

## Vygotsky y Spinoza: sobre el monismo, la interacción, la libertad y los afectos

Leonardo Daniel Rivera Valdez

Tecnológico de Monterrey, Universidad Autónoma de México, CDMX

### INFORMACIÓN ART.

Recibido: 28 septiembre 2024  
Aceptado: 30 enero 2025

*Palabras clave*  
Vygotsky,  
Spinoza,  
Monismo,  
Libertad,  
Afectos

*Key words*  
Vygotsky,  
Spinoza,  
Monism,  
Freedom,  
Affect

### RESUMEN

Se hace un tratamiento integral sobre el monismo, la libertad y los afectos en Vygotsky y Spinoza. Mostrando que Vygotsky se apoyó de Spinoza a lo largo de su obra. Al igual que sus contemporáneos, no acabó de comprender en su plenitud el monismo de substancia de Spinoza. Pero a diferencia de estos, no hizo un retorno a la metafísica pre-Kantiana, utilizando positivamente el paralelismo de Spinoza para enlazar cualitativamente diferentes niveles explicativos, en vez de enlazarlos mecánicamente. Retoma una concepción racionalista de la libertad, como Spinoza, pero varía según el momento de su obra, entre una concepción instrumental o semántica. Utilizó a Spinoza para criticar las teorías de la emoción de su tiempo que se basaban en un polo u otro del dualismo cartesiano. Proponiendo una teoría del afecto que enlazaba las diferentes dimensiones de este (motivo, *perezhivanie* y lo corporal), e integrándola con su teoría de la libertad..

### Vygotsky and Spinoza: On Monism, Interaction, Freedom, and Affects

### ABSTRACT

A comprehensive treatment is given on monism, freedom, and emotions in Vygotsky and Spinoza, showing that Vygotsky drew on Spinoza throughout his work. Like his contemporaries, he did not fully grasp Spinoza's substance monism in its entirety. However, unlike them, he did not revert to pre-Kantian metaphysics, instead using Spinoza's parallelism positively to qualitatively link different explanatory levels, rather than mechanically connecting them. He adopts a rationalist conception of freedom, like Spinoza, but it varies depending on the stage of his work, shifting between an instrumental or semantic conception. Vygotsky used Spinoza to critique the emotion theories of his time that were based on one or the other pole of Cartesian dualism. He proposed a theory of emotion that linked its different dimensions (motive, *perezhivanie*, and the bodily), integrating it with his theory of freedom.

### Introducción

El estudio de las relaciones entre Vygotsky y Spinoza es bastante reciente, ya que tras la muerte de Vygotsky los teóricos de la Actividad

como Leontiev, Galperin, y otros, no continuaron el proyecto Vygotskiano de la psicología de la conciencia como fue planteada por Vygotsky en el tercer momento de su obra. Aproximándose más al segundo momento de la obra de este, la cual podríamos caracterizar

Correspondencia Leonardo Daniel Rivera Valdez: [leonardo.riv.val@gmail.com](mailto:leonardo.riv.val@gmail.com)

ISSN: 2445-0928 DOI: <https://doi.org/10.5093/rhp2025a3>

© 2025 Sociedad Española de Historia de la Psicología (SEHP)

Para citar este artículo/ To cite this article:

Rivera Valdez, L.D. (2025). Vygotsky y Spinoza: sobre el monismo, la interacción, la libertad y los afectos. *Revista de Historia de la Psicología*, 46(1), 22–31. Doi: [10.5093/rhp2025a3](https://doi.org/10.5093/rhp2025a3).

Vínculo al artículo/Link to this article:

DOI: <https://doi.org/10.5093/rhp2025a3>

de mecánica e instrumental-operacional (González Rey, 2011; Maidansky, 2018). Aunque la aproximación es parcial, ya que nunca redujo Vygotsky lo psicológico a la actividad como sí lo hizo Leontiev, Galperin, y Talizina (Rivera Valdez, 2024). La anterior discontinuidad fue debida a múltiples condiciones sociopolíticas de dicho momento que constriñeron la originalidad de la producción teórica en ese periodo al *status quo* del gobierno Stalinista (González Rey, 2014). Lo cual se manifestó en la clara ruptura ontológica que existió entre Vygotsky y Leontiev, considerando que el primero estaba haciendo un retroceso al tornar su interés sobre la conciencia por sobre la actividad (Vygotsky, 2017). Aunque es muy cuestionable que dicha caracterización fuese adecuada, y queda más que claro que Leontiev jamás acabó de comprender bien este punto de Vygotsky y en los últimos momentos de su obra en *Actividad, Conciencia y Personalidad* (1981), de hecho intentó volver por sobre los pasos que tanto había criticado a este por su énfasis en sobre la conciencia (González Rey, 2011).

En tiempos recientes esta relación entre Vygotsky y Spinoza ha sido estudiada más a fondo en la literatura internacional, destacando múltiples puntos de contacto entre estos. Especialmente los relativos al monismo, la libertad y los afectos (Derry, 2004; Maidansky, 2018; Oittinen, 2022; Toassa & de Oliveira, 2018). Debido a ello, en este artículo haremos un tratamiento más integral, de todos estos puntos de convergencia y sus relaciones en la obra de Vygotsky.

### **Del monismo Spinozista y la interpretación materialista de Vygotsky**

Dice Spinoza (E1d3<sup>1</sup>) “Por *substancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa.” (Spinoza, 2011, p. 56), es decir, que da a la substancia una independencia ontológica como gnoseológica relativa a los otros componentes esenciales de su metafísica (i.e., atributos y modos). Luego, en relación con los atributos dice (E1d4) que “Por *atributo* entiendo aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma.” (Spinoza, 2011, p. 56), y respecto a su independencia epistemológica (E1p10) que “Cada atributo de una misma substancia debe concebirse por sí.” (Spinoza, 2011, p. 66). Mientras que para los modos dice (E1d5) “Por *modo* entiendo las afecciones de una substancia. O sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido.” (Spinoza, 2011, p. 57). Bajo esa lógica, se sobreentiende que la substancia tiene primacía ontológica y epistemológica por sobre los atributos y los modos, así como los atributos tienen primacía epistemológica sobre los modos, y los modos son dependientes de los dos anteriores en ambos sentidos. Es decir, que los modos solos se conciben bajo uno u otro atributo (i.e., pensamiento o extensión<sup>2</sup>), y los atributos a su vez

dependen ontológicamente de la substancia al ser diferentes puntos de vista o aspectos de esta (Lin, 2021)

Este tipo de monismo no es un monismo donde se afirme que la materia o algún otro atributo tenga primacía por sobre el resto, como en un idealismo o un materialismo común, en vez de ello es la substancia (i.e., *Naturaleza o Dios*) lo que tiene dicha primacía y se presenta la esencia de dicha substancia por el atributo de la extensión o del pensamiento como modos particulares de estos atributos. Además, por las mismas características de dicho monismo, se soluciona la cuestión de la unidad de lo extenso y el pensamiento a nivel de la substancia, pero no hay solución posible a nivel de los atributos o los modos. Es decir, que a nivel modal, o el nivel de existencia de los seres humanos y otros seres vivos, jamás hay una solución satisfactoria a la unidad de lo extenso y el pensamiento (i.e., el problema psicofísico). Siendo esto consecuencia del paralelismo de Spinoza (E2p7) debido a que “*El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas.*” (Spinoza, 2011, p. 129).

