sin embargo, se suele creer que, al hablar de “punto de vista”, nos encontramos ante un portador o portadores de una “forma de ver el mundo”. Por lo mismo, el perspectivismo se convierte en un problema epistemológico. Nosotros debemos posicionarnos desde un perspectivismo ontológico que justifique un pluralismo de la noción de “puntos de vista” que ni totalice ni suponga la existencia de una sustancia individual fundante y original. Los principios de potencia e inmanencia, enlazados al concepto de “multitud”, nos conducen a esta original concepción.

Matheron señala que es el *conatus* (apetito o deseo) lo que define la esencia humana: este “est l’unique point de départ de toute la théorie des passions, de toute la Politique et de toute la Morale de Spinoza” (1988, p. 9).¹¹ Por lo mismo, lo que define la modalidad humana es un cierto movimiento, una cierta tendencia del sujeto humano y jamás

¹⁰ “Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre, y ha creado al hombre para que le rinda culto” (Spinoza, 2011, I, ap., p.109; G II 78).

¹¹ “Es el único punto de partida de toda la teoría de las pasiones, de toda la política y de toda la moral de Spinoza” (traducción propia).

una propiedad perenne e inmodificable de su constitución. Tanto el cuerpo como el alma se modifican constantemente y su capacidad de afectar y de ser afectados revelan su forma de producción modal. Pero el *conatus* no hace más que estar investido de la esencia misma que domina toda la naturaleza y la cosmología espinosista: “la potencia de Dios es su esencia misma” (Spinoza, 2011, I, prop. XXXIV, p. 107; G II 76). Spinoza, que habla insistentemente de Dios a lo largo de toda la *Ética*, no se refiere al ser sobrenatural de la tradición judeocristiana. Esta deidad con características antropológicas propias de un soberano, cuyo rol concierne a la teología y a modelos de obediencia que buscan determinar la conducta humana desde mandatos, ocultan una eminencia tenebrosa (Deleuze, 1975). Dios es la misma naturaleza (Gebhardt, 2007) expresándose, desplegando su poder infinito de producción. “Lo que Spinoza va a llamar ‘Dios’ en el libro primero de la *Ética* va a ser la cosa más extraña del mundo. Va a ser el concepto en tanto que reúne el conjunto de todas sus posibilidades” (Deleuze, 2008, p. 23).

Lo que está en juego en esta distinción es la diferencia entre trascendencia e inmanencia. Si Dios es trascendente, determina a toda la naturaleza sin pertenecer a ella: sería cosa, objeto, término o principio que da sentido *ad extra* a las cosas creadas (Tejeda, 2015). Al estar fuera de las cosas mismas, Dios se comporta como un fundamento fijo y carece de todo proceso, de movimiento; puede representarse como origen y fin de las cosas. Al contrario, si Dios es inmanente, su propia explicación se encuentra sometida a causas internas y aquellas solo pueden ser entendidas por los efectos (fuerzas) que provocan. Si Dios es la naturaleza en la filosofía de Spinoza es porque esa naturaleza expresa sus efectos en este único mundo real y material. No se necesita de hipótesis improbables, como la existencia de un entidad con intelecto y voluntad que nos sobrepasa pero nos determina: eso es mera superstición. Si “nada existe de cuya naturaleza no exista algún efecto” (Spinoza, 2011, I, prop. XXXVI, p. 108; G II 77), ¿qué efectos podemos constatar de una causa externa a nuestra propia constitución? Aquí comprobamos la mutua implicación de la inmanencia y la potencia: si Dios es potencia pura, se expresa en las leyes internas de su propia producción y en su propio despliegue. Dios (es decir, la naturaleza) es la fábrica de creación de todas las cosas existentes (Tejeda, 2020) y no opera ni como representación ni como fundamento ni como cosa. Al no ser representación, la naturaleza solo se concibe como una totalidad abierta y continua; al no ser fundamento, no puede ser entendida como

el basamento que soporta las transformaciones de lo diverso; al no ser cosa, no puede ser determinada bajo ninguna forma ni límite. Existe una única substancia que se diferencia interiormente para todos los atributos y modos existentes. La potencia (*potentia*) define la esencia de todas las cosas y el principio de inmanencia establece la necesidad de explicar su producción a partir de causas internas. Todo modo existente, entonces, se expresa a partir de la potencia que ejerce en un campo de fuerzas.

