

Stoa
Vol. 18, no. 28, 2023, pp. 7-33
ISSN 2007-1868
DOI:

INMANENCIA, UNIVOCIDAD Y EXPRESIÓN.
LA ONTOLOGÍA DE LA SUBSTANCIA A PARTIR
DE LA INTERPRETACIÓN SPINOZISTA DE GILLES DELEUZE

Immanence, univocity and expression.
Spinoza's ontology of substance
from the interpretation of Gilles Deleuze

CELESTE FLORENCIA RAMÍREZ
Universidad Nacional de San Martín
ramirezcelestef@hotmail.com

RESUMEN: En el presente artículo nos enfocaremos en la noción medular de la ontología de Spinoza, a saber: la substancia. Desde el punto de vista deleuziano, las categorías de “inmanencia”, “univocidad” y “expresión” presentan los lineamientos fundamentales a la hora de constituir una verdadera ontología. En primer lugar, abordaremos por qué Deleuze considera que los aspectos de la expresión son también categorías de la inmanencia. En efecto, los conceptos de expresión y de inmanencia se implican recíprocamente: la inmanencia se revela expresiva; la expresión, inmanente. Aquí nos encargaremos de periodizar y contextualizar la teoría de la expresión, cuyo origen puede rastrearse en la filosofía medieval con el doble movimiento *complicatio-explicatio*. En este marco y para finalizar esta investigación, trataremos de develar la lectura que Deleuze lleva a cabo en su interpretación escotista de Spinoza. Según el filósofo francés, Spinoza extrema las posibilidades de la inmanencia expresiva mediante la utilización de ideas escotistas, gracias a las cuales logra componer una ontología en sentido riguroso. Las nociones de univocidad y de distinción formal permiten mantener la unidad de la substancia con la pluralidad de los modos mediante un mismo orden para todos los atributos. Así, Spinoza afirma la inmanencia como principio y libera a la expresión de toda subordinación de una causa emanativa o ejemplar que implica, necesariamente, la idea de trascendencia.

Recibido el 24 de marzo de 2022
Aceptado el 28 de agosto de 2022

PALABRAS CLAVE: univocidad · inmanencia · expresión · Deleuze · Spinoza.

ABSTRACT: In this article we will focus on the core notion of Spinoza's ontology: substance. From the Deleuzian point of view, the categories of "immanence", "univocity" and "expression" present show us the fundamental guidelines when it comes to constituting a true ontology. First, we will address why Deleuze considers that aspects of expression are also categories of immanence. Indeed, the concepts of expression and immanence reciprocally imply each other: immanence reveals itself to be expressive; the expression, immanent. Here we will take care of periodizing and contextualizing the theory of expression, whose origin can be traced back to medieval philosophy with the double *complicatio-explicatio* movement. Finally, we will try to reveal the reading that Deleuze carries out in his Scotist interpretation of Spinoza. According to the French philosopher, Spinoza extremes the possibilities of expressive immanent through the use of Scotist ideas, according to which he manages to compose ontology in a rigorous sense. The notions of univocity and formal distinction make it possible to maintain joined the substance with the plurality of modes through the same order for all the attributes. Thus, Spinoza affirms immanence as a principle and release expression from any subordination to an emanative or exemplary cause that necessarily implies the idea of transcendence.

KEYWORDS: univocity · immanence · expression · Deleuze · Spinoza.

1. La distinción real y la singularidad de la substancia

Para abordar la cuestión de la substancia en Spinoza, debemos tomar como punto de partida las tres distinciones del ser que presenta la filosofía cartesiana: 1) hay una distinción real entre dos substancias; 2) hay una distinción modal entre una substancia y el modo que esa substancia implica; 3) hay una distinción de razón entre una substancia y un atributo. En opinión de Deleuze, al inicio de la *Ética*, Spinoza ataca esta concepción cartesiana desde dos ángulos: en principio, plantea que una distinción numérica nunca es real (E, I, 1-8); para luego afirmar que una distinción real nunca es numérica (E, I, 9-11). Las ocho primeras proposiciones han demostrado que toda substancia que sea realmente distinta es ilimitada e infinitamente perfecta, por lo cual, la distinción numérica respecto de la substancia no es real, y que lo infinitamente perfecto es la propiedad de lo absolutamente infinito que constituye una substancia absolutamente infinita. De manera que, desde E, I, 9 hasta E, I, 11, Spinoza demuestra que la substancia abarca todos los atributos y, por lo tanto, la distinción real no es numérica. Ambas proposiciones hacen de la definición de Dios una definición real: un ser que es único y, a su vez, absoluto. Lo que nos interesa resaltar de este contrapunto en relación con nuestra hipótesis de trabajo es

que, en lugar de identificar la substancia de Spinoza con el número uno o con el infinito tal como lo hicieron las interpretaciones tradicionales, Deleuze propone que la substancia se presenta completamente separada de los números.¹

En la definición de la causalidad interna de la substancia (E, I, 6), podemos encontrar una primera demostración de Spinoza de que la distinción numérica nunca es real. Una substancia no podría ser producida por otra substancia, ya que, por su definición, es imposible que una sea causa de otra (E, I, 6). Por lo tanto, la naturaleza de la substancia implica necesariamente la existencia (E, I, 7, dem.), “pues, si una substancia pudiera ser producida por otra cosa, su conocimiento debería depender del conocimiento de su causa y, por lo tanto, no sería substancia” (E, I, 6, dem.). En conclusión, “toda substancia es necesariamente infinita” (E, I, 8), puesto que no podría existir como finita, ya que debería estar limitada por otra de igual naturaleza y que, por lo tanto, exista necesariamente. En otras palabras, dos o más substancias podrían ser numéricamente distintas únicamente remitiendo a una causa externa que las produzca. Más precisamente, la distinción numérica requiere una causa fuera de la definición por la que existan en tal número. Esta distinción es válida únicamente en los modos, puesto que son en otra cosa por medio de la cual son concebidos (E, I, def. 5). De esta manera, Spinoza niega la posibilidad de una distinción numérica en la substancia, de lo contrario, debería aceptar una causalidad externa capaz de producirla. La imposibilidad de establecer una distinción numérica a la substancia permite la existencia de una única substancia para todos los atributos (E, I, 8, esc. 2).

Ahora bien, luego de demostrar que cada atributo corresponde a una y la misma substancia (esto es, la distinción numérica no es real), a partir de la proposición 9, Spinoza argumenta que de la infinidad de la esencia de la substancia se coligen dos partes: primero, cuanta más realidad se le concede a un ser, tantos más atributos deben reconocérsele (E, I, 9); segundo, cuantos más atributos se le reconocen a un ser, más necesario es conceder que existe (E, I, 11). Teniendo en cuenta que los atributos constituyen la esencia de la substancia (E, I, 4, def.) y que, en consecuencia, se conciben por sí, “esto es, uno sin intervención del otro” (E, I, 10, esc.), debemos comprender que cada uno de los atributos de la substancia ha existido siempre a la vez en ella expresando su realidad.

¹ Hardt 2004, pp. 132-133.

Esa identidad entre los infinitos atributos con una misma substancia acarrea una distinción real, ya que implica una única substancia concibiéndose de dos formas distintas, desde el pensamiento o desde la extensión, a sí misma. No conlleva una distinción ontológica, donde existirían dos substancias independientes una de la otra, sino que la substancia produce la totalidad de la realidad, no hay más allá de ella. Por ende, la realidad es la expresión de la vida misma de Dios.²

Asimismo, si la substancia es ilimitada y cada una de sus partes conforma la realidad, debemos considerar a cada parte de la naturaleza como infinitamente perfecta, puesto que Spinoza concibe que realidad y perfección son lo mismo (E, II, 6, def.). De manera que, lo propio de cada atributo implica lo infinitamente perfecto, o sea, la naturaleza infinita de Dios. Si todas las partes de la realidad son perfectas e ilimitadas, entonces hay una igualdad entre todos los atributos de la substancia, puesto que ninguno es superior o inferior a otro. Este principio de igualdad de los atributos permite pasar del Infinito al Absoluto, es decir, de lo perfectamente infinito a lo infinitamente absoluto. Es por ello por lo que Deleuze interpreta que; “[s]iendo todas las formas de ser *infinitamente perfectas*, deben pertenecer sin limitación a Dios como a un ser *absolutamente infinito*” (1999, p. 63). Precisamente el carácter absoluto constituye la naturaleza de la substancia, mientras que lo infinito es lo propio de cada uno de los atributos.