Estas conclusiones no siempre han sido bien apreciadas (Melamed, 2021). Por lo que encontramos caracterizaciones de Spinoza como un materialista, lo cual no es del todo preciso si consideramos lo anterior. Dicho esto, esta es justo la caracterización que da Vygotsky de la metafísica spinozista, pues dice “Bajo la envoltura de la teoría del paralelismo desarrolla Spinoza de hecho una concepción materialista” (Vygotsky, 1933/2017, p. 174).

Dicha caracterización de la metafísica spinozista fue común dentro del spinozismo soviético en tiempos de Vygotsky. Como ha mencionado Toassa & Oliveira (2018) pero sobre todo Oittinen (2022), esto se debe a la influencia de Engels sobre la recepción de Spinoza en autores como Plekhanov, Lenin y Deborin, los cuales realizaron una interpretación de Spinoza que se basó en la ontologización<sup>3</sup> (i.e., dar prioridad a cuestiones sobre el ser por sobre las gnoseológicas) de este. De esta forma, surgiendo una identificación de materia con la substancia spinozista, e indicando que este era un materialista en un sentido ontologista como el suyo. La influencia de Engels, respecto a la caracterización de Spinoza, la vemos muy claramente en los textos de Plekhanov donde se citan unas palabras que cruzó con este y que caracterizó el proyecto de este y sus seguidores

“¿Entonces tú crees’, pregunté, ‘el viejo Spinoza estaba en lo correcto cuando dijo que el pensamiento y la extensión<sup>4</sup> no son otra cosa que dos atributos de la misma substancia?’ ‘Por supuesto’, respondió Engels, ‘el viejo Spinoza tenía toda la razón.’” (Plekhanov, 1976, p. 10).

---

que la realidad tiene solo dos tributos. De hecho, él claramente indica que hay infinitos atributos y modos como se ve aquí (E1d6) “Por *Dios* entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos” (Spinoza, 2011, p. 57). La única razón de no tratar más de dos es que, justamente para sus propósitos teóricos (i.e., la ética y política), no se requería más que dos, pues las personas así se aprehenden a sí mismas y no puede de otra forma, i.e., como extensión y pensamiento.

<sup>3</sup> Esto Oittinen (2020) ha mostrado que es consecuencia directa del rechazo del giro copernicano de Kant en la filosofía rusa y soviética, lo que llevó a un retorno a las caracterizaciones ontológicas independientes del punto de vista gnoseológico como en Christian Wolff.

<sup>4</sup> Cambié la palabra “extent” por extensión en la traducción inglesa, ya que es un error como nota Oittinen (2021)

---

1 Para facilitar al lector encontrar los fragmentos referidos de la obra de Spinoza hago uso de la siguiente convención de referir con la primera letra(s) la obra de Spinoza, seguido del libro o capítulo en número, posteriormente una letra(s) para indicar si es un prefacio (pref), una proposición (p), un axioma (ax), una definición (d), o un apéndice (apend). Después un número para indicar la numeración de estos, y finalmente otra letra(s) para esclarecer si es dentro de las proposiciones un escolio (e y su número), una demostración (dem y su número), o un corolario (cor y su número). Entonces, si me refiero a la Ética, libro uno, proposición diez, el escolio, escribiré E1prop10e.

<sup>2</sup> Aquí es importante notar que si bien se suele decir que Spinoza mantiene la idea de dos atributos como Descartes, en realidad Spinoza no se limitó jamás a decir

Esto, por supuesto, está relacionado con el hecho de que el materialismo dialéctico de estos autores depende fuertemente de la influencia de Engels, pues Marx no escribió nada acerca de la aplicación de la dialéctica a la naturaleza. Mientras que Engels fue el que trabajó dicho problema, mientras Marx se centraba en la aplicación de la dialéctica a la dimensión de la economía política (ver Oittinen, 2020). Es decir, la división bien marcada en el marxismo entre materialismo dialéctico e histórico (Elster, 1986; Politzer, 2004).

Respecto a la cuestión de la identificación de Spinoza y el materialismo es más que evidente en Plekhanov, ya que establece que todo el materialismo tras Spinoza es una forma de spinozismo, así como que justamente la substancia de Spinoza es equivalente a la materia del materialismo (Plekhanov, 1976). Teniendo su raíz en la ontologización de Spinoza, que no es, sino, la expresión de la actitud más general de los soviéticos de querer hacer caracterizaciones del ser, substancia o materia, independientemente del sujeto cognoscente y sus capacidades. Esto es bastante evidente cuando dice Deborin que la dialéctica es una ciencia general de las leyes del movimiento de la naturaleza, la sociedad, y el pensamiento, además de que

“la dialéctica forma el modo verdaderamente científico de manejar la realidad [istinno naučny] sposob obrabotki deistvitel'nosti], es la base sobre la cual se erige la ciencia como un sistema de relaciones y procesos, porque es posible obtener una imagen exacta del universo, de su desarrollo [...] solo a través de la dialéctica.” (Deborin, 1929, p. 55, citado en Oittinen, 2020, p. 208).

Por lo cual no apreciaron la sutileza de la definición de atributo de Spinoza, que claramente muestra no solo tendencias ontológicas sino también gnoseológicas (i.e., no ontologismo), pues como vimos se define en función de lo que el *entendimiento percibe de una substancia*. Y a esto hay que agregar otro problema para el proyecto de identificar a Spinoza con su versión del materialismo, y es que este indica que no hay una relación efectiva entre los atributos por el paralelismo antes mencionado.

