

DOSSIER

Gilbert Simondon: repercusión y perspectivas

DEMARCACIONES

Número 4 / mayo 2016



El límite y la parte: los confines de la interioridad en la filosofía spinoziana*

Mariana de Gainza**

1. La alternativa Hegel / Deleuze

Entre diversas perspectivas teóricas es posible identificar a veces ciertas “afinidades electivas” o resonancias conceptuales, un apelo recíproco que permite que los ámbitos de sus formulaciones se conecten, de tal manera que las nociones que están en juego en cada una de ellas “crezcan”, ganen profundidad, al ser iluminadas por otra filosofía. Afinidades electivas de esta índole han sido señaladas e investigadas por Etienne Balibar respecto a las obras de Spinoza y Simondon¹; concretamente, el concepto simondoniano de “transindividualidad” se ha mostrado productivo a la hora de ensayar una actualización de la ontología spinoziana, asociada a los esfuerzos para una reelaboración contemporánea de los fundamentos de las ciencias humanas y sociales. Mi propósito en este texto será localizar, en un spinozismo *tensionado* por dos líneas de interpretación que han sido habitualmente presentadas como opuestas e incompatibles, ciertos espacios conceptuales que se abren en la dirección de dicho diálogo con las formulaciones simondonianas.

Si la infinitamente diversificada actividad productiva en la que consiste, esencialmente, la substancia única concebida por Spinoza en su *Ética* puede ser leída en los términos del *proceso de individuación* en el que piensa Simondon, cabe la pregunta sobre los conceptos que pueden servirnos para precisar el sentido de ese proceso. El proceso de diferenciación inmanente a una infinita potencia de producción puede ser considerado –y aquí intervienen dos tradiciones disímiles de lectura del spinozismo– como un proceso de *determinación* que se realiza mediante *negaciones* progresivas², o como un proceso de *expresión* de dicha potencia, que se efectúa a través de *distinciones* positivas³. Ahora bien, cuando se elige transitar, de manera excluyente, tan

* De Gainza, Mariana. “Il limite e la parte: il confine dell’interiorità nella filozofia spinoziana”. Vittorio Morfino y Etienne. Balibar (eds.). *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazione*. Milán, Mimesis, 89-106.

** Universidad de Buenos Aires.

¹ E. Balibar, *Spinoza e il transindividuale*, tr. it. de L. Di Martino y L. Pinzolo, Milán, Ghibli, 2000.

² En cuanto la ontología spinoziana coloca, en primer lugar, la existencia de una única substancia absolutamente infinita, toda una tradición de lecturas hizo de la cuestión relativa a la insuficiente fundamentación del ser de las cosas finitas el eje de la crítica al spinozismo. Hegel, para quien sólo es posible dar cuenta de lo concreto a través de la *negación* que va efectivizando una *determinación* progresiva del ser, celebró una frase spinoziana extraída de una carta a Jarig Jelles: “*Determinatio negatio est*”. Y gracias a la generalización de una aserción que se refería estrictamente a la concepción de la figura como la determinación externa de un cuerpo, reconoció en Spinoza un dialéctico “casi” consumado por haber sabido comprender el principio fundamental que presidiría la constitución de cualquier existencia: *toda determinación es una negación*. Sólo que en el spinozismo, según Hegel, toda determinación es una negación y sólo una negación, frente a la substancia como la única y absoluta positividad existente, afirmación de una esencia infinita. Lo negativo es lo opuesto de lo positivo, y no puede conciliarse con él, de manera que la negación spinoziana se revela abstracta y exterior; y la realidad que determina, excluida de lo substancial, está por eso condenada a desaparecer. El diagnóstico hegeliano señala que la determinación como simple negación no puede dar cuenta del ser esencial de lo individual. Tal objetivo sólo será logrado por la “*absoluta determinabilidad o negatividad, que es la forma absoluta (...), negación de la negación y, por tanto, una verdadera afirmación*” (Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, México, Fondo de Cultura Económica., p. 307).

³ La *expresión*, según Deleuze, concierne directamente a la indagación sobre la naturaleza del *infinito positivo* spinoziano; esto es: la expresión es lo que determina la relación entre la substancia absolutamente infinita y la infinidad de atributos que constituyen su esencia infinita. La relación entre la substancia que se expresa, los

sólo uno de estos caminos interpretativos, se produce a veces una estabilización definitiva de la argumentación, y el *resultado* (de cierto modo acabado) de lo que requería ser pensado como un proceso (siempre abierto) de individuación se resume, entonces, en dos versiones antitéticas: o bien las cosas finitas (es decir, los individuos) desaparecen, pues todas las determinaciones, negándose las unas a las otras, acaban consagrando una generalizada destrucción; o bien las cosas finitas, como expresiones puramente positivas de una potencia infinita, se asumen como individuos plenos, ganando así una substancialidad tal que acaba confundándose con la que, en principio, sólo le pertenecía a "Dios". Estas "consecuencias", sin embargo, no se corresponden con el verdadero concepto de "modo" de la substancia spinoziana, en cuanto efecto inmanente de una naturaleza concebida como productividad¹. ¿Cómo pensar los *modos* spinozianos, si asumimos que ellos constituyen el concepto de lo *individual* de una manera a la vez compleja y alejada de toda perspectiva reduccionista? ¿Como escapar de esa disyuntiva entre la *expresión* (del lado de la distinción y la afirmación) y la *determinación* (del lado de la negación)², y acercarnos a una comprensión de las individualidades como *determinaciones expresivas* o *expresiones determinadas* de los procesos de producción y las relaciones concretas en las que tales individualidades *son* y en virtud de las cuales se constituyen?

atributos que son sus expresiones y la esencia expresada por ellos, se comprende en la medida en que la esencia *se distingue* de la substancia por los atributos, la substancia *se distingue* de los atributos por la esencia, y los atributos *se distinguen* de la esencia por la substancia. Lo absolutamente infinito se expresa, entonces, distinguiéndose. Y al hacerlo, produce otras tantas expresiones distintas, los infinitos *modos* existentes, de tal forma que es también la *expresión* productiva de esa potencia diversamente cualificada la que explica la existencia de los modos singulares. La *expresión* y la *distinción* serían, entonces, las claves conceptuales del proceso de diferenciación inmanente que explica la constitución múltiple y multiforme de la realidad. (Cf. Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1996).

