

## Spinoza y una alternativa a la dialéctica: monismo y sublimación

*Spinoza and an alternative to dialectics: monism and sublimation*

Gonzalo Ricci Cernadas\*  
Universidad de Buenos Aires  
[gconcernadas@gmail.com](mailto:gconcernadas@gmail.com)

DOI: 10.5281/zenodo.6603905

**Recibido:** 26/01/2022    **Aceptado:** 19/05/2022

**Resumen:** El trabajo se estructurará en tres secciones. La primera de ellas analiza cómo los distintos especialistas de la obra spinoziana han estudiado el *corpus* del holandés en clave dialéctica. Aquí se hará énfasis en este tipo de interpretación no sólo en lo que atañe a la propia ontología de Spinoza, sino que también a su filosofía política. En segundo lugar, este artículo pesquisa la manera en que la ontología spinoziana puede ser estudiada, proponiendo que, antes bien que hacer uso de un método de tipo dialéctico de raigambre hegeliana, es más bien posible emprender el estudio de los principales conceptos filosóficos de Spinoza que se vinculan con la esencia a partir de la noción de sublimación, noción que, como veremos, se encuentra estrechamente relacionado al monismo propio de la filosofía de Spinoza. Por último, se analiza la forma en que este procedimiento de sublimación puede ser aplicado también a los conceptos del holandés que refieren específicamente al aspecto político de su pensamiento.

**Palabras clave:** Spinoza, dialéctica, monismo, sublimación.

**Abstract:** The work will be structured in three sections. The first of them analyzes how the different specialists in Spinozian work have studied the Dutch *corpus* in a dialectical way. This type of interpretation will be emphasized here not only in regard to Spinoza's own ontology, but also to his political philosophy. Secondly, this article investigates the way in which Spinozian ontology can be studied, proposing that, rather than making use of a dialectical method of Hegelian roots, it is rather possible to undertake the study of Spinoza's main philosophical concepts that are linked to the essence from the notion of sublimation, a notion that, as we will see, is closely related to the monism of Spinoza's philosophy. Finally, the way in which this sublimation procedure can also be applied to the concepts of the Dutchman that specifically refer to the political aspect of his thought is analyzed.

**Keywords:** Spinoza, dialectics, monism, sublimation.

\* Gonzalo Ricci Cernadas es Licenciado en Ciencia Política, Especialista en Estudios Políticos, Magíster en Teoría Política y Social y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Es Ayudante de Primera en la Facultad de Ciencias Sociales. Su área de trabajo remite, principalmente, a Baruch Spinoza y a la dimensión republicana capaz de ser hallada en su filosofía  
<https://orcid.org/0000-0002-1727-0547>

## 1. Introducción

Este artículo se propone explorar una vía que fue despejada y librada a futuras investigaciones, investigaciones que, no obstante, no han abundado en ese sentido, y que fue ya delineada por Pierre Macherey en 1977 en su famosa obra intitulada *Hegel o Spinoza*. Allí, precisamente, en la conclusión de la misma, Macherey finalizaba diciendo lo siguiente en un fragmento que citamos *in extenso*:

Las perspectivas más evidentes se ven entonces invertidas: es Spinoza el que refuta la dialéctica hegeliana. Pero, ¿significa esto que Spinoza refuta en realidad toda dialéctica? ¿No se puede decir también que lo que refuta en la dialéctica hegeliana es aquello que justamente no es dialéctico, aquello que el mismo Marx llamó su idealismo? Porque es necesario dejar de lado como algo absolutamente desprovisto de interés filosófico, la idea según la cual toda dialéctica sería en sí misma idealista o reactiva: para una historia material del pensamiento, la expresión “toda dialéctica” está completamente privada de sentido. La verdadera pregunta es: ¿cuál es el límite que separa una dialéctica idealista de una dialéctica materialista? Reconozcamos que Spinoza nos ayuda a plantear la siguiente pregunta, y que le otorga un contenido: ¿qué es, o qué sería una dialéctica que funcione en ausencia de toda garantía, de manera absolutamente causal, sin una orientación previa que le fije desde el comienzo el principio de la negatividad absoluta, sin la promesa de que todas las contradicciones en las cuales se embarque se resuelvan por derecho, porque ellas llevan en sí mismas las condiciones de sus resoluciones? (Macherey, 2014, p. 260)<sup>1</sup>.

El tópico en cuestión, entonces, atañe a delinear si es atendible esperar, por parte de la filosofía de Spinoza, la aparición de una dialéctica que, si bien recuse a la

<sup>1</sup> Macherey avista la misma problemática en una recensión a *La anomalía salvaje* de Negri (1993), por la cual se preguntaba por la alternativa de plantear la posibilidad de la existencia de una mediación o dialéctica que no fuera hegeliana dentro del pensamiento de Spinoza: “Sobre este punto Negri tiene, sin dudas, razón: no hay lugar para una dialéctica hegeliana, procedente de ese movimiento inmanente y continuo que transforma progresivamente la negación en negación de la negación, según la recurrencia de una teleología. ¿Pero hace falta concluir que un pensamiento de tipo spinozista debe, por ello, invalidar todo tipo de dialéctica? ¿Un pensamiento tal no constituiría más bien una incitación a reconsiderar el funcionamiento y el estatuto del proceso dialéctico, en vista de despejarlo de una concepción finalista?” (Macherey, 1992, p. 270).

dialéctica propiamente hegeliana, no por ello rechaza a la dialéctica *in toto*. Se trata, así, de vislumbrar la existencia de una dialéctica ya no hegeliana y negativa, sino una spinoziana y empapada de positividad. Esto es lo que Macherey dejaba planteado más como interrogante que como afirmación.

Sobre esa cuestión ya años antes Althusser parecía haber planteado una respuesta, aunque una todavía en estado de desarrollo y con un estatuto de apenas de idea esbozada. En efecto, en *La revolución teórica de Marx*, en un apartado intitulado “El ‘Piccolo’, Bertolazzi y Brecht (notas acerca de un teatro materialista)”, Althusser habría intentado describir los efectos de una estructura latente y dinámica que actuaba en su presencia como una ausencia a partir de la noción de “dialéctica entre bastidores” [*dialectique à la cantonade*] (Althusser, 2011, p. 113)<sup>2</sup>. Lo que Althusser tramaba en dicho artículo era dilucidar cómo podría una estructura hacer resonar sus efectos: aquí aparece tanto el sujeto como el objeto: el primero de ellos, Spinoza; el segundo, ese método que el filósofo francés dio a llamar como “dialéctica entre bastidores”. Si bien Althusser no ahonda sobre este concepto, sí podríamos colegir que se trata de un procedimiento que parece estar siempre funcionando aunque no a la vista: ella, la dialéctica, operaría tras bambalinas –por continuar con la metáfora dramaturgica–, sin dejarse nunca ver, pero operando como una condición de posibilidad. Queda abierta, de cualquier manera y a pesar de este boceto de respuesta elaborada *ex ante* por Althusser, la incógnita planteada por Macherey a fines de la década de 1970: ¿es posible no solamente concebir una dialéctica en el pensamiento de Spinoza, sino que también una dialéctica basada en lo positivo?