Entonces queda más que claro que lo anterior causa importantes dificultades respecto a su aplicación al marxismo soviético, y otros materialismos. Primero, no permite esa relación a nivel de los atributos y sus modos, que es el nivel donde se suele trabajar el problema psicofísico, sino a nivel de la substancia. Segundo, dichas distinciones, son en Spinoza distinciones onto-epistemológicas (i.e., no es ontologismo) en sentido de que sí revelan la esencia de la substancia, pero lo hacen a través del intelecto bajo uno u otro atributo, siendo que todos los atributos son esenciales de esta o están al mismo nivel. Por lo que toda caracterización de la substancia como materia en el sentido de Lenin como “una categoría filosófica que sirve para designar la realidad objetiva, que es dada al hombre en sus sensaciones, que es copiada, fotografiada, reflejada por nuestras sensaciones, existiendo independientemente de ellas.” (Lenin, 1908, p. 80) es de hecho absurdo para Spinoza, pues su monismo solo puede ser en tanto da prioridad ontológica y gnoseológica a la substancia por sobre los atributos, pero no en tanto que admita un desentendimiento de lo ontológico respecto a lo gnoseológico. Como claramente sí hace la posición dialéctica materialista (i.e., diamat) de Deborin y Plekhanov cuando intentan determinar la materia (substancia) de manera

independiente de lo gnoseológico, sin embargo, dicha cuestión, como mostró lo positivo del giro copernicano de Kant (2003), es inaceptable y es un retorno a la metafísica pre-kantiana de Wolff donde se hacen caracterizaciones metafísicas sin considerar el polo del sujeto.

Dicho esto, está claro que la idea que tenía Vygotsky del materialismo de Spinoza distaba en importantes maneras de la caracterización de sus contemporáneos. Esto se testifica muy claramente en su caracterización de su paralelismo. Como bien notó Vygotsky, ese no era un paralelismo común, pues había algún tipo de solución que permitía a Spinoza decir que el pensamiento podía afectar al cuerpo (Vygotsky, 2017). Si bien, por lo dicho arriba, Vygotsky probablemente jamás notó la dificultad de la solución de Spinoza a nivel de la substancia, eso no le impidió usar estas ideas para generar una importante concepción que él denominó como *volver el problema postulado*.

Según Vygotsky, Spinoza había realizado una valiosísima contribución a la psicología al pasar del viejo problema (cartesiano) de la interacción de las dos substancias mutuamente excluyentes y el viejo postulado (cartesiano) de la imposibilidad de su interacción o conexión, al problema de las leyes del pensamiento y el postulado de la conexión entre el pensamiento y la extensión (cuerpo). Dicha solución nos dice Vygotsky

“Pero no conocemos esta conexión (del pensamiento y el movimiento) como no conocemos el secreto último de la vida. Esto ocurre solo porque la transformación de un tipo de energía a otro —física, mecánica, calorífica, eléctrica, etc.— no incluye la *transformación* del movimiento inorgánico al movimiento orgánico [...]. Aún más complejo con la mente. Nosotros no podemos crear artificialmente vida y conciencia; por lo tanto, no sabemos las leyes de la transición de lo inanimado a lo vivo [materia], de lo vivo al pensamiento [materia]. Pero aceptamos esta conexión como un hecho, como un postulado.” (Vygotsky, 2017, p. 218)

Esta concepción implicó también para Vygotsky repensar la idea de movimiento, diferenciando de aquel movimiento mecánico o cuantitativo, y aquel movimiento que implica cambios cualitativos. Por ellos dice “Movimiento no es movimiento mecánico, cambio de lugar; sino cambio en el sentido general; las formas superiores están conectadas con las inferiores, pero estas son secundarias y las superiores son las principales.” (Vygotsky, 2017a, p. 217). Considerando la cuestión del pensamiento, entonces vemos que Vygotsky dice que el pensamiento incluye como forma secundaria al movimiento mecánico cerebral, además que incluye al movimiento no-mecánico del cambio al nuevo nivel cualitativo de lo psicológico, donde nuevas leyes aplican a dicho nivel. Siendo, por ende, ya no imposible su interacción, que no es mecánica, sino cualitativa, pues, como notó Vygotsky, el intento de hacer la relación mecánica trae problemas serios, como lo testimonia Descartes y la psicología en general. Y esto es justamente lo que Vygotsky cree que es el aporte fundamental de Spinoza para la psicología, pues “Solo aquí la psicología como ciencia inicia” (Vygotsky, 2017a, p. 219).

Sin embargo, esto no quiere decir que Spinoza haya superado el mecanicismo, esto no es así, de hecho Vygotsky creía que para poder superar el mecanicismo, el problema del paralelismo, el ahistoricismo,

etc. (aún presentes en Spinoza), que se derivan de esta concepción mecánica-dualista, se requiere de la dialéctica (Vygotsky, 2017a); lo cual vemos claramente en su caracterización de cambios cualitativos. Encontrando solamente el germen de la solución por los mismos errores y limitaciones de Spinoza, pero no la solución desarrollada, en este, y es por eso que no se consideró jamás Spinozista sino Spinoziano (Vygotsky, 2017a). Es decir, jamás lo siguió a la letra, solo en espíritu.

Finalmente, es importante decir que Vygotsky, hubiese estado probablemente en desacuerdo con sus contemporáneos, no solo en esta dimensión del paralelismo, sino también en el otro problema del ontologismo del diamat. Esto debido a que Vygotsky criticó fuertemente a todos aquellos que hacían uso del materialismo dialéctico de manera directa y acrítica en las teorías psicológicas o de cualquier otra ciencia, como dice

“La aplicación *directa* de la teoría [mi énfasis] del *materialismo dialéctico* a las cuestiones de las ciencias naturales, y en particular al grupo de las ciencias biológicas o a la psicología es *imposible*, como lo es aplicarla *directamente* a la historia y a la sociología. [...] De igual manera que la historia, la sociología necesita una *teoría especial* intermedia del materialismo histórico, que esclarezca el valor *concreto* de las leyes *abstractas* del materialismo dialéctico para el grupo de fenómenos de que se ocupa. Y exactamente igual de necesaria es la aún no creada, pero inevitable, teoría del marxismo biológico y del materialismo psicológico, como ciencia intermedia, que explique la aplicación concreta de los principios abstractos del materialismo dialéctico al grupo de fenómenos que trabaja.” (Vygotsky, 1927/2013, p. 389).

En dicha cita queda más que clara la distancia teórica que existía entre Vygotsky y los autores como Plekhanov, Deborin, Lenin y otros. Aquí no hay un rechazo de lo positivo en Kant, sino una clara concepción de que el diamat solo es una *teoría* (i.e., es algo dependiente de la mente) con sus particulares fundamentos ontológicos y epistemológicos, la cual concibe como fundamental e incluso aplicable a todas las ciencias. Sin embargo, dicha aplicación jamás debe ser ciega, sino que requiere de una metateoría intermedia, o de medio alcance, para poder implementarse en las teorías específicas del dominio<sup>5</sup>.