Ambas pruebas unidas sirven para que la definición de Dios (E, I, 6, def.) sea una definición real: una substancia absolutamente infinita que consta de infinitos atributos. Las ocho primeras proposiciones representan una primera serie de elementos diferenciales constitutivos, mientras que las proposiciones 9, 10 y 11 integran dichos elementos y evidencian la imposibilidad de la substancia de no poder constituirse sin ellos. La noción de *causa sui*, desempeña un papel primordial en esta génesis. En efecto,

² Deleuze sostiene que, en Spinoza, la expresividad es la vida misma de Dios, puesto que “Dios se expresa en los fundamentos del mundo, que forman su esencia, antes de expresarse en el mundo. Y la expresión no es manifestación sin ser también constitución de Dios mismo” (1999, p. 74). Es el paso de lo infinitamente perfecto hacia lo absolutamente infinito en la definición 6 de Dios, lo que le permite expresar a Spinoza, además de una causa sui, una causa eficiente. Así, la demostración de la substancia permanece interior a ella, es su vida misma. Sylvain Zac también propone una lectura de Spinoza en torno a la idea de vida. Zac explica: “Dieu, veut démontrer Spinoza, est non seulement la cause efficiente, mais encore la cause immanente des choses. La vie est «la force qui fait persévérer les choses dans leur être». Dieu est la vie, car «la force par laquelle il persévère dans son être» est son essence. C’est en ce sens qu’il est causa sui” (Sylvain Zac 1963, p. 20). Tanto Deleuze como Zac sostienen que Dios necesita no solo una razón eficiente, sino también una causa sui, como elemento crucial para deducir de Dios todas sus propiedades.

la existencia de una única substancia quedará fundamentada, en primer lugar, por la infinidad de su esencia; y, en segundo lugar, por ser causa de sí misma, desplegando su existencia, de manera ilimitada e inagotable (Deleuze 2005, pp. 195-200).

Damos cuenta que el carácter de la distinción real entre atributos excluye toda división de substancias y conserva la positividad de los términos distintos, prohibiendo definirlos en oposición el uno con el otro, y refiriéndolos todos a una misma substancia indivisible (E, 1, 13). En efecto, si todos los atributos son realmente distintos y se afirman de una sola y misma substancia, entonces cada uno se concibe por sí, sin negación ni oposición a otro (Deleuze 2005, p. 196). Ahora bien, el término “distinción real” empleado por las filosofías cartesiana y escolástica no es utilizado por Spinoza. De hecho, Deleuze introduce esta expresión porque le parece fundamental destacar la relación entre el ser y la diferencia. Descartes propone un concepto de diferencia que se funda completamente en la negación. En cambio, Spinoza identifica la distinción real en sí misma: hay una distinción en x o x es diferente; eliminando el aspecto negativo de la distinción real. Frente a esta cuestión, Hardt sostiene que Deleuze encuentra resonancias bergsonianas en el desarrollo de la distinción real de Spinoza: “Disociada de toda distinción numérica, la distinción real es llevada al absoluto. Se hace capaz de expresar la diferencia en el ser, trae consigo en consecuencia el cambio de las demás distinciones” (Deleuze 1999, p. 34). Este argumento es semejante a un pasaje que escribió Deleuze sobre Bergson: “concebir la diferencia interna como tal, como diferencia interna pura, llegar a un concreto puro de diferencia, elevar la diferencia al nivel de lo absoluto: éste es el sentido del esfuerzo de Bergson” (2005, p. 54). Deleuze encuentra en ambos filósofos no sólo la causalidad interna de la diferencia, sino también su inmersión en lo absoluto. De hecho, Hardt sostiene que la interpretación de la diferencia bergsoniana que realiza Deleuze, está íntimamente ligada a la concepción de un ser productivo, de una dinámica causal eficiente e interna que podría remontarse a la tradición materialista y escolástica. La noción de diferencia, según Deleuze, se manifiesta con amplitud en la obra del holandés: “La ontología de Spinoza se halla dominada por las nociones de *causa de sí*, en *sí* y para *sí*”

(1999, p. 157). Esta dinámica causal interna es lo que justamente impulsa la distinción real del ser.³

De acuerdo con lo expuesto hasta este momento, hay una semejanza positiva entre la diferencia de Bergson y la distinción real de Spinoza. En ambos casos, la diferencia absolutamente positiva no implica una causa externa, sino que fundamenta a la substancia (al ser en Deleuze) en sí misma. Como afirma Deleuze: “Non *opposita sed diversa*, tal era la fórmula de la nueva lógica. La distinción real parecía anunciar una nueva concepción del negativo, sin oposición ni privación” (1999, p. 53). De manera que, el ser singular como substancia no es distinto ni diferente de algo que sea exterior a él, puesto que la distinción del ser surge del interior. Este es el punto central donde podemos comenzar a advertir la significación de la definición de substancia de Spinoza: “entiendo por substancia lo que es en sí mismo y se concibe a través de sí; es decir, aquello cuyo concepto no requiere del concepto de otra cosa, a partir de lo cual debe formarse” (E, I, 3, def.). La distinción real define al ser, entonces, como singular, reconociendo su diferencia sin involucrarlo a algo externo. De allí que la noción *Causa sui* quiere decir que la substancia es infinita y definida. De hecho, Deleuze plantea que la singularidad de la substancia se fundamenta no solo porque es única y absolutamente infinita, sino también porque es determinada. Por lo tanto, la distinción real define la singularidad del ser, en la medida en que este es absolutamente infinito e indivisible, al mismo tiempo que es diferente y está determinado.⁴

³ Spinoza presenta la substancia como causa primera y causa eficiente de la existencia y la esencia de todas las cosas y de sí misma (E, I, 25). En este sentido, nos encontramos con un filósofo que no tiene temor a la opinión de los teólogos, es más, comienza su obra con la noción que tanto había espantado a Arnauld, quien había advertido a Descartes el disgusto que podrían llegar a tener los teólogos si este último consideraba a Dios como causa eficiente. En las cuartas objeciones a las *Meditaciones Metafísicas*, Arnauld señala a Descartes: “(...) estoy seguro de que pocos Teólogos hay que no se ofendan de esa proposición, a saber, que Dios es por sí positivamente y como por una causa” (2014, p. 157). A lo cual, Descartes responde: “(...) yo niego lo que le parece un poco osado y que no es verdadero, a saber, que Dios sea la causa eficiente de sí mismo, porque al decir que Él hace una cierta manera la misma cosa, he mostrado que no creía que fuera exactamente la misma” (2014, p. 173).

⁴ En Deleuze, a menudo es subestimada la importancia de la distinción formal y la distinción real; sin embargo, son estas distinciones las que explican la relación entre lo múltiple y lo único en el pensamiento. Tal como señala Badiou: “Las múltiples acepciones del ser son distinciones formales, sólo el Uno es real, y sólo lo real soporta la distribución del sentido (único)” (1999, p. 43). La distinción formal constituye un tipo de distinción real que permite la unidad de aquello que se distingue. De hecho, es justamente la naturaleza de la distinción real la que conserva la positividad de los atributos diferentes, prohíbe definirlos en oposición, y los vincula a una misma substancia indivisible. El carácter único y a la vez múltiple de la substancia no solo implica que lo designado por la multiplicidad de

2. La expresividad de los atributos

Hasta ahora, hemos observado que la distinción real no es una distinción numérica o, en términos bergsonianos, una diferencia de naturaleza no es una diferencia de grado. Ahora bien, a partir del argumento de la teoría de los atributos de Spinoza, Deleuze se aleja de Bergson, para mostrar que la distinción real es también una distinción formal. Para comprender la dinámica que envuelve la distinción formal de los atributos debemos comenzar con un análisis de su expresividad. Según la lectura de Deleuze, los atributos spinozianos son las expresiones del ser.

En el *Tratado breve*, Spinoza emplea dos términos distintos para referirse a la *expresión*: por un lado, utiliza *uytdrukken* o *uytbeelden*, en el sentido propio de expresar algo.⁵ Por otro, utiliza *vertoonen*, en el sentido de “manifestar” y “demostrar”. No obstante, en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza utiliza la palabra *ostendere* (manifestar). De acuerdo con la lectura de Deleuze, lo importante en este punto no serían los sinónimos de la idea de expresión, sino sus términos correlativos: *explicare* e *involvere*. Ambos constituyen el doble sentido de la expresión: los atributos no solo *expresan* la esencia de la substancia, sino que, al mismo tiempo la *engloban* y la *explican*. Por un lado, la explican en tanto que desarrollan aquello que expresan. La substancia se manifiesta en sus atributos, luego, los atributos en sus modos. Por otro lado, la engloban, en tanto que implican su esencia. La substancia se encuentra permanentemente englobada por sus expresiones.

Vemos entonces que la expresión característica de los atributos conlleva una relación inmanente, puesto que lo expresado existe únicamente dentro de sus expresiones. Esto se debe a que “los mismos atributos reconocen su pertenencia a la substancia que componen y a los modos que contienen” (Deleuze 2004, p. 67). La esencia existe únicamente dentro del atributo que la expresa; pero, en tanto esencia, remite a la substancia. Ciertamente, la existencia pertenece a la esencia de los atributos, pero el hecho de existir

sentidos de las diferencias sea lo mismo (el Ser-uno), sino también que el sentido sea, para todas las intensidades de la diferencia, ontológicamente idéntico. Dicho de otra manera, univocidad del Ser permite que el este sea el mismo para todas las diferencias individuales (Badiou las llama “entes”), y, a su vez, que todos los entes se enuncian en un único y mismo sentido; de manera tal que la diversidad de sentidos no posea un estatuto real.