Ahora bien, para ir al meollo del asunto, es necesario esclarecer, primero, qué es la dialéctica. Como bien dice Ruyer, es cierto que se ha tendido a utilizar el concepto de dialéctica de una forma vaga y poco precisa (Ruyer, 1961, pp. 1-34). Pero es menester reparar en el origen del término que describe Ferrater Mora, quien emparenta la dialéctica con el ejercicio del diálogo: justamente, en el arte dialéctico, se contraponen al menos dos razones o *logos* con objeto de arribar a una conclusión que obtenga un resultado superador que logre dirimir el asunto en cuestión

<sup>2</sup> En *Lire Le Capital*, el mismo motivo teatral parecería retornar: se trata ahora de una *mise en scène*, un teatro sin autor, que recusa de cualquier distinción entre el interior y el exterior, despojado de la antinomia de la subjetividad fenomenal y de la interioridad esencial: “una maquinaria que existe en sus efectos” (Althusser, 2014, p. 405).

(Ferrater Mora, 1969, pp. 444-450). Esto es tan válido para Platón como también lo es para Hegel, aunque precisando algo más:

dialéctica significa en Hegel por lo pronto el momento negativo de toda realidad. Se dirá que, por ser la realidad total de carácter dialéctico —en virtud de la previa identidad entre la realidad y la razón, identidad que hace del método dialéctico la propia forma en que la realidad se desenvuelve—, este carácter afecta a lo más positivo de ella (Ferrater Mora, 1969, p. 446).

Para Hegel, pues, si la experiencia es el “movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero” (Hegel, 2017, p. 58), se ve, entonces, que la realidad es eminentemente dialéctica. En este sentido, podemos afirmar que la dialéctica es contradicción puesto que la realidad misma es contradictoria: la oposición de polos es lo que anima la realidad dialéctica hegeliana. Se trata, pues, de una realidad que se encuentra henchida de negatividad, la cual, no obstante, busca siempre resolverse en un estadio conciliador de las oposiciones mentadas. Contemplado esto, ¿cómo puede comprenderse una dialéctica spinoziana? Esto es, ¿es posible postular una dialéctica que esté regida desde el inicio mismo por la positividad, tal como arriesga Macherey?

Ese es el *quid* que buscaremos dilucidar en el presente artículo. Es por dicho motivo que este trabajo se estructurará en tres secciones. La primera de ellas analiza cómo los distintos especialistas de la obra spinoziana han estudiado el *corpus* del holandés en clave dialéctica. Aquí se hará énfasis en este tipo de interpretación no sólo en lo que atañe a la propia ontología de Spinoza, sino que también a su filosofía política. En segundo lugar, este artículo pesquiza la manera en que la ontología spinoziana puede ser estudiada, proponiendo que, antes bien que hacer uso de un método de tipo dialéctico de raigambre hegeliana, es más bien posible emprender el estudio de los principales conceptos filosóficos de Spinoza que se vinculan con la esencia a partir de la noción de sublimación, noción que, como veremos, se encuentra estrechamente relacionada al monismo propio de la filosofía de Spinoza. Por último, se analiza la forma en que este procedimiento de sublimación puede ser aplicado también a los conceptos del holandés que refieren específicamente al aspecto político de su pensamiento. Emprendamos, pues, dicha tarea.

## 2. Ontología y política desde la dialéctica

El trabajo más antiguo que puede hallarse que entiende que la obra de Spinoza rezuma un tipo de dialéctica es imputable a un artículo escrito por Errol Harris en el segundo volumen de una serie de publicaciones abocada al holandés dedicada a la epistemología, la célebre colección *Studia spinoziana*. Allí, Harris hablará de un método cripto-dialéctico que yace detrás, veladamente, en el *magnum opus* spinoziano que es la *Ética*. En dicho artículo, Harris dice que intentó demostrar,

refiriendo directamente a los pasajes relevantes en el texto de Spinoza [la *Ética*], que su concepción del método no es la deducción formal y lineal de la lógica tradicional, sino que es un desarrollo cripto-dialéctico de las implicaciones estructurales de un todo sistemático (Harris, 1985, p. 141).

Así, contraponiéndose a las postulaciones de distintos estudiosos de Spinoza, como ser Bennett (1990), quien entendía que el holandés seguía un método netamente deductivo, Harris se aparta de quienes entienden que en nuestro autor reina una progresión lineal y del argumento, el cual se va desplegando de manera progresiva y ordenada a lo largo de toda la *Ética*.

Ahora bien, ¿qué entiende Harris por dialéctica, al menos en un sentido argumentativo? La respuesta, si bien escueta, es la que sigue: “Un argumento dialéctico es uno que demuestra que el concepto concreto bajo escrutinio es un sistema (o un elemento de uno)” (Harris, 1985, p. 145). Como se puede precisar, la dialéctica, al menos en el entender de Harris, implica una concepción de argumentaciones encadenadas en un sistema holista, totalmente articulado, en el que cada parte ocupa su justo lugar, en donde una definición o proposición reenvía necesariamente a otro conjunto de definiciones o proposiciones. Es en este sentido que se podría decir que ese sistema constituiría un todo coherente y asentado, aunque es precisamente en ese lugar en el que Harris añade el prefijo de “cripto” al término dialéctica. Subyace a este énfasis el entendimiento de que la metafísica spinoziana es anterior a su método y a su epistemología. Efectivamente, Dios no es solamente *causa sui* sino que es también causa inmanente de todo lo que se deduce de él. Esto puede hacer pensar que se está incurriendo en un razonamiento de índole tautológico o circular, por el cual todo empieza y termina en Dios. Pero, aclara Harris que, si tal lógica circular existe, la misma no es de carácter viciosa sino virtuosa: “ejemplificamos meramente el carácter auto-reflexivo del pensamiento

filosófico, el cual es circular en un sentido válido y productivo” (Harris, 1985, p. 130).

Hagamos, pues, hincapié en la apuesta de Harris: éste comentador arguye que su propuesta no rechaza que el método escogido por Spinoza peque de deductivo o de inductivo, sino que, gracias a ese carácter cripto-dialéctico, puede conjugar ambas facetas al mismo tiempo. Además, lo que sí es seguro es que dicha dialéctica encubierta o velada presente, al menos, en la *Ética*, implica una confutación de cualquier afirmación de que el de Spinoza podría implicar un método de tipo lineal. El método spinoziano no se trata, para esbozar una metáfora geométrica, de una recta que va de un principio a un fin sino, más bien, de un uróboro, el cual se ejemplifica por la figura de una serpiente que muerde su propia cola con la boca.

