

ACERCA DE LAS DISTINCIONES FORMALES DE LA SUSTANCIA SPINOZISTA. DELEUZE Y LA DIALÉCTICA

Rodrigo Steimberg

Universidad Nacional de Quilmes (Argentina)

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET (Argentina)

steimberg@gmail.com

RESUMEN

Este escrito aborda la interpretación deleuziana de la sustancia spinozista. Su objetivo es mostrar que el núcleo fundamental de dicha interpretación reside en el señalamiento del carácter único y a la vez múltiple de la sustancia, carácter que Deleuze conceptualiza a través de la categoría de distinción formal, tomada de Duns Scoto. Con este propósito, se caracterizan las nociones de univocidad y de expresión, que nos conducen a plantear que la sustancia, por ser a la vez única y múltiple, consiste en el desarrollo de una contradicción. Esta condición nos permite concluir que la interpretación deleuziana, más allá de su propósito manifiesto, enfatiza una arista del trabajo de Spinoza que lo acerca a la filosofía de Hegel. Lo cual implica que la propia producción de Deleuze ofrece, también, aspectos que la aproximan a la del filósofo alemán.

PALABRAS CLAVE

Univocidad, distinción formal, immanencia, sustancia, dialéctica.

ABSTRACT

This paper addresses the Deleuzian interpretation of the Spinozist substance. It aims at showing that the fundamental nucleus of this interpretation lies in pointing out the unique and simultaneously multiple character of the substance, which Deleuze conceptualizes through the category of formal distinction, taken from Duns Scoto. To reach this goal, the notions of univocity and expression are characterized. This leads us to affirm that substance, being both unique and multiple, consists of the development of a contradiction. This character allows us to conclude that the Deleuzian interpretation, beyond its manifest purpose, emphasizes a dimension of Spinoza's work that brings it closer to Hegel's philosophy. This implies that Deleuze's own production also offers aspects that approach it to the German philosopher's work.

KEYWORDS

Univocity, formal distinction, immanence, substance, dialectics

ACERCA DE LAS DISTINCIONES FORMALES DE LA SUSTANCIA
SPINOZISTA. DELEUZE Y LA DIALÉCTICA

La filosofía de Deleuze constituye uno de los pilares de la apropiación crítica de Hegel ocurrida en Francia a mediados del siglo XX (Malabou, 1996; Macherey, 1997). Contra la subordinación de la diferencia en aras de la identidad y de la afirmación en pos de la negatividad, que Deleuze le adjudica a Hegel (Deleuze, 2006, pp. 18-20; Smith, 2012, pp. 82-83), el primero construye su lectura de la historia de la filosofía destacando a Spinoza como una de sus apoyaturas fundamentales (Widder, 2012, p. 17; Jones & Roffe, 2009, p. 5). Este escrito pretende acompañar la lectura de Spinoza realizada por Deleuze, con objeto de mostrar lo que comprendemos como su corazón: el concepto de distinción formal, tomado de Duns Scoto, con el que Deleuze da cuenta del vínculo entre la unicidad y la infinita diferenciación de la sustancia spinozista.

Para situar la categoría de *distinción formal* en el contexto de la interpretación de Spinoza realizada por Deleuze, en nuestro primer apartado se nos impone revisar la categoría de univocidad. Una vez realizado esto, en nuestro segundo apartado avanzaremos sobre las distinciones formales como las formas en las que la sustancia spinozista se distingue sin abandonar jamás su unicidad. Para cerrar nuestro trabajo mostraremos una de las aristas que, sin proponérselo, la interpretación deleuzeana saca a la luz, puesto que la categoría de distinción formal expone, a nuestro modo de ver, el carácter dialéctico del movimiento de la sustancia. Así, concluiremos afirmando que la lectura de Deleuze, al conceptualizar la diferenciación de la sustancia en infinitas partes intensivamente determinadas como una distinción de forma, destaca una dimensión de la filosofía spinoziana que acerca a esta a aquel filósofo del cual Deleuze, con Spinoza, pretende desligarse: Hegel.

Vale aclarar que nos proponemos rescatar uno de los elementos comunes a la producción de Spinoza y de Hegel con objeto de quitar apoyatura a las tentativas de polarizarlos. Se trata de

desajustar una cierta apropiación de ambos filósofos en esa clave (Negri, 1991; Holland, 1998), toda vez que la contraposición entre ellos ha sido puesta al servicio de enfoques que consideran que las prácticas transformadoras brotan de un absoluto exterior a la sociedad actual y, por tanto, que están privadas de contacto con ella. Destacar la existencia de puntos en común entre Spinoza y Hegel, a partir la lectura de Deleuze, que tiende a subrayar su irreductible distancia, se propone contribuir a señalar que toda práctica que se proponga transformar la realidad debe asumir su inmanencia a la coyuntura sobre la que opera, lo cual implica reconocer que su carácter revolucionario no puede brotar de un exterior a ella que la preserve incontaminada.

DELEUZE Y SPINOZA: LA UNIVOCIDAD

El proyecto filosófico de Deleuze gravita en torno a la categoría de *diferencia en sí* (Piercey, 1996, p. 273; Lord, 2011, p. 148). Frente al carácter conservador que le adjudica a la contradicción, Deleuze se propone situar la diferencia irreductible como el eje de su metafísica. Esto porque según Deleuze hablar de contradicción implica reducir todo conflicto a *una* lógica que lo preside, haciendo entonces a los polos que lo conforman participantes de *una* oposición fundamental (Smith, 2012, pp. 37-38).

Tras colocar a la diferencia en sí como el eje de su posición, Deleuze se replantea consecuentemente el lugar que cabe a la negación, para impugnarla. Dado que la contradicción supone que una determinación rechaza aquello que contra-dice en aras de afirmarse como tal, la negación está llamada a jugar un papel central en ella. De ahí que Deleuze sostenga que una filosofía de la diferencia sea una de la pura afirmación expresiva, que se resiste a ofrecerle a la negación papel alguno. Contra la lectura hegeliana de Spinoza, que enfatiza que toda determinación es una negación, Deleuze insiste sobre el filósofo sefaradí para pensar a la determinación como afirmación, y con ella, a la diferencia como aquello que en esta afirmación pulsa. Dice Daniel Smith

(2012): “The project of *Difference and Repetition*, in other words, is to provide an immanent analysis of the ontological difference in which *the different is related to the different through difference itself*” (p. 275)¹. En este punto la figura de Spinoza constituye para Deleuze un jalón fundamental.

Contra toda causa emanativa, que establece un principio primero, trascendente respecto de sus efectos, Spinoza (2005) propone a Dios como causa inmanente de todas las cosas (p. 34). Según Deleuze, la postulación de una causa emanativa permite jerarquizar el mundo, en cuyo vértice se establece la causa primera para luego desdender hasta las formas degradadas de ser, que constituyen copias cada vez más alejadas de esta causa primera, que permanece más allá, trascendente respecto de estas formas degradadas (Deleuze, 1999, pp. 167-169). Por eso, para Deleuze, las teorías de la emanación dan lugar a un mundo jerarquizado, en el que se puede juzgar todo lo que es tomando como parámetro a aquello que se considera originario, superior, indemne: la causa primera, que dona el ser a los entes (Groves, 1999, p. 112).