⁵ Cfr. *uytdrukken* KV, I, VII; G. I, 45-3 (= 1970, p. 1289) y *uytbeelden* KV, II, cap. XX, [4], G. I, 98, 2-4 (= 1970, p. 1289), esto es, “(…) la cosa pensante no es más que una en la naturaleza y que ella se expresa en *infinitas ideas*, según las infinitas cosas que existen en la naturaleza” (TB, p. 150).

no puede ser jamás fuera del atributo. De manera que todo lo producido por la naturaleza divina no puede existir fuera de los atributos que las contienen. Como señala Deleuze: “Las esencias infinitas se distinguen en los atributos en que existen, pero se identifican en la substancia a la que se refieren” (1999, p. 23). Todas las esencias son expresadas por los atributos en los que existen, pero como la esencia de una sola y misma substancia para todos los atributos. A fin de cuentas, entre la substancia, el atributo y la esencia no existe independencia alguna, puesto que cada uno de estos conceptos “es apto para servir de medio en relación con otros dos” (Deleuze 1999, p. 24). De hecho, constituyen una tríada, de manera que, si eliminamos uno de sus términos, la idea de expresión sería ininteligible.

La cuestión de los atributos de Dios tradicionalmente estuvo vinculada al de los nombres divinos, puesto que ambos corresponden a manifestaciones de Dios. Ahora bien, Deleuze considera que Spinoza transforma esta tradición al otorgarle al atributo un rol activo en la expresión divina: “El atributo ya no es atribuido, sino que en cierto sentido es “atributivo”. Cada atributo expresa una esencia y se la atribuye a la sustancia” (Deleuze 1999, p. 45). Mientras que las esencias infinitas se diferencian en los atributos que la constituyen, a su vez, se identifican en la substancia a la que remiten. Si quisiéramos entender los atributos como una cosa atribuida, generaríamos un problema: la substancia sería de su misma especie o género. La substancia no podría existir por sí misma, puesto que se encontraría bajo la voluntad de un Dios todopoderoso y trascendente que quiera darle existencia dependiendo del atributo que nos la revela. A diferencia de plantear el atributo como atribuidor, es decir, concebir que atribuyan su esencia a una substancia única que existe necesariamente y que permanece idéntica para todos los atributos (Deleuze 1999, p. 39). Así, la cuestión de los nombres divinos y los atributos de Dios se convierte en una problemática entre la revelación y la expresión divina. Para situar la teoría de los atributos expresivos de Spinoza, Deleuze presenta concepciones teológicas negativas y positivas.

Las teologías negativas conciben a Dios como la causa del mundo, pero niegan, a su vez, que la esencia de Dios sea la misma esencia del mundo. Lo que quiere decir es que, si bien el mundo es una expresión divina, la esencia de Dios siempre sobrepasa o trasciende la esencia de su expresión. Por lo tanto, Dios, en tanto esencia o substancia, únicamente puede definirse negativamente, esto es, de manera eminente, trascendente y oculta

de expresión. En otras palabras, el Dios que propone la teología negativa expresa, pero con cierta reserva: “Lo que oculta también expresa, pero lo que expresa vuelve a ocultar” (Deleuze 1999, p. 46). En cambio, las teologías positivas, como la de Santo Tomás, consideran a Dios como causa y, a su vez, esencia del mundo; Sin embargo, el vínculo entre Dios y las criaturas está regido por relaciones de analogía. En palabras de Deleuze: “Dios es bueno no significa que Dios es no malo; ni que es causa de bondad. Sino en verdad: lo que llamamos bondad en las criaturas “pre-existe” en Dios, según una modalidad más elevada que conviene a la substancia divina” (1999, p. 47).

Lo que le interesa a Deleuze es distinguir entre teologías expresivas y teologías análogas, ya que el peligro de estas vías radica en atribuir a Dios, de manera eminente o equivocada, ciertos caracteres de las criaturas, tales como entendimiento, voluntad, bondad y sabiduría. Es el caso de la concepción análoga, si bien niegan el antropomorfismo, confunde permanentemente la esencia de Dios con las esencias de las criaturas (Deleuze 1999, p. 40). Esta tradición sostenía que las cualidades atribuidas a Dios no constituyen una comunidad de formas entre la substancia divina y las criaturas, sino únicamente una analogía de proporción o proporcionalidad.⁶ De manera que, la analogía plantea conciliar la identidad esencial y la diferencia formal entre Dios y las criaturas del mundo. A diferencia de Spinoza, quien rechaza toda concepción que le atribuya a Dios características psicológicas y morales de la naturaleza humana (E, I, 8, esc.).

⁶ Tomás de Aquino distinguía dos tipos de analogías científicas o técnicas: por un lado, la analogía de proporción o serie y, por el otro, la analogía de proporcionalidad o estructura. La primera considera que el *Ser* se dice en varios sentidos y que esos sentidos tienen una medida en el concepto. De esta manera, hay un primer sentido de la palabra *Ser* y luego sentidos diferentes que derivan, siguiendo una regla de proporción del primer sentido. Según esta analogía, sería: A es semejante a B, B es semejante a C, donde A sería un supuesto término superior como razón de la serie, ya sea por su cualidad o perfección, y luego le siguen todos esos términos vinculados al primero según sus graduaciones. La palabra *Ser* tenía como primer sentido el término “substancia” o “esencia”. Por lo tanto, la substancia también tenía analogías. A fin de cuentas, la analogía de proporción consiste en jerarquizar y ordenar una pluralidad de sentidos de un primer sentido del término *Ser* (Deleuze 2008, p. 491). La segunda implicaba una analogía matemática: A es semejante a B lo que C es semejante a D. Por ejemplo, la justicia finita es a las cosas finitas lo que la justicia infinita es al *Ser* infinito. El *Ser* infinito se enuncia de Dios, en cambio, el *Ser* finito se dice de las criaturas. Es decir, Dios posee en sí la justicia como cualidad plena, en cambio, el hombre tiene por derivación la justicia de manera secundaria. En ambas analogías, Deleuze marca que la naturaleza es entendida bajo la forma de *mimesis*: la primera bajo la forma de criaturas que, por semejanza graduada, imitan un único término eminentemente divino que tienen como modelo; la segunda bajo la forma de un modelo en espejo que también imitan, pero por diferencia graduada (Deleuze 2006, p. 241).

El filósofo holandés no abstrae los atributos de las cosas particulares, tampoco los transfieren a Dios de manera analógica, sino que los atributos son directamente alcanzados como formas de ser comunes a los modos y a la substancia. Deleuze afirma que Spinoza invierte la fórmula tomista: propone una comunidad formal y una distinción de esencias (1999, p. 48). Esto sucede porque los atributos no expresan su esencia, sino la esencia de la substancia, *i.e.*, la esencia de la substancia tiene existencia solamente dentro de los atributos que la expresan. Por este motivo, la existencia es propia a la esencia de los atributos, de modo que no puede existir esencia alguna sin estar contenida en un atributo. Así como los atributos no son ni pueden concebirse sin la esencia, tampoco la esencia puede concebirse sin el atributo. En suma, los atributos atribuyen su esencia a la substancia, la cual es una y la misma para los infinitos atributos. Sin embargo, no deberíamos vincular esta distinción spinoziana de la esencia a una concepción teológica negativa, puesto que la distinción entre la esencia de la substancia y la esencia de los modos no niega la inmanencia de lo uno en lo otro. En efecto, mediante los atributos (las expresiones), la substancia (el agente que expresa) es absolutamente inmanente en los modos (lo expresado). Más precisamente, el Dios de Spinoza está plenamente expresado: no hay nada oculto, no hay reserva ni exceso.

Ahora bien, para dar cuenta de la diferencia entre expresión y analogía, Deleuze señala la distinción entre atributos y propiedades. Según la concepción deleuziana, los atributos son verbos que expresan la esencia de la substancia, pero las propiedades son adjetivos que señalan la modalidad de esa esencia. En otras palabras, los atributos expresan la esencia de la substancia, pero las propiedades nada expresan: no se podría deducir por una propiedad cuál es la esencia o a qué atributos pertenecen. Las propiedades no constituyen la naturaleza de la substancia, sin embargo, se afirman de lo que constituye esa naturaleza. Tal como explica Deleuze: “Dios no se halla oculto en ellos como tampoco se expresa a través de ellos” (1999, p. 48). Por lo tanto, la propiedad es algo que pertenece a la substancia o al atributo, pero jamás explican lo que estos son. Es el caso de “infinito”, “perfecto”, “inmutable” y “eterno”: todos son propiedades pertenecientes a la naturaleza de la substancia y la substancia no sería ella misma sin sus propiedades, pero no es substancia por ellas (Deleuze 1999, pp. 43-45).

De manera que Deleuze distingue dos sentidos de la palabra de Dios: por un lado, un sentido que se refiere al atributo como expresión; por otro,

un sentido que se refiere a la propiedad como signo. Y explica: “El signo se une siempre a un propio: significa siempre un mandamiento; y fundamenta nuestra obediencia. La expresión *concieme siempre un atributo*; expresa una esencia, es decir una naturaleza al infinitivo; nos la hace conocer” (1999, p. 50). Una vez más, Deleuze insiste que la expresión de los atributos únicamente puede darse mediante las formas comunes del ser. Esta concepción puede verse de dos maneras: a través de los atributos, la substancia divina es absolutamente *inmanente* en los modos; mediante las formas comunes de los atributos, los modos *participan* plenamente de Dios. Hardt observa que tanto la inmanencia como la participación constituyen las dos caras de la expresión de los atributos. Un sistema de signos no dice nada acerca del ser, sólo la expresión permite el conocimiento del ser.