La producción de otro especialista, Frank Lucash, se ubica en relación con el trabajo previo de Harris. Para Lucash, entonces, existe “otro método que opera en la filosofía de Spinoza. Este método, que llamaré solamente como método dialéctico, es distinto del método de la geometría hipotético-deductivo y del método cripto-dialéctico mencionado por Harris, pero más cercano a este último” (Lucash, 1995, p. 219). Para Lucash, así, Spinoza volvería a lo largo de toda su *Ética* siempre sobre un mismo tópico, la sustancia, aun cuando parezca estar analizando otros temas como lo son la eternidad o el infinito y lo finito. Se trata de la puesta en marcha de un método que, de cualquier manera, es expresión de la naturaleza misma de la realidad que se intenta dar cuenta. La sustancia sería, por tanto, el concepto que mejor refleja este impulso dialéctico que es tanto constitutivo de la realidad misma como así también del método que implica la producción del conocimiento. En efecto, si se examina la primera parte de la *Ética*, dice Lucash, se verá que Spinoza presenta tres puntos de vista sobre la esencia de la sustancia. De acuerdo al primero, la sustancia es entendida como el universo infinito entero: no hay nada que no sea sustancia, todos los modos se relacionan con ella. El segundo punto de vista afirma precisamente lo contrario: la sustancia no es todo lo que existe, sino que hay modos, esto es, una *natura naturata* que no es idéntica a la *natura naturans* pero que, a pesar de ello, ambas se encuentran vinculadas. Un tercer punto de vista, finalmente, consiste en que la sustancia es enteramente distinta de los modos: la sustancia no tendría absolutamente nada en común con los modos y no se encuentra vinculada con éstos de ninguna manera. Lo importante a destacar es que, a pesar de todo, estos tres puntos de vista se

encuentran comprendidos en la primera parte de la *Ética*, habitando conjuntamente en su disimilitud.

Semejante alojamiento de una disparidad de estatutos sobre un mismo tema también se presenta en relación a otros conceptos como lo son no solamente la eternidad o el infinito y lo finito (como mencionamos en el párrafo anterior), sino que también a cuentas de la verdad y la falsedad o la contingencia. Lo que revelaría, y esto es lo importante para Lucash, un estudio sobre estos tópicos es “la imposibilidad de resolver contradicciones dialécticas concernientes a conceptos filosóficos básicos en Spinoza. Lo que sucede es que un concepto es dado, (...) sus implicaciones son exploradas y sus limitaciones son reveladas” (Lucash, 1995, p. 230). Luego de esto, prosigue Lucash, otro concepto o aspecto de la sustancia se presenta, y, de vuelta, sus implicaciones son exploradas junto con sus limitaciones.

Ciertamente Lucash no da, como sí lo hace Harris, una definición propia de dialéctica, esto es, no especifica qué ha de entenderse por ese término como así tampoco si dicho concepto debe ser asido en un sentido hegeliano o de otra forma totalmente distinta. En cambio, en lugar de avanzar en una precisión analítica, Lucash prefiere terminar su artículo esbozando algunas conclusiones en donde se explicitan problemáticas que versan en torno a las tres concepciones de la sustancia incompatibles entre sí. De esta manera, si se toma la primera hipótesis, que asevera que la sustancia es el universo entero e infinito, se concluiría que todo lo existente es, por ende, infinito porque la sustancia así lo es y la sustancia lo es todo, que Dios tiene únicamente ideas verdaderas, que nada es contingente porque la sustancia es necesaria y que todo es eterno como la sustancia misma. El segundo punto de vista, en cambio, permitiría dar cuenta de la existencia de los modos finitos y de la finitud en sí misma: la sustancia es diferente de los modos pero, paradójicamente, los modos se derivan de la sustancia. Es por ese motivo que se podría afirmar que lo finito es parte de lo infinito, que los seres humanos tienen algunas ideas verdaderas, que puede haber contingencias y que los individuos son parcialmente eternos o tienen alguna idea de la eternidad. Empero, se aplaza con ello la temática que atañe a la relación de lo finito con lo infinito. Es por eso que el tercer punto de vista afirma que los modos nada tienen en común con la sustancia. De allí se podrían derivar corolarios que sostengan que es imposible sortear la distancia que separa lo finito de lo infinito, que las personas no tienen ninguna idea verdadera, que la sustancia es necesaria pero que los modos son contingentes y que la sustancia es eterna mientras que los modos son temporales. Pero no se resuelve de esta manera

otra incógnita que amenaza con poner en jaque esta interpretación: ¿cómo podrían los seres humanos tener algún conocimiento de la sustancia?

Suficiente en relación a Lucash. Antes de proseguir con el siguiente apartado nos gustaría explorar otra interpretación que aborda la problemática de la dialéctica en Spinoza no desde la metafísica –como lo hacen Harris y Lucash–, sino que explora ese tópico desde un ángulo eminentemente político. Es aquí que podemos encontrar el interesante trabajo realizado por Rafael Vega Pasquín (2013), quien se propone estudiar cómo Spinoza incurre en razonamientos y argumentaciones dialécticas en el terreno de la práctica. De acuerdo a este especialista, la filosofía de Spinoza estaría plagada de univocismos y de equivocismos, esto es, de términos utilizados y definidos con precisión como así de aquéllos que acusan un uso y una precisión vaga. Ante la presencia de semejante tensión entre estos dos polos, la cual se extiende desde la univocidad hasta la equivocidad, la dialéctica parece ser el remedio para sortear cualquier *cul-de-sac*: “En definitiva, si la univocidad y la equivocidad plantean problemas irresolubles (...) parece que la filosofía de Spinoza se inclina, más bien, por un modo de pensamiento dialéctico con el que tratar de resolver las dificultades” (Vega Pasquín, 2013, p. 476). La dialéctica se constituiría, así, como una herramienta a la que Spinoza echa mano en distintos momentos de su *Ética*, como así también en sus tratados políticos, de maneras diversas. En efecto, la dialéctica aparece en el autor holandés en ocasiones varias y a cuentas de conceptos disímiles.

Para seguir la argumentación de Vega Pasquín ceñidamente, volquemos nuestra atención a la manera en que la dialéctica opera en eso que el comentarista denomina como la filosofía práctica spinoziana, esto es, en el terreno de la política y el derecho. Vega Pasquín menciona que, de esta manera, la dialéctica principal que aparece en estos campos es aquella que atiene a la comunidad, en particular aquella que refiere a la relación entre la multitud y las supremas potestades. Ante esto, la manera que dicho especialista tiene de resolver el atolladero que implica esta oposición es la de acudir a un tercer término superador que pueda erigirse en una instancia superior que permita aplanar las tensiones. Esa tercera instancia sería la del Estado o la de la obediencia a la ley: “Ese tercero, el Estado, es el que nos va a permitir comprender y explicar las dialécticas políticas y jurídicas de Spinoza” (Vega Pasquín, 2013, p. 482).



Para retomar sucintamente lo expuesto en este apartado y poder capitalizar los corolarios de lo vertido arriba, podemos decir que, si hay comentaristas que detectan que en Spinoza existe más de un indicio que permita postular la presencia de una dialéctica, se trate ya como un instrumento ya como una expresión de la propia realidad y de su conceptualización, dicha dialéctica no comporta una especificidad propia (como por ejemplo, un rasgo positivo) que le permita diferenciarse de una dialéctica negativa específicamente hegeliana. Si hay una dialéctica en Spinoza, no podemos vislumbrar cómo ella no terminaría decantando en el filósofo indiscutido del idealismo alemán. Ahora, quizás ahondar en la dialéctica no sea la clave para dirimir las tensiones y contradicciones que la filosofía de Spinoza manifiesta. Esto es, podría ser posible explicar ciertos pasajes de la obra spinoziana que implican una dificultad acudiendo no ya a una dialéctica, sino que haciendo uso de otro concepto que dé cuenta de las mediaciones a las que la filosofía de Spinoza no es completamente ajena.