Pues bien, frente a las teorías de la emanación, Spinoza afirma que Dios es causa inmanente de la naturaleza. Esto implica que todo lo que hay son formas de un ser único, que comparte con los seres finitos un mismo ser, unívoco. De otro modo, que Dios se confunde con la criatura, que el ser se dice del existente y no tiene más forma de ser que en el existente (Deleuze, 1999, p. 14; Deleuze, 2012, p. 74). Ahora bien, esto conduce a pensar que cada ente expresa un solo ser, que constituye el mismo para la sustancia absoluta y para las cosas finitas que se siguen de ella (Deleuze, 1999, p. 74). De ahí que para Deleuze el mundo de Spinoza sea uno sin jerarquías, en el que todos los existentes participan del ser unívoco sin alejarse de él, sin determinarse como copias más o menos extrañas o degradadas de un principio primero. En este

¹ De aquí en adelante, salvo expresa aclaración, las cursivas pertenecen al original.

contexto, Deleuze abreva en la filosofía de Spinoza para desarrollar su perspectiva, teniendo a la univocidad como el norte de su proyecto filosófico.

Dado que Spinoza comienza su *Ética* hablando de Dios, es en el terreno de la teología en el que las consecuencias de la univocidad cobran sus aristas más relevantes (Smith, 2012, pp. 27-30; Widder, 2009, pp. 34 y ss.).

En primer lugar, la univocidad se opone a la *equivocidad*. Esta afirma, fundamentalmente, que un mismo término se aplica a realidades diferentes, se dice de múltiples maneras según el contenido al que refiera. Esto es, que, por ejemplo, sustancia se dice de Dios en un sentido distinto que en el de las criaturas. Entre ambos sentidos de la palabra sustancia lo que habrá, entonces, será *analogía* (Deleuze, 2003, pp. 23-24)². La equivocidad conduce, así, a la analogía (Widder, 2012, pp. 25-26; Negri, 1991, p. 43).

Este punto, como dijimos, cobra especial relevancia en las discusiones que proponen los neoplatónicos respecto del estatuto de Dios, en cuyo contexto se explica la figura de Duns Scoto, que Deleuze toma como una de sus referencias. Dios, dicen los neoplatónicos, *es* en un sentido eminente respecto de las criaturas. El ser de Dios y el de las criaturas guarda una analogía, lo cual, para Deleuze, supone que *ser* contenga múltiples sentidos, que sea un término equívoco (Nail, 2008, p. 204). Y guarda una analogía producto de que Dios detenta todos los atributos que conciernen al ser humano, pero de un modo eminente. La bondad, la sabiduría, el amor, la justicia de Dios son las formas plenas, sustanciales, de los atributos que la humanidad detenta de manera subsidiaria, delegada, degradada. Lo cual implica que estos atributos no guardan el mismo sentido al decirse de Dios que al decirse de las criaturas. Es decir, que Dios y la criatura posean atributos

² Smith (2012) dirá que la analogía está a medio camino entre la equivocidad y la univocidad (p. 29). Dado que Deleuze toma a la analogía como una consecuencia de la equivocidad, las presentamos como equivalentes, puesto que pretendemos mostrar en qué sentido la univocidad se opone a ambas.

análogos, cuya realidad difiere según sean portados por el ente supremo o por los seres finitos.

La posición de la eminencia de Dios tiene su variante en la teología negativa. Esta supone que Dios se define por poseer todos los atributos que tienen las criaturas, pero exacerbados de tal modo que solo se pueden definir por su negación. Dios posee de tal modo la sabiduría de la que son capaces las criaturas que la suya se define por no-ser la sabiduría de la que la que los seres finitos participan. Dice Smith (2012):

The way of negation, which came to be called “negative theology” (following Pseudo-Dionysus), admits that affirmations are able to designate God as cause, subject to rules of immanence, but insists that God as substance or essence can only be defined negatively, according to rules of transcendence. Meister Eckhart, for instance, prefers to say “God is not” rather than “God is,” because “x is” is a statement that is said of beings, whereas God is eminently superior to Being, beyond Being. This allows God to appear in his “supra-substantial” or “supra-essential” eminence, as far from all negation as from all affirmation. (p. 31)

En la teología negativa, como vemos, se resume la afinidad que Deleuze la adjudica a la negación y a la eminencia. El ser de Dios, así como sus atributos, se predicán de manera trascendente, de manera superior al de las criaturas. Dios, así, se define por su ir más allá, por su carácter “supra sustancial”: Dios posee todos los atributos de la criatura pero en su plenitud, siendo esta plenitud de tal modo excesiva que resulta indefinible por la positiva.

Duns Scoto representa para Deleuze una figura clave en esta trayectoria. Deleuze, 2012, p. A Deleuze le interesa recuperar a Scoto porque según el filósofo francés Spinoza lleva su proyecto al extremo, haciendo de la inmanencia el principio de su filosofía. Escribe Deleuze (1999): “El significado del spinozismo nos parece el siguiente: afirmar la inmanencia como principio; despejar la expresión de toda subordinación al respecto de una causa emanativa o ejemplar” (p. 175). La inmanencia supone que el mismo ser se

predica de Dios y de las criaturas. Esto es, contra la equívocidad, supone que el ser se dice en único sentido (Badiou, 1999, p. 24). Sostiene Deleuze (1999):

Spinoza desarrolla, despliega, el plano fijo de la univocidad del ser, del ser unívoco. Si el ser es sustancia, es la sustancia absolutamente infinita y no hay ninguna otra, esa sustancia es la única. En otros términos, univocidad de la sustancia. Ninguna otra sustancia más que el ser absolutamente infinito, es decir, ninguna otra sustancia más que el ser en tanto que ser. (p. 23)

El ser es sustancia y la sustancia es única. No desde un punto de vista numérico, en el sentido de ser una, sino de ser única (Badiou, 1999, p. 23), de no haber otra sustancia (Peña García, 1974, pp. 100-101). Y si la sustancia es única, si hay univocidad de lo que es, el ser se dice igualmente de Dios y del ente, de sus diferentes modalidades (Deleuze, 2012, p. 72). Más aun, aquello de lo cual el ser se dice, el ente, está en el ser, es producido por el ser en su interior, como una modificación suya. La causalidad inmanente “toma el lugar de la univocidad” (Deleuze, 1999, p. 61).

La sustancia spinozista como causa libre e inmanente de sí misma, “inmana” dentro suyo, produce en su interior (Deleuze, 1999, p. 167). En la ontología spinozista, todo participa de la sustancia, perteneciendo todo aquello que de ella participa a la causa misma, a la “inmanación” que esta causa produce dentro suyo. Así como la causa emanativa se sustrae al mundo que ella produce, así la sustancia spinozista es interior a él, se funde en él. Así como la causa emanativa no participa de los efectos que de ella se siguen, así la sustancia spinozista es solo esta participación. Así como la causa emanativa trasciende sus efectos, viéndose inalterado por ellos, así la causa inmanente solo existe en la actividad de producir efectos. Así como la causa emanativa jerarquiza principio y resultado, así la causa inmanente establece un plano fijo, horizontal. La sustancia spinozista, entonces, se autodiferencia, produce en sí misma sus distinciones sin existir más allá de ellas (Chauí, 2008, p. 34). Aquí se ve por qué le interesa

a Deleuze recuperar la univocidad del ser como el principio en torno al cual gravita la filosofía de Spinoza.