3. Distinción formal y univocidad: La interpretación escotista de Spinoza

Hasta aquí, hemos planteado la teología negativa y la teología positiva análoga, así como también la expresión de los atributos a través de formas comunes del ser. Para poder seguir con esta concepción de una teología positiva expresiva, es necesario complementar la comunidad formal en cada atributo infinito con una distinción formal entre los diferentes atributos. En efecto, “la esencia divina se expresa no solo en un único atributo, sino además en un número infinito de atributos formalmente distintos” (Hardt 2004, p. 14). Por este motivo, para dar cuenta de este marco teológico positivo, Deleuze inscribe la teoría de los atributos de Spinoza a la teoría de la distinción formal de Duns Escoto. Deleuze explica: “Duns Escoto quien es sin duda quien más lejos llevó la empresa de una teología positiva. Denuncia a la vez la eminencia negativa de los neo-platónicos, la pseudo-afirmación de los tomistas” (1999, p. 56).

De hecho, podríamos considerar que la interpretación deleuziana conforma una estrategia propia del autor, puesto que analiza la teoría inmanente de la expresión a través del enlace con las nociones de distinción formal y de univocidad creadas por Duns Escoto.⁷ Por un lado, Deleuze

⁷ La tesis de la univocidad del Ser impera en todos los vínculos de Deleuze con la historia de la filosofía. Aquellos que sostuvieron (explícitamente, según Badiou) que el Ser tiene una única voz fueron: los estoicos, quienes unen su teoría de la proposición a la coherencia contingente del Uno-todo; Duns Escoto, tal como observamos en este trabajo, “No hubo nunca más que una sola ontología,

afirma: “las teorías escotistas fueron ciertamente conocidas por Spinoza, y (...) participaron junto a otros temas, en la formación de su panteísmo” (1999, p. 60). Por otro, reconoce que dicha consideración podría ser arriesgada. El propio Deleuze explica que la univocidad y la distinción formal en Escoto no tienen la misma perspectiva que en Spinoza, puesto que Escoto se inscribe en una visión teológica. Sin embargo, el filósofo francés señala que Spinoza no sólo estaba interesado en los tratados de metafísica y lógica (según Deleuze, estos tratados contenían exposiciones vinculadas a la univocidad y a la distinción formal escotista), sino que, además, estaba fuertemente influenciado por su amigo Juan de Prado, quien habría conocido la obra de Duns Escoto. De allí que Alain Badiou, considere que la ecuación ontológica “inmanencia=univocidad” constituye un elemento crucial de la filosofía deleuziana”.⁸ Sin embargo, consideramos que ninguno de los argumentos expuestos por Deleuze permite demostrar de manera efectiva una filiación conceptual entre las filosofías de Spinoza y Duns Escoto.⁹

la de Duns Escoto, que da al ser una sola voz” (Deleuze 2002, p. 71); Spinoza, para quien la univocidad de la substancia descarta cualquier equivocidad ontológica; Nietzsche, quien sostiene que “el Ser se dice en un único y mismo sentido, pero este sentido es el del eterno retorno, como retorno o repetición de aquello de lo cual se dice” (Deleuze 2002, p. 80); Bergson, quien sostiene que toda diferenciación orgánica se enuncia, en un solo sentido, como actualidad local de la Evolución creadora (Badiou 1999, p. 42). La inmensidad de casos, de apoyos y, en cierta medida, de colegas, son recogidos en función de afirmar insistentemente esta única sentencia: “Nunca hubo otra proposición ontológica: el Ser es unívoco” (Deleuze 2002, p. 52). Según Deleuze, el unificador histórico de la filosofía, como voz del pensamiento, es el mismo ser: “De Parménides a Heidegger, se retoma la misma voz, en un eco que forma por sí solo todo el despliegue de lo unívoco” (Deleuze 2002, p. 71). Más aún, cuando Deleuze plantea la identidad entre la filosofía y la ontología, también afirma que “la ontología se confunde con la univocidad del Ser” (2005, p. 210). Badiou sostiene que es posible leer históricamente la tesis de la univocidad y que, justamente por este motivo, Deleuze “se vuelve historiador (aparente) de algunos filósofos: eran casos de la univocidad del Ser” (Badiou 1999, p. 42). Tal como explica Antonelli: “la univocidad no es una mera idea antigua de la historia de la filosofía que nuestro autor rescataría de modo necesario, sino que constituye una decisión que afecta el conjunto de su proyecto filosófico” (2012, p. 71). Sin embargo, Antonelli sostiene que la interpretación sobre la univocidad deleuziana de Badiou es errónea; en efecto, si bien le concede el mérito a Badiou por haber destacado el concepto, este último asimila “el Ser unívoco al Uno-Todo y el simulacro a una multiplicidad degradada” (2019, p. 62).

⁸ Badiou 1999, p. 84.

⁹ Manzini sostiene que no sólo Spinoza nunca leyó directamente a Duns Escoto, sino que además es improbable que defienda la misma tesis. En parte, la tesis univocista presente en Spinoza es totalmente contraria a la de Duns Escoto, puesto que niega la trascendencia divina y el creacionismo. Además, Spinoza jamás indica cuál es el tipo de distinción que utiliza. Dado que Spinoza nunca remite a la *univocatio escotista*, sostenemos que se trata de una operación propiamente deleuziana (2008, pp. 519-534).

Si bien Spinoza jamás utiliza el término “distinción formal”, Deleuze considera que la teoría de la distinción formal de Duns Escoto le brinda a Spinoza un mecanismo lógico a través del cual mantiene las diferencias entre los atributos como la comunidad dentro de cada atributo: los atributos son formalmente distintos y ontológicamente idénticos (1999, p. 59). Asimismo, la expresión positiva de los atributos formalmente distintos implica, tanto para Spinoza como para Duns Escoto, una concepción de la univocidad del ser. Tal como explica Deleuze: “Todos los atributos formalmente distintos son relacionados por el entendimiento a una substancia ontológicamente una” (1999, p. 59). La univocidad plantea que, en primer lugar, el ser se dice en un único y mismo sentido; en segundo lugar y, en consecuencia, se enuncia en un único y mismo sentido de todas sus diferencias o modalidades (Deleuze 2005, p. 286). En otras palabras, la univocidad propone que cada uno de los atributos expresa al ser de una manera diferente, pero en el mismo sentido. Por consiguiente, el Ser unívoco se dice de las diferencias en un solo y mismo sentido, pero las diferencias no son unívocas, *i.e.*, no tienen un único sentido.¹⁰ Como señala Deleuze: “El Ser es el mismo para todas esas modalidades, pero esas modalidades no son las mismas” (1999, p. 72). El Ser se enuncia de la diferencia misma. Así, la substancia en sí misma es unívoca, puesto que se enuncia de la misma manera de todas sus modalidades, pero estas no tienen el mismo sentido, porque son equívocas.

Deleuze propone el modelo de la proposición para lograr concebir diversos sentidos formalmente distintos, pero que refieren a un único designado. En la proposición se distingue: el sentido o lo expresado por la proposición; lo designado o lo que expresa la proposición; y los expresantes o designantes, es decir, aquellos modos numéricos que caracterizan los elementos provistos de sentido y de designación. Más precisamente, la substancia designada se expresa en los atributos, los atributos se expresan a su vez en los modos que los designan y estos modos expresan una modificación. De esta manera, la proposición primaria llega a ser el designado

¹⁰ Si bien el concepto de univocidad es abordado en cuatro de sus obras: *Diferencia y repetición* (1968), *Spinoza y el problema de la expresión* (1968), *Lógica del sentido* (1969) y *Spinoza, filosofía práctica* (1970); la tesis central es la misma en todos los textos: el Ser es unívoco, *i.e.*, se dice en un único y mismo sentido de todo aquello de lo que se enuncia. Ahora bien, tanto en *Diferencia y repetición* como en *Lógica del sentido*, la univocidad está al servicio de su proyecto filosófico: el pensamiento nómada caracteriza el primer texto y la ontología del acontecimiento en el segundo. Por este motivo, nos limitaremos únicamente a los trabajos sobre el filósofo holandés, allí la formulación deleuziana interpela los conceptos del sistema spinozista.

de una proposición secundaria, teniendo un nuevo sentido. Implica una proposición ontológica: por un lado, el designado es uno y el mismo para todas las expresiones cualitativamente distintas; por otro, la expresión es la misma para cada uno de los modos.

Sin embargo, Deleuze señala que la preocupación de Duns Escoto por evitar la inmanencia, lo obliga a considerar que el Ser es lógicamente unívoco, pero físicamente análogo. Por lógicamente unívoco se quiere establecer que el Ser en sí mismo –sin relación a otra cosa diferente– es igual (Deleuze 2002, p. 75). Pero, a partir del momento en que se vincula a una naturaleza diferente, entes infinitos o entes singulares, ese vínculo se transforma en análogo (Deleuze 2008, pp. 492-493). Esta formulación podría sugerir que no hay diferencia categorial entre Dios y las creaturas. Deleuze explica: “la perspectiva teológica, es decir ‘creacionista’, lo forzaba a concebir el ser unívoco como un concepto *neutralizado, indiferente*” (1999, p. 60). Asimismo, lo que Duns Escoto define como atributos –la justicia, la bondad, la sabiduría, etcétera– son, según lo expuesto hasta el momento, meras propiedades.