### 3. El monismo en la metafísica de Spinoza

De acuerdo a lo que señala Macherey (1994, p. 39), la primera presentación de la filosofía de Spinoza como monista puede ser adjudicada a Bertrand Russell, quien describió al pensamiento del holandés como un “monismo lógico” (2004, p. 619). Pero podríamos incluso retrotraernos más hacia el pasado y señalar, como lo hace notar Mogens Lærke (2018, p. 440), que fue precisamente Christian Wolff quien acuñó ese mote para describir la filosofía spinoziana.

De cualquier manera, es preciso detenerse en qué ha de entenderse por tal denominación. Efectivamente, más allá de la adopción temprana del término “monismo” para dar cuenta de un rasgo esencial del pensamiento de Spinoza, dicha noción no comporta una definición unívoca. Para citar otra vez a Lærke (2018, p. 440), podemos decir que hay dos acepciones de monismo: una referiría a un monismo simple, esto es, la alusión a que todas las cosas son de un solo tipo, otra, por su parte, podría denominarse como monismo sustancial, y haría referencia a que únicamente hay una sustancia y que todas las cosas son modos de esa sustancia<sup>3</sup>. Ahora, por lo que respecta a nuestra parte, sostendremos en el

<sup>3</sup> Lærke identifica, a su vez dos subtipos de este monismo sustancial: uno que designaría un monismo sustancial llamado como teoría de la unidad y otro monismo sustancial nombrado como teoría de la identidad (2014, pp. 440-449).

presente artículo que la filosofía de Spinoza puede ser concebida como el segundo tipo de monismo descrito por Lærke, esto es, como un monismo sustancial.

Semejante interpretación no se encuentra, no obstante, ausente de debates<sup>4</sup>. Repondremos, de todos modos, aquí los principales pasajes de la *Ética* (2000) que nos permiten acercarnos a una arista monista del pensamiento spinoziano. Para ello, nos serviremos de un conjunto de proposiciones que se ubican en la parte primera del *magnum opus* spinoziano. El primer paso se encuentra en la proposición 5 de esa parte de la *Ética*, que dice lo siguiente: “En la Naturaleza no puede haber dos o más sustancias de la misma naturaleza o atributo” (Spinoza, 2000, p. 41). Efectivamente, esta proposición nos indica que, si hemos de asumir que la extensión y el pensamiento son atributos, sólo podría haber únicamente una sustancia extensa, como así también, de manera concomitante, únicamente una sustancia pensante. La ecuación queda así definida: una sustancia es igualada a un atributo<sup>5</sup>. Pero la importancia de esta proposición, que será citada de manera frecuente por Spinoza en lo subsiguiente, no radica solamente en esta afirmación de que no pueden existir más de una sustancia con la misma naturaleza o atributo, sino que también se cementa en lo que Macherey interpreta: que “se deduce directamente de allí la imposibilidad de que haya sustancias finitas, de cualquier naturaleza que éstas sean” (Macherey, 2013, p. 79).

Procedamos, pues, con el segundo paso a partir de la proposición 7: “A la naturaleza de la sustancia pertenece el existir” (Spinoza, 2000, p. 42). Esto se explica, ya que, para Spinoza, la sustancia es *causa sui*, motivo por el cual no solamente la sustancia se produce a sí misma sino que también se concibe por sí misma, independientemente de cualquier otra cosa; nada, por ende, puede prevenir que ella exista como tal. La sustancia es, pues, causa de sí misma y, según la definición primera, su esencia debe implicar la existencia, es decir, que existe por necesidad de su propia naturaleza. Es por tal motivo que cada sustancia—partiendo de la hipótesis de que podría haber más de una sustancia— existe por su propia naturaleza. Lo que esto trae implícito es que una sustancia, si es posible que ella

<sup>4</sup> Para una hermenéutica que critica el entendimiento de que la de Spinoza es una filosofía monista, *cfr.* Della Rocca (2002) y Macherey (1994). Para una confutación a dichas perspectivas, *cfr.* Levin (2013).

<sup>5</sup> Precisamente, en la carta número IX que Spinoza le dirige a Simon de Vries, el primero afirma que la sustancia no difiere del atributo: “sustancia o atributo” (Spinoza, 2007, p. 47): *substantiam, sive attributum*.

exista, existe de manera actual y necesaria. La sustancia existe por definición de sus propios términos.

Con la proposición 11 llegamos al tercer paso: “Dios, o sea la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente” (Spinoza, 2000, p. 45). Se afirma aquí el carácter necesario de la sustancia: la sustancia existe necesariamente. Y esto Spinoza lo refuerza en la demostración a esa misma proposición utilizando un recurso propio de la filosofía clásica y medieval: la prueba de la existencia de Dios<sup>6</sup>. Sólo diremos que en susodicha demostración Spinoza recurrirá a la proposición 7 anteriormente citada con el objeto de aplicarla a Dios y sostener que Dios, que es una sustancia y que, por tanto, existe necesariamente, es la única sustancia que existe<sup>7</sup>.

Llegamos finalmente a la proposición 14: “Aparte de Dios no se puede dar ni concebir ninguna sustancia” (Spinoza, 2000, p. 48). Precisamente, esta proposición es la dovela central en donde la reflexión de Spinoza sobre la unicidad de la sustancia llega a su punto más álgido. Lo que se deja vislumbrar acá es, así, que no hay otra sustancia sino Dios. En esta proposición también culmina o llega a término la hipótesis de la pluralidad de las sustancias que se encontraba presente en las anteriores proposiciones: si habían otras sustancias, éstas deberían tener atributos comunes a Dios, que se encuentra, por definición, en relación con todos los géneros del ser concebibles porque entran en una constitución del ser absolutamente infinito que es también una sustancia que consiste en infinitos atributos. De ser así, existirían entonces una pluralidad de sustancias que se limitarían en su naturaleza, alterando la infinitud e introduciendo en el orden de la sustancia un elemento de la divisibilidad. Es por esto que puede Spinoza afirmar en el primer corolario lo que sigue: “De aquí se sigue con toda claridad: primero, que Dios es único, es decir (por 1/d6), que en la Naturaleza real no existe más que una sustancia y que ésta es absolutamente infinita, como ya hemos apuntado en el 1/10e” (Spinoza, 2000, p. 48). Esta es la propiedad divina: su unicidad. Esto permite reconocer, como Macherey bien lo señala, que “el concepto de sustancia, es decir, lo que es en sí y lo que se concibe por sí, es a la vez necesario y suficiente

<sup>6</sup> No repondremos dichas pruebas en el presente artículo, sino que, en cambio, remitiremos a la reposición más clara de las mismas, que puede encontrarse en Macherey (2013, pp. 98-115).