Ahora bien, dice Deleuze (1999):

Es en la idea de expresión que el nuevo principio de inmanencia se afirma. La expresión aparece como la unidad del múltiple, como la complicación del múltiple y la explicación del Uno. Dios se expresa él mismo en el mundo; el mundo es la expresión, la explicación de un Dios-ser o del Uno que es (...) Entre Dios y el mundo la relación de expresión funda, no una identidad de esencia, sino una igualdad de ser. (p.171)

Con lo cual vemos que Deleuze vincula univocidad, inmanencia y expresión, siendo esta última la forma específica en la que se vinculan las determinaciones de la sustancia. Se nos impone, entonces, abordar la idea de expresión como marco de la categoría de distinción formal.

LA IDEA DE EXPRESIÓN: LA ONTOLOGÍA DE SPINOZA

Según Deleuze, la noción de expresión comporta tres elementos: aquello que se expresa, el movimiento de la expresión misma y lo expresado. Estas tres instancias no pueden ser planteadas de forma compartimentada: lo que se expresa existe en su ser expresado, no antes de este movimiento de expresión. Y sin embargo, la expresión misma permite distinguir entre un expresado y un “expresante”. Deleuze afirma, entonces, que la expresión posee un doble carácter: supone un movimiento de implicación o “englobamiento”, en tanto la expresión da noticia de un expresado, de un elemento que se brinda en ella; así como de un movimiento de desarrollo, de explicación, en el que lo expresado pone un expresante que le da existencia. (Deleuze, 1999, p. 331).

Lo que se expresa, en la interpretación deleuziana de Spinoza, es la sustancia. Su expresión la desarrolla, siendo expresadas sus infinitas esencias por los atributos. Ahora bien, estas esencias de la sustancia no existen más que como siendo expresadas, no poseen otra forma de ser más que en su ser expresadas en los atributos,

y por ellos. Los atributos, a la vez, expresan las esencias de la sustancia, cobrando existencia como atributo en los modos que, dice Deleuze, lo desarrollan.

El movimiento contrario es el de implicación. Los atributos implican a las esencias, pero esta implicación, por ser la sustancia absolutamente infinita inmanente a sus efectos, existe como la explicación de las esencias por los atributos, lo cual se repite en el despliegue de los atributos por los modos. La sustancia se encuentra implicada en los atributos y estos en los modos, a la vez que los atributos explican a la sustancia y los modos a los atributos (Castilla Cerezo, 2011). La sustancia absolutamente infinita es causa de sí explicándose en los atributos y modos que la expresan, sin salir ni separarse de sí (Chauí, 2008, p. 30). Este desenvolvimiento de la sustancia es a la vez un implicarse en este su desenvolvimiento, lo cual quiere decir que la sustancia no existe sino como este expresarse a sí misma, ni antes ni sin ni fuera de él (Macherey, 2006, p. 246).

Que la sustancia sea inmanente a sus efectos implica que ella es sus atributos y modos, que es este perpetuo desenvolverse en el envolvimiento de ella en sus atributos y modos. Ambos movimientos son la forma en la que ella se expresa. Escribe Deleuze (1999):

Por una parte, la expresión es una explicación: desarrollo de aquello que se expresa, manifestación del Uno en lo múltiple (manifestación de la sustancia en sus atributos; después, de los atributos en sus modos). Pero, por otra parte, la expresión múltiple engloba el Uno. El Uno permanece englobado en lo que lo expresa, impreso en lo que lo desarrolla, inmanente a todo aquello que lo manifiesta: en ese sentido, la expresión es un englobar. (p. 12)

La sustancia es causa de sí produciendo infinitos efectos. Esta producción le es inmanente, por lo cual debemos decir que ella produce en sí misma esta infinitud, sin alejarse ni separarse de sí (Spinoza, 2005, p. 26). Y por ser inmanente, esta infinita diversidad es el modo en el que existe.

Resulta necesario distinguir lo expresado, la expresión y lo que se expresa para no olvidar que, por no existir la sustancia antes de su expresión, no se deduce que la sustancia y los atributos y modos tengan el mismo estatuto: la sustancia es lo que es en sí en su expresarse, no así los atributos y los modos, que expresan esencias y afecciones de esta sustancia que se mantiene en sí misma (Spinoza, 2005, p. 21; Lucchesi Ramacciotti, 2013, p. 351). Escribe Deleuze (1999): “La sustancia tiene el privilegio de existir por sí: existe por sí, *no el atributo*, sino aquello a lo que cada atributo relaciona su esencia, de manera tal que la existencia se colige necesariamente de la esencia así constituida” (, p. 37).

Los atributos expresan las infinitas esencias de la sustancia (Spinoza, 2005, p. 31). Se trata de cualidades de esta, de formas específicas, las cuales, a su vez, se expresan en infinitas cosas —los modos— que explican e implican a las afecciones de la sustancia. El carácter fundamental de los atributos radica en que ellos atribuyen a la sustancia infinitas esencias, y lo hacen al cualificar a estas esencias, lo hacen en el mismo momento en el que adjudican a la sustancia una determinada esencia expresada bajo una cualidad específica.

Desde el punto de vista de esa cualidad bajo la que el atributo expresa a la sustancia, este es infinito, puesto que, por no tener relación con el resto de los atributos, no se encuentra limitado por nada (Spinoza, 2005, p. 23). Como los atributos pueden concebirse por sí, esto es, sin la concurrencia de ningún otro, entonces en su género son infinitos. Por lo mismo, el concepto de ese atributo no necesita del de ningún otro para formarse (Spinoza, 2005, p. 23).

La diferencia entre los atributos y la sustancia ilumina qué entiende Spinoza por absolutamente infinito. La sustancia es absolutamente infinita porque contiene infinitas esencias cualitativamente distintas, lo cual no la hace dividirse³. Spinoza afirma

³ Gueroult trata a los atributos como las partes a partir de las cuales se constituye la sustancia, siendo las primeras 8 proposiciones de la *Ética* aquellas que sientan las

a la vez la infinita irreductibilidad de las esencias de la sustancia como la absoluta unicidad de esta sustancia que contiene esta infinita irreductibilidad. Resume Gainza (2011):

Por isso, os atributos são absolutamente diferentes, e também por isso o ser da substância formada por eles (uma realidade ou existência absolutamente infinita, constituída por uma infinidade de realidades ou essências infinitas percebidas pelo intelecto como seus atributos) consiste na unicidade de do irreduzivelmente diverso: a realidade absolutamente diversificada em seu ser único. (p. 108)

La sustancia permanece en sí en la absolutamente infinita diversidad de sus esencias. Por eso decía Deleuze que no debemos confundir lo expresado con lo que se expresa. Se expresa la sustancia en los atributos, y todos ellos atribuyen a una sustancia única, y que permanece como única en su expresarse, las esencias que expresan.⁴

Deleuze recupera el énfasis de Spinoza para insistir sobre la diferencia no anulada por el movimiento de la expresión de la sustancia. El hecho de que la esencia infinita de la sustancia

bases para deducir a la sustancia absolutamente infinita. Es decir, Gueroult trata a los atributos como los elementos a partir de los cuales se construye la sustancia. Creemos que esta perspectiva trata a la sustancia como un todo resultado de la suma de las partes que lo constituyen, lo cual va en contra de la propuesta spinozista en dos sentidos, mutuamente implicados: trata a las partes como identidades mutuamente exteriores y al todo como trascendente, y no inmanente a sus partes (Gueroult, 1968, p. 109).

