



ARTIGOS

BENEDICTUS DE SPINOZA BENE DICTUS DE ANARCHIA: DESEO, SEXUALIDAD Y PLACER EN SPINOZA CUM DELEUZE

BENEDICTUS DE SPINOZA BENE DICTUS DE ANARCHIA: *DESIRE, SEXUALITY AND PLEASURE IN SPINOZA CUM DELEUZE*

BENEDICTUS DE SPINOZA BENE DICTUS DE ANARCHIA: *DESEJO, SEXUALIDADE E PRAZER EM ESPINOSA CUM DELEUZE*

Martín Chicolino  

Universidad del Salvador (USAL) / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Buenos Aires, Argentina

Submetido em: 30/05/2025

Aceito em: 16/08/2025

Publicado em: 07/10/2025

Como citar: CHICOLINO, Martín. Benedictus de Spinoza bene dictus de Anarchia: desejo, sexualidad y placer en Spinoza cum Deleuze. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e59431, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.59431



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Resumen

La ética deviene psico-sexo-política cuando se convierte en el arte de aprender a componer mutuamente *nuevas relaciones de potencia* (entre nuestras potencias colectivas del pensar y del obrar) que nos tornen capaces de llegar a fabricarnos tanto una *nueva sociedad liberatoria* sin servidumbre (en la que valga la pena vivir y trabajar junto con los demás), como una *nueva subjetivación liberatoria* sin dominación psico-sexual (y en la que valga la pena afectar y ser afectado por los demás). El presente artículo aborda los siguientes *problemas*: ¿Acaso Spinoza repite lo que repiten todos los filósofos modernos (Descartes, Hobbes, Locke, Leibniz, Burke, Fichte, Hegel y Schopenhauer), a saber, que el deseo (*cupiditas*) y el *conatus* se definen por su *negatividad*, *falta*, *carencia*, *anhelo de placer y de goce*, y por su soldadura respecto de la *Ley*? ¿Qué concepción tiene Spinoza de la sexualidad que cabe a nuestras subjetivaciones *ya estatalizadas*? ¿Cómo caracteriza al deseo sexual (*coeundi cupiditas*), a la excitación sexual (*coeundi libido*), al placer (*titillatio*), a la satisfacción? ¿Cómo caracterizar de una manera *divergente* (ácrata) las violencias psico-sexuales masculinas (v. gr. la prostitución)? ¿Cómo sobrepasar, siguiendo la línea de fuga spinozeana, la *sexualidad estatal falo-fiola dominante* hacia una sexualidad de la univocidad o del sexo no-humano (pregunta por una nueva ética sexual)?

Palavras clave

Deseo; sexualidad; prostitución; Estado; anarquía coronada.

Abstract

Ethics becomes psycho-sexual-politics when it turns into the art of mutually learning how to compose *new relations of potency* (between our collective potencies of thinking and acting) that enable us to create for ourselves both a *new liberatory society* without servitude (in which it is worth living and working together with others), and a new liberatory subjectivation without psycho-sexual domination (in which it is worth affecting and being affected by others). The present article addresses the following problems: Does Spinoza merely repeat what all modern philosophers (Descartes, Hobbes, Locke, Leibniz, Burke, Fichte, Hegel, and Schopenhauer) have repeated—namely, that desire (*cupiditas*) and *conatus* are defined by their negativity, lack, privation, longing for pleasure and jouissance, and by their welding to the Law?? What conception does Spinoza have of sexuality as it pertains to our already-statized subjectivations? How does he characterize sexual desire (*coeundi cupiditas*), sexual arousal (*coeundi libido*), pleasure (*titillatio*), and satisfaction? How can we characterize in a divergent (acrat) way male psycho-sexual violence (e.g., prostitution)? How can we surpass—following the Spinozist line of flight—the the dominant phallic-pimp State sexuality toward a sexuality of univocity or of the non-human sex (a question for a new sexual ethics)?

Keywords

Desire; sexuality; prostitution; State; crowned anarchy..