<sup>7</sup> “Si lo niegas, concibe, si es posible, que Dios no existe. Luego (por 1/ax7) su esencia no implica la existencia. Es así que esto (por 1/7) es absurdo. Luego Dios necesariamente existe” (Spinoza, 2000, p. 45).

para hacer comprender, en relación a su causa primera, todo lo que se da en la realidad” (Macherey, 2013, p. 119). Una propiedad que, sin embargo, no escapa a una formulación tautológica que entiende que, precisamente, Dios es Dios en tanto que éste es sustancia, es decir, en tanto que es *causa sui*. Dios es, por tanto, único o, dicho de otra manera, la sustancia es una: “fuera de Dios no puede darse ni concebirse ninguna sustancia” (Spinoza, 2000, 48).

Martial Gueroult incluso afirma que esta proposición 14 tiene una quintuple incidencia (1968, pp. 221-222). La primera es que dicha proposición confirma la unicidad divina contra aquellos que sostendrían un pluralismo que derivaría en un politeísmo. La segunda afirma la unidad de Dios y de la Naturaleza contra quienes contemplan que en las cosas particulares reside la sustancia, motivo por el cual Spinoza logra resolver el problema clásico de raigambre neoplatónica y cristiana que consiste en conciliar a Dios con las cosas que existirían más allá de él. La tercera implicaría la concepción de que Dios absorbe en él todas las sustancias de manera que se excluye la posibilidad de que puedan existir sustancias allende éste. La cuarta consistiría en la refutación de la objeción de que Dios no es necesariamente una sustancia única, porque él contendría toda la realidad de las sustancias que podrían existir fuera de él. Y, finalmente, la quinta incidencia que recalca Gueroult plantea la unidad de Dios no como un ser simple y homogéneo (*ens simplicissimum*), sino como un ser pleno y complejo (*ens realissimum*).

Por su parte, para Chauí, la verdadera unicidad de la sustancia en la primera parte del *Ética* no se lograría sino en las proposiciones que van desde la 12 hasta la 16, según lo explicita en *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa* (2006). En efecto, en ese conjunto de proposiciones van a quedar demostradas la indivisibilidad, la unicidad y la inmanencia como características sustanciales. En efecto, se llegaría a una afirmación de todas estas propiedades, precisamente, en la proposición 16, la cual indica lo siguiente: “De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todo cuanto puede caer bajo el entendimiento infinito” (Spinoza, 2000, p. 52). Ante esto, Chauí afirma que, “[d]e la unicidad e inmanencia de todas las cosas a Dios por razón de ningún atributo que se le pueda negar, se sigue que todo lo que existe depende de la naturaleza de Dios” (Chauí, 2006, p. 861). Es por esto que lo llamativo de la lectura de la filósofa brasileña consiste en que liga el concepto de la unicidad no sólo con el de la indivisibilidad sino que también, y quizás más importante aún, con el de la inmanencia. Relacionando la unicidad con la inmanencia puede,

entonces, fortalecerse una interpretación de la obra de Spinoza, en particular concerniente a estas consideraciones sobre la sustancia, que destaque, a su vez, el hecho de que la sustancia es en modo alguno algo indisociable de los efectos que se siguen de ella, esto es, de los modos, y que, por ende, debe concebirse toda la realidad existente como perteneciente a la sustancia, la cual detentaría una prioridad ontológica respecto de cualquier otra cosa existente.

Ahora, para ir al meollo del asunto, podemos interrogarnos: ¿de qué manera estas elucidaciones sirven para despejar el problema que nos atañe? Esto es, ¿en qué sentido el monismo de Spinoza se relaciona con la cuestión de la dialéctica capaz de ser hallada en el pensamiento de este autor? En nuestra hermenéutica, entendemos que el monismo releva a la dialéctica como motivo principal que puede ser encontrado al interior de las disquisiciones filosóficas de Spinoza. Efectivamente, uno podría emprender incluso un análisis no exento de juicios de valor y arriesgar, así, que el monismo spinoziano contiene una serie de ventajas. Algunas de ellas fueron ya señaladas por Garrett en un artículo de reciente aparición (2021, pp. 54-57). En particular, dicho comentador elabora cinco ventajas positivas del monismo de Spinoza. La primera tiene que ver con la capacidad del monismo de explicar la eficacia ubicua de las leyes de naturaleza y su habilidad de basar los poderes que son ínsitos a las cosas particulares al identificar las leyes de la naturaleza con los invariantes modos infinitos de la sustancia. La segunda concierne al problema de los universales, entendido como el tópico de explicar cómo las mismas cualidades o propiedades pueden ser instanciadas en múltiples sustancias, dado que en el monismo spinoziano la misma cualidad nunca se instancia en varias sustancias. Una tercera ventaja se relaciona con la facilidad del monismo de explicar el estatuto ontológico de la *possibilia*, esto es, la posibilidad de las esencias formales de servir de base para la existencia de una diversidad de modos. Una cuarta ventaja alude a que habilita a explicar los principios de la composición material que determinan cuándo una pluralidad de cosas compone o no un todo más grande y existente. La quinta ventaja yace en el hecho de que el monismo de Spinoza permite evitar la vaguedad ontológica paradójica: las cosas existen de una manera determinada, sin imprecisión, en un conjunto diferenciado e individualizado. Finalmente, una sexta ventaja se deja ver en tanto en cuanto el monismo entiende una atracción distintiva y potencial a la relación entre el alma y el cuerpo<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Para mayor información sobre la cuestión de la relación del monismo y Spinoza, *cfr.* Goff (ed.) (2012)

En nuestro entender, suscribimos a todas las ventajas señaladas por Garrett *ut supra*. Pero, de cualquier manera, nos parece que puede postularse una ventaja adicional que refiere específicamente al tópico tratado en el presente artículo: la relación del monismo con la cuestión de la dialéctica. En particular, creemos que una ventaja esencial que el monismo tiene es que permite disolver, al menos en términos metafísicos y relacionados con la sustancia, cualquier tipo de contradicción. El monismo, de esta manera, refiere a algo más que a la unicidad de la sustancia: la sustancia no es solamente una, sino que también, debido a esa misma característica, permite aunar cualquier tipo de antagonismo existente. Ella disuelve cualquier rispidez, cualquier tipo de antagonismo presente. El monismo, así, desanda toda oposición que pudiera llegar a darse, al menos en el nivel de la sustancia. Porque, en efecto, no puede haber más que un Dios: el Dios uno en el cual la multiplicidad queda aplanada y subordinada a este principio rector por el cual sólo hay una única sustancia. En este sentido, podemos encontrar en el monismo una alternativa, un *détour* a la dialéctica tan bien ponderada por Macherey y en vistas a ser explorada como una posibilidad en el pensamiento de Spinoza por ese especialista. Como se analizó en el apartado precedente, los estudios que pesquisan la existencia de una dialéctica son exiguos y, a su vez, aportan pocos elementos probatorios de manera tal que permitan sostener que en el pensamiento de Spinoza pueda hallarse una lógica dialéctica, bien explícita, bien implícita. Es por eso que encontramos como suelo más proficuo el monismo para entender de qué manera la filosofía spinoziana permite superar cualquier atisbo de contradicción. Gracias al monismo podemos entrever cómo se desarticula un establecimiento de conceptos que ocupen posiciones polares. Gracias al monismo, en fin, las oposiciones se superan, sí, pero sin dar lugar a un movimiento animado por un espíritu negativo: en todo caso encontramos ese mismo espíritu henchido de positividad que tan bien caracteriza la filosofía de Spinoza, en la que toda la realidad se aúna en el seno sobrecogedor de la sustancia.