Las consecuencias ontológicas de estos pensamientos serán profundas para la explicación de los modos que somos nosotros. Todo individuo de la naturaleza se define por un grado de potencia de la infinita producción divina. En el perspectivismo ontológico espinosista esto es considerado un principio rector.¹² ¿Por qué? Porque cada individuo será determinado por el conjunto total de las relaciones establecidas: una red de relaciones (Albiac, 2011). La potencia no es una simple definición nominal: se trata siempre de determinar cuánto puede afectar y ser afectado un individuo al obrar y pensar. Los seres humanos solo somos un modo dentro de esa gran red: tanto el girasol como la hormiga pueden ser determinados a obrar y pensar de tal o cual manera, a condición de no hacer del pensamiento una facultad exclusivamente antropomorfa. La diferencia humana estriba en la complejidad de sus procesos constitutivos (Vinciguerra, 2020). Puede, sin embargo, afirmarse que el individuo humano constituye progresivamente la subjetividad, siempre según su singular potencia y su relación con la potencia del medio exterior.

Tal como Dios no necesita de una causa exterior para desplegar su propia potencia, la explicación de los procesos que producen la subjetividad no necesita de un Dios que deposite una idea o impulse un movimiento originario de los cuerpos. Es el mismo movimiento de despliegue de la naturaleza el que impacta en el encuentro de los individuos humanos y no humanos. Es lo que ya denominamos “principio de inmanencia”: la constatación de que el despliegue y la explicación de la naturaleza no necesitan de causas externas que motiven su movimiento. La inmanencia de Spinoza al nivel de los modos implica una crítica radical: “considera la existencia *en* este mundo como único ser actual y la única fuente de valor ético y autoridad política” (Yovel, 1995, p. 215). La tarea de Spinoza es abolir el platonismo (Zourabichvili,

¹² Cfr. *supra*, sección 2.

2014) o cualquier forma de pensamiento que sostenga un privilegio ontológico. Se suprime así el clásico predominio occidental del individuo humano por sobre otros individuos, el cual posa en las cosas ese tamiz por medio del cual medimos todo desde propiedades antropomórficas.

El cartesianismo, lejos de inaugurar una idea inédita de hombre, no hizo en gran parte más que volver a proponer antiguos prejuicios bajo nuevos ropajes. Desde este punto de vista, el antropocentrismo y el egoísmo del *cogito* cartesiano deben verse como la cristalización de una larga tradición que tiene en Agustín otro ilustre referente como origen histórico del paradigma antropológico moderno. Lo que Spinoza rechaza es el principio que orientó al pensamiento europeo desde Aristóteles en adelante, o sea, que el hombre es una sustancia (Vinciguerra, 2020, p. 151).

La sustancia de Spinoza es la naturaleza en su despliegue continuo e infinito. Sin embargo, abarcar esa potencia absoluta de creación — la posibilidad de concebir el total de las relaciones existentes— es imposible para cualquier modo y, notablemente, para el ser humano. El humano es solo un grado de potencia, y la manera de expresar esa fuerza es a través de su vínculo con otros modos: en el perspectivismo ontológico espinosista, la relación es un segundo principio rector.¹³ Traducidos estos dos principios rectores a un lenguaje más accesible, podríamos señalar: todo modo despliega un cierto poder de afectar y de ser afectado (su *potentia*), y ese movimiento nos pone necesariamente en relación con otros modos. Por lo mismo, todo cuerpo y todo entendimiento implican una práctica de constitución. No existe cuerpo que no se presente desde siempre como modificado (Vinciguerra, 2020) ni tampoco existe una subjetividad aislada que no sea producto de un proceso de constitución.

Si, de acuerdo con la teoría de composición de los cuerpos de Spinoza, todo individuo está compuesto de una multiplicidad de cuerpos, entonces también “la idea que constituye el ser formal del alma humana no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas” (Spinoza, 2011, II, prop. XV, p. 151; G II 103). Todo encuentro (*occursus*) de

¹³ Cfr. *supra*, sección 2.

individuos genera el contacto de algunas de sus partes modificándose y produciendo de forma correspondiente una idea. El encuentro azaroso con ciertos cuerpos no genera de por sí ideas adecuadas, pues para arribar a un conocimiento adecuado de las cosas es necesario seleccionar y componer. El conocimiento de las cosas es una *transitio* mediada por los afectos y mientras más afectos alegres componemos, más potente es nuestro cuerpo para obrar y nuestra mente para concebir de manera adecuada las cosas. Pero nuestro interior (siempre abierto al exterior) es el resultado de un comercio con el afuera: la subjetividad es el resultado de relaciones plurales (*plurimae*).