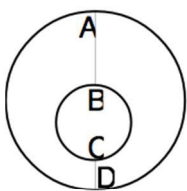
¹ La estrategia de lectura del spinozismo de la tradición hegeliana consiste en *oponer* la perspectiva de la substancia y la de los modos, "interrumpiendo", por decirlo así, la fluidez de la construcción spinoziana en uno de sus "momentos": mientras que la sustancia es lo que es *en sí*, los modos son lo que es *en otro*; si la sustancia es *eterna*, los modos *duran*; mientras que la sustancia es *infinita e indivisible*, los modos pueden concebirse como *determinados y compuestos* de partes. Pero si al caracterizar a los modos nos restringimos a esa serie de notas distintivas, conservando únicamente el aspecto "opositivo" o excluyente en relación a la *causa sui*, subestimamos las consecuencias fundamentales de la asociación entre el carácter *inmanente* de la causalidad sustancial y la determinación básica de la esencia de la sustancia como siendo la infinita productividad de una *potencia* infinita. En este sentido, las lecturas que se hicieron del spinozismo en los términos de una *ontología positiva* de la potencia (en la línea de Nietzsche y Deleuze) representan un importante correctivo de esa tendencia a *oponer* las perspectivas de la substancia y de los modos. El énfasis, en este caso, recae en que "las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera" (E, I, P25, cor.), debido a lo cual el "ser en otro" es *positivamente* (y no opositivamente) expresión parcial (cierta y determinada) de la potencia absoluta y al mismo tiempo cualificada (a través de un atributo) de una fuerza de producción infinita (la causa de sí, que tiene la potencia de producir todo lo que existe al auto-producirse). Y dado que "la potencia de Dios es su esencia misma" (E, I, P34), esta potencia es la que define las esencias de las cosas singulares que, en cuanto efectos de una causa inmanente, son *expresiones* determinadas de esa potencia (o, lo que es lo mismo en este caso: *partes* constituyentes de esa potencia, o sus infinitos *grados*), en virtud de lo cual puede decirse que ellas mismas son causas de sus propios efectos. Entretanto, en algunas versiones de esta tradición "expresivista", lo que acaba sucediendo es que lo que antes era leído como *oposición*, pasa a leerse como *identidad* a secas, de tal forma que los modos spinozianos se interpretan como la expresión inmediata de lo absoluto; de lo cual se sigue que los aspectos cruciales de la determinación, la limitación y la precariedad asociadas a la finitud tienden a perder relevancia. Y es por ello que resulta imprescindible, según creemos, que se mantenga la *tensión crítica* entre las aproximaciones "dialécticas" y las lecturas "positivas" spinozismo.

² Una alternativa que encontramos formulada de manera explícita, por ejemplo, en Deleuze, cuando dice: "La teoría spinozista de la negación (su eliminación radical, su estatuto de abstracción y de ficción) se apoya en la diferencia entre la *distinción*, siempre positiva, y la *determinación* negativa: toda determinación es negación". Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía Práctica*, Barcelona, Tusquets, 2001, p. 110.

En este artículo utilizaremos el ejemplo spinoziano de los círculos no concéntricos de la famosa Carta 12 “sobre el infinito” para tematizar la específica concepción spinoziana de la *determinación* y el *límite*. Si en los términos de dicha carta, aquello que “se llama indefinido” debe ser diferenciado tanto de lo que es infinito por su esencia como de lo que es infinito por su causa (es decir, tiene que distinguirse tanto de la *substancia* y sus *atributos* –infinitos por su esencia– como de los *modos infinitos* –que deben su infinitud a la causa de la cual se siguen), es claro que lo que Spinoza pretende ilustrar con este ejemplo se refiere al ser de lo que es finito o limitado –que, sin embargo, al ser *en otro*, envuelve en su propia definición a ese otro (infinito) en el cual es. El ejemplo trata de la naturaleza “indefinida” de la existencia de las cosas finitas y limitadas, o sea, de la determinación positiva de las cosas finitas en cuanto duraciones singulares. Y puesto que la existencia de una cosa finita, cuando es adecuadamente concebida, coincide con la esencia misma de esa cosa (esto es, con el esfuerzo variable pero continuo por el cual ella persevera en la existencia, o sea, *dura*), podemos decir que el ejemplo ilustra la forma en que debe concebirse, evitando la abstracción, el ser de los entes finitos, en la inseparabilidad de su esencia y su existencia; es decir, el modo en que lo infinito es efectivamente inmanente a lo finito. O dicho con otras palabras: el ejemplo nos permite entrever una concepción del ser de lo individual como efecto inmanente de un proceso de individuación. Sostendremos, así, que si lo que está en juego en la ilustración geométrica es la determinación positiva de la realidad de lo finito, esa “determinación” debe ser contrastada con la *determinatio negatio* de la Carta 50 a Jarig Jelles, presentada por Hegel como la exclusiva concepción spinozista de la determinación. Finalmente, a la comprensión transfigurada de lo que serían las “partes” componentes de un “todo” que se desprende del ejemplo geométrico, acrecentaremos las sugerencias que surgen de la Carta 32 a Oldenburg. Suponemos que este itinerario puede ayudar a restituir –frente a las mencionadas lecturas unilaterales– la complejidad que la perspectiva spinozista requiere para dialogar con maneras actuales y no reduccionistas de concebir la individualidad.