⁴ Deleuze firma que cada atributo es una cualidad que encierra una infinidad de modos, que son intensidades de potencia que toman forma en una multitud de partes extensivas que lo componen. Es decir, el modo existe en tanto tiene partes extensivas que lo componen, siendo todas ellas formas de una misma intensidad de la potencia de Dios diferencialmente cualificada. Estos infinitos grados de potencia, nuevamente, se dividen en infinitas partes extensivas que forman infinitos conjuntos, cuya identidad consiste en la estabilización de una relación entre ellos (Deleuze, 1999, p. 184). No nos detendremos particularmente en la conceptualización de los modos porque la cuestión de las distinciones formales afecta fundamentalmente a la relación entre sustancia y atributos. Ver Duffy (2006, pp. 119-134).

expresada por un atributo sea la misma para los modos que en él acontecen (por ejemplo, la extensión) no hace que esta esencia sea la misma en tanto atribuida a la sustancia que en tanto implicada en los modos. Escribe Deleuze (1999):

Los atributos son, pues, formas comunes a Dios del que constituyen la esencia, y a los modos o criaturas que los implican esencialmente. Las mismas formas se afirman de Dios y de las criaturas, aunque las criaturas y Dios difieren tanto en esencia como en existencia. (p. 41).

El punto fundamental al que arribamos al describir la forma bajo la cual de la sustancia absolutamente infinita se siguen infinitas cosas que expresan sus infinitas afecciones es la afirmación de la inmanencia de la diferenciación al plano de la sustancia única indivisible. Todos los modos de ser son formas de la sustancia, formas en las cuales ella se expresa.

Esta diferenciación en un plano fijo es lo que Deleuze reivindica contra toda trascendencia, contra toda causalidad eminente o emanativa. Frente a la jerarquización del mundo que supone la causalidad eminente, Spinoza reivindica que el mismo carácter se predica de lo absolutamente infinito y de las cosas finitas, sin que esto las haga idénticas. Las mismas formas que se le adjudican a la esencia de Dios contienen las esencias de los modos. Al respecto, escribe Deleuze (1999): “toda similitud es univocación, definiéndose por la presencia de una cualidad común a la causa y al efecto” (p. 176). La causalidad inmanente consagra un mundo sin jerarquías, en el que la actividad de lo absoluto no existe sino expresándose. Un mundo carente de modelos o instancias ejemplares que las cosas finitas vendrían a copiar o de las cuales participarían en forma degradada (Widder, 2012, p. 25).

Llegados a este punto, Deleuze indica el problema fundamental que toda ontología basada en la univocidad debe responder (Smith, 2012, p. 40). El punto es: si ser se dice de un modo unívoco, ¿qué diferencia a los seres específicos? ¿Cómo puede decirse *ser* en un mismo sentido y sin embargo diferenciar a los seres que lo

expresan? ¿Cómo convive la univocidad del ser con la distinción de los seres? A estas preguntas Deleuze pretende responder con la categoría de *distinción formal*, tomada de Duns Scoto.

ACERCA DE LAS DISTINCIONES FORMALES

La sustancia es el proceso de unificación de la infinita multiplicidad de atributos y modos que ella efectúa, actividad sin la cual no existiría. Es, a la vez, la irreductible infinitud en la que existe (Macherey, 2006, pp. 129-130). Macherey (2006) resume este doble carácter diciendo que se trata del desarrollo de la contradicción entre la unidad absoluta de la sustancia y su infinita multiplicidad (p. 134). Como dijimos anteriormente, la determinación de cantidad no incumbe a Dios, por lo cual no podemos decir que es uno o único en el sentido numérico (Spinoza, 2007, p. 203). Sin embargo, Dios es único o uno en tanto que no hay otra sustancia que no sea él, no hay otra realidad que Dios (Peña García, 1974, pp- 100-101; van Reijen, 2008, p. 378).

Según Deleuze, Spinoza, a través de la distinción formal, que consiste en una crítica a las distinciones cartesianas que inmediatamente abordaremos, concilia esta unidad de la sustancia con la infinita pluralidad de los atributos que expresan sus infinitas esencias. La sustancia, dice Deleuze, es lo que se expresa como otra cosa que los atributos que le adjudican infinitas esencias y es, también, la misma para todos los atributos que la expresan. Escribe:

Todas las sustancias calificadas forman una sola sustancia desde el punto de vista de la cantidad. De manera que los atributos mismos tienen a la vez la identidad en el ser, la distinción en la formalidad; ontológicamente uno, formalmente diverso, tal es el estatuto de los atributos. A pesar de su alusión al «farrago de distinciones peripatéticas», Spinoza restaura la distinción formal, asegurándole incluso un alcance que no tenía en Scoto. *Es la distinción formal la que da un concepto absolutamente coherente de la unidad de la sustancia y de la pluralidad de los atributos, es ella la que da a la distinción real una nueva lógica.* (Deleuze, 1999, pp. 58-59)

Spinoza parte de las distinciones hechas por Descartes, quien asevera que existen tres distinciones fundamentales: las reales, las modales y las de razón. La distinción real se refiere a la que existe entre sustancias, siendo el criterio que autoriza la posibilidad de que una cosa pueda ser concebida clara y distintamente sin el concepto de la otra. La distinción modal es la que existe entre una sustancia y un modo, que es la forma de actuar o de ser de la sustancia, sin la cual no puede ser ni ser concebida, o aquella existente entre diversos modos de una misma sustancia. Por último, la distinción de razón se da entre la sustancia y los atributos, se establece entre una sustancia y el atributo que permite conocerla clara y distintamente. Es decir, que el atributo fundamental es el que permite distinguir a una sustancia de otra, siendo aquello que constituye la esencia de la sustancia y con lo cual todas las otras propiedades de ella están relacionadas (Gainza, 2011, pp. 131 y ss.).

La pregunta que se abre, y que según Deleuze Spinoza responde con el concepto de distinción formal, es la siguiente: ¿Qué ocurre si hay más de una sustancia con el mismo atributo? ¿Cómo distinguir las? Pues si más de una sustancia posee el mismo atributo, el único camino abierto para diferenciarlas es recurrir a los modos, pero estos son afecciones que no son en sí sino en la sustancia que ahora deberían permitir distinguir. De ahí que seamos reconducidos hacia atrás y debamos aceptar la posibilidad de que haya más de una sustancia con el mismo atributo fundamental, cuyo criterio de distinción sea meramente numérico. Lo cual se resume en la posibilidad de que exista más de una sustancia con el mismo atributo. Por eso Spinoza concluye que en la teoría cartesiana la distinción entre sustancias, real, es sostenida por la distinción numérica entre ellas. El error en la argumentación de Descartes es señalado por Spinoza en el Escolio II a la Proposición 9 de la Primera Parte de la Ética. Escribe:

- 1) que la verdadera definición de cada cosa no implica ni expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida. De lo cual se sigue esto: 2) que ninguna definición conlleva

ni expresa un número determinado de individuos, puesto que no expresa más que la naturaleza de la cosa definida. Por ejemplo, la definición de un triángulo no expresa otra cosa que la simple naturaleza del triángulo, pero no un determinado número de triángulos. 3) Debe notarse que se da necesariamente alguna causa determinada de cada cosa existente. 4) Por último, debe notarse que esa causa, en cuya virtud existe una cosa, o bien debe estar contenida en la misma naturaleza y definición de la cosa existente (*ciertamente, porque el existir es propio de su naturaleza*), o bien debe darse fuera de ella. Sentado esto, se sigue que, si en la naturaleza existe un determinado número de individuos, debe darse necesariamente una causa en cuya virtud existan esos individuos, ni más ni menos. (Spinoza, 2005, pp. 21-22)

La existencia de una cierta cantidad de una determinación tiene una causa cuya especificidad radica en que no se sigue de la definición de la determinación en cuestión. Luego, deduce Spinoza, esta es externa a la definición causal.