La consecuencia irrestricta de asumir de forma radical los principios de potencia e inmanencia es entender la producción ontológica de las cosas como *multitudo*. Una multitud de por sí se determina a partir de las relaciones que establece con sus elementos interiores y exteriores: eso determina su potencia de afectar y ser afectado. Así, podemos afirmar que el individuo humano se constituye por el comercio plural que mantiene con otros individuos similares a él, porque son sus diferencias las que permiten suplir ciertas necesidades que no podría cubrir solo. “Nada es más útil al hombre que el hombre” (Spinoza, 2011, IV, prop. XVIII, *schol.*, p. 332; G II 223), dice Spinoza, y esa expresión hace de la filosofía contenida en la *Ética* una ontología política: “la verdadera política de Spinoza es su metafísica” (Negri, 1993, p. 357). La noción de “multitud” que aparece plenamente desarrollada en el *Tratado político* (2010) es un concepto que determina la forma de producción ontológica de las cosas en general y de los modos humanos en particular. “El *ser-en-muchos* de la multitud humana, todavía más que un horizonte terrestre o terrenal, constituye el territorio de inmanencia en el que radica y se despliega la existencia común de los hombres” (Vinciguerra, 2020, p. 171). La multitud define las individualidades sin suprimirlas, las hace el resultado de un proceso que se genera a partir de una pluralidad relacional que no es capaz de totalizar su perspectiva, pero que tampoco llega a ser el resultado de un individuo aislado. “El problema ya no es el del Uno y el de lo Múltiple, sino de la multiplicidad de fusión que desborda efectivamente cualquier oposición entre lo uno y lo múltiple” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 157).

De este modo, el perspectivismo ontológico de Spinoza se desprende coherentemente de su filosofía. El individuo, al ser concebido como potencia y relación, se determina por los vínculos que efectúa: la forma en que afecta y es afectado por los otros individuos y cuerpos. Pero eso

le hace imposible posicionarse desde el punto de vista de la totalidad de la red de relaciones que componen toda la naturaleza: “el individuo es necesariamente una noción plural y relacional, el individuo humano es por esencia multitud” (Vinciguerra, 2020, p. 163).¹⁴ Pero tampoco es posible hacer del individuo aislado el fundamento de la sociabilidad. En Spinoza hacer de un término, una cosa, una forma, el origen de la producción de lo social es subvertir el orden de la naturaleza. El individuo es el resultado de la dinámica interna de las cosas y, en ese sentido, es siempre grado de potencia y relación. “El complejo de relaciones que definen el ser de la multitud humana determina los términos de las individualidades que la constituyen” (Vinciguerra, 2020, p. 163). En otras palabras, la multitud como categoría ontológica de producción nos conduce a la existencia de una pluralidad de puntos de vista: no existe individuo capaz de posicionarse desde la perspectiva de la totalidad de las relaciones, como tampoco uno capaz de explicar su subjetividad desde una posición solipsista. Y esto es así porque la *multitudo* es la forma de producción en que los modos en general, y los modos que somos nosotros (sujetos humanos), se expresan. En definitiva, podemos afirmar que desde el interior mismo de la teoría espinosista se desprende de forma necesaria un perspectivismo ontológico que desemboca en una noción de “punto de vista” pluralista.

5. Características de los puntos de vista desde el perspectivismo ontológico de Spinoza

El anterior análisis tuvo como razón sistematizar los conceptos que justifican una noción de “puntos de vista” pluralista desde el perspectivismo ontológico espinosista. En este apartado solo extraemos las características sustantivas que se desprenden de esta argumentación. En el apartado final desarrollaremos las consecuencias implícitas de esta síntesis elemental.