### La libertad en Spinoza y la reinterpretación Vygotskiana de la mediación semiótica, y del significado y el sentido

La libertad en Spinoza es definida de dos maneras por él, primero (E1d7) de manera metafísica dice que “Se llama *libre* a aquella cosa que

existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar.” (Spinoza, 2011, p. 57). Es decir, que la define en términos de libertad absoluta, en tanto que habla de algo que por su sola esencia implica su existencia, y de autodeterminación. Cosa que solo está disponible, al pie de la letra, para Dios, pues es lo único que cumple la condición de existencia por necesidad de su esencia (E1p7). Sin embargo, y de manera aparentemente contradictoria, Spinoza posteriormente en las secciones 4 y 5 de la ética lo pone en términos de la servidumbre sobre las emociones (i.e., psicológica), como se ve aquí (E4pref) “Llamo ‘servidumbre’ a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna.” (Spinoza, 2011, p. 307). Pero esto se entiende mejor, cuando vemos que esta servidumbre no es por las emociones per se, sino porque son emociones irracionales, pues aquellos que (E4p54e) “vivan bajo la guía de la razón [...] [son] libres.” (Spinoza, 2011, p. 374). Es decir, que en Spinoza tenemos una concepción racionalista de la libertad.

Esta concepción racionalista de Spinoza tiene su enlace respecto a la autodeterminación de la primera definición gracias a su concepción de ideas adecuadas, al criterio de representación causal, y al criterio adecuación causal (ver Kisner, 2011). Primero, una idea adecuada (E2d4) se refiere a una idea que “posee todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera.” (Spinoza, 2011, p. 122), siendo que una idea verdadera (E1ax6) “debe ser conforme a lo ideado por ella.” (Spinoza, 2011, p.58). Por lo que las ideas son inadecuadas si a estas son parciales, incompletas, o lea falta algo del contenido representacional que permite que sean conforme a lo ideado. Segundo, el criterio de representación causal establece que si las ideas son adecuadas, nos dan conocimiento (E2p40e2), y en tanto que son conocimiento, implican comprensión de las causas (E1ax4), entonces tenemos que las ideas adecuadas deben representar los antecedentes causales de sus objetos. Tercero, el criterio de adecuación causal implica que para poder tener una idea adecuada podemos ser su causa adecuada. Esto se sigue, primero, de que (E3d1) “Llam[a] causa *adecuada* a aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma. Por el contrario, llamo *inadecuada o parcial* a aquella cuyo efecto no puede entenderse por ella sola.” (Spinoza, 2011, p. 209). Segundo, por el paralelismo de Spinoza, se sigue que dicho antecedente adecuado no solo es a nivel de la extensión, sino que debe ser a nivel de los propios pensamientos.

Es por ello, que de hecho tener ideas adecuadas de algo nos vuelve causa adecuada de la idea, es decir, que nosotros determinamos dicha idea. Siguiendo a Kisner (2011), entonces se puede decir que: 1) si tenemos una idea adecuada representando un cuerpo *A*; 2) entonces tenemos la representación del antecedente causal de *A* (esto se sigue por el criterio de representación causal); 3) el antecedente causal de *A* es la causa adecuada de *A* (por la definición de causa adecuada); 4) las ideas están en la misma relación causal que los cuerpos que representan (por el paralelismo); 5) las ideas representando el antecedente causal de *A* son la causa adecuada de la idea de *A*; 6) por lo tanto, si tenemos la causa adecuada de la idea de *A*, entonces somos la causa adecuada de dicha idea. Mostrando así el ingenioso argumento de Kisner, que de hecho las ideas adecuadas nos vuelven más libres porque permiten que seamos la causa adecuada de nuestras ideas. Como dice Spinoza (E3p1) “*Nuestra alma [...] en cuanto tiene ideas*

<sup>5</sup> Con esto no quiero decir que Vygotsky nunca haya tenido una tendencia ontologista, probablemente lo haya hecho en algún punto u otro momento. Pues como ha hecho énfasis Veresov (2005), la relación entre el Marxismo y Vygotsky fue cambiando a lo largo de su desarrollo intelectual. Solo hay que ver como en el último momento de su obra también rechaza el concepto de reflejo que había consolidado Lenin en la filosofía soviética con su concepto de *perezhivanie* que implica una transformación al principio de refracción (Vygotsky, 1994); i.e., nuevamente la idea de dependencia epistémica de la realidad como menciona Rubinstein (1963). Sin embargo, analizar todas estas sutilezas y cambios requeriría un trabajo independiente.

*adecuadas, entonces obra [...], y en cuanto que tiene ideas inadecuadas, entonces padece.*" (Spinoza, 2011, p. 210).

Aunque es importante decir que la libertad humana, como nota Kisner (2011), en realidad nunca es absoluta (para el ser humano) para Spinoza, sino que es en grados como lo son también la adecuación de nuestras ideas (E2p30 y 31). Ya que el criterio de representación causal es demasiado complicado de cumplir, ya sea porque somos seres finitos (E2p28), o porque siempre la idea del cuerpo es inalienable de toda otra idea, lo que puede causar inadecuación (E2p13). Lo que nos queda, es que entre más seamos la causa adecuada de nuestras ideas, también así en dicho grado somos más o menos libres (Spinoza, 2011). Teniendo, como vimos, por límite absoluto a Dios. Es decir, que la concepción Spinozista de libertad puede ser bien comprendida en sentido de mayores o menores grados de libertad.

Dicho esto, que este nivel de precisión de la comprensión de la filosofía de Spinoza haya sido alcanzado por Vygotsky es poco probable. Lo que sí es indudable, es que Vygotsky se vio influenciado por la idea de hombre de Spinoza como un hombre *qua* hombre, como dice él

"Cómo es posible lo superior en el hombre, cuando asumimos que el hombre no perturba las leyes de la naturaleza, así, por decirlo así, creando un reino dentro de otro reino, sino que él mismo forma parte de la naturaleza [y es] necesariamente subordinado a sus leyes. ¿Cómo es realmente posible lo superior en el hombre? Esta fue la cuestión central de toda su teoría. Spinoza respondió: *la libertad de la voluntad*, pero intentó buscar cómo la libertad – genuina, real, libertad práctica – es posible para esta criatura, que necesariamente forma un eslabón en la cadena de causas y efectos necesarios; una criatura, que necesariamente está sujeta a las fuerzas de los afectos, que por su naturaleza está destinada a la impotencia en el freno de sus pasiones o a la esclavitud. Spinoza rechazó la *meta* como una suprema ilusión y autoengaño, pero intentó encontrar cómo es posible realmente, racionalmente luchar por esta meta y verdaderamente llegar a lo que para el hombre es la más alta de sus metas, cómo todo puede ser subordinado al logro de esta única meta. Spinoza rechazó el poder del pensamiento, pero buscó el poder de la razón [...]; él buscó una libertad de voluntad que es *relativa* pero verdaderamente psicológica." (Vygotsky, 2017, p. 222)

Como se puede ver, Vygotsky adoptó plenamente la concepción naturalista y racionalista de la libertad del hombre que Spinoza predicaba. Esto también es patente en su redefinición de la libertad de Spinoza, cuando dice "La comprensión del afecto es una condición activa y su libertad. *Libertad*: el afecto en el concepto" (Vygotsky, 2017, p. 209).