La sustancia existe necesariamente, pero de la definición de la sustancia no se sigue de ningún modo la existencia de un número determinado de sustancias. Luego dicha existencia cuantitativa debería ser causada por algo exterior a la sustancia. Ahora bien, dicha exterioridad es imposible para ella, que es *causa sui*. Contra lo que se sigue de las distinciones cartesianas, Spinoza afirma que las sustancias no pueden ser distinguidas numéricamente; no puede haber más de una sustancia con el mismo atributo.

Dado que la distinción numérica no es real, hasta aquí, no puede haber más que una sustancia por atributo. Pero Spinoza se propone demostrar, no que no hay más que una sustancia por atributo, sino que hay una sola sustancia para todos los atributos. Esta operación se realiza partiendo de que hay distinción real entre ellos.

Si sabemos que la distinción numérica no es real, puesto que supondría una causa externa a los atributos, que son infinitos en

su género, luego esta distinción real no puede ser numérica. Si no puede haber múltiples sustancias ni atributos, la distinción que cabe es, siguiendo a Deleuze, formal. La sustancia ya no se distingue cuantitativamente, sino cualitativamente, por atributos realmente diferentes.

Si los atributos son realmente distintos, no lo son numéricamente. Se trata de formas infinitamente perfectas de ser, de cualidades realmente distintas. Hasta aquí arribamos a la infinita multiplicidad. ¿Pero por qué esta multiplicidad se predica de la sustancia una? ¿Por qué estas calidades infinitamente perfectas, los atributos, componen una sustancia absolutamente infinita? Porque se trata de distinciones que no son numéricas, que no pueden implicar una cantidad de sustancias correspondientes porque esto haría necesario que la sustancia tenga una causa exterior que explique su cantidad, lo cual contradice la definición de sustancia (la del propio Descartes también), que es aquello que es y se concibe por sí. Luego la sustancia es única y contiene esta multiplicidad de calidades, de atributos. Escribe Deleuze (1999):

Es la naturaleza de la distinción real entre atributos la que excluye toda división de sustancias; es esa naturaleza de la distinción real la que conserva a los términos distintos toda su positividad respectiva, prohibiendo definirlos en oposición el uno con el otro, y refiriéndolos todos a una misma sustancia indivisible. Spinoza parece ser el que más lejos va en el camino de esta nueva lógica: lógica de la afirmación pura, de la cualidad ilimitada, y, por allí, de la totalidad incondicionada que posee todas las cualidades, es decir lógica del absoluto. (p. 73)

La distinción formal constituye así un tipo de distinción real que hace subsistir la unidad de aquello que se distingue (Deleuze, 1999, p. 27). Los atributos son así formalmente distintos que la sustancia, cualitativamente diversos e infinitos en sí mismos. Son los elementos en los que la sustancia se distingue, bajo los cuales expresa la infinitud de sus esencias. La sustancia, de este modo, se despliega en estas distinciones, y en este movimiento de diferen-

ciación interna, de actividad en la que la causa inmanente se produce, conserva su unicidad. Estas distinciones de forma atribuyen todas, al desplegarse, su infinita producción a una misma causa igualmente infinita. Es decir, los atributos, como “atribuidores”, apuntan todos a una misma potencia absoluta que los causa y que existe solo a través de este acto de atribución. Se trata entonces de distinciones de esencia, cualitativas, que apuntan a la misma sustancia, que retornan, de formas infinitamente diversas, a un mismo ser. En resumidas cuentas, se trata de distinciones formales.

Así, según Deleuze, Spinoza consigue sortear toda eminencia y consagrar la univocidad del ser: los atributos son formas cualitativas tanto de la potencia absolutamente infinita como de las criaturas, de los modos finitos. Por ejemplo, la extensión que califica a los seres finitos es la misma que, bajo esta cualidad, la de la esencia de Dios (Smith, 2012, p. 31). Dios es unívoco, tanto siendo expresado por los atributos como siendo lo que se expresa en ellos; se distingue formal, no numéricamente (Castilla Cerezo, 2011, p. 168). La sustancia, unívoca, se expresa entonces en una multiplicidad de formas, formas que son irreducibles, en tanto el concepto de cada una de ellas no depende del de las otras —lo cual las hace infinitas en sí mismas—, pero que apuntan todas ellas a una misma potencia absolutamente infinita (Deleuze, 1999, p. 13; Gainza, 2011, pp. 107-108). Al expresar sus infinitas esencias de formas infinitamente diversas, la sustancia se enrolla sobre sí, despliega su univocidad. Escribe Deleuze (1999): “Una esencia es expresada por cada atributo pero como esencia de la sustancia misma. Las esencias infinitas se distinguen en los atributos en que existen, pero se identifican en la sustancia a la que se refieren” (p. 23). La distinción formal apunta a esta actividad en la que la sustancia se explica por sus formas cualitativamente diversas y al mismo tiempo se implica, apunta a sí misma en este despliegue, consumando su carácter unívoco. Unidad ontológica y diversidad cualitativa; este doble carácter es el que persiste a través de las distinciones formales (Deleuze, 1999, p. 177). Afirma Gainza (2011): “é a distinção real como distinção formal a que, levada

ao absoluto, torna-se capaz de expressar a diferença no ser, isto é, a irreductibilidad formal de uma infinidade de atributos em sua identidade ontológica” (p. 130).

Macherey (2006) denomina desarrollo de una contradicción a esta transición entre unicidad y multiplicidad (p. 134). Más aun, indica que se trata de la identidad de sustancia y atributos, no vacía ni abstracta, sino concreta, en tanto se trata de una identidad *devenida* (Macherey, 2006, p. 130). Estas referencias permiten introducirnos en nuestro último apartado, en el que problematizaremos la categoría de distinción formal, en tanto esta desnuda, a nuestro modo de ver, el carácter dialéctico de la sustancia spinozista, carácter que, a pesar de la iniciativa filosófica de Deleuze, su desarrollo acentúa.

LA DIFERENCIA DE LA DIFERENCIA Y LA NO-DIFERENCIA

A lo largo de este escrito expusimos los lineamientos básicos de la ontología spinozista, llegando a la conclusión de que la sustancia, por ser causa inmanente de sí, desarrolla su identidad al diferenciarse en su interior. La potencia absoluta se divide dentro de sí en los atributos y modos, estableciendo una infinidad de diferencias, y, al mismo tiempo, es potencia absoluta por conservarse en sí misma al determinar estas diferencias en su interior.