Podemos señalar, entonces, que las características principales del concepto de “puntos de vista” son:

1) No tenemos (no somos portadores de) puntos de vista: *somos puntos de vista*. La producción ontológica de los individuos humanos

¹⁴ Existen diversas posturas para enfrentar el problema de la multitud en Spinoza y nuestra opción puede ser sometida a crítica a la luz de esas perspectivas. Para conocer las diversas interpretaciones de la fórmula “multitudinis, quae una veluti mente ducitur”, remitimos a Espinoza (2018).

se realiza como multitud y el primado del principio de potencia solo deja entender ese proceso de constitución como un ejercicio efectivo de encuentros y relaciones. Si un individuo se define como relación y como poder de afectar y ser afectado, es claro que su práctica lo afecta y puede afectar de forma efectiva a otros (tal como la práctica de otros lo afecta a él mismo). Estamos determinados por los hábitos y la subjetividad inmanente que otros nos comunican en el proceso de hacer cultura: nos defimos como *multitudo*.

2) Si existiera un primado epistemológico de la noción de “punto de vista”, caeríamos en ciertos vicios irresolubles. Primer vicio: el relativismo absoluto o la idea de que mi juicio tiene un valor equivalente a otro por el solo hecho de ser expresado (absurdo que tiene su anclaje en la exacerbación del principio de libertad de expresión liberal). Albiac da un buen ejemplo para rechazar este planteamiento: “por un acto de voluntad ustedes jamás abolirán la ley de gravedad” (2011, p. 266). Nuestra práctica común está vinculada irrevocablemente a esta ley de la naturaleza y es imposible abolirla apelando al *sano* sentido común: *es mi opinión y exijo que sea respetada*. Lo mismo sucede con la pobreza o la condición racial: aunque me condicione para creer que pertenezco a una determinada clase social o que pertenezco a una raza de privilegiados, si *soy* pobre o indígena, me defino a partir de mi relación con otros. Por lo mismo, tal condición podría ser descrita de forma material por sus efectos (al igual que en el caso de la gravedad). Un punto de vista no se afirma en la simple creencia individual, pues la producción de la subjetividad es una práctica del cuerpo y la mente, es decir, un comercio con el exterior.

3) Segundo vicio: la creencia en la existencia de una verdad absoluta. De forma intrínseca, la noción de “multitud” impide el arribo efectivo hacia un punto de vista total desde la mirada de los modos. El individuo se expresa como relación y como poder de afectar y ser afectado. La *verdad*, desde el perspectivismo ontológico de Spinoza, implica encuentros y fuerzas; por lo mismo, involucra la *creación* de determinadas formas de practicar y entender la cultura. Por el contrario, la *verdad* desde un perspectivismo epistemológico supone la búsqueda de una propiedad común que pueda ser extensible a todos los sujetos como soporte de lo *real*. Erigir un punto de vista único y perenne involucra posicionarse desde una mirada dogmática, lo que nos lleva a naturalizar ciertas ideas y actos para entenderlos como verdaderos. En fin, ambos vicios subyacentes al modelo Uno-Todo tienen una función común: poner fin

al movimiento incesante en que expresa la realidad y poner fin a la tarea imperiosa de describirla desde el punto de vista que *somos*.

4) Por lo anterior, no todos los puntos de vista tienen el mismo valor. Su criterio distintivo se encuentra en el conocimiento adecuado que permite una mayor capacidad de obrar y pensar. Según la teoría del conocimiento de Spinoza, todo aquello que nos permite avanzar en el conocimiento de la naturaleza supone una selección y una composición adecuadas de los encuentros. Por ello, los tres géneros de conocimiento de Spinoza no son estadios, sino que designan procesos lentos de adquisición de ideas y prácticas que nos permiten mediar exitosamente con el exterior. Podemos, por ejemplo, ser chilenos y defender ese punto de vista aludiendo a valores inherentes de la chilenidad, al patriotismo y a la esencia de la nación; pero también podemos hacerlo conociendo su sistema jurídico, sus procesos productivos e incluso sus falencias como país. En un caso se apela a un sistema de valores trascendentes y esenciales, a fines supremos de la nación (lo que la filosofía de Spinoza rechaza); en el otro, se apela a un conocimiento práctico que refiere al ejercicio efectivo de las condiciones *de facto* (inmanentes): dos maneras de defender puntos de vista similares. Lo mismo sucede en el caso de otros puntos de vista: homosexuales, indígenas, empresarios, etc. Siempre se trata de llegar a entender cuánto puedo determinando las fuerzas exteriores que inciden en mis posibilidades. Ese es el fondo último de entender la naturaleza como potencia y la pluralidad como constitutiva de los individuos que *somos*.