En opinión de Deleuze, la teoría del ser unívoco de Spinoza supera por mucho a la de Duns Escoto, puesto que la inmanencia expresiva encuentra una vía para desprenderse de la causa emanativa y ejemplar, no solo desde una perspectiva lógica, sino también desde la realidad física.¹¹ Se puede percibir que los atributos son las condiciones unívocas bajo las cuales la

¹¹ Se trata de una operación en la que Spinoza retoma cuestiones ligadas a la escolástica tardía y, principalmente, del filósofo español Francisco Suárez. En sus *Disputaciones metafísicas*, Suárez modifica el sistema metafísico tradicional escolástico para plantear una nueva ciencia especulativa primera. Para Aristóteles, el principio es lo que establece a cada cosa su ser cognoscible. Asimismo, para el estagirita, el principio es el extremo a través del cual una cosa puede comenzar a moverse (Met. V, 1012b, 30). Suárez se sirve de la concepción mecanicista aristotélica para vincular dicha noción con la de causa. El español señala: “el principio dice relación a lo principiado como la causa al efecto; y lo principiado parece que es lo mismo que el efecto” (2011, p. 128). De manera que, en la escolástica suareciana, la causa emanativa no puede darse sin que se siga de manera inmediata y necesaria su efecto (*A qua res immediate, ac sine ulla actione media, emanat*). Tal es el caso del fuego: el calor es efecto inmediato del fuego (causa emanativa) y, a su vez, el fuego es causa activa del calor producido en otro cuerpo al calentarlo. En este punto, Suárez comprende a Dios como el contenedor de la perfección de toda la realidad y contiene, por lo tanto, todas las cosas en él; en consecuencia, “todas ellas proceden de él y contienen un grado de perfección suyo, algo de su naturaleza divina en un menor o mayor grado, revelando el carácter inmanente que define sus esencias existentes *ab alio*” (Cortés 2015, p. 47). Por eso, cuando Spinoza señala a Dios como causa emanativa-productiva de sus obras, y activa o eficiente en relación con el operar, está quitando la distinción escolástica para considerarlas como una misma, en tanto correlativas. Cabe destacar que Suárez vincula estos dos conceptos, porque en el siglo *it xvi* las discusiones filosóficas y teológicas estaban influenciadas por el escotismo y el nominalismo de Ockham. Estas discusiones habían comenzado a sustituir la causalidad final por la

substancia existe y actúa. Se presentan como expresiones que constituyen la naturaleza misma de la substancia como *Naturaleza naturante*, a su vez, se encuentran englobados en la Naturaleza naturada que los vuelve a expresar. El carácter unívoco de los atributos permite pertenecer tanto a la substancia que componen como a los modos que contienen, sin cambiar de naturaleza al cambiar de sujeto. En resumidas cuentas, los atributos contienen las esencias de los modos y los modos los implican tanto en su propia esencia como en su existencia. De hecho, cada atributo expresa la esencia eterna e infinita de la substancia y, por lo tanto, los modos de cada atributo implican únicamente el atributo del que son modos. Por eso, los modos difieren de la substancia en esencia y en existencia; se trata de diversos sentidos formalmente distintos pero referidos a la substancia en tanto ontológicamente una. Es justamente por esto que podemos afirmar la fórmula “ontológicamente uno, formalmente diverso”, *i.e.*, atributos formalmente distintos que constituyen la esencia de la substancia absolutamente una. A fin de cuentas, la univocidad plantea “una diferencia formal entre atributos, pero una comunidad ontológica real y absoluta entre los atributos” (Hardt 2004, p. 141).

Así, la univocidad permite el despliegue de todos los modos de manera transversal y sin jerarquías sobre un mismo plano común de igualdad. En efecto, la univocidad no reduce a los seres según diferencias categoriales, según el esquema de género o especie. Esta distinción de género y especie, propia de la eminencia, es vertical y trascendente, donde un principio, el Uno, determina el lugar de los entes según su proximidad o lejanía con él. Con la univocidad, se invierte el sentido de la jerarquía y la medida, ya que no plantea una medida externa donde todos los seres se relacionan a un modelo que funciona como patrón, sino que es una medida interior de cada uno conforme a sus propios límites. Cada uno de los modos participa de manera igualitaria del Ser, depende directamente de él, independientemente de la cercanía o lejanía de él. Ningún modo participa más o menos en el ser, puesto que la univocidad, como dijimos anteriormente, significa la igualdad del ser. De manera que los individuos se miden en función de su potencia, esto es: de lo que pueden hacer. Para todos los modos se aplica la misma medida, la cual juzga en función de determinar si un modo supera sus límites. En otras palabras, los atributos son comunes a la subs-

causalidad eficiente, la cual estaba vinculada con el despliegue de las matemáticas renacentista, lo que permitió matematizar la naturaleza.

tancia y a los modos, pero la substancia y los modos no tienen la misma esencia. La esencia es la diferencia misma, ya que los modos se diferencian por grados de potencia.

4. La expresión en la doctrina del paralelismo

En Spinoza, la substancia es la naturaleza entendida como un sistema único infinito y necesario de leyes, en el cual todos los modos ocupan un lugar necesariamente determinado y todos los atributos actúan bajo un mismo entendimiento y bajo los mismos principios.¹² Por eso, en la totalidad de la substancia podemos encontrar cierto orden de producción: un orden correspondiente al de la expresión de los atributos. Dicho de otra manera, los atributos se expresan de una cierta y determinada manera o de una infinidad de maneras en los modos existentes finitos; pero, la expresión de los atributos siempre es en un solo y mismo orden en los modos finitos.

Por consiguiente, existe una identidad de orden o correspondencia entre modos de atributos diferentes. Tal como lo anuncia Spinoza: “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas” (E, II, 7). Esta tesis, conocida como la “doctrina del paralelismo en Spinoza”, nos conduce directamente a Leibniz, puesto que utiliza el término “paralelismo” para designar una relación constante de correspondencia entre series independientes o autónomas.¹³ Sin embargo, Deleuze sostiene que

¹² Si la naturaleza divina posee de manera absoluta infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia infinita, “de la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos” (E, I, 16). En consecuencia, la substancia es causa absolutamente primera de todas las cosas y de sí misma. En todas partes, las leyes y reglas naturales siempre son las mismas, según las cuales ocurren las cosas y pasan de una forma a otra. Por esta razón, Dios no concibe los modos como posibles, puesto que no hay nada en ellos que pueda concebirse como contingente. La substancia no habría podido producir algo diferente, ni producir las cosas de otra manera, sin tener otra naturaleza (E, I, 33). En efecto, “[e]n la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y actuar de cierta manera” (E, I, 29). La substancia no produce porque quiere, sino porque es causa necesaria. De manera que, no se trata de una libertad entendida como la potestad de hacer menos, en lugar de hacer más, sino que la substancia es todo lo que puede y produce todo lo que puede con total necesidad y total libertad. Si no puede existir ninguna causa exterior que lo fuerce a obrar (E, I, 17), entonces Dios produce todo lo que su potencia puede.

¹³ Esta tesis ha sido expuesta por Leibniz en numerosas ocasiones. En el párrafo 78 de la *Monadología*, por ejemplo, sostiene: “El alma sigue sus propias leyes, y los cuerpos también las suyas, y se encuentran en virtud de la armonía preestablecida entre todas las sustancias, puesto que todas ellas son representaciones de un mismo universo” (2003, p. 709). Asimismo, en el párrafo 81, agrega: “Este sistema permite que los cuerpos actúen como si no hubiera almas (lo que es imposible) y que las almas actúen como si no hubiera cuerpos, y que ambos actúen como si uno influyese en el otro”.

los principios de las series que se corresponden son desiguales y, por lo tanto, el empleo de la palabra “paralelismo” en Leibniz es poco adecuado. A diferencia de Spinoza que, si bien no emplea el término “paralelismo”, Deleuze enfatiza que “esta palabra conviene a su sistema, porque plantea la igualdad de los principios de los que derivan las series independientes y correspondientes” (1999, p. 101). Más precisamente, que haya una identidad de orden y conexión de series correspondientes autónomas significa que los principios entre estas series son los mismos.¹⁴ Deleuze explica: “Cuando Spinoza afirma que los modos de atributos diferentes no sólo tienen el mismo orden, sino también la misma conexión o concatenación, quiere decir que los principios de los que dependen son ellos mismos iguales” (1999, p. 102). Si la substancia produce al mismo tiempo en todos los atributos que lo constituyen, en consecuencia, el orden de producción es igual para todos los atributos. Así, la impronta de Spinoza sobre la idea de expresión modifica el significado del término “paralelismo”, puesto que los atributos se expresan en un solo y mismo orden hasta los modos finitos, que tienen el mismo orden en los atributos diversos (E, II, 8).¹⁵ Por eso, la igualdad de los atributos es la que permite un paralelismo estricto, garantizando la misma conexión o concatenación entre cosas

¹⁴ Si bien en sus escritos tempranos, tales como en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, Spinoza utilizó la noción de serie, en la *Ética* emplea el término *connexio*. Esta tesis es propuesta por Morfino, quien plantea que este pasaje permite abandonar la linealidad de la serie para pensar en términos de relación, trama, entrelazamiento (2014, p. 60). Al respecto, Morfino muestra que el individuo de Spinoza se define como *connexio singularis*, esto es, como entrecruzamiento singular. Desde esta perspectiva, los individuos se constituyen por los diferentes matices que reciben de los encuentros producidos por las relaciones externas. Por eso, el individuo no podría ni siquiera existir en estado puro, *i.e.*, sin entrar en relaciones, puesto que solo existe en unión con los diversos afectos que las relaciones con el exterior le imponen. Asimismo, Morfino advierte que la esencia de los modos existentes está constituida en y por relaciones y conexiones; en consecuencia, la esencia de los modos existentes no puede preceder lógicamente a sus relaciones y conexiones (2007, p. 11).