Sin embargo, como es evidente, Vygotsky no hizo uso de estas ideas de Spinoza a la letra, sino que las reinterpretó en términos de la mediación semiótica en el segundo periodo de su obra, y la mediación semántica y de sentido en el tercer momento de su obra (González Rey, 2011a). Pero manteniendo el mismo principio naturalista y racionalista de Spinoza.

Respecto al segundo periodo, que también ha sido llamado instrumental debido a que Vygotsky enfatizaba las similitudes del

uso de los signos con las herramientas, de ahí el conocido triángulo vygotkiano de estímulo-signo-respuesta (Vygotsky, 1930/2013). En este periodo de su obra, vemos que Vygotsky caracteriza la libertad en función del aspecto mediador de los signos y símbolos que funcionan como una clase especial de estímulos (i.e., motivos) que modifican los reflejos condicionados (Vygotsky, 1931/2012). En concreto, Vygotsky nos dice que a diferencia del asno de Buridan (ejemplo también empleado por Spinoza, ver E2p49e) que muere ante la paradoja de tener ante sí agua y comida a igual distancia de sí y no poder decidir entre una y otra, el ser humano es capaz de introducir lo que denomina un *motivo auxiliar* a la ecuación y, por tanto, decidir entre la dicotomía agua/comida. Dicho *motivo auxiliar* se diferencia de cualquier otro estímulo en tanto que el estímulo actúa sobre un arco reflejo y lo activa, mientras que el motivo se forma en el momento de la "decisión, consiste en el cierre de la nueva conexión cerebral." (Vygotsky, 1931/2012, p. 294). Es decir, el motivo compete a la formación misma del arco y a la decisión de uso de un elemento mediador auxiliar, mientras que el estímulo compete al simple elemento activador del arco reflejo ya formado.

Sin embargo, como notó Vygotsky, si bien este periodo fue crucial en el desarrollo de la teoría, también estuvo completamente equivocado en dicho momento. Pues lo fundamental para entender este proceso de libertad, o cualquier otra función y su mediación del signo, no bastaba con centrarse en el signo y su similitud con las herramientas, sino en el significado y su estructura (Vygotsky, 1968/2013, 2017). Además, tampoco bastaba con centrarse en las funciones individuales, pues aquellas era de las personas y las personas funcionaban como un todo y por ende había que centrarse en los sistemas psicológicos (Vygotsky, 1930/2013a). Y finalmente también añadió que no bastaba con centrarse en el significado, sino también en el sentido, pues lo más fundamental para entender la conciencia de las personas es su personalidad, desarrollando así el nuevo principio *sémico* de la conciencia (Vygotsky, 1968/2013, 2017; Zavershneva, 2014).

Bajo estas nuevas ideas, Vygotsky continuó desarrollando la cuestión de la libertad, que en un inicio enlazó a la idea del desarrollo del pensamiento, donde propuso que había tres etapas o fases principales: sincrético, complejos y conceptos (Vygotsky, 1934/2014). Si bien cada una tiene sus subdivisiones, aquí solo trataremos los aspectos más generales de cada una. En el sincrético hay una tendencia a la fusión de múltiples impresiones perceptuales bajo vínculos subjetivos, los cuales toma como por objetivos. Ejemplo de esto es cuando un niño dice "perro" para referirse al ladrido del mismo, que tiene cuatro patas, que babea, etc. A nivel de los complejos ya no dominan las relaciones subjetivas, sino que las agrupaciones son "fundadas en relaciones objetivas realmente existentes entre estos objetos." (Vygotsky, 1934/2014, p. 138). Sin embargo, dichas agrupaciones son inestables y los criterios pueden ir cambiando en el proceso. Como cuando un niño agrupa diferentes figuras porque comparten algún color, luego porque son de cierto tamaño, luego por su peso, etc. Finalmente, en el pensamiento conceptual, la forma más madura, se hacen agrupaciones estables con base en las características más esenciales de las cosas, i.e., sin lo cual no pueden ser lo que son. Además, dichos conceptos tienen una estructura jerárquica que Vygotsky caracterizó bajo la metáfora de la longitud y latitud, teniendo en la latitud cada vez conceptos más o

menos abstractos, y en la latitud conceptos emparentados en su nivel de abstracción. Por lo que entendió que los conceptos se establecen por sus relaciones que mantienen con el resto, i.e., holismo (Vygotsky, 1934/2014).

En esta concepción intelectualista de Vygotsky, tendríamos que conforme se desarrollan las capacidades de formación de significado del pensamiento, los sujetos se van volviendo más libres con el tiempo. Pues como dijo “*La libertad* tiene niveles (el [nivel del] concepto corresponde con el nivel de la libertad)” (Vygotsky, 2017, p. 224). Sin embargo, esto no quiere decir que solo hablara de una libertad de puro pensamiento, la libertad en Vygotsky, como en Spinoza, también es una cuestión de aumento de nuestra potencia de obrar en tanto que somos causas eficientes de la acción. Como dice “*La cosa principal* en el pensamiento es libertad [...]. *De ahí* es transferida a la acción. Pero la libertad nace en el pensamiento.” (Vygotsky, 2017, p. 404). Sin embargo, como notó Vygotsky, aquí había un problema a resolver, y es la cuestión del *descenso* del pensamiento a la acción. Como vimos, esto se resolvía en Spinoza por su resolución metafísica de las líneas causales en la sustancia y el paralelismo, sin embargo, Vygotsky no tenía la misma opción. Notando que “La dificultad es precisamente transformar la dinámica del pensamiento con su libertad en la dinámica de la acción.” (Vygotsky, 2017, p. 410).

