



Co-herencia

ISSN: 1794-5887

Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT

de-Pablos-Escalante, Raúl

El deseo de razón y la alteridad constitutiva. Apuntes sobre el ser humano en la Ética de Spinoza *

Co-herencia, vol. 15, núm. 28, Enero-Junio, 2018, pp. 245-269

Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT

DOI: 10.17230/co-herencia.15.28.11

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77455380011>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El deseo de razón y la alteridad constitutiva. Apuntes sobre el ser humano en la *Ética* de Spinoza*

Recibido: 12/12/2017 | Aceptado: 01/23/2018
DOI: 10.17230/co-herencia.15.28.11

Raúl de Pablos Escalante*

depablosescalante@gmail.com

Resumen En este trabajo centrado en la *Ética* se resaltará la dimensión de alteridad de la esencia del ser humano y, por lo tanto, en el caso de Spinoza, de la noción de deseo. A partir de esta alteridad constitutiva, el modo dicotómico de pensar lo social y lo individual es reconsiderado mediante un deseo que, sin dejar de ser singular, es y persevera en relación con los demás. Con el fin de no reducir la noción de deseo a una de sus expresiones, se distinguirá entre las diversas formas del deseo, en particular el anhelo (*desiderium*), y el deseo-*cupiditas*. Asimismo se perfilará la noción de un deseo de razón en contraste con las figuras de la impotencia. Las vías abiertas conducen a la valoración de un pensador que nos legó una noción de deseo que implica simultáneamente afirmación y codependencia, insertándolo en debates éticos, políticos y psicológicos actuales.

Palabras clave:

Deseo, razón, alteridad constitutiva, utilidad, figuras de la impotencia.

Desire towards Reason and Constitutive Otherness. Notes on Human Beings in Spinoza's Ethics

Abstract Centered on the *Ethics*, this work underlines the otherness that is present in human essence or, what is the same to Spinoza, human desire. From this constitutive otherness, the dichotomous way of thinking the individual and the social will be reconsidered thanks to a desire that maintains its singularity and at the same time is and perseveres in relation to others. With the aim of not reducing the notion of desire to one of its expression, this paper distinguishes between the different forms of desire, particularly longing (*desiderium*), and the basic desire-*cupiditas*. Likewise, it studies the notion of the desire of reason in contrast to the figures of impotence. The aspects discussed will lead to an assessment of a thinker that bequeathed to us a notion of desire that implies simultaneously affirmation and codependency, inserting Spinoza in current ethical, political and psychological debates.

Key words:

Desire, reason, constitutive otherness, usefulness, figures of impotence.

* Agradezco al Decanato de la Facultad de Humanidades y al Decanato de Estudios Graduados e Investigación de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, el apoyo que me han brindado para la redacción de este artículo. He podido presentar algunos aspectos de esta investigación en el XIV Coloquio Internacional *Spinoza y las Américas*, celebrado en Chile, en noviembre de 2017.

** Departamento de Filosofía, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

Nadie nace libre, nadie nace razonable. Y nadie puede hacer por nosotros la lenta experiencia de lo que conviene con nuestra naturaleza.
Gilles Deleuze

*Quien vive bajo la guía de la razón,
el bien que desea para sí,
lo desea también para otro...*
Spinoza (Ét. 4P51dem.)

Junto a la razón, el tema del deseo es parte esencial del esfuerzo moderno por explicar la acción desde el reconocimiento de los límites de la condición humana y su relación con el otro. El deseo tiene un rol central, por ejemplo, como desencadenante de la voluntad en Descartes (1997, § 86-90, § 101), ligado a la inquietud y a la acción humana en Locke (2004, p. 217), como facultad principal de la razón práctica en Kant¹ y como autoconsciencia en Hegel (2010, p. 110). Quizás quien de modo más radical planteó el vínculo entre el deseo y el ser humano haya sido Spinoza, pero no podemos decir que el deseo sea lo otro de la razón en la modernidad filosófica sino que está en su corazón mismo.

Para Spinoza el deseo es constitutivo del ser humano, esto es, es afirmativo y expresa lo que cada ser humano es en la interacción con otros cuerpos y otras mentes. Este último aspecto es central porque se pretende resaltar la dimensión de alteridad de la esencia del ser humano mismo y, por lo tanto, en el caso de Spinoza, de la noción de deseo. A partir de esta alteridad constitutiva, el modo dicotómico de pensar lo social y lo individual es reconsiderado mediante un deseo que sin dejar de ser singular es y persevera en relación con los demás.

En un artículo centrado en la noción de deseo en Spinoza, Eugenio Fernández señaló que:

A diferencia de una notable tradición, Spinoza no sitúa el deseo en el lado oscuro de la vida humana, en aquel que la razón deja en sombra, mejor dicho, en aquel que en nombre de la razón es negado, reprimido, olvidado. A su juicio, la separación de la razón y el deseo hiere de muerte a ambos [...]. Por el contrario, el deseo que hunde sus raíces en el *conatus* natural, despliega plenamente su potencia cuando llega a ser “deseo racional” [...] (Fernández, 1992, p. 136)

1 Cfr. Carvajal (2002).

Fernández plantea la situación como una paradoja en la que Spinoza intenta integrar el deseo en las “coordenadas del racionalismo” (Fernández, 1992, p. 136). Simpatizando con las propuestas de Fernández, intérprete sensible a las encrucijadas entre el deseo y la razón, quisiera plantear la problemática del deseo de razón allende del dualismo racional-irracional, insistiendo en que el devenir racional del deseo es un proceso en el cual se logra ir más allá del esfuerzo ciego por perseverar en la existencia sin dejar de estar asentado en el deseo mismo.

La razón como modo de conocimiento está anclada en el *conatus* del ser humano, por lo que nuestras maneras de conocer son testimonios del modo en que perseveramos en la existencia como seres mentales y corporales. Ahora bien, no hay en el deseo mismo una racionalidad espontánea, es decir, sin un esfuerzo racional -un “esfuerzo por entender” (Ét. 4P26)- el deseo no se torna racional. Desde otros lineamientos distintos a los que presentaremos, Gilles Deleuze insistió en este punto en su clásico trabajo de 1968, *Spinoza y el problema de la expresión*, donde se refería a un “esfuerzo de la razón” (Deleuze, 1999, p. 257). Una vida guiada por la razón implica decisión, educación, esfuerzo y un fortalecimiento de los lazos sociales que potencian aquello que somos. La filosofía no es natural, no brota sin esfuerzo, si bien en el caso de Spinoza, no deja de estar asentada en la naturaleza.² Se trata más bien de un modo de perseverar en la existencia -un modo de ser y estar-, que orienta, hasta donde su potencia le permite, la acción humana. Desde esta perspectiva, la razón es un proceso y como tal uno puede encaminarse a él; a este

2 El deseo no responde a exigencias racionales, no necesariamente, responde al esfuerzo por perseverar. Dicho de otra manera, sin el proceso formativo, el deseo en sí mismo nunca se tornaría racional. No hay un propósito racional inscripto en el deseo esperando su culminación. Entiendo que no es justo incluir a Spinoza en la denuncia que lleva a cabo Michel Foucault, al cuestionar la supuesta armonía entre deseo y verdad a través de la historia de la filosofía en sus primeras lecciones en el *Collège de France* (Foucault, 2015 [1970-1971]). Para Spinoza pueden haber deseos que surjan de la razón y este surgir condiciona la dirección del deseo. Se trata de una razón-potencia que ha de poder más que los deseos que surgen de las pasiones. Es un conflicto inherente a la condición humana sin resolución predeterminada. El deseo no está intrínsecamente dirigido hacia la verdad o hacia el conocimiento como afirma Foucault al referirse al lugar de Spinoza en la tradición filosófica occidental. A la luz del estudio del deseo en la Ética de Spinoza -Foucault se basa fundamentalmente en el *Tratado de la reforma del entendimiento*-, habría que repensar la tesis foucaultiana que defiende que solo a partir de Nietzsche el deseo se emancipa de la subordinación al conocimiento y a la verdad (Foucault, 2015, pp. 32-33). Por otra parte, el esfuerzo de la razón en Spinoza nunca deja de ser un deseo.

encaminarse le llamo deseo de razón. No es un simple anhelo, es una dirección arraigada en el deseo mismo pero que sin un esfuerzo particular no necesariamente ha de actualizarse.