2. El límite (o la determinación positiva de las cosas finitas)

En la Carta 12, para ilustrar la noción de algo limitado que, sin embargo, comprende una infinidad que no puede ser numéricamente determinada, Spinoza ofrece el ejemplo de los dos círculos no concéntricos:



Todas las distancias desiguales del espacio AB y CD comprendido entre dos círculos y todas las variaciones del movimiento que debería sufrir la materia que se moviese en dicho espacio superan todo número. Y esto no se infiere del excesivo tamaño del espacio interpuesto. Pues por más pequeña que sea la porción que tomemos de ese espacio, las desigualdades de esa pequeña porción superarán, sin embargo, todo número. Y tampoco se llega a esta conclusión porque, como sucede en otros casos, no tengamos de este espacio un máximo y un mínimo: pues en este ejemplo nuestro, tenemos lo uno y lo otro, a saber, el máximo AB y el mínimo CD. Sino que sólo se infiere porque la naturaleza del espacio interpuesto entre dos círculos no concéntricos no puede tolerar tal cosa. Y por tanto, si alguien quisiese

determinar todas esas desigualdades mediante algún número definido, debería, al mismo tiempo, hacer que el círculo no sea círculo.¹

Así, es por su naturaleza propia que el espacio interpuesto entre dos círculos no concéntricos y de diámetros diferentes (el menor inscripto en el mayor), incluso siendo un espacio limitado (esto es, teniendo un máximo y un mínimo), no es numéricamente determinable, pues las desigualdades de las distancias contenidas en ese espacio y las variaciones del movimiento de la materia en su interior van más allá de cualquier número. Pero lo que quiero resaltar aquí y considerar en detalle (más que la inadecuación del número para concebir tanto lo infinito como lo finito, que es el tema de la carta), es que gracias a la suposición de que los círculos no coinciden en su centro, las “partes” que constituyen esa cierta “interioridad” delimitada no son partes discretas, sino partes diferenciales (*desigualdades* o *relaciones* entre distancias, o sea, *pasajes*); que, por eso, al no darse entre ellas discontinuidades, sino una variación continua, lo que sucede al interior de ese espacio finito debe ser concebido en términos de *movimiento*; y que, correlativamente, hay otra noción de *límite* en juego, que no es aquel límite que la circunscripción fija de un espacio establece.

Precisemos esto mejor. Como muchos intérpretes de la obra spinoziana enfatizaron², no se trata de la imposibilidad de atribuir un número al conjunto (infinito) de las *distancias desiguales* comprendidas entre los dos círculos, sino de la imposibilidad de numerar las *desigualdades* del espacio interpuesto –lo que en principio podría parecer sólo una sutil diferencia enunciativa. Esta pequeña distinción, sin embargo, es substantiva. Pues las “distancias desiguales” se identifican directamente con los infinitos segmentos desiguales que pueden ser trazados entre los dos círculos, mientras que, por el contrario, las “desigualdades del espacio” interpuesto son las desigualdades entre esas distancias desiguales, esto es, las *diferencias* entre esos infinitos segmentos desiguales. En el primer caso, las partes, identificadas con los segmentos, pueden ser positivamente señaladas; en el segundo caso, cada “parte” es una *diferencia entre* dos segmentos, la diferencia entre las distancias que cada uno de esos segmentos señala positivamente. Y porque cada “parte” es, en sí misma, un *pasaje*, el ejemplo habla justamente del *movimiento* de la materia que tiene que circular en ese espacio. Así, las desigualdades del espacio comprendido entre dos círculos no concéntricos constituyen el conjunto no numerable de las diferencias entre sus distancias desiguales o, lo que es lo mismo, la variación sin fin constituida por una infinidad de pasajes o transiciones.

En este punto, es fundamental resaltar que la noción de límite que aparece en el ejemplo de la Carta 12 no es la misma que está presente en aquella otra carta famosa (que Hegel contribuyó a popularizar³), la carta 50 a Jarig Jelles:

En cuanto a que la figura es una negación y no algo positivo, está claro que la materia total, considerada de forma indefinida, no puede tener ninguna figura y que la figura tan sólo se halla en los cuerpos finitos y determinados. Pues quien dice que percibe una figura, no indica otra cosa sino que concibe una cosa determinada y cómo está determinada. Por tanto, esta

¹ B. Spinoza, *Epistolario*, Buenos Aires, Colihue, 2007, p. 58.

² Remito en particular a Gueroult, Deleuze y Macherey.