Para ello fue más allá de los procesos intelectuales y habló de la relación entre los procesos intelectuales y los afectivos (ver la siguiente sección; Vygotsky, 1987, 1934/2014). Bajo esta nueva hipótesis trabajó la idea de que los motivos son los móviles principales de la actividad psicológica y la acción misma

“El pensamiento no nace en sí mismo ni de otros pensamientos, sino de la esfera motivacional de nuestra conciencia, que abarca nuestras inclinaciones y nuestras necesidades, nuestros intereses e impulsos, nuestros afectos y emociones. Detrás de cada pensamiento hay una tendencia afectivo-volitiva [...]. Si hemos comparado anteriormente el pensamiento con la nube que arroja una lluvia de palabras, deberíamos comparar la motivación [...] con el viento que pone en movimiento las nubes.” (Vygotsky, 1934/2014, p. 342)

Dichos motivos son fundamentales, pues sin ellos, toda la dinámica se va para abajo, simplemente no hay pensamiento ni acción. Tampoco hay acción, porque en Vygotsky apreciamos que concibe en interrelación sistémica los procesos de afectivos, intelectuales y de la acción

“Esta transición de la dinámica de la acción a la dinámica del pensamiento, y viceversa, tiene [...] tres fases básicas [...]: 1) la transformación de la dinámica de un campo psicológico, la dinámica de la situación en la dinámica del pensamiento; 2) el desarrollo y desenvolvimiento de los procesos dinámicos del pensamiento mismo a un campo de sentido [symsl, mi añadidura]; [...] 3) la reducción de la dinámica del pensamiento, su inversión a la dinámica de la acción. Una acción refractada a través del prisma del pensamiento es transformada en una acción más, la cual es significativa, consciente, y consecuentemente voluntaria y libre.” (Vygotsky, 1987, pp. 82-83)

Lo anterior es fundamental, pues se enlaza sistémicamente a la acción con la dimensión psicológica, o la *vida mental*, y sobre todo, no deja de lado lo intelectual y lo emocional. Pues como menciona Spinoza (E4p7) “*Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido.*” (Spinoza, 2011, p. 320). Por lo mismo, dice Vygotsky que “La novedad es que el pensamiento (el campo semántico) *introduce un nuevo afecto*, reorganiza las relaciones de los afectos [...]. El pensamiento preserva, pero reorganiza los afectos, su *ordo et conexio* [orden y conexión, mi texto].” (Vygotsky, 2017a, p. 409). Por lo que si bien su concepción es racionalista, no es del todo intelectualista para este punto, pues, es una reorganización, y por ende *el afecto en el concepto* se vuelve efectivo en Vygotsky como en Spinoza.

### Los afectos en Spinoza y la lucha contra el Cartesianismo en Vygotsky

Spinoza hizo de punto de apoyo central para que Vygotsky repensara la cuestión de las emociones tanto respecto a Descartes como la influencia de este último en la psicología de su tiempo. Como notaba Vygotsky, los psicólogos de su tiempo en sus teorías de las emociones solo expresaban uno u otro de los polos de la teoría de las pasiones de Descartes. Entendiendo Descartes pasión como “percepciones, sentimientos o emociones del alma que se refieren particularmente a ella y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus.” (Descartes, 1997, pp. 95-96). De esto es importante resaltar: 1) el aspecto pasivo (i.e., no causado por una volición del alma) por sobre el activo (i.e., causado por una volición del alma); 2) el doble aspecto de la pasión, por un lado, son meramente *movimientos de los espíritus animales* (i.e., del cuerpo) y, por otro lado, también son *percepciones del alma* (i.e., referidas a esta por sobre el cuerpo u objetos externos), por lo que destaca el aspecto fenomenal; 3) pero, por su dualismo, sin posibilidad de dar resolución a la interacción entre el cuerpo y el alma, a pesar de que las percepciones claramente enseñan la “estrecha alianza que existe entre el alma y el cuerpo” (Descartes, 1997, p. 96), y por ende tampoco de la acción y pasión, pues la primera solo compete al alma y la segunda al cuerpo; 4) por lo anterior, es de hecho innecesaria el alma, pues la pasión “puede [...] originarse en el cuerpo por la mera disposición de los órganos y sin que el alma contribuya a ello.” (Descartes, 1997, p. 113). Como notó Vygotsky, de igual manera, los psicólogos y filósofos de su tiempo adoptaban la posición cartesiana en las teorías de la emoción, fuera ahora expresando el aspecto fisiológico (James-Lange) o el polo de la experiencia emocional (Dilthey). Ambas posiciones para Vygotsky no habían superado el dualismo inherente a la concepción Cartesiana (Vygotsky, 1933/2017).

Mientras tanto, en Spinoza encontramos una solución positiva en el afecto, enfatizando tanto uno como otro polo por como puede verse en su definición del afecto (E3d3) que dice “Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones.” (Spinoza, 2011, pp. 209-210). Y además enlazándolo no solo con aspectos meramente pasivos, sino también claramente activos, pues

“si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por ‘afecto’ una acción; en los otros casos una pasión” (Spinoza, 2011, p. 210). Lo que inmediatamente lo enlaza con la teoría de la libertad que comentábamos arriba, tanto de Spinoza como Vygotsky, es decir, una racionalización de las emociones.

Esta gran diferencia entre Spinoza y Descartes, eran consecuencias fundamentales de principio, como notó Vygotsky, por lo que toda idea de continuidad entre Spinoza y Descartes (como se pretendía por aquella época) estaba mal orientada. Esto se ve cuando dice que

“Spinoza est[á] en contradicción manifiesta con Descartes en la negación de la libertad de la voluntad, en la doctrina de la influencia y el destino de las pasiones, en su dinámica dentro de la vida general de la conciencia, en la doctrina sobre la relación de las pasiones con el conocimiento y la voluntad y finalmente en el enfoque de su naturaleza psicofísica es una cuestión que se refiere precisamente a la esencia de principio de la doctrina spinoziana” (Vygotsky, 1933/2017, p.173)

Pues, a diferencia como vimos respecto a Spinoza, en Descartes mantenemos un dualismo de sustancias, como se ve en la meditación sexta

“[T]odas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal y como las concibo [...]. Por tanto, puesto que conozco con certeza que existo, y, sin embargo, no advierto que ninguna otra cosa pertenezca necesariamente a mi naturaleza [...], sino que soy una cosa que piensa, muy bien concluyo que mi esencia consiste en esto solo [...]. Y aunque probablemente [...] tengo un cuerpo al cual estoy estrechamente unido [...], tengo una clara y distinta idea del cuerpo en tanto que es una cosa extensa que no piensa [...], mi alma [...], es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, y puede existir sin él.” (Descartes, 2011a, pp. 129-130)

Cosa que intenta solucionar con una teoría de la interacción de ambos planos por medio de la glándula pineal, cuando dice que

“[L]a pequeña glándula que es la sede del alma está suspendida de tal modo entre las cavidades que contienen estos espíritus, que estos pueden moverla de tan diversas maneras como diversidades sensibles hay en los objetos; pero también puede moverla de diversos modos el alma” (Descartes, 1997, p. 108)

Que, como ya dijimos, en realidad es imposible esta supuesta interacción, ya que ambas son de tan distinta naturaleza, que toda interacción mecánica entre ellas es del todo imposible sin violar las leyes de la conservación (Vygotsky, 2017). Lo cual contrasta inmensamente con la posición de Spinoza que, como dijimos, lo soluciona en la síntesis de la sustancia.