El deseo como esencia de lo humano

Spinoza distingue entre *la voluntad*, *el apetito* y *el deseo* al estudiar el *conatus*, el esfuerzo por perseverar en la existencia (Ét. 3P6). Al *conatus* referido a la mente le llama *voluntas* y referido tanto a la mente como al cuerpo, *appetitus* (Ét. 3P9s). Si bien las distinciones nominales marcan diferencias, se parte de una definición real, una definición cuya pretensión es dar cuenta de lo que las cosas son. Lo que sucede es que hay más de un modo de abordar una realidad, en este caso el *conatus*, equiparado a “la esencia actual” de las cosas mismas (Ét. 3P7).³ En el seno de toda existencia actual, es decir, no en cuanto que modo no existente (Ét. 2P8), Spinoza identifica este esfuerzo por perseverar. La proposición 9 de la tercera parte de la *Ética* apunta hacia la especificidad de ser mente y cuerpo, en contraste con las proposiciones 4 a la 8, donde la noción de *conatus* se refiere a las cosas (*res*) en términos generales. El *conatus* no es un atributo exclusivamente antropológico, sino que todas las cosas singulares “expresan de cierta y determinada manera la potencia de Dios, por la que Dios es y actúa” (Ét. 3P6dem.). Lo que conduce a Étienne Balibar a afirmar que: “Hay de hecho un solo *conatus*, un solo problema de preservación del individuo en la Naturaleza” (Balibar, 2016, p. 59). Pero en el escolio de la proposición tercera, antes de la introducción del *conatus*, Spinoza afirma que: “mi objetivo es tratar tan sólo de la mente humana” (Ét. 3P3s). La palabra latina que Atilano Domínguez traduce por ‘objetivo’ es *institutum*, término clave en el proemio del *Tratado de la reforma del entendimiento*, muy vinculada a la idea de una tarea de trasformación, de instaurar un nuevo modo de existencia. En su edición del opúsculo de Spinoza, el

3 La edición en español de la *Ética* de Spinoza utilizada es la de Atilano Domínguez, a menos que sea indicado la única modificación que se ha introducido es traducir ‘mens’ por mente y no por alma. El primer número de las referencias a la *Ética* identifica la parte de la obra citada, la letra ‘p’ se utiliza por proposición, ‘ax.’ por axioma, ‘def.’ por definición, ‘dem.’ por demostración, la ‘s’ por escolio, ‘c’ por corolario, ‘post.’ por postulado, ‘expl.’ por explicación y ‘Pref.’ por prefacio. En el cuerpo del artículo he traducido las citas procedentes de bibliografía secundaria en otras lenguas que no sean el español, con el fin de facilitar la lectura.

estudioso André Lécrivain afirma que el término *institutum* implica tanto “un modo de vida ordenado y en regla” como “un principio o una disciplina a partir de la cual la vida toma un nuevo giro” (Spinoza, 2003, p. 146 [n. 2]). Tarea nada ajena a la ética.

Para señalar la esencia del ser humano podría valer solo la referencia al apetito: “Éste no es, pues, otra cosa que la misma esencia del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente aquello que contribuye a su conservación y que el hombre está, por tanto, determinado a realizar” (Ét. 3P9s). Se trata de una definición real, aunque general, de todo ser humano: esfuerzo mental y corporal por perseverar en la existencia. El apetito como esencia del ser humano es una constatación, la especificidad que brinda el deseo abre el horizonte práctico del pensamiento spinoziano. Asentado en el *conatus*, y en la doble referencia mental-corporal, Spinoza escribe, en lo que podemos llamar la definición restringida de deseo⁴, que: “el deseo es el apetito con la conciencia del mismo” (“*Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia*”) (Ét. 3P9s). Spinoza evita atribuir cualquier tipo de privilegio de la conciencia sobre el resto de cosas que persevera en la existencia y nos dice que: “entre apetito y deseo no hay diferencia alguna”, la diferencia es atribuida a los hombres en la medida en que “son conscientes de su apetito” (“*quatenus sui appetitus sunt consciī*”). Para Balibar “podemos considerar que, en su teoría, “conciencia” no es sino la diferencia (modal) entre apetito y deseo, lo específicamente humano” (Balibar, 2016, p. 12). Esta diferencia modal también marcará la diferencia interna a la existencia humana, entre la casi inconsciencia de sí del ignorante y la conciencia de sí, de Dios y de las cosas, de la mente sabia (Ét. 5P42s). En la diversidad de grados en los que podemos ser conscientes, es decir, en las diferencias en que el ser humano llega a ser más o menos consciente a partir de un conocimiento adecuado de sí mismo y del resto de la naturaleza, se despliega lo que Chantal Jaquet llama las figuras de la conciencia en Spinoza (Jaquet, 2016, p. 58-61).

En la primera definición de la lista de los afectos, encontramos otro modo de abordar el deseo en consonancia con la definición

4 A diferencia de un uso amplio de la noción de deseo que recogería “cualesquiera tendencias del hombre, impulsos, apetitos y voliciones” (Ét. 3def.af.1).

anterior: “El deseo es la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada por cualquier afección suya a hacer algo” (“*Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacunque ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum*”) (Ét. 3def.af.1). De primera instancia, se puede señalar que estamos frente a una definición que incumbe a lo humano. Lo que pertenece a la esencia es una cosa que si se da, en cuanto que posición real, se pone también la cosa. Si se quita ese algo también se quita la cosa (Ét. 2def.2). Reformulémoslo así: si se quita el deseo (*conatus* consciente de mente-cuerpo) no hay o no se da el ser humano; si hay ser humano, hay deseo; lo que no excluye, más bien presupone el *appetitus*.

Se hace difícil separar el deseo de todos los afectos, dado que se trata de la esencia misma del ser humano, en la medida en que es consciente de su esfuerzo y de lo que hace con este. En este sentido el deseo queda emparentado con la posibilidad de actuar o de padecer porque es la base de lo que es y de lo que puede un ser humano; el deseo siempre es en acto (sea o no una acción). No se trata de una psicologización del deseo, sino de la radicalidad de un esfuerzo de vida que es parte de la naturaleza entera. Al igual que no tenemos cuerpos, sino que somos cuerpos, el spinozismo nos conduce a decir que más que tener deseos, somos deseo, es decir, nos identificamos con nuestro esfuerzo consciente, mental y corporal, por perseverar en la existencia de acuerdo a nuestras respectivas naturalezas.