Resumo

A ética se torna psico-sexo-política quando se torna a arte de aprender a compor mutuamente *novas relações de potência* (entre nossas potências coletivas de pensamento e ação) que nos permitam criar tanto uma *nova sociedade libertadora* sem servidão (na qual valha a pena viver e trabalhar lado a lado) quanto uma *nova subjetivação libertadora* sem dominação psicosssexual (e na qual valha a pena afetar e ser afetado por outros). Este artigo aborda as seguintes problemas: Espinosa está repetindo o que todos os filósofos modernos (Descartes, Hobbes, Locke, Leibniz, Burke, Fichte, Hegel e Schopenhauer) repetem, a saber, que o desejo (*cupiditas*) e o *conatus* são definidos por sua *negatividade*, *falta*, *deficiência*, *anseio por prazer e gozo*, e por sua fusão *com a Lei*? Que concepção de sexualidade Espinosa tem que se encaixe em nossas subjetivações *já estatais*? Como caracteriza o desejo sexual (*coeundi cupiditas*), a excitação sexual (*coeundi libido*), o prazer (*titillatio*) e a satisfação? Como podemos caracterizar a violência psicosssexual masculina (por exemplo, a prostituição) de forma *divergente* (acrática)? Como podemos, seguindo a linha de fuga espinosana, ir além da *sexualidade estatal falo-fiola dominante* em direção a uma sexualidade da univocidade ou do sexo não-humano (a questão de uma nova ética sexual)?

Palavras-chave

Desejo; sexualidade; prostituição; Estado; anarquia coroada.

Martín Chicolino es filósofo, docente, y investigador. Artista audiovisual en *Colectiva Moi Non Plus*. Doctorando en Filosofía. Licenciado en Filosofía. Investigador y Profesor de Metafísica II y de Filosofía Social y Política (USAL).

0. Introducción al problema: hacia una sexualidad de la univocidad

Le grand livre sur le CsO, ne serait-il pas l'Éthique? [...] Les drogués, les schizophrènes, les amants, tous les CsO rendent hommage à Spinoza.¹

Postulado deleuzeano ácrata I: desde su comienzo mismo, la filosofía occidental ha nacido como un *système du jugement* (sistema del juicio) que captura y entrapa al deseo humano en el *cercle religieux* del *désir-manque, désir-plaisir ou orgasme, désir-jouissance* (deseo-falta, deseo-placer o deseo-orgasmo, deseo-goce);² sistema del juicio trascendente circular y religioso que sin dudas comienza en occidente con Platón, pero que, para nuestra desventura, *todavía se perpetúa* hasta Lacan (y más acá), restituyendo todas las formas de lo Uno (el juicio trinitario de dios),³ es decir, todas las formas de la Iglesia (*de Platon à Lacan, on se retrouve à l'Église*).⁴ Por eso:

estas tres proposiciones conforman una sola y misma *merde* arrojada sobre el deseo: una vez que han puesto la 'falta' [*le manque*] en el deseo, sólo podrán medir sus *realizaciones aparentes* en el 'placer', y sólo podrán relacionarlo con una *trascendencia* que es la del 'goce imposible' [*la jouissance impossible*], que remite a la 'castración' y al 'sujeto escindido'.⁵

Postulado deleuzeano ácrata II: la línea spinozeana constituye un intento experimental excepcional para sacudirse y escaparse (*de secouer et de échapper*) de semejante desventura y catástrofe propia de toda forma de filosofía, moral y política que se presenten como sistemas de enjuiciamiento trascendente y que, por lo tanto, nos retrotraigan al primado de lo Uno sobre el ser (*le primat de l'Un sur l'Être*), con todas las líneas y las posiciones de *jerarquía* y *autoridad* científica, académica, religiosa, política y psico-sexual que ello supone y requiere. Postulado deleuzeano ácrata III: es posible (y más aún, deseable) *inventar* nuevas imágenes del pensamiento, nuevas formas de la sociabilidad, y nuevos agenciamientos sexuales y de deseo, en orden a poder crear (colectivamente) otro mundo de posibles tanto en el terreno de la *individuación* (producción de subjetivación) como en el de la *sociabilidad* (producción de relaciones de poder) y en el de la *sexualidad* (producción deseante).