³ En este sentido, la manera en la que Hegel ha interpretado la determinación spinoziana no puede ser disociada del modo erróneo en que ha leído el ejemplo geométrico de la Carta 12, en los términos de una sumatoria infinita de “distancias desiguales”. Para un análisis de la lectura hegeliana del ejemplo, reenvío a mi artículo “El tiempo de las partes. Temporalidad y perspectiva en Spinoza”, en G. D’Anna, V. Morfino (a cura di), *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori moderni*, Milán, Mimesis, 2012, pp. 309-318.

determinación no pertenece a la cosa según su ser, sino que, por el contrario, es su no ser. De ahí que, como la figura no es sino una determinación y la determinación es una negación, no podrá ser, según se ha dicho, otra cosa que una negación.¹

La figura no es, entonces, algo positivo, sino el *no-ser* de la cosa que delimita, pues gracias a la figura se realiza la determinación de un contenido, sí, pero desde la perspectiva de *otro* que lo circunscribe poniéndole un término espacial. La determinación es negación en este sentido preciso, y la determinación en cuanto negación constituye un límite necesariamente conectado con nuestra percepción de los cuerpos finitos (“pues quien dice que *percibe* una figura, no indica otra cosa sino que concibe una cosa determinada y cómo está determinada”, aunque “esta determinación no pertenezca a la cosa según su ser”). Esto no quiere decir, ciertamente, que la determinación en esta acepción refiera a algo puramente *subjetivo*, pues la figura se asocia a las cosas que realmente son “finitas o determinadas”. La abstracción implícita en la consideración de una cosa únicamente según su *no-ser*, y no según su *ser*, es una operación *objetiva* que no se relaciona con una “distorsión” de la mirada o tan sólo con los límites de nuestras capacidades perceptivas, sino que se sustenta en la efectiva delimitación externa entre los cuerpos existentes². Pero por más de que no se trate de una falsa percepción, sí constituye una consideración unilateral de las cosas. No toda determinación es una negación (que nos permite considerar la cosa según su “no-ser”), pues la determinación también es afirmación (que nos permite considerar la cosa según su “ser”).

El ejemplo geométrico de la Carta 12 sirve entonces para que consideremos –frente a la noción de la *figura* que implica la idea de la determinación como negación– la otra cara de la determinación, en cuanto afirmación. Y si la Carta 12 nos incita a pensar de otra forma la determinación, eso es así porque lo que Spinoza tematiza de manera diferente allí es la noción de límite. La determinación como negación de la Carta 50 constituye la idea de límite no sólo como determinación externa, sino asimismo como *idea* o *ser de razón*, y es en ese sentido que equivale a concebir una cosa según su no-ser. Pero sucede que si nos restringiéramos a esta noción de límite –como Hegel hace, al generalizar y extender lo que es válido para la figura a la determinación ontológica de todos los seres finitos–, sería lícito decir que, en última instancia, lo finito en la filosofía spinoziana no tiene ninguna realidad: los *límites* no son reales, sino meros entes de razón y, por eso, no son nada que realmente exista en la naturaleza. Y si el límite nada es, lo que suponemos limitado, es decir, finito, tampoco es nada: la única realidad es, de esta manera, la sustancia absolutamente infinita, que no permite pensar en su interior ninguna determinación, pues toda determinación no es más que algo imaginario y subjetivo, que se disuelve en cuanto nos situamos en la perspectiva verdadera de la sustancia eterna. Si el límite es considerado como una no-realidad que separa abstractamente lo que, concebido adecuadamente, es estrictamente positivo, esto significa que el único horizonte verdadero es la absoluta concordancia del *todo*, no siendo las partes más que “partes totales” que simplemente afirman la positividad de ese todo, sin oponerse ni negarse realmente entre sí: la oposición, la negación, el límite, son únicamente un producto de la mente humana que imagina confrontaciones donde sólo hay una perfecta armonía.

¹ Spinoza, B., *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988, p. 309.

² Así, hay una estricta conexión entre ese ser finito o limitado de las cosas, y los límites inherentes a nuestra propia percepción –ella también finita. Por eso es también la noción de límite la que nos permite explicar la operación abstractiva: más allá de cierto límite, en efecto, no podemos imaginar distintamente las cosas, y por eso, gracias a ciertos rasgos que abstraemos de una complejidad actual, podemos abarcarlas, si bien no distintamente, por lo menos de manera unificada u organizada.

Frente a esta lectura no es suficiente enfatizar, simplemente, que la determinación externa es real y efectiva. Pues, como sabemos, podrá retrucarse –haciendo uso de otro lugar común de la crítica al spinozismo– que el determinismo universal es la contracara necesaria de la subsistencia única de Dios como única naturaleza necesaria: todas las cosas se eliminan –en virtud de la efectividad de una causalidad mecánica– actuando las unas contra las otras. Esta constatación “naturalista” (el pez más grande se come al más chico, y es a su vez devorado por otro mayor), tampoco le otorga a la alteridad –al límite real y a la contradicción– una entidad *real*, que es precisamente aquello que la problemática de la transindividualidad quiere sostener. Pues lo único que la disolución universal y transitiva de todos los seres finitos consagra es la absoluta unidad de la naturaleza, para cuya positividad plena es indiferente que esta o aquella determinación finita perezca de este o aquel modo, visto que el destino fatal de todas es ese perecer. La totalidad así concebida, y a pesar de esa efectividad que le reconocemos a la determinación externa, es, en definitiva, el complemento exacto de aquella positividad substancial reconocida en una primera instancia, pues consiste en la coexistencia conjunta meramente constatada de una infinidad de seres finitos que aparecen y desaparecen de forma permanente, sin verdadero conflicto (donde la naturaleza total se afirma –conservando una misma proporción de movimiento y reposo– en esa sucesión y substitución perpetua de los seres).

No es suficiente, decíamos entonces, insistir en la realidad de la determinación externa de lo finito, sino que es preciso que la noción de límite sea reconsiderada. Por eso, el ejemplo geométrico de la Carta 12 debe ser leído en relación a esa *enmienda* de la disposición inmediata a concebir el límite sólo como una determinación externa y a las cosas reales como si fueran figuras: lo que está implícito en el caso de los dos círculos no concéntricos es otra concepción del límite, que le restituye su realidad, y lo asocia a la propia consistencia positiva y al ser relacional de los seres finitos. Hacia esa dirección apunta, según lo entendemos, la riqueza del concepto de transindividualidad.