Además, otro punto de diferencia es el de una teoría de la libertad absoluta y control absoluto sobre las pasiones por medio del intelecto, como parece evidente en la meditación cuarta, cuando dice que la “voluntad [...] la experimento tan amplia y extensa, que no está encerrada en límite alguno” (Descartes, 2011a, p. 105)<sup>6</sup>. La cual fue

duramente criticada por Spinoza por ser una inconsecuencia de Descartes respecto a su filosofía de la substancia y su naturalismo por querer mantener un pensamiento teísta cristiano (E5pref). Con lo cual no hizo, sino hacer del hombre *un reino dentro de otro reino* (TP2p6), a diferencia de Spinoza que lo enlazó al resto de la línea de causas-efectos y notó la necesidad de todo evento dentro de la substancia (Spinoza, 2011, 2013, 2014).

Ahora, respecto al uso específico que dio Vygotsky a esto, es de notar que Vygotsky nunca acabó de desarrollar su teoría Spinozista-Marxista de las emociones. Pero sí nos dejó unos bosquejos en sus notas privadas y podemos apreciar como se enlaza con la teoría antes mencionada de la libertad de Vygotsky. Por un lado, nos habla de los afectos, y menciona que “Los afectos como una unidad. La relación de la mente y el cuerpo” (Vygotsky, 2017a, p. 224). Es decir, que veía en los afectos una suerte de unidad que implicaba a los procesos tanto mentales como corporales. Pero, como dijimos arriba, gracias al principio del postulado no debemos pensar que esto implica un paralelismo para Vygotsky en sentido estricto, sino que hay una relación, un movimiento entre ellos, pero uno de carácter cualitativo. Por lo que sí implica procesos de orden corporal, pero lo hace en tanto una *conexión secundaria*, una conexión existente entre un nivel cualitativamente inferior y otro. Así, aprovecha claramente el concepto Spinozista de afecto. Esto debido a que el concepto está en términos del aumento de la potencia de obrar de un individuo, dejando de lado la interacción mecánica de estas dos dimensiones (i.e., el postulado).

Por otro lado, y al igual que lo que dijimos respecto a la teoría de la libertad (tercer momento de su obra), vemos que emplea sus principios dialécticos de cambio de los afectos, así como la idea de la estructura semántica y sistémica de las emociones. Esto queda muy claro en el bosquejo que deja para la segunda parte de su libro de las emociones que jamás completó

“Los siguientes tres capítulos

- 1) Conocimiento tiene niveles (conceptos)
- 2) El afecto tiene niveles (el [nivel del] concepto corresponde con el [nivel del] afecto)
- 3) La libertad tiene niveles (el [nivel del] concepto corresponde con el [nivel de] libertad)
- 4) Mi estudio. Conciencia tiene estructura semántica y sistémica
- 5) Psicología de altura. *Ecce homo.*” (Vygotsky, 2017, p. 224)

Lo primero que hay que notar es que menciona que hay niveles de estos procesos, lo cual es una clara crítica a las taxonomías estáticas que se ven en Spinoza respecto al conocimiento (i.e., imaginación, razón, y conocimiento intuitivo) y los afectos (ver E2prop40 y

---

con una visión racionalista de la libertad. Mostrando que la libertad en realidad es dependiente de los dictados de la razón, y es en realidad gradual. Esto se ve cuando dice

“Nuestras pasiones tampoco pueden excitarse directamente ni suprimirse por la acción de la voluntad, pero pueden serlo indirectamente por la representación de las cosas que suelen estar unidas a las pasiones que queremos tener y que se contraponen a las que queremos rechazar.” (Descartes, 1997, pp. 119-120).

<sup>6</sup> Aunque esta lectura de Descartes en realidad es imprecisa, como señala Cottinham (1986), pues una lectura más atenta demuestra que estaba en consonancia

E3DefAfectos; Spinoza, 2011). Segundo, gracias al principio atribuido a Spinoza enlaza las cuestiones de los afectos, los conocimientos, y la libertad, y es lo que le permite decir “la hipótesis de la unión de la conciencia (concepto=afecto=voluntad)” (Vygotsky, 2017, p. 215). Y, por último, vemos la importante cuestión de la estructura semántica y sistémica de dicha conciencia, por lo que se puede asumir, como vimos arriba, que el plan de Vygotsky era el estudio de los cambios de relaciones de estos procesos a lo largo del desarrollo, lo que daría las diferentes estructuras de la conciencia y diferentes niveles de afectos, conocimiento y libertad tanto de pensamiento como de acción.

Finalmente, otra cuestión crucial que desarrolló en los últimos periodos es la cuestión de la *perezhivanie*. Esta la entiende como una unidad donde “estamos siempre lidiando con la unidad indivisible de las características personales y características situacionales, que son representadas en la experiencia emocional [*perezhivanie*]” (Vygotsky, 1994, p. 342). Enlazando esta con la teoría del afecto y su dimensión fisiológica y motivante, como es evidente en lo siguiente

“[E]l aspecto dinámico, activo, energético de las emociones se presenta [en las investigaciones de Lewin y Prince, mi texto], como el único procedimiento de interpretación del afecto que admite una explicación realmente científica, determinista y verdaderamente causal de todo el sistema de los procesos psíquicos. Semejante interpretación presupone [...] la superación del enfoque dualista de la vida afectiva y plantea la interpretación del afecto como una reacción integral psicofisiológica, que incluye unas impresiones [*perezhivane*7, mi texto] y un comportamiento determinado y representa la unidad de los aspectos fenomenal y objetivo” (Vygotsky, 2017/1933), p. 221)

con ello, no queda lugar a duda que en esta unidad del afecto, Vygotsky tenía planeado entrelazar en él al concepto de motivo (i.e., lo energizante o el viento de la nube), *perezhivanie* (i.e., la dimensión subjetiva) y la dimensión fisiológica-corporal (i.e., lo objetivo). Además de como acabamos de mencionar, por el esquema del libro en proceso, esto hubiese estado enlazado al principio sémico y del desarrollo del concepto. Superando así a todas las concepciones previas de carácter ahistórico, a-sistémico, a-culturales, y dualistas del afecto. Desafortunadamente, Vygotsky nunca acabó de desarrollar dicha teoría y solo nos quedan estos bosquejos iniciales que acabo de reconstruir. Solo la psicología del futuro