¹ Deleuze; Guattari, *Mille Plateaux*, pp. 190-191: «¿No será la *Ética* el gran libro sobre el 'cuerpo sin órganos'? [...] Los drogadictos, los esquizofrénicos, los amantes: *todos los cuerpos sin órganos rinden homenaje a Spinoza*».

² Deleuze, *Sur L'Anti-Œdipe II* (02, 26/03/1973).

³ Deleuze, *Sur L'Anti-Œdipe II* (03, 14/05/1973): «La primera orden o consigna social es: "Tú serás organizado [*seras organisé*], o de lo contrario serás un depravado" [*seras un dépravé*]. La segunda es: "Tú significarás y serás significado, interpretarás y serás interpretado [*interpréteras et seras interprété*], o de lo contrario serás un peligroso desviado" [*dangereux déviant*]. La tercera es: "Tú serás subjetivado [*subjectivé*], vale decir, serás fijado [*fixé*] y tu lugar te será asignado, y sólo te moverás si el punto de subjetivación te dice que te muevas, o de lo contrario serás un peligroso nómada [*dangereux nomade*]". [...] En todas partes encontramos el conjunto de estos tres estratos/órdenes: a dicho conjunto podemos darle el nombre de *sistema del juicio de Dios*, o sistema despótico, o sistema *imperial* [*système du jugement de Dieu, ou système despotique, ou système impérial*]».

⁴ Deleuze, *Lettres et Autres Textes*, p. 209.

⁵ Deleuze, *Sur L'Anti-Œdipe II* (02, 26/03/1973).

En consecuencia, la tarea de toda filosofía que se presente como enemiga ético-política de la servidumbre y del sistema del juicio trascendente (vástagos de lo Uno) no se propondrá otra tarea que la de fugarse: *les philosophes on se dit que leurs activités consiste à fuir*,⁶ es decir, la tarea de suscitar y de hacer proliferar por doquier las *líneas de fuga auto-emancipatorias*, bajo la condición de que, al mismo tiempo que se fuga, se *provoque* la fuga recíproca *de todos los demás y en todos lados donde sea posible*, pues el revolucionario sabe que la fuga (*la fuite*) es *révolutionnaire* bajo la condición de "arrancar el mantel" (*entraîner la nappe*), de hacer fugar un cabo del sistema (*faire fuir un bout du système*).⁷ Spinoza tiene su propio lenguaje para las líneas de fuga revolucionarias: en un ser humano libre (*homini libero*) una fuga emplazada "a tiempo" (*fuga in tempore*) es síntoma de firmeza porque (a diferencia del ser humano vil y servil) el ser libre siempre elige la fuga (*homo liber fugam eligit*) con la misma firmeza o presencia de ánimo con la que elige el enfrentamiento directo (*eadem animositate seu animi praesentia qua certamen eligit*).⁸

A partir de estos tres postulados de base nos propondremos abordar entonces el siguiente problema: ¿Acaso Spinoza nos podría brindar elementos para construir una nueva concepción del deseo (y de la sexualidad) que *ya no pase* por la falta, la carencia, la privación, la negación, y por lo tanto, la tristeza, la depotenciación y la servidumbre (tristezas con las que, todavía hoy, nos siguen seduciendo la religión, la moral, política, el psicoanálisis, la psiquiatría, el derecho, la comunicación social, la economía, etc.)? Pregunta por una nueva política de los afectos y por una nueva *sexualidad de la univocidad*, es decir, por la construcción de un 'sexo no-humano' signado en una des-genitalización, des-falización, des-libidinización y des-juridificación del sexo. Construcción que sin embargo no está exenta de peligros y riesgos, puesto que toda filosofía que se fuga, que intenta desmarcarse, resistir, conjurar y traicionar *en la práctica política* al régimen de lo Uno —ya sea ese Uno la Iglesia, el Estado, el Capital, o el Fallo⁹— se coloca, inmediatamente, en *divergencia* con respecto al orden establecido de las relaciones de poder, con sus agentes y funcionarios ejecutores (a lo largo de toda la escala de la jerarquía). El propio Spinoza conoció los peligros y los riesgos a causa de sus tomas de posición por relación a los poderes religiosos y políticos de su época; a propósito de esto, Deleuze nos recuerda las relaciones que Spinoza mantuvo con el famoso grupo de 'colegiantes' integrado por algunos amigos suyos (Jelles, Balling, Vries, Rieuwerstz, Meyer), al que define como un grupo del tipo extremista o izquierdista cristiano,¹⁰ e incluso se ha hablado del «carácter anarquista» del

⁶ Deleuze, *Spinoza : Les Vitesses de la Pensée* (10, 10/02/1981).