Si quisiéramos encontrar en el ejemplo el *límite* como negación tal como se describe en la Carta 50, hemos de prestar atención a la delimitación de ese espacio por las circunferencias del círculo mayor y el círculo menor. En ese sentido, ese espacio está perfectamente delimitado y son las circunferencias las que hacen de él eso que existe *entre* otras cosas o cuerpos que lo determinan externamente; por eso, las circunferencias son el “no-ser” del espacio interpuesto, tanto en el sentido de que más allá de ellas, él deja de ser ese espacio, como en el sentido de que él mismo, en cuanto *es* ese espacio, es decir, según su “ser”, *no es* una circunferencia.

¿Qué es, entonces, ese espacio interpuesto entre los dos círculos? Es un espacio *definido*, o sea, limitado dentro de sí al llevar en sí la finitud de su definición, que por hacer de él lo que es, excluye también lo que no es¹. La no concetricidad de los círculos (derivada de la *relación específica* que liga a las circunferencias) es la que *define* de cierta y determinada manera la constitución singular de ese contenido espacial diferente de otros, al cual le incumbe un “máximo” y un “mínimo” que le son propios: le pertenecen, en el sentido preciso de que constituyen ese contenido, compartiendo la misma naturaleza que el resto de sus componentes (son *diferencias* entre distancias, así como lo son todas las otras “partes”). Por eso, están necesariamente imbricados con las otras relaciones diferenciales que componen ese espacio, y, por eso, el límite así concebido no es separable del “cuerpo” de la cosa: es interno. Es por eso, también, que más allá del límite la existencia de la cosa continúa: la materia que se mueve al interior del espacio interpuesto, aumenta al máximo y disminuye al mínimo su velocidad cuando atraviesa las *partes límites* en que la distancia diferencial es la menor o la mayor; pero

¹ Parfraseo aquí palabras de Althusser, en el prefacio de *Para leer El Capital*.

luego de aumentar al máximo y de disminuir al mínimo, el movimiento prosigue al interior del mismo espacio. La materia móvil que constituye la “interioridad” concreta de ese espacio se define, de esta manera, por la proporción variable de movimiento y de reposo en la que consiste su existencia¹.

Es por este conjunto de rasgos que, según dijimos, el ejemplo geométrico de la Carta 12 era convocado para ilustrar la existencia de las cosas finitas, en su coincidencia con la esencia de esas mismas cosas. La existencia de algo, que puede ser abstractamente determinada *ad libitum*², no admite, sin embargo, tal determinación, si se la considera según su naturaleza: debe ser vista, en cuanto efecto necesario de la causa que la produce, como una *continuación indefinida* en la existencia. En tanto la existencia finita es *en* lo infinito, de la potencia de esa causa infinita proviene la propia fuerza de perseverar en la existencia que hace de la existencia de las cosas particulares, esencialmente, una existencia continua o indefinida. La reversibilidad entre esencia y existencia característica del spinozismo (que pertenece en principio, con pleno derecho, sólo a la *causa sui*) se comprueba aquí en el caso de las cosas finitas: la esencia se define como potencia o esfuerzo (“que no envuelve un tiempo finito, sino indefinido”) por perseverar en la existencia; la existencia es la duración continua que resulta o coincide con la afirmación de esa esencia como esfuerzo de perseverancia. De esta manera, el ejemplo geométrico ilustra la forma en que la existencia de algo limitado coincide con el ser actual de una esencia que consiste en el esfuerzo variable pero continuo para permanecer durando, o sea, existiendo. La materia, en el ejemplo, continúa indefinidamente en su movimiento, atravesando los infinitos estados que hacen que ella sea lo que es, en una existencia infinitamente variable que sin embargo se encuentra comprendida dentro de ciertos “umbrales” de extensión que definen su naturaleza (un máximo y un mínimo), asociados a su vez a lo que ese espacio material es en virtud de la determinación externa de sus límites.

3. Las partes (o la modulación infinita de la naturaleza)

Pero dijimos que, para aproximar la ontología de Spinoza al concepto de transindividualidad, tan importante como la reconsideración del límite es la modificación de la idea de “parte” que el ejemplo tematiza. Detengámonos en esto un instante más. Una parte es

¹ Deleuze nos ofrece una metáfora esclarecedora para comprender mejor esta diferencia que enfatizamos entre la determinación como delimitación externa de algo que, mediante la *negación*, establece lo que ese algo *no es* (y que explica que las cosas singulares sean “modos *finitos*”), y ese otro límite que actúa como una determinación interna o autodeterminación, que *expresa* lo que la cosa *es* (y que explica, así, que las cosas singulares sean “modos *finitos*”). El límite de una cosa que expresa lo que ella esencialmente es coincide, dice Deleuze, con la extensión de su acción, de igual manera que un bosque se extiende hasta sus márgenes, allí donde comienza la pradera; siendo tan imposible definir ese límite como una *figura* que circunscribe el territorio de manera fija, como es imposible suponer que la pradera determina externamente al bosque definiendo sus contornos. El bosque es el resultado de su propia potencia expansiva, y su término está donde su acción se detiene, y donde su existencia se mezcla con la existencia de la pradera (Cf. Clase de Deleuze sobre Spinoza del día 17/2/1981). La esencia de cualquier cosa finita es, entonces, como la del bosque, la afirmación de una potencia de actuar que se extiende tanto como la naturaleza actualmente determinada de la cosa lo permite; y, por eso, el límite deja de ser algo abstracto y estático, y recupera el dinamismo requerido por una consideración realista de las cosas.