## Referencias

- Cottingham, J. (1986). *Descartes*. New York: Oxford University Press.
- Derry, J. (2004). The unity of intellect and will: Vygotsky and Spinoza. *Educational Review*, 56(2), 113–120. <https://doi.org/10.1080/0031910410001693209>
- Descartes, R. (1997). *Las Pasiones del Alma*. Editorial Tecnos
- Descartes, R. (2011). *Discurso del Método*. Alianza Editorial
- Descartes, R. (2011a). *Meditaciones Metafísicas*. Alianza Editorial
- Elster, J. (1986). *An Introduction to Karl Marx*. Cambridge University Press.
- Garrett, D. (Ed.). (2021). *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316156186>
- González Rey, F. (2011). El pensamiento de Vigotsky: contradicciones, desdoblamientos y desarrollo. México: Trillas.
- González Rey, F. (2011a). A re-examination of defining moments in Vygotsky's work and their implications for his continuing legacy. *Mind, culture, and activity*, 18(3), 257–275. doi:10.1080/10749030903338517
- González Rey, F. L. (2014). Advancing further the history of Soviet psychology: Moving forward from dominant representations in Western and Soviet psychology. *History of Psychology*, 17(1), 60–78. <https://doi.org/10.1037/a0035565>
- Kant, I. (2003). *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires. Editorial Losada.
- Kisner, M. J. (2011). *Spinoza on human freedom: Reason, autonomy and the good life*. Cambridge University Press.
- Kline, G. L. (Ed.). (2019). *Spinoza in Soviet philosophy: a series of essays*. Routledge.
- Lenin, V. I. (1908). *Materialismo y Empirio-Criticismo*. Marxists.org. <https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1908/mye/index.htm>
- Leontiev, N. A. (1981). *Actividad conciencia y personalidad*. La Habana: Editorial Pueblo y Educación.
- Lin, M. (2021). Spinoza on the Metaphysics of Thought and Extension. En *The Cambridge Companion to Spinoza* (pp. 113–140). <https://doi.org/10.1017/9781316156186.004>
- Maidansky, A. (2018). Spinoza in cultural-historical psychology. *Mind, Culture, and Activity*, 25(4), 355–364. <https://doi.org/10.1080/10749039.2018.1531893>
- Melamed, Y. Y. (2021). Spinoza's Metaphysics of Substance. *The Cambridge Companion to Spinoza* (pp. 61–112). <https://doi.org/10.1017/9781316156186.003>
- Oittinen, V. (2020). Ontologism in Soviet Philosophy: Some Remarks. *Studies in East European Thought*, 73(2), 205–217. <https://doi.org/10.1007/s11212-020-09380-4>
- Oittinen, V. (2022). Soviet Spinoza: introduction. *Studies in East European Thought*, 74(3), 267–277. <https://doi.org/10.1007/s11212-022-09474-1>
- Plekhanov, G. (1898). Bernstein and materialism. En *Selected philosophical works*, 2. Marxists.org. <https://www.marxists.org/archive/plekhanov/1898/07/bersteinmat.html>
- Politzer, G. (2004). *Principios elementales y fundamentales de filosofía*. Ediciones Akal.
- Rivera Valdez, L. D. (2024). Análisis de las teorías de Rubinstein, Leontiev y Galperin: una historia de contradicciones que abre nuevas avenidas de desarrollo. *DIVULGARE Boletín Científico De La Escuela Superior De Actopan*, 11(21), 14–23. <https://doi.org/10.29057/esa.v11i21.11617>
- Rubinstein, S. L. (1963). El Ser y la Conciencia. En *El Ser y la Conciencia y el Pensamiento y los Caminos de su Investigación* (pp. 1–297). México, Editorial Grijalbo.
- Spinoza, B. (2011). *Ética*. Madrid. Alianza Editorial
- Spinoza, B. (2013). *Tratado político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2014). *Tratado de la reforma del entendimiento; Principios de filosofía de Descartes; Pensamientos metafísicos*. Alianza Editorial.
- Toassa, G., y de Oliveira, F. B. (2018). Vygotsky's Anomalous Spinozism. *Mind, Culture, and Activity*, 25(4), 378–390. <https://doi.org/10.1080/10749039.2018.1533980>
- Veresov, N. (2005). Marxist and non-Marxist aspects of the cultural-historical psychology of L.S. Vygotsky. *Outlines. Critical Practice Studies*, 7(1), 31–49. <https://doi.org/10.7146/ocps.v7i1.2110>
- Vygotsky, L. S. (1987). The Problem of Mental Retardation (A Tentative Working Hypothesis). *Soviet Psychology*, 26(1), 78–85. <https://doi.org/10.2753/rpo1061-0405260178>
- Vygotsky, L. S. (1994). The problem of the environment. En J. Valsiner & R. Van der Veer (Eds.), *The Vygotsky reader* (pp. 347–348). Oxford, UK: Blackwell
- Vygotsky, L.S. (1931/2012). Historia del Desarrollo de las Funciones Psíquicas Superiores. En *Obras Escogidas III* (pp. 11–340). Machado Nuevo Aprendizaje.

<sup>7</sup> Sigo aquí a Maidansky (2018) en su traducción al revisar la versión rusa y la inglesa.

- Vygotsky, L.S. (1930/2013). El método instrumental en psicología. En *Obras Escogidas I* (pp. 65-70). Machado Nuevo Aprendizaje.
- Vygotsky, L.S. (1968/2013). El problema de la conciencia. En *Obras Escogidas I* (pp. 119-132). Machado Nuevo Aprendizaje.
- Vygotsky, L.S. (1927/2013). El Significado Histórico de la Crisis de la Psicología. En *Obras Escogidas I* (pp. 257-413). Machado Nuevo Aprendizaje.
- Vygotsky, L.S. (1930/2013a). Sobre los sistemas psicológicos. En *Obras Escogidas I* (pp. 71-94). Machado Nuevo Aprendizaje.
- Vygotsky, L.S. (1934/2014). Pensamiento y Lenguaje. En *Obras Escogidas II* (pp. 9-348). Machado Nuevo Aprendizaje.
- Vygotsky, L.S. (1933/2017). Doctrina de las Emociones. En *Obras Escogidas VI* (pp. 101-329). Machado Nuevo Aprendizaje.
- Vygotsky, L. S. (2017). *Vygotsky's Notebooks: Selected Writings*. (E. Zavershneva y R. van der Veer, Eds.). Singapore: Springer Nature.
- Zavershneva, E. (2014). The problem of consciousness in Vygotsky's cultural-historical psychology. En *The Cambridge Handbook of Cultural-Historical Psychology*, (pp. 63-98). <https://doi.org/10.1017/cbo9781139028097.005>