¹⁵ Cortissoz sostiene que Spinoza quiere mostrar la identidad de los atributos con la naturaleza. Esto quiere decir que el atributo del pensamiento y el atributo de la extensión están realmente en la substancia. Por eso, cuando decimos que el atributo pensamiento expresa la esencia de la substancia, también estamos expresando a la substancia como una cosa pensante. Entonces, la substancia en cuanto ser pensante, a saber, en tanto que se concibe a sí misma por el atributo pensamiento, se manifiesta en el entendimiento de los modos finitos como cosa pensante infinita y como cosa infinitamente extensa. De esta manera, se plantea que los modos finitos solo pueden ser concebidos a través del atributo pensamiento y del atributo extensión y que a ellos le deben su existencia. Es por esto que las cosas singulares forman una misma substancia expresada en dos atributos distintos: pensamiento y extensión. Y es que todo atributo expresa la esencia de la substancia bajo cierto modo (Cortissoz 2000, pp. 48-50).

cuyo orden es el mismo.¹⁶ Aquí observamos que el orden y la conexión no son estrictamente sinónimos. De hecho, la identidad de conexión no implica únicamente la autonomía de series correspondientes, sino también una isonomía, esto es, una igualdad de principios entre series autónomas e independientes. Esta *isonomía* no sólo garantiza la misma conexión en los distintos atributos, sino también, el mismo orden para los infinitos modos.

En esta fórmula del paralelismo, Spinoza afirma la identidad del ser: los modos de atributos distintos no solo comparten el mismo orden y la misma conexión, sino también la misma causa, o sea, la substancia. Si la substancia produce al mismo tiempo en todos los atributos, entonces, produce en el mismo orden. Hay, por lo tanto, una correspondencia entre modos de atributos diferentes. Inversamente, puesto que esos atributos son realmente distintos, esta identidad de orden excluye todo vínculo causal de unos sobre otros. Asimismo, debido a que los atributos son iguales, hay identidad de conexión entre los modos que difieren por el atributo. Y, dado que los atributos constituyen una sola y misma substancia, los modos forman una sola y misma modificación. Esta doctrina rechaza, como sostiene Deleuze, cualquier tipo de trascendencia; el paralelismo sólo puede comprenderse desde una substancia causal inmanente (1999, p. 103).

En efecto, la substancia es la naturaleza entendida como un sistema único infinito y necesario de leyes, en el cual todos los modos ocupan un lugar necesariamente determinado. En palabras de Delbos: “La doctrine du parallélisme retient donc tout ce qu’enferme d’intelligible la conception de l’unité de substance, combinée avec l’idée d’attributs hétérogènes” (1950, pp. 76-78). Y es que los atributos actúan bajo un mismo entendimiento y mismos principios. Por eso, el monismo substancial permite la correspondencia e identidad entre la mente y el cuerpo, o lo que es lo mismo, la idea que somos es al pensamiento lo mismo que el cuerpo que somos lo es a

¹⁶ Chantal Jaquet plantea que, en la medida en que la palabra “paralelismo” expresa una correspondencia entre los modos de los atributos excluyendo cualquier interacción y causalidad recíproca, también conlleva inevitablemente un conjunto de representaciones que obstaculizan la comprensión adecuada del nexo entre los atributos y la unión entre la mente y el cuerpo. En efecto, la mente y el cuerpo no se encuentran superpuestos como paralelas en el individuo, sino que designan lo mismo expresado de dos maneras. De hecho, explica que el mismo Spinoza otorgó un concepto preciso para expresar esta célebre tesis en E, II, 7, cor., a saber: igualdad. Allí, luego de establecer que el orden y conexión de las ideas es el mismo orden y conexión de las cosas, Spinoza deduce que “la potencia de pensar de Dios es igual (aequalis) a su potencia actual de obrar”. Podemos observar que el empleo del adjetivo “aequalis” no es azaroso, puesto que expresa la correlación entre una idea y su objeto (Chantal 2013, pp. 32-34).

la extensión. El mismo Spinoza lo explicita: “(...) la substancia pensante y la substancia extensa son una y la misma substancia, aprehendidas ya desde un atributo, ya desde otro” (E, II, 7, esc.). En su escolio, Spinoza expone el ejemplo geométrico del círculo, donde se enfatiza cómo la idea del círculo y el círculo mismo constituyen una misma cosa. En palabras de Spinoza: “un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una y la misma cosa, pero expresada de dos maneras” (E, II, 7, esc.). El círculo y su idea no forman dos seres diferentes, sino que ambos son el mismo individuo, ya sea concebido desde la extensión (el círculo), ya sea concebido desde el pensamiento (la idea del círculo). De la misma manera sucede con todos los cuerpos existentes en la naturaleza y sus ideas. Podríamos pensar que el cuerpo expresa lo mismo que la mente en un atributo distinto, esto es, una correspondencia e identidad de dos formas de concebir la misma realidad.

En este sentido, no hay una interacción en términos causales entre la mente y el cuerpo porque los estados mentales y los estados físicos no se afectan entre sí, sino que ambos expresan una misma realidad bajo un único orden de la naturaleza (Oliva Ríos 2015, p. 132). Tal como explica Spinoza: “Una cosa es el círculo y otra cosa es la idea del círculo. La idea del círculo no es un objeto con un centro y una periferia como el círculo, de la misma manera que la idea de un cuerpo no es el cuerpo mismo” (TRE, p. 27). En otras palabras, si bien la identidad entre la idea y lo ideado expresan una y la misma cosa contemplada ciertas veces como una realidad material extensa (el círculo) y ciertas otras como el objeto de un pensamiento (la idea del círculo), no por ello significa que son reducibles el uno con el otro. De hecho, el círculo es un modo de la extensión y, en consecuencia, es determinado únicamente por modos de la extensión. Lo mismo ocurre con la idea del círculo, al ser un modo del pensamiento, es determinada únicamente por modos del pensamiento (E, III, 2, esc.). Citamos a Spinoza por la claridad de sus argumentos: “cuando los hombres dicen tal o cual acción del cuerpo proviene del alma, por tener este imperio sobre el cuerpo, no saben lo que dicen (...)” (E, III, 2, esc.). Esta relación niega cualquier vínculo de causalidad entre la mente y el cuerpo; por ser una unidad, la mente en tanto modo del atributo pensamiento no puede someterse al cuerpo que es un modo del atributo extensión. Entonces, hay un único orden para todos los individuos, el cual produce una igualdad entre

el orden de las acciones y pasiones del cuerpo con el orden de las acciones y pasiones de la mente.

5. La inmanencia expresiva como clave de interpretación

Ahora bien, nos interesa detenernos un momento a considerar lo que hemos estado examinando. Hasta ahora, hemos presentado la lectura de Deleuze acerca de los primeros grandes momentos de la *Ética* de Spinoza: la elaboración del concepto de substancia y sus atributos. Esta interpretación demuestra no sólo que Spinoza marca un quiebre en la obra de Deleuze, sino que, además, la perspectiva expuesta por Deleuze representa una revolución para los estudios sobre Spinoza que, según Hardt (2004, pp. 142-143), estuvieron sometidos durante un largo tiempo a una interpretación hegeliana. Los análisis de Hardt plantean que el estudio de Spinoza ofrecido por Deleuze se centra en apartar su propio pensamiento del terreno dialéctico. Si bien no existe mención alguna de Hegel en su texto *Spinoza y el problema* de la expresión, Hardt considera que es posible elaborar una comparación con la ontología hegeliana para demostrar el valor de la autonomía conceptual que constituyó el cimiento spinoziano en el pensamiento de Deleuze. En rigor de verdad, es la lectura y la crítica de la ontología spinoziana propuesta por Hegel la que le permiten a Hardt mostrar la diferencia con la interpretación deleuziana sobre la singularidad de la substancia y la univocidad de los atributos de Spinoza.

De acuerdo con Hardt, el núcleo problemático radica en la concepción hegeliana de determinación. Para Hegel, la substancia única y absoluta de Spinoza no es apta como fundamento de la determinación, tampoco de la diferencia, puesto que no subsume a ningún otro ni tampoco implica una limitación. En efecto, la substancia determinada debería negar y abarcar a su otro dentro de sí misma para conseguir la cualidad y la realidad. Por eso, considera que la substancia spinoziana es indeterminada y que todas sus determinaciones se disuelven en el absoluto. Pero, desde esta perspectiva, la singularidad del ser sería una imposibilidad lógica. De hecho, esta definición del ser es el aspecto que Hegel se niega a reconocer: “el spinozismo es un acosmismo”. Pareciera que “la singularidad constituye una verdadera amenaza para Hegel porque implica el repudio del fundamento especulativo de la dialéctica” (Hardt 2004, p. 143).