² Es lo que dice Spinoza en la Carta 12 a propósito de la existencia de los modos, que puede ser considerada mayor o menor, o dividida en partes, sin destruir su concepto. Correlativamente, el ejemplo geométrico ofrece similares posibilidades de determinación: “En todo el espacio comprendido entre dos círculos que tienen centros distintos, concebimos una multitud de partes dos veces mayor que en su mitad, y, no obstante, el número de partes, tanto de la mitad como de todo el espacio, es superior a cualquier número asignable” (Carta 81 de Spinoza a Tschirnhaus, *Correspondencia*, op.cit., p. 409).

una relación y, en este sentido, está ineludiblemente ligada con las otras partes y con el todo que compone, pues lo que es relacionalmente definido no admite ser considerado como cerrado dentro de sí, autosuficiente o independiente. Las cosas se consideran como partes de algún todo –dice Spinoza en la Carta 32 a Oldenburg– en cuanto están en mutua conexión (*coherentia*), es decir, en cuanto se ajustan realmente unas a otras y concuerdan entre sí en la medida de lo posible (adaptándose las leyes o naturaleza de una parte a las de otra, de tal manera que no exista la más mínima contrariedad entre ellas). “Por ejemplo, cuando los movimientos de las partículas de linfa, de quilo, etc., habida cuenta de su tamaño y su figura, se ajustan unos a otros de suerte que concuerden plenamente entre sí y que todos juntos constituyan un solo fluido, entonces, y sólo entonces, el quilo, la linfa, etc., son considerados como partes de la sangre”¹. Así, los *movimientos* de las partículas que se ajustan perfectamente entre sí son los que hemos considerado, en el ejemplo geométrico, como los “pasajes” que, articulados, constituían *todos juntos un solo fluido* o movimiento continuo; “habida cuenta del tamaño y figura” de cada partícula, pues, como dijimos, la *determinación* externa que explicaba la existencia de la cosa como una *cosa entre cosas* hacía de su consistencia interna un cierto movimiento de determinadas características. “Los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo, de la rapidez y la lentitud, y no en razón de la substancia”², y cuando están conectados y se comunican unos a otros sus movimientos según una cierta relación, componen un único cuerpo o “un individuo que se distingue de los demás por esa unión de cuerpos”³. La unión de cuerpos que se caracteriza por cierta relación de movimiento y reposo, en virtud de la cual se comunican entre sí todas sus partes, no puede ser vista, entonces, como un simple agregado de elementos. Esa unión o composición singular, por estar hecha de relaciones (diferencias –distinciones entre movimientos–, pasajes, transiciones) constituye ella misma una relación (cierta *ratio* o proporción de movimiento y reposo) que se comunica, asimismo, con otras relaciones (otros cuerpos), componiendo otros individuos diversamente complejos. El cuerpo del hombre, de esta suerte, está conformado por muchísimos individuos fluidos, blandos y duros, de naturaleza diferente, cada uno de los cuales es muy complejo; individuos que son afectados de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores, que mantienen con el individuo como un todo un intercambio permanente (en virtud del cual el propio cuerpo puede regenerarse y conservar la proporción –la relación o *ratio*– que caracteriza su constitución). La manera en que se da esa convergencia en totalidades articuladas, y el modo en que la *perspectiva* puede variar al considerarlas, es señalada por Spinoza cuando dice que

si suponemos que no existe causa alguna fuera de la sangre, que le comunique a ésta nuevos movimientos, y que no existe tampoco ni espacio ni cuerpo alguno fuera de la sangre, a los que las partículas sanguíneas puedan transmitir sus movimientos, es evidente que la sangre siempre permanecerá en su estado y que sus partículas no sufrirán ninguna variación, fuera de aquellas que pueden seguirse de la sola naturaleza de la sangre (...), en ese caso, la sangre siempre debería ser considerada como un todo y no como una parte. Pero como se dan muchísimas otras causas que modifican, de algún modo, las leyes de la naturaleza de la sangre, y que, a su vez, son modificadas por éstas, surgen en la sangre otros movimientos y otras variaciones, que tienen su razón de ser no sólo en el movimiento mutuo

¹ Spinoza, B., *Correspondencia*, op.cit, p. 236.

² E, II, lema 1.

³ E, II, axioma 2.

entre las partes, sino también en el movimiento entre la sangre y las causas externas.¹

Es por una estricta cuestión de perspectiva (de perspectiva *objetiva*, pues igual que antes, en el caso de las figuras, no se trata de un problema de percepción “subjetiva”) que Spinoza puede decir que, en cuanto concuerdan entre sí, las partes convergen en la composición de un individuo, pero en cuanto discrepan o se oponen, cada parte forma en nuestra mente una idea distinta de las demás –lo que nos lleva a considerarla como un todo y no como una parte. Así, por una cuestión de perspectiva, un gusanito que viviera dentro de la sangre vería como individuos separados a las partículas constituyentes de ese fluido que sería, para él, como el aire que nosotros respiramos. Sólo una visión más abarcadora podría reconocer que esas partículas no son nada separadamente, y que responden a las exigencias de ajuste mutuo que la naturaleza de la sangre y sus leyes de composición les impone. Pero, a la vez, suponer que esas leyes de la sangre funcionan de manera pura, constituiría otra operación de abstracción que aislaría a la sangre de las relaciones con las otras cosas que “modifican las leyes de su naturaleza”, produciendo en ella movimientos y variaciones procedentes, así, no del movimiento de sus partes, sino, justamente, de esas causas externas. De esta suerte, el “movimiento mutuo entre las partes” de una cosa y “el movimiento entre [esa cosa] y las causas externas” están tan íntimamente conectados, que “totalizar” en el sentido de considerar a las cosas como si fueran figuras opuestas (o “partes totales”) es desnaturalizarlas. Por eso, podemos decir que con este tipo de ejemplos Spinoza se refiere a la naturaleza absolutamente relacional de la existencia –lo que hace de las nociones de *parte* y *todo*, en un sentido estricto, “entes de razón”.