5) Un individuo puede englobar virtualmente muchos puntos de vista, pero solo en el ejercicio actualiza ese punto de vista. Mi subjetividad puede estar compuesta por una multiplicidad de prácticas y discursos según la multitud de individuos que afectan la potencia de mi cuerpo y mi mente. Puedo ser homosexual, indígena y animalista, todo a la vez, porque los cuerpos pueden ser afectados por una multiplicidad de encuentros y de ideas. No tendría sentido reconocerse como animalista si jamás doy prueba de practicar y defender las causas del discurso y el programa animalista. Todo en la filosofía de Spinoza exige el ejercicio de una potencia ontológica del Ser.

Las características mencionadas no agotan la posibilidad de análisis de los puntos de vista desde este perspectivismo ontológico. Sin embargo, como señalamos al inicio de este apartado, son elementos sustantivos que describen las leyes generales de la constitución y la potencia de los puntos de vista. El examen singular solo puede hacerse desde la

actualización de los puntos de vista que *somos* y nuestro propio poder de afectar y ser afectados. Es a través del ejercicio efectivo al interior de un campo de fuerzas que se puede determinar cuánto puede un cuerpo según su singular potencia de obrar y, paralelamente, de entender.

6. Conclusión

Al clausurar todo movimiento, el modelo Uno-Todo puede situarse desde un punto de vista fijo y estable. La existencia de una propiedad, principio o término único que dé fundamento a la realidad y al conocimiento de las cosas permite anticipar *a priori* cuáles serán los valores desde los cuales juzgaremos toda acción y toda idea. Señala Spinoza con persistencia en el *Tratado teológico-político* que “nada gobierna a la multitud con mayor eficacia que la superstición” (2014, praef., p. 11; G II 6), y nada puede ser más eficaz que proponer fines trascendentes de la cultura. Mejor aún si la realización de ese horizonte ordena nuestros actos y nuestras creencias para la obtención de un premio que excede a la vida misma: lo supraterráneo. Se necesita una crítica de los fines trascendentes porque la supresión de la movilidad incesante de la naturaleza no es indistinguible con una *cosa* o un *poder* (*potestas*): es más bien un mecanismo perdurable del proceso de construcción política que reaparece y reaparecerá en la historia con singulares *formas*. Eso sucede porque, en los procesos de adquisición de saberes, el individuo serpentea entre las ilusiones de la conciencia (reproducción de valores) y el devenir racional (libertad y conocimiento adecuado) (Tejeda, 2022a). Ni la una ni la otra pueden concebirse como fenómenos individuales: somos siempre relación y potencia; estamos siempre constituidos como *multitudo*.

Por eso, afirmar la existencia de un perspectivismo ontológico pluralista no solo es una argucia intelectual que desemboca en un concepto de “punto de vista”. Evadir los mecanismos del modelo Uno-Todo involucra un trabajo político: si los fines trascendentes suplantamos nuestra actividad y nuestros juicios por un criterio exterior, componer un punto de vista supone un esfuerzo analítico inmanente por entender nuestra potencia de afectar y ser afectados, seleccionar los encuentros útiles en el campo de fuerzas y potenciarnos para entender de forma cada vez más adecuada las causas que nos determinan. La afirmación que se extrae es ontológica: *somos puntos de vista* y mientras más potentes, más entendemos y más actuamos de acuerdo con las condiciones de esa determinada posición.

Se puede concluir, entonces, que el criterio determinante de los mecanismos trascendentes, desde la dimensión política, será dilucidar cuál es la mejor forma de organización que podemos pensar. Luego de trazada esa *forma*, se impone como un tipo ideal: todo lo que se aleje de tal arquetipo será considerado como malo; lo que se acerque a sus directrices será lo bueno. En cambio, el criterio de la inmanencia política será potenciar a las multitudes que componen el campo social, y ello no puede hacerse de una vez y para siempre (Tejeda, 2020). La movilidad del campo histórico-social, la fractura y composición de los distintos grupos sociales y la potencia de cada uno de los actores serán considerados para entender las tendencias que toda sociedad asume en un momento determinado. ¿Existe, entonces, diferencia entre esos dos criterios? Así es. Uno responde a la pregunta “¿qué?”: debe existir un principio, una ley, un término, una forma o una cosa determinada que sirva como fundamento exterior de lo real. El otro responde a la pregunta “¿cómo?”: describimos mediante cuáles procesos internos nos componemos y nos individuamos para ser más potentes tomando en cuenta las relaciones de fuerza que nos determinan.