⁷ Deleuze; Guattari, *L'Anti-Œdipe*, p. 329.

⁸ Spinoza, *Ethica*, p. 150.

⁹ Deleuze, *Sur Foucault*: «Estamos amenazados por dos cosas: que nuestra subjetividad pase bajo el control y bajo la dependencia de un poder, ya sea el poder de los sacerdotes, el poder de la Iglesia, o el poder de un Estado [*le pouvoir des prêtres, le pouvoir de l'église, le pouvoir d'Etat*]; pues el poder no ha dejado de pretender apropiarse realmente de la subjetivación» (22, 06/05/1986).

¹⁰ Deleuze dice que *Spinoza est en rapport avec un grand groupe collégial*, y que en la época de Spinoza incluso los más *extrémistes y gauchistes de l'époque* se precavían de hablar de la 'revolución' (*hésitaient à parler de révolution*), y que los Colegiantes (*Collégiens*) amigos de Spinoza eran *catholiques d'extrême gauche* que estaban en contra de la Iglesia (*étaient contre l'Eglise*).

anabaptismo del grupo.¹¹ Se entenderá aquí por *ácrata* o *anarquista* una manera singular y divergente *de componer y descomponer* relaciones, es decir, un *modus vivendi et agendi*, un determinado modo de expresar *las potencias deseantes inmanentes* del pensamiento y del cuerpo (individual y colectivo), irreducible a una determinada *ideología* política, a un determinado *corpus* de textos, o un *círculo* integrado por “especialistas” y “cuadros” políticos con Nombres y Apellidos memorables y reconocibles. Sobre esta línea resuena y vibra la consigna *psico-sexo política* de *El Anti-Edipo*: el deseo es huérfano, anarquista y ateo.¹² *Acratismo de los cualesquiera*.

Y por lo que toca a las relaciones de poder bajo la forma de organización estatal (*Imperium*), toda la teoría de los afectos de Spinoza revela, para Deleuze, una concepción anárquica y anti-jerárquica del poder y de la sociabilidad: no hay ningún poder que sea alegre (*il n’y a pas de pouvoir joyeux*), y, en consecuencia, mientras haya aparatos de poder o aparatos de captura estatales (*appareil de capture*) será inevitable que haya aparatos de tristeza (*appareils à tristesse*) y agentes políticos de la tristeza, porque todo poder tiene necesidad de la tristeza (*tout pouvoir a besoin de la tristesse*). Únicamente los esclavos y los impotentes desean tener o ejercer el poder (*prennent le pouvoir*), y sólo pueden fundar su poder sobre la tristeza de todos: *ils ont besoin de faire régner la tristesse parce que le pouvoir qu’ils ont ne peut être fondé que sur la tristesse*.¹³ De modo que si queremos fabricar una *nueva* sociabilidad de alegrías activas (en tanto que elevación colectiva de las potencias singulares), o sociedad auto-emancipatoria sin servidumbre ni explotación (anarquía coronada), tendremos que plantearnos el problema fundamental de *cómo* organizar o componer las relaciones de potencia *sin pasar por* la política de la representación, del reconocimiento, de la identificación y la integración mutuas (control y normalización), que es la política de la verticalidad y la jerarquía propia de los aparatos de captura o Estados. Es en este sentido que según Deleuze los ‘cuerpos sin órganos’ (las máquinas deseantes revolucionarias o líneas de fuga) rinden homenaje a Spinoza.