In-sustancialidad y alteridad constitutiva

El deseo introduce una dimensión de alteridad en el seno mismo de lo más íntimo que redobla su importancia práctica. De primera instancia, soy consciente de mi apetito, por lo que puedo no actuar ‘ciegamente’ (Ét. 4P59s) respecto de sus exigencias, por otra parte, lo que desencadena en mí mi deseo son afecciones. Deseamos en la medida en que estamos determinados a actuar. La amplitud de esta conciencia del apetito mediante las afecciones-modificaciones que pueda sobrellevar un *conatus* es amplísima y puede remitir al cuerpo, a la mente o simultáneamente al cuerpo y la mente (Ét. 3def. af.1). El ser humano es y llega a ser gracias a lo que llamo *alteridad constitutiva*; dado que este llega a tener ideas de sí mismo mediante la interacción con otros cuerpos.

Ese ser íntegro que es el ser humano tiene una particularidad constitutiva: no es sustancial: “*A la esencia del hombre no pertenece el ser de la sustancia, o sea, la sustancia no constituye la forma del hombre*” (Ét. 2P10). Somos modos mediante los que se expresan los atributos de Dios o la Naturaleza (Ét. 2P10c; Ét. 2P11dem.). La esencia de lo modal ha de ser una esencia no sustancial: “Por modo entiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otro (*quod in alio est*), por medio del cual también es concebido” (Ét. 1def.5). La alteridad es constitutiva en seres dependientes, que necesitan para ser y ser concebidos de otros seres. La singularidad de cada esencia dentro del mundo modal no le resta un ápice a esta interdependencia e interrelación. Recordemos que para Spinoza, ante la pregunta ontológica de qué es lo que hay, la respuesta se agota en la sustancia absolutamente infinita y sus afecciones o modos (Ét. 1ax.1, Ét. 1P4dem.). Todo lo finito queda ligado a la sustancia única. Siendo la realidad humana modal, es decir, no sustancial, necesita de muchísimos cuerpos para perseverar en la existencia: “El cuerpo humano necesita, para conservarse, muchísimos otros cuerpos con los que es, por así decirlo, continuamente regenerado” (Ét. 2P13post.4). Nuestros cuerpos están marcados siempre de antemano, nuestros cuerpos están poblados de huellas que otros cuerpos han dejado en él, incluso antes de poder decir ‘yo’..., ‘pienso’..., ‘quiero’..., ‘deseo’... De modo constitutivo somos cuerpos trazados y trazadores, portadores de lo que Lorenzo Vinciguerra llama *trazabilidad*. No existen cuerpos sin modificaciones: “la esencia existe siempre modificada” (Vinciguerra, 2012, p. 43). Junto a la in-sustancialidad, hay otro aspecto central del ser humano en Spinoza: “*La mente no se conoce a sí misma sino en cuanto que percibe las ideas de las afecciones del cuerpo*” (Ét. 2P23). Estas afecciones se dan en el trasiego con otros cuerpos (aire, rostros, olores, colores, alimentos, etcétera). Si bien estas afecciones dicen más sobre nosotros mismos, sobre nuestra constitución, se trata de una constitución alterada por las afecciones producidas por otros cuerpos. Como bien resume Jaquet al estudiar el rol de la conciencia en Spinoza: “La emergencia de la conciencia se explica y llega a ser inteligible si se comprende que ese cuerpo cuya mente es la idea no es un ser solitario sino solidario de otros cuerpos [...]” (Jaquet, 2016, p. 53).

El deseo es intransferible y singular pero su estructura apunta hacia el otro. Esta estructura se fundamenta en la misma constitución del ser humano que es muestra de su dependencia y de la necesidad, incluso para conocerse a sí mismo, de las afecciones de los otros cuerpos y de las otras mentes. Si bien el *conatus* es singular entra en una dinámica donde su esfuerzo se nutre, crece, se amplifica pero también puede verse damnificado, y hasta puede llegar a destruirse, por la fuerza de las afecciones externas. Este último aspecto es el que se nos recuerda en el axioma de la cuarta parte: “En la naturaleza real no se da ninguna cosa singular más poderosa y fuerte que la cual no se dé ninguna otra, sino que, dada una cualquiera, se da otra por la que la cosa dada puede ser destruida” (Ét. 4ax.).

Desde los fundamentos se observa la alteridad constitutiva: ser modal significa ser dependiente. Cada modo depende del atributo del cual es una modificación: “los modos (*por 1/25c*) no son otra cosa que afecciones de los atributos de Dios” (Ét. 1P28dem.). Esta dependencia modal conlleva una interdependencia entre las cosas singulares, que no tienen en sí mismas la causa de su existencia (Ét. 1P28), dicho brevemente, ser un modo significa no ser *causa sui* (Ét. 1def.1): lo modal no halla las razones o causas de su existencia en sí mismo (Ét. 2ax.1). La mente en cuanto que idea es parte del entendimiento infinito (Ét. 2P11c) y el cuerpo parte de la faz de todo el universo (Ét. 2P13Lema7s; Ep. 64). La alteridad constitutiva implica que todo ser es un ser en relación con algo que no es su singularidad intransferible, de hecho, esta misma singularidad está forjada también por la interacción con otros cuerpos y otras mentes. Hay una alteridad constitutiva en cuanto que somos cuerpo y una alteridad constitutiva en cuanto que somos mente, siendo el deseo la esencia del hombre referido a la mente y al cuerpo, no ha de extrañar que haya también una alteridad constitutiva del deseo. A partir de aquí, podríamos hablar de la in-sustancialidad del deseo (distinto a su oquedad como perenne insatisfacción⁵), de la misma manera que

⁵ Escribe Francisco José Ramos, en cuya trilogía *La estética del pensamiento* (1998-2008) Spinoza es una presencia muy significativa, que: “La oquedad del deseo consiste en el hecho de que un deseo es siempre el deseo de un deseo otro, y así hasta el infinito” (Ramos, 2008, p. 188). Como se verá en el próximo apartado, la noción de deseo de Spinoza no excluye esta vivencia de insatisfacción pero en ningún caso se trata del elemento fundamental del deseo, sino de una de sus formas.

podemos referirnos a la in-sustancialidad del ser humano. De la mano del deseo, el ser humano se descubre consciente de su esfuerzo y en las maneras en las que expresa ese esfuerzo se topa con la necesidad de lo otro, de lo que rebasa sus confines individuales. Esta dimensión de alteridad es constitutiva del ser humano y por eso es importante no ignorarla al confundir determinadas expresiones del deseo con el deseo mismo.

Formas del deseo

Es pertinente diferenciar el deseo de las formas de desear, que van desde el anhelo hasta el deseo sexual, la ira, la venganza, la gula o la avaricia. Las formas del deseo no agotan al deseo-*cupiditas*. Tomemos como ejemplo el anhelo (*desiderium*), por las repercusiones que tiene confundirlo con la *cupiditas*, en particular, en una doble confusión que limitaría al deseo a ser esclavo, por una parte, de la carencia y de lo imposible de realizar, y, por otra parte, estar sujeto a un deseo que primordialmente se afirma en cuanto que reconocimiento del otro.