Todos los cuerpos de la naturaleza pueden y deben ser concebidos del mismo modo (...) puesto que todos ellos están rodeados por otros y se determinan mutuamente a existir y a obrar de una forma cierta y determinada, de suerte que, al mismo tiempo, se mantenga siempre constante en el conjunto, es decir, en todo el universo, la misma proporción entre el movimiento y el reposo. De donde se sigue que todo cuerpo, en cuanto que esté modificado de alguna manera, debe ser considerado como una parte de todo el universo, y debe estar acorde con su todo y en conexión con los demás cuerpos. Pero, como la naturaleza del universo no es limitada, como la naturaleza de la sangre, sino absolutamente infinita, sus partes son de mil maneras moduladas por esa naturaleza de poder infinito y son forzadas a sufrir infinitas variaciones.²

Las partes de la naturaleza –y entre ellas, el cuerpo humano– se determinan mutuamente a existir y a operar y, así, coexisten en una afectación recíproca que hace de ellas partes siempre modificadas de una u otra manera. Cada cuerpo, entonces, en cuanto existe actualmente, está de acuerdo con las otras partes y con el todo (pues, de hecho, sólo en ese sentido puede decirse que existe). El carácter ilimitado del “todo” del universo –la naturaleza absolutamente infinita–, no nos habilita para hacerlo objeto de la abstracción que lo restringe a una “interioridad” de cuyo “exterior” lo separamos (por eso, la ilustración de los círculos podía servir para hacer referencia a la existencia de las cosas finitas, y no a la existencia infinita). La naturaleza no tiene exterior, pero por eso mismo tampoco tiene interior. Por lo cual, no hay ni orden ni simetría en una naturaleza de poder infinito que “modula sus partes de mil maneras”.

¹ Spinoza, B., Correspondencia, op.cit., pp. 236-237.

² *Ibid.*

4. La naturaleza conflictual de la existencia (o la complejidad de la determinación)

Si las partes de la naturaleza son infinitamente determinadas y moduladas “de mil maneras” distintas en virtud del juego recíproco de las leyes que constituyen la multiplicidad de naturalezas que componen la naturaleza absoluta, ellas mismas son, en tanto “partes de ese todo”, grados singulares de una potencia productiva que explica sus existencias y sus propias capacidades de acción y operación. En este sentido, son *intensidades* expresivas de una potencia natural, por la cual, como dijimos, se identifican con su fuerza de afirmar su esencia y con la propia realidad concreta de sus actos. Así, en cuanto se esfuerzan por permanecer en la existencia, las cosas finitas (ya sean cuerpos, ya sean modos del pensamiento), se enfrentan y coexisten conflictivamente, al igual que se articulan y conforman configuraciones más potentes cuando logran confluír (confluencia que, sin embargo, no es una ley).

“El ser finito es realmente una negación parcial” de la existencia de una naturaleza cualquiera¹. Que el *ser finito* sea una *negación parcial* significa que hay algo que se afirma y algo que se niega en simultáneo; concretamente, la negación compete al carácter *finito* de las cosas singulares, mientras que la afirmación refiere al hecho de que se trata de entes realmente existentes, o sea, *modos* de una sustancia infinita que sólo es en sus modificaciones. O, dicho de otra forma, la negación remite a la ineludible determinación externa que afecta a las cosas singulares, y su parcialidad al hecho de que tal negación no es absoluta, sino que está en necesaria conexión con la determinación interna –lo cual hace de los entes finitos *una relación* entre esas dos direcciones divergentes de la interacción, y de la vida de cada uno de ellos una mezcla de acciones y padecimientos. Como bien resalta B. Rousset, la realidad de la determinación externa no implica *ni* que no haya determinación interna en una cosa finita, *ni* que no haya negaciones también internas en una cosa finita, “pues un ser finito, en la relatividad de su definición y de su composición, es tributario de la contrariedad de determinaciones externas que lo constituyen”².

De esta manera, *el conflicto no es únicamente exterior*, y esta afirmación vale no sólo para una configuración amplia, sino que es válida en relación a la constitución propia de los individuos finitos. Pues no es posible *separar*, si debemos ser rigurosos, un ámbito de interioridad definido por la actividad, y otro ámbito de padecimientos, que sería algo así como su borde (como la circunferencia del círculo), sometido a los embates exteriores; como si hubiese una *realidad profunda* de las cosas –hecha de la fuerza activa y positiva de la perseverancia en el ser– y una *superficie* de esas mismas cosas, constituida de roces y de un afectarse recíproco inevitable debido a la coexistencia espacio-temporal de los singulares. “Interior” y “exterior” están profundamente imbricados, de tal manera que todo “interior” está constituido de, y atravesado por, la exterioridad; por eso, la determinación no es sólo externa, sino que define también una disposición interna, y tampoco el límite es sólo exterior (y en ese sentido, padecido) sino que determina actualmente ciertas capacidades de acción; y, de igual forma, la oposición, la contrariedad y la negación no pertenecen únicamente al “mundo externo”, pues en tanto ese mundo constituye necesariamente el ser de cada cosa singular como un “ser en relación”, todo individuo vive “internamente” esos conflictos como oscilaciones, tensiones y ambivalencias que hacen de su existencia una batalla y una lucha, en un sentido cabal y no restringido. “Las pasiones no se refieren a la mente sino en cuanto que ésta tiene algo que implica una negación, o sea, en cuanto se la considera como una parte de la naturaleza que, por sí sola y sin las

¹ E I, P8, esc. 1.