La posición de Deleuze respecto a la distinción real se encuentra en contraste con la interpretación hegeliana. Tal como observamos, el ser sin-

gular no es diferente de algo exterior a él, tampoco indiferente o abstracto: la distinción real sostiene que el ser es diferente de sí mismo. Aquí es donde la discusión del número de Deleuze juega un papel central, puesto que, si bien la substancia es determinada en el sentido de que tiene una cualidad (ser diferente), no es determinada en el sentido de estar limitada (ya que necesitaría una causa externa). En el Spinoza de Deleuze “el ser nunca es indeterminado; inmediatamente lleva consigo toda la frescura y la materialidad de la realidad” (Hardt 2004, p. 144). En Spinoza, tanto la determinación como la indeterminación son conceptos inadecuados. En este marco, Hardt advierte una evolución significativa en el pensamiento de Deleuze, puesto que utiliza la singularidad del ser para eliminar cualquier necesidad de recurrir a una dialéctica de las negaciones.

Esta distinción entre ambas lecturas de la substancia en Spinoza se despliega ampliamente en las interpretaciones de los atributos. Según el juicio de Hegel, si la substancia es una indeterminación infinita, el rol del atributo es limitar la substancia, determinarla. Esta perspectiva considera: “el movimiento teórico de la substancia a los atributos como la imagen en sombra de la dialéctica de la determinación, condenada a fracasar porque omite el juego fundamental de las negaciones” (Hardt 2004, p. 145). En cambio, la interpretación deleuziana plantea que no hay determinación en la substancia, puesto que los atributos la *expresan*. En la *Ética* de Spinoza, la substancia se expresa como Naturaleza naturante en los atributos que la constituyen; a su vez, los atributos se expresan en los modos que la constituyen como Naturaleza naturada (E, I, 29, esc.). En otras palabras, ambas mantienen un lazo de mutua inmanencia, puesto que la causa permanece en sí para producir y el efecto permanece en la causa. Se advierte dos movimientos de la expresión. Un primer nivel de la expresión, donde la substancia se revela como naturaleza: la substancia se expresa en sus atributos y cada atributo expresa la esencia de la substancia. Luego, nos encontramos con un segundo momento de la expresión, donde la substancia se presenta como productora de las cosas singulares: los atributos se expresan en los modos que de ellos dependen y cada modo expresa una modificación. Más precisamente, la substancia se expresa en su propia naturaleza, por lo tanto, la naturaleza Naturada es una expresión en segundo grado.

En suma, la substancia se expresa a sí misma antes de expresarse en sus efectos, *i.e.*, la substancia se expresa constituyendo por *sí* la naturaleza

Naturante, previo a expresarse produciendo en *sí* la naturaleza Naturada. Esta anterioridad de la causa no contrae ninguna eminencia, puesto que la substancia se expresa a sí misma antes de expresarse en sus afecciones se repite al comienzo del párrafo, solo que cambia efectos por afecciones (E, I, 1). La substancia, causa libre de todas sus afecciones, se expresa sobre sí misma (sobre los atributos que la constituyen). Los modos se conciben como las propiedades lógicamente necesarias que se desprenden de la esencia de Dios tal cual es comprendida, pues, como señala Deleuze; “Dios no puede comprender su propia esencia sin producir una infinidad de cosas, que derivan de aquella como las propiedades derivan de una definición” (1999, p. 94). De ninguna manera la idea de expresión de Spinoza podría implicar algún argumento de finalidad.

La expresión como tal no debe entenderse, en sentido estricto, como producción. Sin embargo, llega a serlo en un segundo nivel, cuando los atributos se expresan en los modos. Debido a que la esencia de la naturaleza divina es infinita, Dios produce necesariamente infinitos modos; y, al poseer infinitos atributos, necesariamente produce esos modos de infinitas maneras, cada uno de los cuales refiere al atributo que lo contiene. Por lo expuesto, el primer nivel de expresión es la base que fundamenta el segundo momento como expresión-producción.

Este segundo nivel de la expresión es justificado por Spinoza con dos argumentos. El primero sostiene que Dios actúa o produce infinitas cosas de infinitos modos con la misma necesidad con la que se entiende a sí mismo (E, II, 3, esc.). Por lo tanto, la substancia produce o actúa con la misma necesidad con la que se entiende. En esta proposición, Spinoza refiere al entendimiento infinito (modo infinito inmediato) como idea de Dios que reúne en sí todos los efectos que se siguen de la potencia infinita de Dios en tanto que es una cosa pensante. Como señala con acierto Macherey:

(...) todo lo que Dios hace, lo hace en virtud de la necesidad de su esencia, y lo piensa, en el sentido de que forma la idea, como lo hace, es decir, necesariamente, siguiendo el mismo orden que determina también las demás manifestaciones de su potencia (Macherey 1997, p. 57).

En tal sentido, el autor considera que Spinoza retoma la concepción tradicional de la omnisciencia divina como un aspecto de la omnipotencia. El segundo argumento propone que, así como se afirma que Dios es causa de sí, debe afirmarse también que es causa de todas las cosas. Esto es,

la substancia produce o actúa como existe (E, I, 25). Por consiguiente, el hecho de comprenderse a sí misma deriva de la necesidad de la naturaleza divina, de la misma manera que existir es propio de la naturaleza de la substancia.

La interpretación de los atributos como expresión de Deleuze marca efectivamente un desafío a la lectura de Hegel, quien comprende el movimiento spinoziano del ser como una serie de degradaciones, donde el proceso de emanación es considerado como un acontecer y el devenir como una pérdida progresiva. Más precisamente, el ser o lo absoluto no expresa, sino que irradia y “sus irradiaciones son alejamientos de su no enturbiada claridad: las creaciones subsiguientes son más imperfectas que las precedentes, de las cuales surgen” (Hegel 2011, p. 602). Deleuze presenta una respuesta a esta crítica hegeliana mediante un análisis del vínculo entre emanación e inmanencia en la historia de la filosofía. El vínculo lógico común entre la causa emanativa y la causa inmanente es la permanencia en sí para producir. En efecto, tanto en la teoría emanativa como en la inmanente, la causa no precisa salir de sí para producir, puesto que actúa sobre sí misma. No obstante, Deleuze señala que la diferencia reside en la manera en que ellas producen. Si realizamos una lectura detenida de la causa emanativa como de la causa inmanente, notamos que, si bien ambas permanecen en sí para producir, el efecto producido por la primera no es ni permanece en ella. Más precisamente, mientras que el efecto producido por la causa emanativa “emana de ella” –no está ni permanece en ella–, el efecto producido por la causa inmanente es “inmanado” –el efecto permanece en la causa–.¹⁷

¹⁷ Antonelli muestra que la originalidad del argumento deleuziano estriba en el término “inmanado”, puesto que “sostener que un efecto es “inmanado” constituye una operación ilegítima desde el punto de vista etimológico y, a la vez, una innovación conceptual” (2012, p. 122). En efecto, explora el origen del concepto inmanencia, el cual refiere al verbo *immanere* (del griego *emmenō*), formado por la unión de “in” y “manere”, una unidad del latín tardío que quiere decir “permanecer en”, “quedarse en el mismo lugar”. Como podemos observar, el verbo “inmanar” proviene de la conexión entre “in” y “manare”, es decir, apela a un término diferente en latín y, por lo tanto, a otras acepciones. “Manare” es un vocablo vinculado a las acciones de los líquidos, tales como gotear, chorrear; significa “fluir”, “pasar”, “derivar de”. Lo que nos interesa resaltar es que la noción de “emanar” remite al verbo manare y no a manere. Ahora bien, tal como especificamos en la introducción, esta tesis no tiene como objetivo cuestionarse acerca de la validez de esta fuga etimológica. La pertinencia radica en dar cuenta si la reunión de “in” y “manare” forma parte de una esfera propiamente creativa de la filosofía deleuziana. Por eso, debemos preguntarnos si este ajuste etimológico se trata de un ejercicio filosófico para crear nuevos conceptos. Podríamos pensar que la utilización del verbo “manare” en lugar de “manere” reside en el significado de dicho término, ya que *manere* le agregaría una dimensión de movimiento en contraposición a permanecer fijo en un lugar que le otorgaría el segundo.

La segunda distinción entre la causa emanativa y la causa inmanente es que no solo la causa emanativa es considerada superior al efecto, sino que, además, es diferente de aquello que ella otorga. La emanación se revela como el principio o la causa primera de un mundo jerarquizado, donde los seres están ordenados y categorizados según el grado de alejamiento que los aparta de una causa primera o primer principio. Tal como Deleuze lo expresa en su tesis: “el dador es superior a sus dones como a sus productos, participable según lo que da, imparticipable en el mismo o según el mismo; y, por ello, fundando la participación” (1999, p. 166). La causa emanativa, cercana a una teoría negativa o análoga, respeta la eminencia del principio primero o de la causa. A diferencia de lo que observamos en la emanación, la inmanencia es tal que los efectos están en ella y permanecen en ella misma para producir. De manera que, la causa inmanente nunca podría entenderse como una degradación, en efecto: “en el nivel de las esencias, hay una igualdad ontológica absoluta entre causa y efecto” (Hardt 2004, p. 146).