Ahora bien, si encontramos en el monismo la clave de un desvío a la dialéctica en Spinoza, esto es sólo factible de postularse en relación a la *natura naturans*, esto es, en el ámbito de la sustancia, Dios considerado en relación a sí mismo. Basta, pues, estudiar cómo se despliegan las contradicciones referidas al vínculo que establece Dios con las cosas por él creadas, esto es, con la *natura naturata*.

#### 4. La sublimación en la política de Spinoza

“La verdadera política de Spinoza es su metafísica” (Negri, 1993, p. 357), afirma Negri. De esta manera, al acusar recibo de que “el pensamiento spinozista, así como no reconoce lo negativo, no conoce la verticalidad de los mecanismos de sublimación y de superación” (Negri, 1993, p. 351), podemos colegir cuáles serían las consecuencias que Negri extrae de dichos postulados ontológicos a la hora de definir la multitud tal como aparecería en el *Tratado político*. La multitud detentaría un poder constituyente y una potencia para determinar el derecho público y el Estado; ella encarnaría el consenso activo y la expresión democrática que permiten reemplazar al contrato. En particular, es la intervención de las elaboraciones realizadas en relación a la física, elaboraciones ausentes en el *Tratado teológico-político* pero, según Negri, con una presencia tan diseminada como acabada en el *Tratado político*, lo que permite superar y evitar recaer en cualquier tentativa de pacto. Esta física<sup>9</sup>, avizorada en la proposición 13 de la segunda parte de la *Ética* y plasmada con toda fuerza en el segundo tratado spinoziano, no inhiere ninguna mediación y reenvía de forma necesaria a una lógica asociativa, como lo especifica Negri en “*Reliquia desiderantur*”:

Es evidente que este horizonte físico no puede soportar mediaciones de ningún tipo: sólo a su fuerza queda encomendada la posibilidad-capacidad de refinar el nivel de asociaciones, de desarrollar el multiplicador de las intersecciones compositivas y de acceder a grados cada vez más altos de complejidad (Negri, 2000b, p. 74).

Y no sólo la multitud recusa de cualquier tipo de mediación sino que también de cualquier tipo de cierre: “El concepto de *multitudo* cierra lógicamente la política spinoziana en la medida en que no cierra ni su dinámica ni su idea. Es decir: muestra terminantemente lo absoluto de la política spinoziana como idea, como incapacidad de poner frenos” (Negri, 2000b, p. 73). La multitud spinoziana se vuelve, para Negri, ambigua, inaprensible y aporética, y allí cifra su valía e

<sup>9</sup> El punto de vista físico de la multitud es uno, y el primero, que Negri (2000b, pp. 74-77) estudia en su artículo. El segundo es un punto de vista animal, que refiere a una dimensión perennemente violenta y belicosa, nunca pacificada, mientras que el tercer punto de vista refiere a la razón, esto es, considerada desde sus voliciones y los modos de convivencia de las singularidades, en donde se destaca la fundación de la tolerancia como valor central.

importancia; la ausencia de cualquier apoyatura contractualista determina la naturaleza de este sujeto político que es la multitud, haciendo de ésta un conjunto irreducible de singularidades<sup>10</sup>. Así es, en efecto, la hipótesis bajo la cual Negri intuye que la democracia de Spinoza debe entenderse:

Mi conjetura es que la democracia spinoziana, el *omnino absolutum democraticum imperium*, debe concebirse como práctica social de singularidades que se entrelazan en un proceso de masas o, para ser más precisos, como *pietas* que forma y constituye las relaciones recíprocas singulares que se extienden entre la multiplicidad de los sujetos que constituyen la *multitudo* (Negri, 2000b, p. 79).

Sin ambages, Negri admite que, por virtud de su esencia, la multitud queda signada por una abertura a su potencia: la multitud es, de acuerdo a su naturaleza, práctica constitutiva de lo real, práctica que sólo puede realizarse en lo político. En suma, la multitud refiere a un concepto ontológicamente imperfecto, compuesto de una pluralidad de singularidades, capaz de producir lo común de forma autosuficiente. Así es como aparecería la multitud en el *Tratado político*: “La ‘multitudo’ se ha convertido en esencia productiva” (Negri, 1993, p. 324). Como mencionamos, la multitud se vuelve, entonces, la premisa positiva que fundaría el derecho. Pero entiéndase esto bien, ya que aquí reside lo capital de la postulación negriana: la multitud detentaría una preeminencia ontológica a la cual se le subordina cualquier tipo de concepción de poder entendida en sentido instituido. El sentido de la fórmula es, pues, unívoco, y la prioridad, bien clara: “Una determinación del poder [esto es, la *potestas*] como función subordinada a la potencia [esto es, la *potentia*] social de la ‘multitudo’” (Negri, 1993, p. 334)<sup>11</sup>. Con

<sup>10</sup> Esta interpretación que Negri realiza del concepto de la multitud que Spinoza formula informa su propia teoría política (cfr. Jaquet, 2008, p. 20; Yebra López, 2013). Así, Negri dirá que “[e]stá claro que los orígenes del discurso sobre la multitud se encuentran en la interpretación subversiva de Spinoza” (Negri, 2002, p. 41) y especificará que la multitud presenta tres características que la definen: primero, ella se sitúa siempre en un plano de inmanencia, segundo, ella es un concepto de clase, y, tercero, ella es un concepto de potencia propia (cfr. Negri, 2002). Las resonancias de la interpretación del concepto spinoziano de la multitud llegarán a otros textos propios (Negri, 2000a, 2005) e incluso impregnarán la obra escrita en conjunto con Michael Hardt (Negri & Hardt, 2002, 2004, 2011, 2019). Sobre las cercanías y distancias entre los conceptos de multitud de Spinoza y Hardt & Negri, cfr. Havercroft (2010).

<sup>11</sup> Cabe señalar la propinquidad de lo que Negri entiende por potencia con respecto al concepto de resistencia: “la resistencia: un buen sinónimo de



ello se consuma una oposición que signa la lectura de Negri: “potencia contra poder” (Negri, 1993, p. 317). ¿Qué significa este antagonismo? Precisamente, que “ahí donde el poder se da como opresión, superstición, organización del miedo, la potencia del ser spinozista se constituye como movimiento de emancipación” (Spector, 2007, p. 36; Walther, 1990, p. 292)<sup>12</sup>.

Ahora bien, si consideramos, como hemos realizado ya en otro lado (Ricci Cernadas, 2018, 2022), que la *potestas* no reviste un rol subordinado ni antagonístico a la *potentia*, sino que pueden ambos términos pensarse en el mismo estatuto ontológico y bajo una relación virtuosa y de cooperación, puede entonces procederse a realizar un estudio de las instituciones y del Estado en toda su dignidad, en tanto que afirma y a la vez niega la potencia de la multitud, dando lugar a y limitando el poder colectivo. Podemos emprender así un análisis de esa *potestas* denostada por Negri. En este sentido va el reparo interpuesto por Bove:

hay que comprender (Antonio Negri no lo dice) que la ley es, en la representación imaginaria de la esfera jurídico-política, la mediación necesaria de la potencia de la multitud en su afirmación y el síntoma de su estado presente (Bove, 2014, p. 278)<sup>13</sup>.