El deseo en Spinoza no es anhelo, si bien este (*desiderium*) es una forma del deseo, el cual define de la siguiente manera: “El anhelo es el deseo o apetito de poseer una cosa, que es fomentado con su recuerdo y, a la vez, es reprimido con el recuerdo de otras cosas que excluyen la existencia de la cosa apetecida” (Ét. 3def.af.32). Si bien Spinoza presenta la definición de *desiderium* como el primer afecto que refiere al deseo en la lista al final de la tercera parte, en realidad nos dice que se trata de una tristeza. El deseo-anhelo tiene una carga de imposibilidad en su realización y de frustración para quien lo padece. En este sentido, podemos hablar de lo negativo de este afecto, de un no ser o un no poder ser que acompaña el anhelo. Una tristeza, pues, que Spinoza define como “la ausencia de aquello que amamos” (Ét. 3P36s). Lo característico de la ausencia es su falta, se carece de algo que una vez se vivió. Hay un déficit en la situación anhelante, la palabra *deficere* se utiliza en el corolario y en dos ocasiones más en la demostración que precede a la definición de *desiderium*. Esta falta va acompañada de la imaginación y de la memoria; su consistencia remite a quien se identifique con ese deseo frustrado o anhelo.

El anhelo puede tener un carácter hiper-subjetivista, en donde se pone el énfasis en quien anhela y no tanto en lo deseado; lo deseado puede ser un inalcanzable, una aspiración. En un escrito sobre el anhelo (*desiderium*) de venganza, Jaquet explica que: “en general el *desiderium* expresa la tensión entre la aspiración a una cosa y los obstáculos que impiden efectivamente su realización” (Jaquet, 2011, p. 291). La *cupiditas* no es un deseo irrealizable, es efectivamente la esencia del ser humano, no es algo a lo que uno aspire (frustrada o alegremente), es lo que cada ser humano es en acto. Uno puede tener tal o cual *anhelo*, o no tenerlo; uno no puede dejar de *desear*. De la misma manera, sería importante no reducir el *deseo esencia de lo humano* a un tipo determinado de deseo: la libidne es un deseo, pero el deseo no se agota en su aspecto libidinal (lo mismo podemos decir respecto de los otros deseos). Ahora bien, y frente a una *cupiditas* subordinada a la idea de pecado, Spinoza no condena de modo moral las diversas formas de desear, lo ético está en perseverar en la existencia atendiendo a nuestra “salud total” (Ét. 4P60s).

Hay otro uso de la noción de *desiderium* muy revelador que nos sitúa en una situación de falta de un reconocimiento esperado (Ét. 3P42). El anhelo que termina siendo frustrado es el de ser amado o alabado por el beneficiario de una acción, que justamente fue desencadenada por el esfuerzo de ser reconocido (Spinoza se refiere a quien es “*movido por amor o esperanza de gloria*”). Escribe Spinoza: “Así, pues, aquel que por amor hizo un beneficio a otro, lo hace con el anhelo que tiene de ser amado a su vez por él” (Ét. 3P42dem.). En términos radicales, en Spinoza mi deseo (*cupiditas*) no puede ser el deseo del otro, en su forma de reconocimiento esperado, por la sencilla razón de que nadie puede vivir por mí, por lo tanto, nadie puede desear por mí: “*Nadie se esfuerza en conservar su ser por otra cosa*” (Ét. 4P25). La tentativa de vida que uno es, es intransferible. Spinoza centra la virtud humana en el deseo mismo con el que cada cual se afirma (Ét. 4P21). Resaltando este aspecto del pensamiento de Spinoza no pretendemos infravalorar la importancia de la dimensión social de la constitución de cada ser humano, tal como se nos expone en el análisis de la mimesis afectiva (Ét. 3P27), de la ambición (Ét. 3P29s) y a lo largo de las partes tercera y cuarta de la *Ética*, sino

recordar que los “procesos psicosociales” -como los nombró Gregorio Kaminsky en su estudio sobre las pasiones en Spinoza (Kaminsky, 1998, p. 103 y 109)- se fundamentan en el deseo mismo. Entiendo que Spinoza nos conduce a pensar las relaciones humanas a partir de una primera virtud fundamental, esto es, el deseo de vivir. Sin este punto no hay realidad afectiva posible: “El primer fundamento de la virtud es conservar su ser (por 4/22c), y ello bajo la guía de la razón (por 4/24). De ahí que quien se ignora a sí mismo, ignora el fundamento de todas las virtudes y, por tanto, todas las virtudes” (Ét. 4P56dem.). No habría virtudes cívicas o sociales sin un deseo primero y singular por sostener la vida. Desde la perspectiva spinoziana, un deseo de muerte pondría en peligro la racionalidad de la vida en común.

Esto no quiere decir que, desde la ignorancia de sí, nos imaginemos que vivimos respondiendo a las demandas, exigencias, de los demás. En términos imaginarios, solo podemos hablar de un *anhelo del otro* y no de un *deseo con otros*, para lo cual será central la noción de lo útil, que no se puede desligar del deseo-*cupiditas*. No somos esclavos imaginarios del otro, no tiene que ser así, pero sí necesitamos de lo otro y de los otros. En particular de aquello que no contradice nuestra naturaleza, que no contraviene sino que conviene con lo que hay en nosotros de componible, que es hacia lo que apunta el concepto de lo útil. Mis anhelos más idiosincrásicos difícilmente pueden ser compartidos por otros. No hay déficit en el deseo (*cupiditas*), hay más o menos virtud, hay un *esfuerzo mayor o menor por entender, esfuerzo consciente de ser y actuar bajo la guía de la razón*.

Sorprende la capacidad de transiciones del ser humano, que puede pasar desde el mero deseo de vivir hasta el deseo de conducirse bajo la guía de la razón, transitando, eso sí, por las diversas vías afectivas. El deseo como *cupiditas* no se atiene a ninguna expectativa previa, ni a código alguno, ni a jerarquía impuesta, y tanto puede verse dirigido a su propia represión o servidumbre como verse intensificado como deseo de razón.⁶ Esta quizás sea la lección respecto del deseo más importante de Spinoza: el deseo no es exclusivamente carencia, ni futurable, ni auxiliar de la voluntad, ni representación imaginaria de

6 Me parece que este es un modo de entender las palabras de Deleuze y Guattari en *El antiedipo*: “el deseo en su esencia es revolucionario” (1973, p. 121).

los otros, ni está de antemano destinado a ser sofocado o realizado, más bien todas estas son formas en las que se expresa un ser deseante de acuerdo al grado en que reconoce y entiende su deseo singular: el deseo que es.

Este deseo puede sufrir grandes cambios, a partir de la aptitud del cuerpo y de la mente. Hay diferencias de virtud entre los deseos. Al igual que el bien y el mal no son pensados moralmente por nuestro autor (Ét. 4Pref.), sino que responden a las transiciones entre una mayor o una menor perfección del ser humano, tampoco la virtud será entendida como una categoría moral, sino que responde a la capacidad humana de entender y de hacer. Por estas razones, Spinoza puede referirse a la virtud humana como su esencia:

Por virtud y potencia entiendo lo mismo; es decir (*por 3/7*), la virtud, en cuanto que se refiere al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de hacer ciertas cosas que se pueden entender por las solas leyes de su propia naturaleza. (Ét. 4def.8)

La diferencia respecto de la definición de deseo como esencia de lo humano es que solo nos hace virtuosos aquella parte nuestra que entiende lo que es y lo que puede. El mero hecho de desear no nos convierte en virtuosos. En cambio sí nos convierte en virtuosos entender lo que podemos como seres deseantes, constituidos por un cuerpo necesitado de tantos otros cuerpos para existir y de la idea de este mismo cuerpo. En un sentido muy específico solo actuamos cuando entendemos -nos entendemos- como causa, cuando sabemos por qué hacemos lo que hacemos y este hacer surge de nuestra potencia como causa. Para Spinoza actuar es entender, la única manera en la que la mente puede ser causa adecuada de lo que se sigue de ella -de su esencia- o de lo que es producida en ella (Ét. 3def.2; Ét. 3def.3). Ahora bien, no habría acción sin deseo: “el deseo [...] no es otra cosa que el mismo esfuerzo de actuar” (Ét. 4P59dem.). Entre aquello que puede evitar el reconocimiento central de mi deseo, de lo que puedo en cuanto que ser deseante, están las pasiones tristes; quizás la más contundente sea el odio. “*El odio nunca puede ser bueno*” (Ét. 4P45). Lo nocivo de cualquier afecto es imposibilitar el entender, evitar que la mente logre una mayor potenciación.