² Rousset, B., “Regarde spinoziste sur la lecture hegelienne du spinozisme”, en *L'immanence et le salut. Regardes spinozistes*, París, Kimé, 2000, p. 21.

demás, no puede percibirse clara y distintamente”¹. La mente “tiene algo que implica una negación” –enfaticemos– que deriva del hecho de que ella es una parte de la naturaleza, que no puede ser aislada del contexto relacional en el cual ella es y que la constituye.

En virtud de la afectación recíproca que se da entre las cosas existentes, cada cuerpo está efectivamente *mezclado* con los otros cuerpos –envolviendo toda afección no sólo la naturaleza de ese cuerpo afectado, sino también la naturaleza del cuerpo que lo afecta. La mente humana conoce (y desconoce) su cuerpo –el cuerpo del que es idea– en cuanto percibe sus afecciones, es decir, en cuanto ella misma, como idea compleja, está constituida por las ideas de las afecciones del cuerpo. De esa suerte, la mente también se conoce (y se desconoce) a sí misma, en cuanto, como idea de sí (idea de la idea que ella *es* en cuanto idea de un cuerpo existente en acto) contiene las ideas de las afecciones. Es dentro de esas condiciones que una esencia o *conatus* se afirma. El esfuerzo con que cada cosa singular intenta perseverar en su ser (esfuerzo que define su esencia actual) es un esfuerzo siempre y necesariamente *determinado*, siendo las afecciones del cuerpo y las ideas de esas afecciones las condiciones de la afirmación de ese único *conatus* que cuerpo y alma expresan y efectúan.

El *conatus* o apetito constituye la esencia del hombre en cuanto se la considera determinada a hacer algo que sirve a su propia conservación (así como el apetito es la esencia del caballo en cuanto determinada a hacer algo que sirve a la propia conservación del caballo; y también sería la esencia de un círculo –si lo considerásemos como una cosa natural– su apetito o impulso determinado a hacer que persista el movimiento que lo define: la rotación de un segmento de recta en torno a uno de sus extremos concebido como fijo). Pero el apetito del hombre *en particular* es el deseo, esto es, “el apetito acompañado de la conciencia del mismo”²; o sea que el hombre, además de esforzarse como todas las cosas naturales en perseverar en su ser, percibe, es decir, es consciente de ese esfuerzo. El deseo, tal como Spinoza lo define, es entonces “la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella”³, y en esta definición está fundamentalmente presente la imbricación entre *esencia* y *determinación* que resaltábamos, así como la imposibilidad de separar un interior esencial o activo de un exterior que sólo se articularía supuestamente con la pasividad. La explicación spinoziana de esta definición es precisa:

Hubiera podido decir que el deseo es la misma esencia del hombre en cuanto se la concibe como determinada a hacer algo; pero de una tal definición no se seguiría el hecho de que la mente [que no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo –E II, P23] pueda ser consciente de su deseo o apetito. Así pues, para que mi definición incluyese la causa de esa conciencia, ha sido necesario añadir: en virtud de una afección cualquiera que se da en ella. Pues por ‘afección de la esencia humana’ entendemos cualquier aspecto de la constitución de esa esencia.

La esencia siempre es una esencia “en cuanto determinada” –y, simultáneamente, *determinada a hacer* (actuar) algo para conservar su propia constitución, y *determinada por* cierta constitución suya dada, esto es, “por una afección cualquiera que se da en ella”. La afirmación de una esencia es inseparable de la afirmación de la propia constitución –que incorpora la

¹ E III, P 3, esc.

² E III, P9, esc.

³ E III, Definiciones de los Afectos, n°1.

naturaleza de los cuerpos exteriores que se “mezclan” con ella, en virtud de afecciones de todo tipo. Ninguna profundidad esencial, entonces, que pueda abstraerse o suponerse protegida de las vicisitudes “exteriores”:

Aquí entiendo, pues, bajo la denominación de ‘deseo’ cualesquiera esfuerzos, 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 dónde orientarse.¹

La esencia permanentemente variable de cada hombre está constituida, entonces, por esos esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones que en general “se oponen entre sí de tal modo”, que se vuelve imposible asociarla con una límpida y calma identidad continuamente afirmada. La esencia del hombre es el *deseo*, y eso hace de cada humana singular algo definido necesariamente por su *apertura* a los otros hombres y al resto de las cosas que hacen el mundo. Razón por la cual, un filósofo como Leibniz insistió una y otra vez –frente a aquellos que querían asociarlo con el spinozismo– en el hecho de que de ninguna manera era posible confundir a las mónadas (sin puertas y sin ventanas) con los individuos tal como los concibe Spinoza, que no guardan *dentro de sí* el principio de su acción y que dependen de los otros individuos con los cuales están en relaciones que son, para cada uno, constitutivas, y susceptibles de ser también (gracias a la composición de esfuerzos convergentes) constituyentes de nuevos tipos y formas de individualidades complejas.

¹ *Ibid.*