Así podría pensarse, como apunta del Lucchese, una idea de mediación “que de ninguna manera es dialéctica, sublimación, o superación, sino que antes bien ‘movimiento real’ (...) [y], en cuanto real, al mismo tiempo cooperativo y

*potentia*” (Negri, 2011, p. 7). Esto habilita, por ende, entender a la multitud sólo en términos de resistencia, como lo hace Pizarro Suescum (2018).

<sup>12</sup> En “Multitudine e singolarità nello sviluppo del pensiero político di Spinoza” (Negri, 2007), de más reciente aparición, Negri distinguirá dos maneras de la singularidad del ser de la multitud: la primera sería el ser multitud (*essere moltitudine*), esto es, una manera de ser multitud que reenvía a una relación de singularidades que se unifican en virtud de un principio de amistad, con una concomitante visión de lo político como una sociedad sin Estado, sin construcción de un proyecto colectivo común de existencia; una segunda sería el hacer multitud (*fare moltitudine*), que reposa sobre el proceso constitutivo material y colectivo dirigido por una pasión común, es decir, una multitud que comporta un poder instituyente y cuya potencia define el derecho y el Estado.

<sup>13</sup> Interesantemente, en su prefacio a la edición francesa de *La anomalía salvaje*, Deleuze (1982) escribe que Spinoza podría inscribirse dentro de una tradición que él denomina como “anti-jurídica”, que no tiene necesidad de una mediación para constituir las relaciones de fuerza.

conflictivo, sin que ninguno de los dos aspectos pueda superar definitivamente al otro” (del Lucchese, 2004, p. 284).

Reside en la base de lo explicado recién entonces la concepción implícita de que las instituciones deben procurar, antes que una represión constante de aquellas conductas que socaban la seguridad y la estabilidad del Estado, la sublimación de las distintas potencias de los *conatus* que componen el cuerpo político, esto es –y siguiendo a Lordon (2013, pp. 168-173)– como una operación político-social que permite que las potencias sean canalizadas en formas y luchas instituidas<sup>14</sup>. Dada la esencia deseante de cada modo finito, por la cual busca, ante todo, perseverar en su ser, se debe adoptar, entonces, un ordenamiento institucional que no consista apenas en la represión de afecciones sino en un encauzamiento de éstas en una oferta agonista regulada institucionalmente<sup>15</sup>. La sublimación de estos conflictos en formas institucionalizadas permite entonces dilucidar a qué se refiere Spinoza cuando dice que “la multitud [*multitudo*] debe ser dirigida o mantenida dentro de ciertos límites” (Spinoza, 2010, p. 84).

## 5. Conclusión

Repongamos, aunque sea esquemáticamente, los principales argumentos esgrimidos en el presente artículo en función de su articulación sección por sección.

En el primer apartado hemos repuesto los principales comentarios en torno a una problemática que Macherey dejó abierta hacia el final de su *Hegel o Spinoza*, a saber, si era posible detectar en el filósofo holandés una dialéctica que difiriera *toto coelo* con la de Hegel: una dialéctica ya no impulsada por una negatividad radical y que pretendiera clausurar cualquier avance ulterior, sino que motivada por una positividad y que se encontrara abierta a cualquier tipo de elaboración posterior. Así, hemos visto que, de acuerdo a Harris, la filosofía de Spinoza se encontraría

<sup>14</sup> A la luz de lo explicado, no debe entenderse aquí el término “sublimación” como una superación definitiva y acabada, propiamente dialéctica en el sentido hegeliano. “Sublimación” es así efecto de la acción mediadora de las instituciones, tal como elucidamos al final del primer apartado del capítulo actual.

<sup>15</sup> Así también lo entienden Allendesalazar Olaso: “La ley que preside la organización de las instituciones spinozistas es siempre la misma, y consiste en canalizar útilmente las pasiones sin jamás negarlas” (1988, p. 117).

empapada de una cripto-dialéctica, es decir, habría una dialéctica velada y nunca explicitada en el pensamiento metafísico spinoziano. Lucash, en este sentido, retoma las exploraciones realizadas por Harris y, llevando la hipótesis de éste aún más allá, vislumbraría que en Spinoza habría una dialéctica cabal y plenamente desarrollada a cuentas de la sustancia y de algunos tópicos aquende a ella, aunque sin encontrar un buen puerto. En una misma dirección apunta la investigación desarrollada por Vega Pasquín, quien entiende que en un terreno netamente político, vinculado a la concepción del Estado y sus leyes, Spinoza da muestras de presentar elaboraciones de distintos problemas que surgen en clave dialéctica. Para todos estos especialistas, pues, el de Spinoza sería un pensamiento compatible con una lógica dialéctica que va resolviendo, a medida que procede, las distintas cuestiones espinosas que se le presentan. Pero, a pesar de ello, vemos que esos estudios difícilmente encuentran un asidero firme en la filosofía spinoziana: la postulación de una dialéctica parece, más que una característica que brota de su pensamiento, un ropaje externo que se le impone al holandés. La dialéctica difícilmente cuajaría bien en el *corpus* spinoziano.

Es por ese motivo que, en el segundo apartado, hemos procedido a través de la exploración de otro horizonte distinto pero no por ello ajeno a diversos estudios sobre Spinoza. Hemos parado mientes, pues, en la cuestión del monismo. Expusimos, así, aquellas proposiciones de la primera parte de la *Ética* que sostienen la concepción de la sustancia como única y absoluta para luego recuperar un novedoso artículo de Garrett que presentaba las ventajas que la concepción monista de Spinoza presentaba. A ello sumamos, además, otra ganancia que el monismo comportaría, esta vez relacionada directamente con la cuestión de la dialéctica: el monismo permite, en nuestro entender, oficiar como un recorrido alternativo a la dialéctica en lo que a la disolución de las contradicciones compete. De esta manera, el monismo habilita a pensar, en tanto que característica insoslayable de la metafísica spinoziana, una forma de tratar las oposiciones y enfrentamientos que puedan darse dentro de la *natura naturans*: el monismo disuelve cualquier complicación polar y allana el camino para conceptualizar un esquema conceptual en el cual toda contradicción se resuelva en la unicidad de la sustancia de Spinoza, esto es, en Dios.

Finalmente, en el tercer apartado, hemos considerado de qué manera esta alternativa a la dialéctica se presenta en el campo de la *natura naturata*, es decir, en lo que atiene a la pluralidad de modos finitos. Allí hemos hecho uso de una noción

postulada por un conjunto novel de comentaradores, la sublimación, para pensar cómo los conflictos se resuelven en la esfera político-jurídica. De esta manera, lo que habilita la sublimación como operación de resolución de conflictos es un horizonte en el cual se contempla un trasfondo siempre antagónico y desordenado que subyace a cualquier comunidad política. La sublimación como tal, entonces, reconoce la existencia de pasiones que hacen que las personas se contrapongan las unas a las otras con el objeto de encauzar dichos afectos de una manera institucionalmente regulada. Es aquí, precisamente, donde el Estado y el conjunto abigarrado de sus instituciones hacen aparición: su fin es, pues, sublimar esas pasiones con el objeto de otorgarles un encauzamiento que promueva su resolución y que propenda a una vida común y política que se desarrolle tanto en paz como en seguridad.