La razón como esfuerzo por entender

La dimensión común de la razón

¿Cómo hacer la transición de la experiencia de un deseo intransferible y singular a lo social y a lo común? Una posible transición es vía la definición de cosa singular (Ét. 2def.7) y sus confines como individuo compuesto.⁷ La vía que queremos atravesar es la que conduce hacia la razón desde el deseo pero desde la consideración de la dependencia propia del ser humano, de su alteridad. Se trata de una razón que ha de ser “hospitalaria y expansiva”, para usar las palabras que Remo Bodei utiliza para caracterizar su propio programa de investigación (Bodei, 2002: 10). Esto es, de una razón que haga el esfuerzo por entender aquellos elementos que no son racionales (ni el deseo, ni los afectos, ni la imaginación lo son) pero que no por ello son ajenos a diversos grados de inteligibilidad. Una razón agresiva con lo heterogéneo no podría construir lo común. Para Spinoza, al vivir bajo la guía de la razón convenimos con otros, no discordamos desde lo más idiosincrásico sino que partimos de lo común con otros.

De primera instancia, la razón es un modo de producir conocimientos. Spinoza llama razón o conocimiento de segundo género al modo de conocer fundamentado en que “tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas” (Ét. 2P40s2). Los modos de conocimiento en Spinoza son reflejo de modos de vida, de modos de ser y estar en el mundo. No debemos entender los modos de conocimiento como una jerarquía o pirámide en el que cada nuevo nivel supera al anterior. En su tesis doctoral sobre la idea y la verdad en Spinoza, Francisco Javier Espinosa señala que: “La adquisición de un tipo de conocer-vivir no supone la superación y desaparición del anterior, sino, en todo caso, su integración en algo más perfecto” (Espinosa, 1989, p. 461). Somos seres deseantes, imaginativos y afectivos antes de ser seres racionales y nunca dejaremos de serlo por más racionalidad que logremos conquistar en parcelas de nuestra vida.

⁷ Se han pensado de modo muy fecundo las implicaciones políticas de la definición de cosas singulares de Spinoza: “Por cosas singulares entiendo las cosas que son finitas y tienen una existencia determinada. Pero, si varios individuos concurren a una misma acción, de tal manera que todos a la vez sean causa de un solo efecto, en ese sentido los considero a todos ellos como una cosa singular” (Ét. 2def.7). A este respecto se ha de tomar en consideración la influyente obra de Antonio Negri. Asimismo, el trabajo interpretativo de Juan Pedro García del Campo (2009) se ha encaminado hacia esta dirección.

Partimos de la experiencia de que la razón no es algo dado, ya hecho y completo sino un proceso de adquisición de nociones comunes. En claro contraste con el vínculo deseo-singularidad, las nociones comunes no constituyen “*la esencia de ninguna cosa singular*” (Ét. 2P37). Tener nociones comunes (Ét. 2P38c) nos permite romper el aspecto autorreferencial del mundo afectivo, donde “cada uno juzga según su afecto” (Ét. 3P51s; Ét. 3P39s). Por otra parte, al ocuparse de lo común, la razón no ha de estar atada a una esencia o deseo singular de un ser humano, lo que imposibilitaría justamente el conocer propiedades comunes, dado que “el deseo de cada individuo discrepa del deseo de otro tanto cuanto la esencia o naturaleza de uno difiere de la del otro” (Ét. 3P57dem.). Estas discrepancias deseante-esenciales producen a su vez múltiples variaciones afectivas, en realidad, convierten el mundo afectivo en un laberinto: “*Cualquier afecto de cada individuo discrepa tanto del afecto de otro individuo como la esencia del uno difiere de la esencia del otro*” (Ét. 3P57). Las nociones comunes atienden a propiedades no a esencias singulares y esto tiene consecuencias prácticas, en la medida en que la acción racional ha de lograr que una esencia singular logre entender en qué concuerda con los demás.

La adquisición de ideas adecuadas -no parciales- de aspectos de la realidad implica el paso hacia una mayor *aptitud*: “[...] la mente es tanto más apta para percibir adecuadamente más cosas, cuanto más cosas tiene el cuerpo humano comunes con otros cuerpos” (Ét. 2P39c). Este punto es central para percibirse del dinamismo del *conatus* y la situación siempre abierta de verse impelido o coaccionado, o, por el contrario, favorecido e impulsado, hacia un mayor grado de aptitud. En este tránsito se hace indispensable considerar los otros cuerpos y mentes. La razón como proceso se basa en la adquisición de nociones comunes, de ideas adecuadas sobre las propiedades en común entre las cosas. Una lectura realista de las nociones comunes (que ponga el énfasis en lo que de hecho está en los cuerpos) parecería no necesitar el aspecto deseante-consciente del *conatus* humano. Por ejemplo, somos cuerpo y en cuanto que tal tenemos unas características en común con todos los cuerpos. Del mismo modo, soy mente y en cuanto que mente humana no puedo dejar de pensar y sentir, lo que comparto con todas las otras mentes. Esto es lo que se colige de los axiomas

de la segunda parte de la *Ética*. Tendríamos así una *axiomática* de lo humano: “El hombre piensa” (Ét. 2ax.2) y siente que “cierto cuerpo es afectado de muchos modos” (Ét. 2ax.4). En términos éticos, el deseo como esfuerzo consciente introduce un aspecto práctico que no es solo una constatación. El deseo más que axiomático es ético, hace que me incumba lo que pienso y siento. Más que tener nociones comunes, en términos prácticos es imprescindible esforzarse en ser consciente de estas. No solo ser mente y cuerpo sino saber que somos idea entre ideas y cuerpo entre cuerpos. Centrándose en el estudio de la razón en Spinoza, escribe F. J. Espinosa:

A partir de las nociones de las propiedades comunes de los hombres se impone el esfuerzo racional por entender todo, lo que nos conviene y lo que es contrario. Va triunfando la lógica racional de hacer como un mapa general de conveniencias y discordancias entre todos los seres de la Naturaleza y nuestro cuerpo. (1992, p. 252)

De esta manera, se convierte en tarea ética y política convertir en fuerza la alteridad que nos constituye y desear ensayar respuestas sobre cómo puedo ser con el otro de un modo potenciador. El deseo se experimenta como un *conatus* singular pero la razón nos conduce hacia un deseo común. El deseo de razón es un deseo común, un deseo que es deseo con otros. La encrucijada es: cómo construir racionalmente con el otro o cómo sostener un deseo común.