Ahora bien, para conjurar el *tittibilicium* de los *custodes caeci academiae* conviene aclarar que el presente artículo de investigación no se propone: (a) ni brindar una “novedad interpretativa” sobre Spinoza¹⁴ — tarea ya ejecutada en los intitulados “círculos spinozeanos” por parte de los *großen Geister*¹⁵ “especialistas” en Spinoza — ; ni mucho menos se propone (b) repetir la pregunta acerca de “¿Cómo Spinoza ve a las mujeres?”, ni acerca de si habría en la obra de Spinoza algún “aporte posible” que resulte funcional a “las diversas corrientes del feminismo” (pregunta que a los varones y masculinidades les gusta harto replicar en sus artículos). Y esto

¹¹ Atilano Domínguez, traductor español del *Tractatus Politicus*, cita a Madeleine Francès para referirse al carácter anarquista de los anabaptistas (menonitas), entre cuyos miembros se contaban varios amigos de Spinoza.

¹² Deleuze; Guattari, *L’Anti-Edipo*, p. 371: «El inconsciente del esquizoanálisis ignora las personas, los conjuntos y las leyes, como ignora las imágenes, las estructuras y los símbolos: es huérfano, al igual que anarquista y ateo [*il est orphelin, comme il est anarchiste et athée*]».

¹³ Deleuze, *Spinoza : Les Vitesses de la Pensée* (03, 09/12/1980).

¹⁴ Deleuze, *Sur L’Anti-Edipo II*: «O matan la máquina de interpretación [*tuer la machine d’interprétation*], o de lo contrario estarán jodidos [*vous êtes foutus*], atrapados en un *régime despotique* del signo, donde el signo remite eternamente al signo, y donde ya no vas a poder terminar con nada. La ‘experimentación’ consiste en matar en uno mismo [*tuer en soi*], y si es posible en los demás [*chez les autres*], toda máquina de interpretación» (03, 14/05/1973).

¹⁵ Marx, *Das Kapital*, MEW 23, p. 541.

último por una razón muy simple y fácilmente comprensible: porque considero que *los nacidos y criados como varones* (en el seno de una sociedad patriarcal estatal y capitalista) tenemos 'preguntas' y 'problemas' psico-sexo políticos *mucho más urgentes e imperiosos* que hacernos y que plantearnos a nosotros mismos antes de salir corriendo a hablar y a escribir sobre "los feminismos" del varón. El objetivo del presente trabajo de investigación es mucho más modesto, y consiste sencillamente en tomar *de manera directa* los textos latinos de Spinoza junto con las transcripciones originales de las clases dictadas por Deleuze sobre Spinoza, y *usar* todo eso como una *boîte à outils* (caja de herramientas) en orden a extraer a partir de sus propios textos el concepto que Spinoza se fabrica del *deseo* y de *libido*, para desplegar a partir de ellos cuál es el concepto que se hace de la sexualidad matrimonial, de la sexualidad adúltera y, sobre todo, de la sexualidad prostituyente *en los varones*, con el fin de plantear el problema de la relación *intrínseca e irremediable* entre el Estado y el devenir prostituyente del deseo y de la sexualidad *masculinas* (porque el deseo de Estado es deseo edípico y falo-fiolo).

Es por ello que también veremos hasta qué punto Spinoza, *a diferencia de otros filósofos*, tanto de su generación como de las siguientes —como Descartes, Hobbes, Locke, Leibniz, Burke, Fichte, Hegel y Schopenhauer—, jamás propició ninguna *soldadura* entre el deseo (*cupiditas*) y la Ley (ya sea la ley natural, estatal, o mercantil), ni tampoco jamás se puso a fabricar una concepción (andromórfica y patriarcal) del deseo (*cupiditas*) que lo redujese a la *libido* sexual, a la negatividad, a la *falta*, la carencia, la menesterosidad, el sufrimiento, el dolor, haciéndolo tender hacia una sexo-política del placer y del goce (descarga y orgasmo). Y que *en consecuencia* y *en concordancia* con semejantes postulados divergentes Spinoza nos invita a una experiencia a la que no podrían invitarnos jamás ni Descartes, ni Hobbes, ni Locke, ni Leibniz, ni Burke, ni Fichte, ni Hegel y ni Schopenhauer, ya sea que apelen al racionalismo, al empirismo, al utilitarismo, al idealismo, al materialismo, etc., y ya sea que breguen por un poder estatal absoluto, republicano, democrático representativo, etc.