Badiou afirma que así como ocurre con la sustancia, que es a la vez naturaleza naturada y naturante (Spinoza, 2005, p. 40), el ser unívoco para Deleuze necesita de dos nombres para ser conceptualizado: en tanto ser unívoco y en tanto conjunto de diferencias en las que existe de forma inmanente (Badiou, 1999, p. 35). La sustancia se dice distinguiéndose formalmente en una infinidad de atributos, y en ese sentido consiste en un universo inagotable de diferencias. *Al mismo tiempo*, en esas diferencias lo que se dice es el carácter unívoco de la potencia absoluta (Badiou, 1999, p. 27). Toda existencia singular es, en sí, expresión de la potencia absoluta, por lo cual conocerla implica devolverla al ser unívoco que la produjo y, en esta actividad, conocer que este ser unívoco no existe sino dis-

tinguiéndose. Con otras palabras, implica tomar al ser finito como una forma actual de la potencia absolutamente infinita.

De este modo, lo que tenemos delante es un ser unívoco que existe como tal en tanto multiplicidad, siendo su carácter unívoco *devenido*. Aunque estas distinciones sean presentadas como formales, persiste que la univocidad se dice de su contrario, la multiplicidad. Esto es, la univocidad no existe sino rechazándose, afirmándose como su contrario, la multiplicidad. Escribe Deleuze (2012):

(...) el ser unívoco es bien común, en la medida en que las diferencias (individuantes) “no son” y no tienen que ser. Sin duda alguna, veremos que no son, en un sentido muy particular: si no son, es porque dependen, en el ser unívoco, de un no-ser sin negación. Pero en la univocidad ya se vuelve evidente que no son las diferencias las que son y tienen que ser. Es el ser el que se Diferencia, en el sentido en que él se dice de la diferencia. (pp. 76-77)

Dado que en la diferencia lo que existe es el ser, que ser se dice de la diferencia y solo de ella, no hay ser sino diferenciándose. Cuando queremos definir al ser, lo que tenemos es una multiplicidad de diferencias. Al revés, cuando tomamos a las diferencias, nos enfrentamos a la actividad de un ser que distinguiéndose no se distingue de un otro, sino que se distingue de un ser que existe distinguiéndose, esto es, un ser que distinguiéndose *es, que se hace diferencia al diferenciarse en sí mismo*. Dice Deleuze (en Diefenbach, 2013): ‘*imagine something which distinguishes itself – and yet that from which it distinguishes itself does not distinguish itself from it. We must therefore say that difference is made, or makes itself, as in the expression ‘make the difference’*’ (p. 171).

En tanto Deleuze intenta pensar la diferencia en sí, es menester dotar a este ser unívoco de un sentido inequívoco. Por lo cual lo que se afirma en las diferencias goza de un cierto estatuto, de un cierto carácter. En las diferencias, en las múltiples distinciones, se actualiza un ser único, que rechaza todo carácter eminente y equívoco. Pues bien, esta reunión en sí de las diferencias hace que

en ellas tome forma un ser que se distingue de ellas: el ser unívoco. Escribe Widder (2012): “It is only difference, Deleuze contends, that can be said in a univocal manner of both itself and what differs from it (difference said of what differs from difference)” (p. 26).

Este ser unívoco es el que se dice *en el mismo sentido* de todas estas distinciones. Ahora bien, al distinguirse, al mismo tiempo, coincide con ellas, ya que como ser unívoco *es* solamente estas distinciones. En este sentido, este ser unívoco que se distingue formalmente en sí goza de un carácter contradictorio, en tanto que su forma de existencia implica traspasar a aquello que es distinto, devenir diferente para afirmarse en sí. Nuevamente, estas infinitas cualidades en la que se realiza la sustancia se dicen todas *en un mismo sentido*, lo cual permite distinguir, a su vez, a estas infinitas cualidades de un ser al cual se le atribuyen todas. En este ser consiste la univocidad de la sustancia, su referirse las infinitas diferencias, todas, a una misma potencia de producirlas. Al respecto escribe Macherey (1997): “the existence of the attributes in substance, which is the key to their identity, is not an indifferent unity, which would result from a simply formal equality; it is a concrete identity, which is an identity in difference” (p. 80). Con lo que la sustancia tiene su identidad en su diferenciarse con y en los atributos. Estos atributos, aunque diferentes de la sustancia, ya que en tanto atribuidores le adjudican a una potencia absoluta las esencias que expresan, son la forma en la que ella existe; no hay sustancia sin atributos. En la actividad de poner atributos y modos, la sustancia existe, pero como el ser unívoco de esta infinidad de diferencias. Para afirmarse como potencia absoluta debe distinguirse como el carácter unívoco de los atributos y modos en los que, sin embargo, llega a existir. Al respecto escribe Widder (2012): “The single voice of univocal being is not a transcendent One but an excess immanent to all beings that propels them towards their self-overcoming” (p. 27).

En tanto la sustancia se define por poner atributos y modos, se unifica a sí misma en el momento en el que se distingue en una infinidad de formas concretas. Por eso, se trata del desarrollo de una contradicción, en la que la multiplicidad se afirma de la unicidad

y esta de su contrario. La forma de existencia de la sustancia es la pluralidad infinita de sus atributos, pero esta pluralidad es el modo en el que se da la sustancia una. Múltiple porque no existe allende los atributos sino que, en palabras de Deleuze, se compone de ellos. Única porque consiste en la unificación de lo múltiple, unificación que escapa a toda determinación cuantitativa⁵ Dice Deleuze (2012):

El eterno retorno no hace volver “lo mismo”, pero el volver constituye el único Mismo de lo que deviene. Retornar es el devenir-idéntico del devenir mismo. Retornar es pues la única identidad, pero la identidad como potencia segunda, la identidad de la diferencia, lo idéntico que se dice de lo diferente. (p. 79)

La sustancia, como dice Deleuze, es todos los atributos, y por serlo se distingue formalmente de cada uno de ellos y es la misma para todos. Es decir, es lo que se expresa como otra cosa que los atributos que le adjudican infinitas esencias. Esta perspectiva coincide con aquella definición clásica de lo absoluto brindada por Hegel (1989), en la que se afirma que este consiste en ser-uno y contraponerse a la vez (p. 73; 2006, p. 19). Pasemos a mostrar entonces en qué sentido entendemos como dialéctico este tránsito entre unicidad y multiplicidad.