Deseo de sí, deseo con otros

Que el ser humano no sea una sustancia ya nos debería hacer pensar sobre lo indispensable de la dimensión social constitutiva del ser humano. Uno es parte de la naturaleza no en cuanto que sustancia entre sustancias, sino como seres modales, es decir, sin independencia ontológica; somos seres en relación, ligados necesariamente con la potencia infinita de la naturaleza. Spinoza alude al final de la segunda parte de la *Ética* a este ser-en-relación de los seres humanos: “somos partícipes de la divina naturaleza, y tanto más cuanto más perfectas acciones realizamos y cuanto más y más entendemos a Dios” (Ét. 2P49s; ver también Ét. 4P45s2). Pensado desde la alteridad constitutiva, hay que resaltar dos aspectos importantes de estas palabras. En primer lugar el hecho de que el ser humano es *pars*

naturae, parte de la naturaleza, y no tiene una existencia desligada de esta. Por otra parte, y esto es central, en términos éticos, nuestra participación puede verse modificada, dependiendo del nivel de entendimiento respecto de lo que somos y lo que podemos, siempre ligado a una potencia que rebasa los confines de la singularidad. En este mismo escolio, Spinoza se refiere a las enseñanzas “sumamente útiles” (Ét. 2P49s) que se pueden concluir de la lectura del *De mente*. Lo útil para Spinoza no está desligado de la *cupiditas*, sino que se trata de una intensificación racional, por lo tanto común, del deseo.

El primer encuentro que el lector de la *Ética* tiene con la noción de lo útil no permite adivinar la fortaleza que esta noción tendrá en la cuarta parte. En el “Apéndice” del “De Deo”, la utilidad está inserta en el entramado confuso que genera la conjunción del deseo y la ignorancia: “todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas” pero “todos tienen apetito de buscar su utilidad y son conscientes de ello” (Ét. 1Ap.). Dado que son conscientes de sus apetitos y voliciones pero desconocen las causas que lo determinan a obrar, los seres humanos se imaginan libres. Lo útil se puede entender como una forma del deseo, en la medida en que la utilidad está arraigada en el apetito: “los hombres lo hacen todo por un fin, es decir, por la utilidad que apetecen” (Ét. 1Ap.). Desde el entronque del deseo ignorante de las causas y consciente de la búsqueda de su utilidad, nada es más ajeno a la razón que la utilidad.

En la primera definición de la cuarta parte, lo útil vuelve a aparecer con una nueva fortaleza: “Por bien entenderé aquello que sabemos con certeza que nos es útil” (Ét. 4def.1). Mientras que por mal se entenderá: “lo que sabemos con certeza que nos impide poseer algún bien” (Ét. 4def.2). A este respecto, lo útil responde a un fin al que se aspira: “Por fin, por el cual hacemos algo, entiendo el apetito” (Ét. 4def.7). La diferencia principal entre la noción de utilidad presente en el “Apéndice” y en el prefacio de la cuarta parte se encuentra en el grado de conciencia que tengamos de nuestro apetito. Si bien el deseo introduce la conciencia al referirnos al apetito humano, esta no es algo fijo sino que es oportuno hablar de grados del ser consciente, dependiendo de cuánto el deseo logra emanciparse de la ignorancia. En el caso presentado en el “Apéndice”, ignorando las causas que nos determinan a actuar, juzgamos al resto de la naturaleza respondiendo

a nuestro apetito. En el segundo caso, se introduce un uso que implica una mayor conciencia del deseo, de un mayor conocimiento de lo que nos determina, donde se le puede exigir al deseo mucho más que su mera afirmación espontánea. En el prefacio de la cuarta parte, la utilidad de las nociiones de bien y de mal responde a un deseo menos ignorante. El texto se enmarca en la búsqueda de un modelo de ser humano: “deseamos formarnos una idea del hombre como modelo de la naturaleza humana que tengamos a la vista” (Ét. 4Pref.). Tanto en la producción de juicios desde la ignorancia como en la construcción consciente de un modelo estamos enraizados en el deseo, esto es, en el apetito consciente, que modificado por una afección tiende a hacer algo. En cuanto que seres deseantes, nuestra mente se ve “determinada a pensar esto más bien que aquello” (Ét. 3def.gen.af.). No hay deseo sin determinación pero lo que determina el deseo puede diferir considerablemente. Un deseo de ser esclavo y un deseo de razón siguen siendo deseos; esfuerzos conscientes que buscan perseverar en la existencia como seres corpóreos-mentales. Al estudiar los fundamentos de la vida racional, Alexandre Matheron defiende que en Spinoza: “toda aspiración ética u otra, no es más que una modalidad del *conatus*. El deseo de ser es el único fundamento de la virtud” (Matheron, 1969, p. 247). La diferencia estriba en el conocimiento que tenemos de nuestro deseo.

Hay un uso particularmente importante de la noción de lo útil, que puede servir de bisagra entre los dos modos previamente señalados. Se trata del primer momento de la *Ética* en donde se nos refiere a afectos activos, lo que implica que se trata de afectos que la mente puede entender. Recogidos en la palabra *fortitudo*, Spinoza señala dos aspectos inseparables en el camino de una vida conducida según la guía de la razón: la firmeza y la generosidad:

[...] por *firmeza* entiendo el deseo con el que cada uno se esfuerza en conservar su ser en virtud del solo dictamen de la razón. Por *generosidad*, en cambio, entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirlos a sí mismo por la amistad. De ahí que las acciones que sólo buscan la utilidad del agente, las refiero a la firmeza de ánimo; y las que buscan también la utilidad de otro, las refiero a la generosidad. (Ét. 3P59s)

Además, se trata de un texto que enfrenta a la misma esencia del ser humano ante una doble faceta: hay un deseo de sí y un deseo con-y-hacia los otros. En ambos casos, si nos referimos a la firmeza y a la generosidad, se trata de un deseo orientado por la razón y es desde este aspecto que se utiliza la noción de utilidad en la doble referencia. En la *fortitudo*, el *conatus intelligendi*, el esfuerzo por entender (Ét. 4P26), se encuentra y se da la mano con el *conatus beneficiandi*, el esfuerzo de hacer el bien (Ét. 4P51dem). El esfuerzo más noble según Spinoza está íntimamente ligado con el esfuerzo por hacer el bien, un deseo racional dirigido al bien del otro que parte de la afirmación de la virtud propia. Se trata de un esfuerzo inteligente, donde deseo e inteligencia, esencia de lo humano y virtud del pensamiento, se aúnan: un deseo inteligente y una inteligencia deseante. Nos recuerda Spinoza que la inteligencia es “nuestra mejor parte”:

Pues, en cuanto que entendemos, no podemos apetecer sino lo que es necesario, ni descansar en absoluto sino en lo verdadero. Por consiguiente, en la medida en que entendemos correctamente estas cosas, el conato de la mejor parte de nuestro ser concuerda con el orden de toda la naturaleza. (Ét. 4 Cap.32)

Ahora bien, no hay concordancia sin deseo de vivir. La razón en Spinoza no puede atentar contra lo que es condición de la vida misma, este es el fundamento más básico de la ética spinoziana:

Puesto que la razón no pide nada contra la naturaleza, pide, pues, que cada uno se ame a sí mismo, que busque su propia utilidad -la que es verdaderamente tal- y apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una mayor perfección, y, en general, que cada uno se esfuerce, en cuanto de él depende, en conservar su ser. (Ét. 4P18s)