La filosofía de Spinoza tiene un enorme poder para desenmarcar los mecanismos que generan la superstición y aquello se patenta claramente en su obra cuando analiza los dispositivos teológico-políticos de la religión. Pero es claro que la nomenclatura espinosista permite también una crítica fecunda de lo que Immanuel Wallerstein (2016) considera el principio rector de nuestro actual sistema-mundo: la ideología liberal. Su versión extrema se denomina “neoliberalismo” y el modelo Uno-Todo circunscribe de forma adecuada tal discurso. Desde un prisma individual, el liberalismo concibe al sujeto como un átomo fundamental y determinante del accionar colectivo. Lo social se concibe como el producto de relaciones mercantiles en que el individuo entra por pacto o contrato y que puede abandonar a voluntad. Desde un prisma colectivo, se considera la dimensión económica como fundamental y determinante de lo social; por lo mismo, todos los ámbitos de la vida son vistos como una expresión de los mecanismos de intercambio mercantil. En ambos casos, individual o colectivo, existe un elemento o principio que suprime la movilidad de los procesos sociales: solo desde el individuo puede pensarse la producción de lo social; solo desde las directrices

económicas pueden pensarse las diversas dimensiones de la vida (ya sean económicas, sociales, políticas o educativas).¹⁵

En realidad, la descripción de los procesos sociales como *multitudo* puede pensarse solo desde la producción ontológica de aquello en que devenimos, y ello involucra pensar lo social desde su individuación inmanente (interna). Cualquier elemento o principio que convierta el movimiento en un fundamento fijo y estable explica (diría Simondon) la individuación a partir de sus productos: los individuos. Aquello es trocar la causa por el efecto, porque es el proceso de individuación el que explica las cosas producidas. El concepto de “perspectivismo ontológico pluralista” evade esas contradicciones y le da a la noción de “puntos de vista” una justificación adecuada. Aunque no ha sido una tarea fácil, este es el aporte filosófico fundamental de este escrito. El individuo, al ser relación y potencia (poder de afectar y ser afectado), siempre se constituye en un proceso práctico. Aunque el número de experiencias al que estamos afectados en nuestra vida es innumerable, es imposible abarcar la totalidad de las relaciones constituyentes de la naturaleza. De la misma forma, si el individuo es potencia y relación, no es posible considerar sus procesos de cambio desde un aislamiento solipsista. La naturaleza se presenta como una pluralidad (*plurimae*) en estado constante de movimiento; por lo mismo, la noción de *multitudo* expresa de manera muy adecuada la forma de producción del individuo humano: ontológicamente siempre somos determinados por las acciones y las ideas de otros. En otros términos, en la vida siempre somos *puntos de vista* móviles que interactúan con otros puntos de vista en un proceso interminable de creación. La composición y descomposición de puntos de vista es virtualmente infinita y un individuo puede ser más de un punto a la vez, pero solo la actualización de su poder confirma el posicionamiento efectivo. Eso no significa que todo punto de vista es válido por el solo hecho de serlo. El punto de vista que somos junto con otros puede afirmarse por prácticas muy distintas y por razones más o menos adecuadas. Porque un punto de vista, tal como una *multitudo*, se compone de partes heterogéneas y aunque se afirmen como unidad, esa unidad no suprime las diferencias internas.

¹⁵ Aquí solo presentamos una idea general de esta crítica al liberalismo. En otros escritos hemos desarrollado de manera ampliada las implicancias de este argumento. Cfr. Tejada (2018, 2020 y 2022b) y Tejada y Sobarzo (2019).

Concebir la naturaleza como un proceso plural y en movimiento perpetuo es lo que ha llevado a muchos autores a considerar la singularidad de la filosofía de Spinoza en relación con el pensamiento clásico occidental. Este juicio hereje o es el pensador más radical de su tiempo (Israel, 2012) o es una anomalía indómita (Negri, 1993) o es el representante de un pensar minoritario que está en los márgenes de la filosofía (Vinciguerra, 2020). En otro lugar hemos ensayado una interpretación sobre el sentido del pensamiento espinosista: los presupuestos de su doctrina expresan una nueva imagen de la cultura y el saber (Martínez y Tejeda, 2021).