EL MOVIMIENTO DIALÉCTICO DE LA SUSTANCIA

Hegel sostiene que cualquier determinación encierra un vínculo con lo que difiere de ella, que el término de toda forma indica justamente hacia su culminación, hacia eso otro que está más allá de ella. Por lo cual mirar cualquier forma implica relacionarla con sus otros, supone establecer sus límites. Esta, entonces, como forma,

⁵ Escribe Aristóteles (trad. 1978) en el Libro IV, Cap. III, 1005b 15-25 de su *Metafísica*: “Es imposible que simultáneamente y según la misma relación el mismo atributo pertenezca y no pertenezca a lo mismo” (Aristóteles, 2004, p. 224). Decimos que la sustancia es contradictoria porque, a nuestro modo de ver, es una y múltiple en el mismo sentido.

es lo que se distingue de los otros, se afirma distinguiéndose. Ahora bien, dice Hegel, esto supone que así como existe en la actividad de distinguirse, al distinguirse se distingue de lo-que-se-distingue, que es ella misma. Esto es, como existe distinguiéndose, al hacerlo coincide consigo misma. Pero ella es la actividad de distinguirse, con lo cual está coincidiendo con aquello que se distingue de ella (Nancy, 2002, pp. 70-73). Hegel afirma, en ese sentido, que toda forma se separa de sí misma, en tanto se afirma como lo que es estableciendo límites, delimitándose. Empero, a la vez, como *es* distinguiéndose, al distinguirse coincide con su propio contenido, que consiste en distinguirse (Sauvagnargues, 2013, p. 48). De ahí que la identidad de una forma encierre para Hegel una mediación a través de lo que difiere de ella, o que toda determinación esté en sí, se afirme como lo que es al mediar a sí misma a través de sus otros. Dado que lo otro de una forma existe ya en ella, el devenir de una determinación en otra consiste en que ella misma le dé curso a esa otra forma a través de la cual se afirmaba, y que albergaba como requisito de su existencia. Dice Hegel (1982) en la *Ciencia de la Lógica*:

Lo absoluto es la forma absoluta, que, en tanto división en dos de él, es totalmente idéntica consigo misma; es lo negativo como negativo, o sea lo que coincide consigo mismo y que solamente así es la absoluta identidad consigo mismo, que es también *indiferente frente a sus diferencias*, o sea es *contenido* absoluto. Por consiguiente el contenido no es sino esta exposición misma (...) Al concepto de lo absoluto y a la relación de la reflexión con él, tal como se ha expuesto aquí, corresponde el *concepto de la sustancia de Spinoza*. (TII, pp. 196-197)

El contenido de lo absoluto, para Hegel, reside en que toda determinación suya se mantiene en sí en su ser fuera de sí, esto es, realiza su contenido al devenir lo otro de este contenido, al negar este contenido (Groves, 1999, p. 239; Marx, 2001, p. 186; Cesarale, 2015, p. 378; Althusser, 2004, p. 178). El movimiento dialéctico de lo absoluto, entonces, consiste en que toda figura

que este toma se afirma en sí transformándose en otra, es decir, que toda forma de existencia se conserva a sí misma llegando a su término, deviniendo otra producto de su propia realización. Con otras palabras, que toda determinación existe como lo que es diferenciándose de ella misma, dado que existe por determinarse a sí misma como lo que ella no es. Más aun, lo absoluto, para Hegel, consiste en el momento en el que este movimiento deviene su propio contenido, en el que la unidad se realiza en plenitud como multiplicidad de determinaciones. Este movimiento de afirmación a través de la negación es el que Hegel (1982) denomina dialéctico:

Como cada uno de los dos lados opuestos contiene en sí mismo a otro y ninguno puede ser pensado sin el otro, de esto se sigue que ninguna de estas determinaciones, tomada por sí sola, tiene verdad, sino que la tiene sólo su unidad. Ésta es la verdadera consideración dialéctica de ellas, tal como su verdadero resultado. (TI, p. 255)

Para Spinoza la sustancia no se afirma negándose. Sin embargo, tanto Spinoza como Hegel muestran que lo absolutamente infinito existe permaneciendo en sí en las diferencias que establecen en su interior. Este diferenciarse de sí mismo se encuentra presente toda vez que la sustancia es en sí cuando se siguen de ella aquellas cosas que no son en sí. La sustancia, entonces, está en sí en lo otro de sí, en aquello que no es en sí mismo sino en ella. O, de otro modo, la potencia absolutamente infinita es lo que es al poner distinciones entre cosas finitas. Si bien Spinoza rechaza el papel de la negación en su sistema, el punto es que aunque pensada como afirmación, la sustancia spinozista se distingue dentro de sí misma en los atributos y modos, estableciendo una infinidad de diferencias, y, al mismo tiempo, es potencia absoluta por conservarse en sí misma al determinar estas diferencias en su interior. Por eso, decimos nosotros de la mano de Macherey, la sustancia consiste en el desarrollo de una contradicción, toda vez que su unicidad se alcanza al diferenciarse, al igual que ocurre con el de lo absoluto para Hegel. Otra vez, un proceso en el cual toda determinación se realiza en su contrario.

Nuestro punto, entonces, es que el proyecto deleuziano de comprender la distinción formal como el modo en el que la sustancia es una y múltiple, nos muestra a Spinoza como un pensador de la dialéctica, es decir, como un filósofo que afirma que la sustancia alcanza su unidad distinguiéndose de sí misma, que deviene igual a sí misma al desarrollar la contradicción que la gobierna. Si bien Deleuze rechaza, como Spinoza, el papel de la negación en el movimiento de la sustancia, el pulsar de la *causa sui* se ajusta a aquel que Hegel predica para la Idea Absoluta, ya que también ella se realiza diferenciándose de sí misma, estando en sí en las determinaciones que son en ella y no son en sí mismas. Se trata, para ambos filósofos, de que lo absoluto adquiere su unidad en su propia diferenciación y, por ende, se afirma como tal en las determinaciones que pone (Baugh, 1999, p. 144). Deleuze, mediante la categoría de distinción formal, intentando desplazar la centralidad de Hegel para reponer el lugar de la afirmación y la diferencia, frente a la negación y la identidad, cuya defensa le adjudica al filósofo alemán, no hace más que señalar sus puntos de confluencia con Spinoza y, por lo tanto, con una de las figuras que el pensador francés toma como apoyatura de su propio proyecto filosófico.

CONCLUSIONES

La filosofía de Deleuze ha sido considerada como uno de los bastiones de la reacción antihegeliana ocurrida en Francia a mediados de la década del sesenta (Macherey, 1997; Malabou, 1996; Lumsden, 2014; Duffy, 2006). Frente al poder de la negatividad como proceso, que culminaría con la coronación de la identidad como el centro de la filosofía de Hegel, Deleuze se propone rescatar a Spinoza como una de las figuras que balizan el camino hacia un proyecto filosófico que hace de la afirmación y de la diferencia sus coordenadas fundamentales. En este sentido, a lo largo de nuestro trabajo recuperamos la interpretación deleuziana de Spinoza, enfatizando la noción de univocidad, opuesta a toda

causa eminente, y con ella, a toda jerarquización del mundo, y la de expresión, que oficia como la forma específica en la que se realiza la univocidad de la sustancia.

En el marco de la interpretación de Spinoza, nos detuvimos en la categoría de *distinción formal*. Esta, recuperada por Deleuze de Duns Scoto, opera para comprender el carácter unívoco y a la vez infinitamente múltiple de la sustancia. A través del análisis de esta categoría sostuvimos que ella nos enfrenta a que la sustancia, por ser *causa sui*, existe diferenciándose de sí misma, se afirma como lo que es al poner en su interior una infinita multiplicidad de determinaciones, que le atribuyen todas una infinidad de esencias. Es decir, que todos los atributos en los que existe le adjudican a la misma sustancia las esencias que expresan, momento en el que nos enfrentamos a que todas estas se dicen de un ser unívoco. Concluimos entonces que la sustancia despliega un movimiento en el que se afirma lo que es traspasando en su contrario, es decir, que afirma su univocidad al establecer en sí misma una infinita multiplicidad de determinaciones.