¿A qué nos invitaría Spinoza? No a "repensar" o "rehacer" una nueva forma de Estado (un nuevo *modèle de réalisation pour l'axiomatique capitaliste*),¹⁶ sino a fabricar una sociabilidad del tercer género (sociabilidad de la potencia, democracia directa o *anarquía coronada*), y, simultáneamente, no a una reformar el 'sexo humano', la diferencia sexual, la sexualidad edípica, andromórfica y falocrática (afrodisíaca, pornocrática y prostituyente), sino a una *sexualidad de la alegría y la univocidad* (sexo no-humano, anti-edípico y anti-falo). El presente artículo no se propone ni *más* ni *menos* que introducir *éste* problema, y *en éstos* términos. Que otros autores e investigadores varones se sigan preocupando, si es que encuentran *gusto y reconocimiento* en ello, por cómo Spinoza ve a las mujeres, o por la posibilidad que la filosofía de Spinoza "le habría dado a las mujeres" de poder "participar" en el gobierno representativo del Estado (*Imperium democratico*), en las leyes del Estado (en la confección de los códigos, los contratos y los intercambios), en la "gestión estatal de las pasiones", o en el amor intelectual a Dios (*amor Dei intellectualis*). Porque nuestro mayor problema psico-político no es que Platón haya inventado el sistema del juicio y la consecuente reducción del deseo a la *falta*, y que luego el neo-platonismo y el cristianismo lo hayan remodulado a su manera; sino el

¹⁶ Deleuze; Guattari, *Mille Plateaux*, pp. 544; 570.

hecho de que semejante línea mortuoria (impotenciante y entristecedora) lejos de haber sido "superada" y "sepultada" por la filosofía moderna, ha sido *transportada* por la misma, a punto tal que, siendo sus fatales herederos, *nosotros mismos continuamos reproduciendo todo eso aún hoy*:

El 'deseo' es deseo *de lo que no hay* [*le désir est désir de ce qu'il n'a pas*]; esto comienza con Platón y se continúa con Lacan [*ça commence avec Platon, ça continue avec Lacan*]. [Y] de Descartes a Lacan este repugnante pensamiento del 'cogito' [*cette répugnante pensée du cogito*] no es solamente un pensamiento metafísico: toda la 'historia del deseo' occidental consiste en establecer el dualismo del sujeto, y en religar el deseo a un más allá [*relier le désir à un au-delà*], ya se trate del "más allá" de la *falta*, del *placer*, o del *goce* [*du manque, du plaisir ou de la jouissance*].¹⁷

Del siglo XVII al XX, y más acá, el deseo humano (*cupiditas* = *conatus* = *potentia* = *essentia*) todavía se encuentra enmierdado y envenenado (biunivocizado, libidinizado, falicizado y juridizado) por una sucesión de personificaciones o agentes *phi* (ϕ) y *psi* (ψ) de la más diversa ascendencia tanto epistemológica como política, y pertenecientes tanto al lado diestro como al lado siniestro del *arco* político y de la *lira* ideológica. Pero la línea *ácrata* de Spinoza nos conduce a dismantelar el arco y a desafinar la lira, dado que, así como el nombre del arco se escribe «vida» ($\tau\omicron\upsilon\beta\iota\omicron\upsilon\ \omicron\upsilon\breve{\nu}\omicron\mu\alpha\ \beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$) pero su trabajo real es el de traernos la muerte ($\acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$),¹⁸ así también el nombre de la imparcialidad científica se escribe «arbitraje por doble ciego entre pares» (*double-blind peer review*) pero el trabajo micro-político real no suele ser otro que doble entrampamiento unidireccional entre pares (*double-bind peer review*); aséptica evaluación entre unos 'pares' (*peer review*) que han sido previamente investidos y colocados en una relación recíproca de doble ceguera (*double-blind*) pero que no resulta ser más que el doble examen y enjuiciamiento trascendente que unos clarividentes 'pares' ejercen sobre unos obnubilados 'impares' (*unpeer review*), en una relación asimétrica de doble atolladero (*double-bind*).¹⁹ Este mismo problema de las *relaciones de poder* (impotenciación por doble atolladero) ejercidas en nombre de la 'ciencia' y de la 'verdad' viene a colación porque marca, asimismo, otra gran *diferencia* entre el *modus vivendi et agendi* de Spinoza y de Hegel. El 16 de febrero de 1673 el consejero de la Corte Johan Ludwig Fabritius fue encargado de ofrecerle a Spinoza (en nombre de Su Señoría) la cátedra de Profesor ordinario de Filosofía (*ordinariam philosophiae professionem*) en la Universidad de Heidelberg, cobrando un estipendio anual y prometiéndole la más amplia libertad de filosofar (*philosophandi libertatem amplissimam*), bajo la no pequeña condición de *prometer* que nunca perturbará la religión públicamente establecida. Spinoza responde el 30 de marzo rechazando *in toto* el cargo y el salario, alegando las siguientes razones: porque (1) si se dedica a la enseñanza pública de la filosofía entonces ya no podrá filosofar libremente; porque (2) el Soberano nunca puede tener ningún criterio válido (ni