De esta manera, se ve cómo no es preciso retener a toda costa la noción de la dialéctica para explicar ciertos tópicos que se manifiestan en la obra de Spinoza. Monismo y sublimación se vuelven la clave para pensar denodadamente las potencialidades de la filosofía de nuestro filósofo, cuyas ramificaciones se hacen extensivas tanto a la metafísica como a la política.

## Referencias

- Allendesalazar Olaso, M. (1988). *Spinoza. Filosofía, pasiones y política*. Madrid, Alianza.
- Althusser, L. (2011). El "Piccolo", Bertolazzi y Brecht (notas acerca de un teatro materialista). En *La revolución teórica de Marx* (pp. 107-125). Ciudad de México, Siglo XXI.
- Althusser, L. (2014). L'objet du "Capital". En Louis Althusser *et al.*, *Lire le Capital* (pp. 245-418). Paris, Presses Universitaires de France.
- Bennett, J. (1990). *Un estudio de la Ética de Spinoza*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Bove, L. (2014). *La estrategia del conatus*. Buenos Aires, Cruce.
- Chauí, M. (2006). *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo, Companhia das Letras.
- del Lucchese, F. (2004). *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*. Milano, Edizioni Ghibli.
- Deleuze, G. (1982). Préface. En Antonio Negri, *L'anomalie sauvage* (pp. 9-12). Paris, Presses Universitaires de France.
- Della Rocca, M. (2002). Spinoza's substance monism. En Olli Koistinen & John Biro (eds.), *Spinoza. Metaphysical themes* (pp. 11-37). Oxford, Oxford University Press.
- Ferrater Mora, J. (1969). *Diccionario de filosofía. Tomo I. A-K*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Garrett, D. (2021). Monism, Spinoza's way. *The monist*, 104, 38-59.
- Goff, Ph. (ed.) (2012). *Spinoza on monism*. Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Gueroult, M. (1974). *Spinoza. Dieu (Éthique, 1)*. Paris, Aubier-Montaigne.
- Hardt, M. & Negri, A. (2002). *Imperio*. Buenos Aires, Paidós.
- Hardt, M. & Negri, A. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona, Debate.
- Hardt, M. & Negri, A. (2011). *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid, Akal.
- Hardt, M. & Negri, A. (2019). *Asamblea*. Madrid, Akal.

Harris, E. (1986). Method and metaphysics in Spinoza. *Studia spinozana*, 2, 129-150.

Havercroft, J. (2010). The fickle multitude: Spinoza and the problem of global democracy. *Constellations*, 17, 1, 120-136.

Hegel, G. W. F. (2017). *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Jaquet, C. (2008). L'actualité du *Traité politique* de Spinoza. En Chantal Jaquet, Pascal Sévérac & Ariel Suhamy (dirs.), *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique* (pp. 13-26). Paris, Éditions Amsterdam.

Lærke, M. (2018). Leibniz's encounter with Spinoza's monism, October 1675 to February 1678. En Michael Della Rocca (ed.), *The Oxford handbook of Spinoza* (pp. 434-463). Oxford, Oxford University Press.

Levin, Y. (2013). Spinoza's substance monism. En Uwe Meixner & Albert Newen (eds.), *Logical analysis and history of philosophy / Philosophiegeschichte und logisch Analyse*. Münster, Mentis.

Lucash, F. (1995). Spinoza's dialectical method. *Dialogue: Canadian philosophical review / Revue canadienne de philosophie*, 34, 2, 219-236.

Macherey, P. (1992). Negri : de la médiation à la constitution (description d'un itinéraire spéculatif). En *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme* (pp. 245-270). Paris, Presses Universitaires de France.

Macherey, P. (1994). Spinoza est-il moniste? En Myriam Revault D'Allonnes & Hadi Rizk (dirs.), *Spinoza: puissance et ontologie* (pp. 39-53). Paris, Kimé.

Macherey, P. (2013). *Introduction à l'Éthique de Spinoza : La première partie – La nature des choses*. Paris, Presses Universitaires de France.

Macherey, P. (2014). *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires, Tinta Limón.

Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Barcelona, Anthropos.

Negri, A. (2000a). Multitude. En Kairòs, *Alma Venus, multitude* (pp. 145-210). Paris, Calmann-Lévy.

Negri, A. (2000b). *Reliqua desiderantur*. Conjetura para una definición del concepto de democracia en el último Spinoza. En *Spinoza subversivo* (pp. 56-89). Madrid, Akal.

GONZALO RICCI CERNADAS.

«Spinoza y una alternativa a la dialéctica: monismo y sublimación».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 13 N° 1. ISSN 0718-8382, mayo 2022, pp. 69-91

Negri, A. (2002). Pour une définition ontologique de la multitude. *Multitudes*, 9, 36-48.

Negri, A. (2005). Réponse à Pierre Macherey. *Multitudes*, 22, 111-117.

Negri, A. (2007). Moltitudine e singolarità nello sviluppo del pensiero político di Spinoza. En Riccardo Caporali, Vittorio Morfino & Stefano Visentin (eds.), *Spinoza: individuo e moltitudine* (pp. 287-297). Cesena, Società Editrice "Il Ponte Vecchio".

Negri, A. (2011). Spinoza y nosotros. En *Spinoza y nosotros* (pp. 7-42). Buenos Aires, Nueva Visión.

Pizarro Suescum, J. P. (2018). Multitud y poder: una aproximación naturalista al *Tratado político* de Spinoza. *Revista Co-herencia*, 15, 28, 209-222.

Ricci Cernadas, G. (2018). Spinoza y las instituciones. Un comentario a la lectura de Toni Negri. *Revista Argentina de Ciencia Política*, 21, 107-120.

Ricci Cernadas, G. (2022). *Spinoza y la multitud: de la física a la política*. Buenos Aires, RAGIF Ediciones.

Russell, B. (2004). *History of western philosophy*. London & New York, Routledge.

Ruyer, R. (1961). Le mythe de la raison dialectique. *Revue de métaphysique et de morale*, 66, 1/2, 1-34.

Spinoza, B. (2000). *Ética*. Madrid, Trotta.

Spinoza, B. (2007). *Epistolario*. Buenos Aires, Colihue.

Spinoza, B. (2010). *Tratado político*. Madrid, Alianza.

Vega Pasquín, R. (2013). Apuntes sobre el pensamiento de Spinoza: las dialécticas políticas y jurídicas. *Estudios de teoría del derecho y filosofía del derecho*, XXIX, 467-491.

Walther, M. (1990). Negri on Spinoza's political and legal philosophy. En Edwin Curley & Pierre-François Moreau (eds.), *Spinoza. Issues and directions* (pp. 287-297). Leiden, New York, København & Köln, E. J. Brill.

Yebra López, C. (2013). El concepto de multitud en la filosofía de Negri. *Revista internacional de pensamiento político*, 8, 319-339.