Para comprender estas palabras es importante entender el *conatus* como algo dinámico -sin fijación previa-, con la posibilidad de ser orientado, guiado, no como mero impulso ciego de aferrarse a la vida. En un importante trabajo que permite hacer distinciones internas a la noción de *conatus* en Spinoza, Yirmiyahu Yovel afirma que el impulso de sobrevivencia es trascendido cuando la razón se centra reflexivamente en este *conatus* básico, convirtiéndolo así en “el objeto privilegiado de una explicación racional” (Yovel, 1999, p. 46). Podríamos plantearlo también como una meditación sobre

el deseo o un deseo de meditar sobre el esfuerzo y la tentativa de vivir. Un deseo virtuoso para Spinoza es aquel que parte de su auto-afirmación. Ahora bien, un conocimiento adecuado de esta afirmación entiende que no podemos ser y perseverar sin estar en relación. Sin este deseo meditado de vida no puede haber una apertura consciente y racional que nos ligue de modo potenciador con los demás. Las siguientes palabras de Spinoza no son un alegato de egoísmo: “*Cuanto más se esfuerza cada uno en buscar su utilidad, es decir, en conservar su ser y puede hacerlo, más dotado está de virtud; y, al revés, en la medida en que cada uno descuida su utilidad, esto es, conservar su ser, es impotente*” (Ét. 4P20). Esta línea de pensamiento llega a su culmen cuando Spinoza afirma que: “El esfuerzo por conservarse es el primero y único fundamento de la virtud” (Ét. 4P22c). Esta afirmación es la más básica. La idea del esfuerzo como primer fundamento de la virtud es capital para entender las gradaciones del *conatus* (ver también Ét. 4P25). Pero se entiende que: “La utilidad tiene una dimensión común intrínseca. Una utilidad excluyente sería una utilidad triste e impotente” (Fernández, 2007, p. 279); incapaz de entender que la afirmación singular se sostiene, persevera y se fortalece por ser una afirmación con otros; desde sí pero junto a los otros y sabiéndose deseo constitutivamente en relación (cuerpos trazados, mentes ‘solidarias’). Son aspectos como el señalado, los que distancian el pensamiento spinoziano de lo que Nietzsche llamaba la tendencia básica de los metafísicos, la creencia en antítesis⁸, por ejemplo, entre egoísmo y altruismo, acercándose a un pensamiento de grados, tendencias, matices. Nos parece que la noción de *fortitudo* -aunando firmeza de ánimo y generosidad- es un claro ejemplo de lo imbricado y con-constitutivo que es el deseo de sí y el deseo con otros (y no solo el deseo del otro). Lo uno y lo otro sin perder consistencia no pueden pensarse de modo aislado.

Se trata de ir desde la aprehensión consciente del apetito singular (a través de las ideas de las afecciones corporales) a la comprensión de que el otro es portador de razón, al igual que uno mismo. Por esto hay que buscar la utilidad y esforzarse, emprender camino hacia un deseo

8 “La creencia básica de los metafísicos es la creencia en las antítesis de los valores” (Nietzsche, 2012, § 2).

común; muy alejado de los anhelos particulares. Si bien como punto de partida la alteridad constitutiva no brinda un conocimiento de sí adecuado, nos liga al resto de la naturaleza; somos ideas entre ideas, cuerpos entre cuerpos. Como lo expresa Fernández: “La utilidad expresa simultáneamente la combinación del propio deseo y la trama de relaciones en la que se mueve, nuestra condición de parte de la naturaleza, incluida la sociedad, y el *conatus singular*” (Fernández, 2007, p. 278).

El deseo de razón frente a las figuras de la impotencia

El deseo insiste independientemente de las exigencias de la razón. Nada asegura el florecimiento de una vida humana sino el esfuerzo por una vida racional (*conatus intelligendi*), de cada uno (*animositas*) y junto a los otros (*generositas*). Recordemos que este doble aspecto del esfuerzo racional es el primer momento de la *Ética* donde encontramos una vía que no esté dominada por la imaginación respecto de la realidad afectiva. En las últimas dos proposiciones de la tercera parte de la *Ética*, se nos delinea la relación entre los afectos primarios y la acción. La tristeza queda excluida de la acción, esto es, quien está sometido a un afecto de tristeza pasa a una menor perfección, tanto de la potencia de actuar del cuerpo como de la mente. La tristeza implica una menor *aptitud*: “en la medida en que la mente se entristece, se disminuye o reprime su potencia de entender, esto es, de actuar” (Ét. 3P59dem.). La mente solo actúa, pues, desde la alegría o desde el deseo. La tristeza boicotea un adecuado conocimiento de sí y, por lo tanto, de nuestro ser con otros. Desde la tristeza nadie sabe lo que puede, ni en sí mismo ni con los demás.

Hay algunas formas del deseo que se convierten en figuras de la impotencia. Con figuras de la impotencia nos referimos a los afectos, muy particularmente los ligados al odio, que impiden que el ser humano actúe. Si las formas del deseo son los modos en los que se expresa el deseo del ser humano, las figuras de la impotencia son determinadas delineaciones o configuraciones en las que el deseo se ve dispuesto a no actuar. En el caso de las figuras de la impotencia se trata de una merma de la potencia, que implica un no poder

actuar. Las figuras de la impotencia tienen dos características que se contraponen al deseo de razón: impiden la acción, en la medida en que están ancladas en la tristeza, y son inútiles, es decir lo contrario de lo útil según Spinoza. Este es el caso, por ejemplo, del odio a lo humano: “*nunquam potest esse bonum*” (Ét. 4P45). Una lectura contemporánea de Spinoza invita a leer la proposición citada como un alegato en contra de la misantropía, el odio y la aversión hacia el ser humano mismo.

La lista de afectos que se refiere al odio es amplia; la envidia, la irrisión, el desprecio, la ira, la venganza, etcétera (Ét. 4P45c1). El odio es uno de los primeros afectos definidos por Spinoza a partir de la tristeza, precedido solamente por el dolor y la melancolía, considerados a su vez como especies de tristeza (Ét. 3def.af.3expl.), por los que no aparecen definidos de modo independiente. La tristeza es definida como “el paso del hombre de una perfección mayor a una menor” (Ét. 3def.af.3; Ét. 3P11s) y el odio como “la tristeza acompañada de la idea de una causa exterior” (Ét. 3def.af.7). En este sentido, afirma Diego Tatián que es en la “economía psíquica de la tristeza en la que debemos inscribir el odio...” (Tatián, 2015, p. 88). Este es el primer aspecto de la figura de la impotencia que es el odio: su anclaje en la tristeza. En esta economía lo que prima es una depreciación de lo que puede la mente. No es posible para Spinoza estar triste y no pasar a una menor perfección, ser menos, poder menos.

El segundo aspecto que deseamos resaltar es lo inútil del odio. En el primer escolio se nos especifica que se refiere al odio “que se dirige a los hombres” (Ét. 4P45s1). A partir de la definición de odio, la causa exterior a la que le adscribimos el efecto de producirnos tristeza es la idea de las acciones de otro hombre. Al odiar, aquel que puede ser portador de una razón común con mi naturaleza se convierte en la figura de mi despotenciación. La mente que odia es una de las figuras de la impotencia más claras que Spinoza logra precisar a partir de su tarea, *institutum*, de estudiar la mente humana (Ét. 3P3s). Esta alusión directa al ser humano es muy valiosa para insistir en que la razón spinoziana está dirigida a la con-vivencia porque entiende que la aptitud y la virtud humanas se juegan en la interdependencia e interrelación. El ser humano es el otro más valioso para el ser

humano, es, en el pensamiento de Spinoza, la dependencia más fortalecedora; siempre desde la guía de la razón. Es útil para Spinoza lo que concuerda con nuestra naturaleza, permitiendo una mutua potenciación. Justamente el odio impide esta concordancia, lo que implica para Spinoza atentar contra el fundamento mismo de la virtud, la utilidad, lo bueno que surge desde el deseo común de la razón.