Este movimiento es identificado por Hegel como la piedra angular del conocimiento especulativo: el movimiento dialéctico. Hallamos, entonces, que la distinción formal de la sustancia nos enfrenta a su carácter dialéctico, en tanto se afirma como lo que es al traspasar en su contrario. En este caso, su univocidad deviene por sí multiplicidad, así como esta la primera. En este mutuo traspasar por obra de sí mismas en su contrario encontramos entonces no solo la proximidad del proyecto filosófico de Spinoza con el de Hegel, sino, más aun, del de Deleuze con el del pensador alemán.

Diversos autores han señalado que a pesar de la forma anti-hegeliana con la que Deleuze presenta su propia empresa, esta oposición ensombrece, más que ilumina, la trama del pensamiento de ambos filósofos (Malabou, 1997; Lumsden, 2014; Groves, 1999; Macherey, 1997; Badiou, 1999; Jones & Roffe, 1999). Nuestro trabajo ha pretendido señalar que esta aparente oposición oculta un terreno común entre ambos, terreno que se juega en la interpretación de conjunto del trabajo de Spinoza. En

este sentido, nuestro propósito ha sido mostrar que la categoría de distinción formal hace emerger la dimensión dialéctica de la propuesta spinozista, y con ella, socava la tradicional polarización entre Deleuze como el pensador de la Diferencia y Hegel como el de la Identidad. Propósito cuya finalidad política, vale decir, es insistir en la fertilidad de la dialéctica a la hora de pensar la transformación social frente a quienes, al adjudicarle un carácter teleológico y conservador, le contraponen la filosofía de Spinoza.

REFERENCIAS

- Althusser, L. (2004). *La revolución teórica de Marx* (26ª ed.). México: Siglo XXI Editores.
- Aristóteles (2004). *Metafísica* (4 ed.). Buenos Aires: Sudamericana.
- Badiou, A. (1999). *The Clamor of Being*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Baugh, V. (2009). G. W. F. Hegel. En G. Jones & J. Roffe (Eds.), *Deleuze's philosophical lineage* (pp. 130-146). Edinburgo: Edinburgh University Press.
- Castilla Cerezo, A. (2011). Deleuze, lector de Spinoza. Del problema de la expresión a la filosofía práctica. *Convivium*, 24, 163-179. Recuperado de: <https://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/viewFile/248272/332385>
- Cesarale, G. (2005). Philosophy and Forms of Objectivity: Althusser vis-à-vis Hegel, *Parallax*, 21(4), 375-395. doi:10.1080/13534645.2015.1086527
- Chauí, M. (2008). O fim da metafísica: Espinosa e a ontologia do necessário. En D. Tatián (comp.), *Spinoza: cuarto coloquio* (pp. 11-38). Córdoba: Brujas.
- Deleuze, G. (1999). *Spinoza y el problema de la expresión* (2ª ed.). Barcelona: Muchnik Editores.
- Deleuze, G. (2003). *En medio de Spinoza* (2ª ed.). Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2006). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2012). *Diferencia y Repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Diefenbach, K. (2013). Althusser with Deleuze: how to think Spinoza's immanent cause. En K. Diefenbach, S. Farris & G. Kirn (Eds.), *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought* (pp.165-184). London: A & C Black.

- Duffy, S. (2006). *The Logic of Expression: Quality, Quantity, and Intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze*. Surrey: Ashgate Publishing.
- Gainza, M. (2011). *Espinosa: Uma Filosofia Materialista do Infinito Positivo*. San Pablo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Groves, Ch. (1999). *Hegel and Deleuze: Immanence and Otherness*. (Tesis de doctorado). University of Warwick, Coventry, Inglaterra.
- Gueroult, M (1968). *Spinoza I - Dieu (Éthique I)*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Hegel, G. W. (1982). *Ciencia de la Lógica* (5ª ed.). Buenos Aires: Ediciones Solar.
- Hegel, G. W. (1989). *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, G. W. (2006). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Holland, E. (1998). Spinoza and Marx. *Cultural Logic*, 2(1). Recuperado de: http://works.bepress.com/eugene_w_holland/2/
- Jones, G., & Roffe, J.(2009). Introduction: Into the Labyrinth. En G. Jones & J. Roffe (Eds.), *Deleuze's philosophical lineage* (pp. 1-7). Edinburgo: Edinburgh University Press.
- Lord, B. (2011). *Kant and Spinozism: Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Lucchesi Ramacciotti, B. (2013). *Ética de Espinosa. Paidéia filosófica e terapêutica de corpo e mente*. En D. Tatián (comp.), *Spinoza: noveno coloquio* (pp-351-360). Córdoba: Brujas.
- Lumsden, S. (2014). *Self-consciousness and the Critique of the Subject: Hegel, Heidegger, and the Poststructuralists*. Nueva York: Columbia University Press.
- Macherey, P. (1997). The Problem of the Attributes. En W. Montag & T. Stolze (Eds.), *The new Spinoza*. (pp. 65-95). Minnesota: University of Minnesota Press.
- Macherey, P. (2006). *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Malabou, C. (1996). Who's Afraid of Hegelian Wolves? En P. Patton (Ed.), *Deleuze, a critical reader* (pp. 114-138). Massachusetts: Blackwell Publishers.
- Marx, K. (2001). *Manuscritos Económico Filosóficos*. Edición preparada por Juan R. Fajardo para el MIA. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/>

- Nancy, J-L. (2002) *Hegel. The Restlessness of the Negative*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Nail, T. (2008). Expression, Immanence and Constructivism: 'Spinozism' and Gilles Deleuze. *Deleuze Studies* 2(2), 201-219. Recuperado de: <https://www.eupublishing.com/doi/10.3366/E1750224108000287>
- Negri, A. (1991). *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Peña García, V. (1974). *El materialismo de Spinoza*. Madrid: Revista de Occidente.
- Piercey, R. (1996). The Spinoza-intoxicated Man: Deleuze on expression. *Man and World*, 29(3), 269-281. Recuperado de: http://www.faculty.umb.edu/gary_zabel/Courses/Spinoza/Texts/The%20Spinoza-intoxicated%20man.pdf
- Sauvagnargues, A. (2013). Hegel and Deleuze: Difference or Contradiction? En J. Vernon & K. Houle (Eds.), *Hegel and Deleuze: Together Again for the First Time* (pp. 38-53). Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Smith, D. (2012). *Essays on Deleuze*. Edinburgo: Edinburgh University Press.
- Spinoza, B. (2005). *Ética*. Buenos Aires: Caronte.
- Spinoza, B. (2007). *Epistolario*. Buenos Aires: Colihue.
- van Reijen, M. (2008). El tema de Medea en la Ética de Spinoza. En D. Tatián (comp.), *Spinoza: cuarto coloquio* (pp. 369-378). Córdoba: Brujas.
- Widder, N. (2012). *Political Theory after Deleuze*. Londres: Continuum.
- Widder, N. (2009). John Duns Scotto. En G. Jones & J. Roffe (Eds.), *Deleuze's Philosophical Lineage* (pp. 27-43). Edinburgo: Edinburgh University Press.



Philosophia Entomologica
Gabriel Acuña