Si se puede afirmar aquello con plena certeza es porque el pensamiento del filósofo se inscribe en el plano de la vida, porque ser y entender lo que es un punto de vista implica posicionarse y tomar partido. El punto de vista de la neutralidad aséptica es imposible, pero como muchas veces el miedo nos paraliza, es necesario asumir la existencia de una verdad trascendente que sirva de fundamento inconmovible o de espacio interno esencial al cual ningún intento de conquista podrá modificar. Nada más cercano a la concepción dominante de la cultura de Occidente y nada más alejado de los intentos de Spinoza por alejarnos de la superstición.¹⁶ Extraña filosofía esta: mientras nos enseña que la naturaleza está necesariamente determinada, nos revela que la libertad es posible a condición de una dura labor de constitución; mientras desentraña que la alegría (*laetitia*) es la clave de una vida potente, nos desalienta al afirmar que tal condición es sumamente rara y difícil. Extraño vértigo es el que generan estos insólitos planteamientos, pero extraño también es que no produzcan en nosotros algo de asombro

¹⁶ Deleuze habla de una triple ilusión de la conciencia, la cual somete al sujeto humano a la ignorancia: “(*Ilusión de las causas finales*): del efecto de un cuerpo sobre el nuestro hará la causa final de la acción del cuerpo exterior, y de la idea de este efecto, la causa final de sus propias acciones. Desde este momento, se tomará a sí misma por causa primera, alegando su poder sobre el cuerpo (*ilusión de los decretos libres*). Y allí donde ya no le es posible a la conciencia imaginarse ni causa primera ni causa organizadora de los fines, invoca a un Dios dotado de entendimiento y de voluntad que, mediante causas finales o decretos libres, dispone para el hombre un mundo a la medida de su gloria y de sus castigos (*ilusión teológica*). E incluso no basta con afirmar que la conciencia se hace ilusiones; pues es inseparable de la triple ilusión que la constituye: ilusión de la finalidad, ilusión de la libertad, ilusión teológica. La conciencia es sólo un soñar despierto” (Deleuze, 2009b, pp. 30-31).

y espanto. La filosofía de Spinoza expresa el vaivén de las cosas en perpetuo movimiento y su invitación es a tener el coraje de producirnos como sujetos. Para aquello no hay arquetipo ni ideal trascendente que marque la ruta: *somos puntos de vista* y debemos tener el valor de asumir esa trabajosa labor de constitución.

Referencias

- Albiac, G. (2011). *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: De Maquiavelo a Spinoza*. Tecnos.
- Álvarez Gómez, M. (2004). La pretensión ontológica del pluralismo. *Azafea: Revista de Filosofía*, 6(1), 61-111.
- Balibar, É. (2011). *Spinoza y la política*. C. Marchesino y G. Merlino (trad.). Prometeo Libros.
- Bennett, J. (1990). *Un estudio de la ética de Spinoza*. J. A. Robles (trad.). FCE.
- Combes, M. (2017). *Simondon. Una filosofía de lo transindividual*. P. Ariel Ires (trad.). Cactus.
- Deleuze, G. (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. H. Vogel (trad.). Muchnik Ediciones.
- ____ (2005). *La isla desierta y otros textos*. J. Pardo (trad.). Pre-Textos.
- ____ (2008). *En medio de Spinoza*. Equipo Editorial Cactus (trads.). Cactus.
- ____ (2009a). *Diferencia y repetición*. M. Siva y H. Bacacece (trads.). Amorrotu.
- ____ (2009b). *Spinoza, filosofía práctica*. A. Escotado (trad.). Tusquets.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2006). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. J. Vázquez (trad.). Pre-Textos.
- Espinoza, F. (2018). Los individuos en la multitud. *Revista Co-herencia*, 15(28), 183-207. DOI: <https://doi.org/10.17230/co-herencia.15.28.8>.
- Gebhardt, C. (2007). *Spinoza*. O. Cohan (trad.). Editorial Posada.
- Gómez Salazar, M. (2019). El perspectivismo de Nietzsche en relación con el pluralismo onto-epistemológico. *Logos: Revista de Filosofía*, 47(133), 9-24. DOI: <https://doi.org/10.26457/lrf.v0i133.2375>.
- Gueroult, M. (1968). *Spinoza. Dieu. (Éthique, 1)*. Éditions Aubier-Montaigne.
- Kaminsky, G. (1998). *Spinoza, la política de las pasiones*. Editorial Gedisa.
- Hardt, M. (2003). *Deleuze, un aprendizaje filosófico*. A. Bixio (trad.). Paidós.
- Lucrecio. (2003). *La naturaleza de las cosas*. M. Casillo (trad.). Alianza.
- Matheron A. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. Éditions de Minuit.