Conclusión

Del mismo modo en que se insistió que las formas del deseo no agotan el deseo-*cupiditas*, es imprescindible remarcar que no hay equivalencia entre las formas del deseo y las figuras de la impotencia, si bien el deseo puede verse desfigurado en mera impotencia. Nos parece acertado el parecer de Kaminsky: “la impotencia es la incapacidad de hacer de la Razón una matriz de prescripciones del deseo...” (Kaminsky, 1998, p. 161). El deseo como bien enseñó Spinoza es más radical que la voluntad, no deseamos porque queremos, sino que podemos querer porque deseamos. Desar no es una elección pero el esfuerzo por entender que es la filosofía permite siempre en mitad de múltiples determinaciones orientar el deseo.

A la lección de Spinoza previamente señalada,⁹ añadimos la de habernos legado una noción de deseo que implica simultáneamente afirmación y codependencia. Lección de valor contemporáneo si tomamos en consideración, por una parte, los debates actuales sobre la otredad o alteridad y las formas de reconocimiento. Desde el pensamiento spinoziano, la alteridad no es extrañeza, más bien es condición de todo reconocimiento propio y ajeno. La dicotomía entre lo autorreferencial (lo mío, lo nuestro, lo propio) y lo externo a la referencia propia (lo extraño, lo ajeno, lo otro) pierde fuerza en un pensamiento que cuestiona la legitimidad de una primera afirmación de sí desligada de la relación y la dependencia. Spinoza nos invita a pensar las implicaciones éticas de la existencia

⁹ Apartado “Formas del deseo”: Las diversas formas del deseo son maneras en las que se expresa un ser deseante, dependiendo del grado en el que reconozca y entienda el deseo que es.

modal, que quedan recogidas en la tarea de pasar a una mayor perfección en cuanto que partícipes de la naturaleza divina (Ét. 4P45s2). Ahora bien, ni el deseo ni su alteridad constitutiva nos dirigen necesariamente hacia una vida de razón, sino que estos tres elementos, deseo, alteridad y razón, nos conducen a la conclusión de que se nace racional junto a los otros.

Por otra parte, el aspecto afirmativo del deseo en Spinoza parece resistirse a la pulsión de muerte, tal como la entendió Freud, como tendencia a la agresión y a la destructividad inherente a la condición humana,¹⁰ y como ha sido repensada por André Green, importante pensador del psicoanálisis contemporáneo.¹¹ Asimismo, la hipótesis de un deseo inconsciente parece poner en entredicho la definición misma de deseo del pensamiento de Spinoza, más proclive a estudiar los estragos de la ignorancia que los efectos de lo inconsciente. Queden estas vías abiertas para seguir pensando las propuestas de quien en el siglo XVII puso en el centro del estudio de lo humano tanto al deseo como a la alteridad que nos constituye C

10 Cfr. Freud (1997, § 5-7; y 2001, 8: 3, 211).

11 A modo de resumen y en interpelación directa a los analistas, Green escribe en su libro *¿Por qué las pulsiones de destrucción o de muerte?*: “Sean cuales fueran las opciones elegidas por unos y por otros -puesto que ningún argumento decisivo viene a zanjar el debate-, siempre nos será necesario -y esto es lo que resulta esencial reconocer- admitir hoy la *centralidad del concepto de destrucción*. Se lo puede interpretar de diversas maneras, es cierto, pero lo fundamental es no ocultarlo” (Green, 2014, p. 180).

Referencias

- Balibar, E. (2016). *De la individualidad a la transindividualidad* (A. Torres, Trad.). Córdoba: Brujas.
- Bodei, R. (2002). *Las lógicas del delirio. Razón, afectos, locura* (P. Linares, Trad.). Madrid: Cátedra.
- Carvajal, J. (2002). Kant y el poder del deseo en la vida humana. En A. Domínguez (Coord.), *Vida, pasión y razón en grandes filósofos* (pp. 143-163). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Deleuze, G. (1999). *Spinoza y el problema de la expresión* (H. Vogel, Trad.). Barcelona: Muchnik.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1973). *El anti-Edipo* (F. Monge, Trad.). Barcelona: Barral.
- Descartes, R. (1997) *Las pasiones del alma* (J. A. Martínez y P. Andrade, Trads.). Madrid: Tecnos.
- Espinosa, F. J. (1989). *Idea y verdad en Spinoza*. Universidad Complutense de Madrid (Colección Tesis Doctorales).
- Espinosa, F. J. (1992). El papel de la razón en la *Ética de Spinoza*. En A. Domínguez (Ed.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado* (pp. 249-255). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Fernández, E. (1992). El deseo, esencia del hombre. En A. Domínguez (Ed.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado* (pp. 135-152). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Fernández, E. (2007). De la compasión a la piedad: política de la generosidad. En E. Fernández García y M. L. de la Cámara García (Coords.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza* (pp. 263-288). Madrid: Trotta.
- Foucault, M. (2015). *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso del Collège de France (1970-1971)* (H. Pons, Trad.). Madrid: Akal.
- Freud, S. (1997). Más allá del principio del placer. En *Obras completas*, vol. 7. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (2001). El porqué de la guerra. En *Obras completas*, vol. 8. Madrid: Biblioteca Nueva.
- García del Campo, J. P. (2009). Multitud e individuo compuesto. En M. Galcerán Huguet y M. Espinoza Pino (Eds.), *Spinoza contemporáneo* (pp. 15-36). Madrid: Tierradenadie.
- Green, A. (2014). *¿Por qué las pulsiones de destrucción o de muerte?* (H. Pons, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu.

- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. (A. Gómez Ramos, Trad.). Madrid: Abada.
- Jaquet, C. (2011). El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político (A. Torres y C. Paccazochi, Trads.). En D. Tatián (Comp.), *Spinoza. Séptimo Coloquio* (pp. 281-294). Córdoba: Editorial Brujas.
- Jaquet, C. (2016 [2005]). Las figuras de la conciencia en Spinoza. *Diálogos*, 100, 43-66. [(2005) “La positivité de la conscience”. En *Les expressions de la puissance d’agir chez Spinoza* (pp. 109-125). Paris: Sorbonne].
- Locke, J. (2004). *An Essay Concerning Human Understanding*. New York: Penguin.
- Kaminsky, G. (1998). *Spinoza: política de las pasiones*. Barcelona: Gedisa.
- Matheron, A. (1969). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Minuit.
- Nietzsche, F. (2012). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.
- Ramos, F. J. (2008). *Estética del pensamiento III. La invención de sí mismo*. Madrid: Fundamentos.
- Spinoza, B. (1972). *Opera*, 4 vols (Carl Gebhardt, Ed.). Heidelberg: C. Winter.
- Spinoza, B. (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos* (A. Domínguez, Trad.). Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico* (A. Domínguez, Trad.). Madrid: Trotta.
- Spinoza, B. (2003). *Traité de la réforme de l’entendement*. Paris: Flammarion.
- Tatián, D. (2015). *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Buenos Aires: Colihue.
- Vinciguerra, L. (2012). *La semiotica di Spinoza*. Pisa: Edizioni ETS.
- Yovel, Y. (1999). Transcending Mere Survival: From *Conatus* to *Conatus Intelligendi*. En Y. Yovel (Ed.), *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist* (pp. 45-61). New York: Little Room Press.