Según lo expuesto, observamos que la ontología de Spinoza es una filosofía de la inmanencia y no de la emanación. En nuestra exposición vimos que la igualdad de las esencias demanda un ser unívoco: el ser es igual en sí mismo y se presenta de la misma manera en todos los atributos. Se sigue que la inmanencia niega cualquier eminencia o jerarquía en el ser: la univocidad permite que el ser se exprese igualmente en todos sus atributos. Asimismo, este argumento es clarificado por Deleuze cuando explica la ontología de Spinoza, una combinación de inmanencia y expresión.¹⁸ En su explicación, Deleuze recurre a Nicolás de Cusa: “Dios es la complicación universal, en ese sentido todo está en él; y la explicación universal, en ese sentido está en todo” (1999, p. 171). Se refiere a la *complicatio*, es decir, aquella forma de pensamiento desarrollada tanto en la Edad Media

¹⁸ Cabe preguntarnos si es válida la operación deleuziana de inscribir a Spinoza en dicha tradición, puesto que el filósofo holandés jamás emplea el concepto de expresión literalmente –la forma sustantivada– sino únicamente el verbo *exprimere*. Al respecto, Macherey indica que el sustantivo *expressio* refleja una idea estática y se encuentra cargado de asociaciones. Por este motivo, considera que la estrategia deleuziana se vería fundamentada por la aparición de las diferentes maneras del verbo *exprimere*, tales como *expressa*, *exprimatur*, *exprimere*, *exprimerem*, *exprimet*, *exprimit*, *exprimunt*, *exprimuntur*; formas verbales que permiten transmitir la dinámica entre el Ser y su enunciación. De esta manera, si bien el concepto *expressio* no se encuentra explícitamente en la obra de Spinoza, está entre líneas, ya que la utilización de las formas verbales muestra la capacidad del lenguaje para expresar el movimiento de la totalidad de la substancia absolutamente infinita (Patton 2011, pp. 142-148).

como en el Renacimiento, inspirada por el neoplatonismo.¹⁹ En efecto, la fórmula *complicare–explicare* planteaba dos movimientos correlativos: Dios está intrínsecamente presente en las cosas que complica y las cosas están presentes en Dios, en tanto que lo explican y lo implican. La expresión engloba todo aquello que manifiesta, implica todo aquello que expresa y, a su vez, lo explica y lo desarrolla. No hay oposición entre ambos conceptos, puesto que refieren al mismo principio sintético. Si aplicamos este esquema a la filosofía de Spinoza, podríamos sostener que la naturaleza divina comprende todos los atributos, y, simultáneamente, los atributos contienen todas las esencias de los modos. Asimismo, los modos engloban y explican el atributo del que dependen. De manera que la inmanencia y la expresión, en tanto movimiento explicativo y complicativo, vuelven a reunirse al ser dentro de sí.²⁰

6. Conclusión

En conclusión, hemos desarrollado la interpretación deleuziana del comienzo de la *Ética* (aproximadamente, hasta la proposición 14 de la parte primera), la cual es sintetizada por el mismo Deleuze como “una constitución lógica de la substancia, “composición” que nada tiene de físico” (1999, p. 73). Esta constitución lógica desplegada al inicio de la *Ética* se fundamenta con dos principios: la singularidad y la univocidad. Más precisamente, a lo largo de este capítulo, observamos que la definición de Dios (E, I, 6, def.) no es una simple definición nominal, sino que conforma una definición real: “Esta definición es la única que nos entrega una

¹⁹ Maniavacca explica que, si bien los antecedentes se remontan a Proclo y Boecio, el binomio *complicatio-explicatio* se presenta en el siglo it con un papel central en el pensamiento de Thierry de Chartres. Sin embargo, quien ha desplegado más esta fórmula es Nicolás de Cusa. Este autor utiliza el binomio *complicatio-explicatio* para referirse a la relación que establece entre la Unidad simplísima de Dios y la multiplicidad creada. Por un lado, la Unidad simplísima de Dios es concebida como *complicatio*, puesto que plantea que en Dios todo está implicado o co-implicado y, en este sentido, todas las cosas encuentran su verdadero ser en su ser absoluto en Dios. Por otro, la multiplicidad creada es considerada *explicatio*, puesto que en todo lo existente se encuentra a Dios, lo máximo explicitado que no pierde su infinita unidad. Cabe aclarar que el alma del hombre no es un mero despliegue de la divinidad, sino su viva imago. Por eso, entre todos los entes creados sólo la humana *mens* no es *explicatio dei* (Maniavacca 2014, pp. 144-145)

²⁰ Deleuze afirma que la idea de expresión se ha asimilado en la historia de la filosofía a concepciones de tipo creacionistas y/o emanatistas que, originadas en el neoplatonismo, concibe la unión entre una causa inmanente y la causa emanativa. De esta manera, establece que el expresionismo encuentra su origen en el problema platónico de la participación y se prolonga en la filosofía occidental. En este origen, se despliega la idea de inmanencia expresiva, en la cual se conforman los vínculos lógicos entre inmanencia y expresión (1999, pp. 164-165).

naturaleza, esta naturaleza expresiva del absoluto” (Deleuze 1999, p. 74). Ahora bien, que los atributos de la substancia sean realmente distintos, no tiene nada de hipotético o especulativo. Tal como explica Deleuze: “Sólo ignorando toda la fuerza que posee la distinción real en Spinoza, y con ella toda la lógica de las distinciones, han podido conferir los comentaristas un sentido meramente hipotético a las ocho primeras proposiciones” (2005, p. 196).

En rigor de verdad, lejos de concebir la primera parte de la *Ética* fuera de toda experiencia, Spinoza propone un desarrollo especulativo de la secuencia genética del ser, una “genealogía de la substancia” (Deleuze 2005, p. 197). Las ocho primeras proposiciones tienen precisamente el objetivo de establecer esta genealogía, puesto que representan una primera serie de elementos diferenciales constitutivos, mientras que las proposiciones 9, 10 y 11 integran dichos elementos y evidencian la imposibilidad de la substancia de no poder constituirse sin ellos. La noción de *causa sui*, desempeña un papel primordial en esta génesis. En efecto, la existencia de una única substancia quedará fundamentada, en primer lugar, por la infinidad de su esencia; y, en segundo lugar, por ser causa de sí misma, desplegando su existencia, de manera ilimitada e inagotable (Deleuze 2005, pp. 195-200). De manera que, tanto la singularidad como la univocidad, son los principios genéticos que guían la producción y la constitución del ser.

Referencias

- Antonelli, M., (2012), *El concepto de inmanencia en la filosofía de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Badiou, A., (1999), *Deleuze. El clamor del ser*, Buenos Aires, Manantial.
- Cortés, M., (2015), “Spinoza y la herencia escolástica tardía en su pensamiento”, *Saga*, vol. 16, no. 29, pp. 40-53.
- Cortissoz, C., (2000), *Interpretación de la doctrina del paralelismo de Spinoza*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Delbos, V., (1950), *Le Spinozisme*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- Deleuze, G., y Guattari, F., (2006), *Mil Mesetas Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos.
- , (1999), *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik.
- , (2004), *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets.
- , Deleuze, G., (2005), *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus.
- , (2002), *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu.

- , (2005), *La isla desierta y otros textos*, Valencia, Pre-textos.
- , (2005), *Lógica del sentido*, Buenos Aires, Paidós.
- , (2008), *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus.
- Descartes (2014), *Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas*, Madrid, Gredos.
- Giancotti, E., (1970), *Lexicon Spinozanum*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- Hardt, M., (2004), *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Buenos Aires, Paidós.
- Hegel, G., (2011), *Ciencia de la lógica*, Madrid, Abada.
- Jaquet, C., (2013), *La unidad del cuerpo y de la mente: Afectos, acciones y pasiones en Spinoza*, Córdoba, Encuentro Grupo Editor.
- Leibniz, G., (2003), *Escritos filosóficos*, Madrid, Machado Libros.
- Magnavacca, S., (2014), *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Manzini, F., (2008), “Spinoza en Scotiste. Étude de quelques questions communes à Duns Scot et Spinoza”, *Quaestio*, vol. 8, pp. 519-534.
- Morfini, V., (2007), “La temporalidad plural de la multitud”, *Youkali*, no. 4, pp. 5-30.
- , (2014), *Plural temporality: Transindividuality and the Aleatory between Spinoza and Althusser*, Leiden, Brill.
- Patton, P., (2011), *Deleuze: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell Publishers.
- Ríos Oliva, M., (2015), *La inmanencia del deseo: Un estudio sobre la subjetividad ética y el amor a la existencia en Spinoza*, Ciudad de México, Gedisa.
- Spinoza, B., (1990), *Tratado Breve*, Madrid, Alianza.
- entrada—, (2000), *Ética: demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta. Suárez, F., (2011), *Disputaciones metafísicas*, Madrid, Tecnos.
- Zac, S., (1963), *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France.