- (2014). “Prefacio a *La anomalía salvaje*”. En T. Negri, *Biocapitalismo: entre Spinoza y la constitución política del presente*. (pp. 87-96). A. Pennisi (trad.). Editorial Quadrata.
- Martínez, R. y Tejeda, C. (2021). Crítica de la imagen moral del pensamiento a partir del principio de inmanencia y la teoría de los afectos de Spinoza. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 38(1), 37-50. DOI: <https://doi.org/10.5209/ashf.71385>.
- Montag, W. (2005). *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*. Aurelio Sainz (trad.). Tierra de Nadie.
- Moreau, P.-F. (2012). *Spinoza y el spinozismo*. P. Lomba (trad.). Escolar y Mayo Editores.
- (2014). *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*. P. Lomba (trad.). Machado Libros.
- Morfino, V. (2014). *El tiempo de la multitud*. R. Peña, M. Gaínza y S. Torres (trads.). Tierra de Nadie.
- Nachtomy, O. (2014). Unidad, singularidad e infinito en Spinoza y Leibniz. En L. Cabañas y O. Esquisabel (eds.), *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*. (pp. 147-166). Comares.
- Negri, T. (1993). *La anomalía salvaje*. G. de Pablo (trad.). Anthropos.
- Nietzsche, F. (2010). *Correspondencia. IV. Enero de 1880 - diciembre de 1884*. L. de Santiago (trad.). Trotta.
- Romero Cuevas, J. M. (2015). Perspectivismo y crítica social. De Nietzsche a la Teoría Crítica”. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 48, 141-163. DOI: https://doi.org/10.5209/rev_ASEM.2015.v48.49278.
- Simondon, G. (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. P. Ires (trad.). Cactus.
- Spinoza, B. (1925a). *Opera. II*. C. Gebhardt (ed.). Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- (1925b). *Opera. III*. C. Gebhardt (ed.). Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- (1925c). *Opera. IV*. C. Gebhardt (ed.). Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- (2007). *Epistolario*. O. Cohan, D. Tatián y J. Blanco (trads.). Ediciones Colihue.
- (2010). *Tratado político*. A. Domínguez (trad.). Alianza.
- (2011). *Ética*. V. Peña (trad.). Alianza.
- Tejeda, C. (2015). La importancia de la *causa inmanente* en la *Ética* de Spinoza. *Revista de Filosofía*, 71, 163-175. DOI: <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602015000100013>.

- (2018). La inmanencia spinozista como forma de crítica política. Una reflexión desde el caso chileno. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 20(39), 187-209. DOI: <https://dx.doi.org/10.12795/araucaria.2018.i39.09>.
- (2020). *Spinoza, una política del cuerpo social*. Editorial Gedisa.
- (2022a). Philosophy of Education in Spinoza: About Voluntary Submission and Rational Becoming. *Notas Históricas y Geográficas*, 29, 317-345.
- (2022b). Una crítica spinozista al concepto democracia liberal: contradicciones esenciales. *Revista de Filosofía*, 39 (especial), 217-227. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6420082>
- Tejeda, C. y Sobarzo, M. (2019). *Satis amplam libertatem: una interpretación sobre el Tratado político de Spinoza*. *Anales del Seminario de Historia de la filosofía*, 36(2), 355-382. DOI: <https://doi.org/10.5209/ashf.58610>.
- Vinciguerra, L. (2020). *La semiótica de Spinoza*. F. Venturi (trad.). Cactus.
- Wallerstein, I. (2016). *El moderno sistema mundial. IV. El liberalismo centrista triunfante, 1789-1914*. J. Albores (trad.). Siglo XXI.
- Yovel, Y. (1995). *Spinoza, el marrano de la Razón*. M. Cohen (trad.). Editorial Anaya-Mario Muchnik.
- Zourabichvili, F. (2014). *Spinoza. Una física del pensamiento*. S. Puente (trad.). Cactus.