¹⁷ Deleuze, *Sur L'Anti-Edipe II* (02, 26/03/1973).

¹⁸ Heráclito, *Fragmentos*, DK, 22 B 48.

¹⁹ Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, p. 253: «El examen [*das Examen*] no es otra cosa que el bautismo burocrático del saber [*die bürokratische Taufe des Wissens*], el reconocimiento oficial [*die offizielle Anerkennung*] de la transubstanciación del saber 'profano' en saber 'sagrado' [*der Transsubstantiation des profanen Wissens in das heilige*]; y no hace falta decir que, en todo examen, el 'examinador' ya lo sabe todo de antemano [*der Examiner alles weiß*]». Estas palabras son de 1843.

inequívoco ni *unívoco*) para pretender establecer límites claros respecto de qué sería "perturbar la religión oficial" (Su Señoría no puede pretender gobernar las almas); porque (3) Spinoza ya ha sido tildado de promover el ateísmo sin razón alguna, y, siendo profesor público, aquello podría volvérselo en contra; máxime teniendo en cuenta que (4) la enseñanza pública, tal y como *ahora* existe (dice Spinoza), siempre trae necesariamente aparejadas disputas sectarias y partidistas, y toda clase de enemistades (pasiones tristes) que imposibilitan que amemos una vida tranquila (*tranquillitatis amore*) de experimentación y conocimiento.²⁰ Por su parte, Hegel conoce muy bien este episodio de *resistencia y rechazo* que Spinoza antepuso frente a Su Señoría;²¹ sin embargo, Hegel ejemplifica precisamente una actitud y un modo de existencia filosófico totalmente opuesto al de Spinoza: él sí aceptó alegremente *el mismo* puesto en *la misma* Universidad de Heidelberg (que ocupó en 1817), negociando sus condiciones salariales (alojamiento gratuito y reembolso de gastos de viajes) y deviniendo el gran garante filosófico del poder de Estado (burocracia). En la misma línea, fruto de sus propias experiencias como becario en la Academia de Besançon, Proudhon ya había dicho en 1840 que *les Académies sont-elles en général des centres de répression intellectuelle, de sottise, et de basse intrigue*.²²

1. El concepto de deseo (*cupiditas*) en la *Ética* de Spinoza

El concepto de deseo tal y como Spinoza lo trabaja en la *Ética* ha producido y continúa produciendo aún hoy grandes malentendidos y falsos problemas, no sólo en el campo de aquello que el psicoanálisis llama *meta-psicología*, sino además en el campo de la intervención psico-política contestataria, como es el caso del freudo-marxismo, del lacanismo de izquierda, o la anti-psiquiatría. En dichos campos se incurre en un completo anacronismo conceptual toda vez que se pasa completamente *por alto* el hecho de que, para Spinoza, los conceptos de *deseo*, de *conatus*, y de *libido* nunca son conceptos análogos o sinónimos.

Pero Spinoza, reacio como era a toda forma de pastoral (religiosa o laica), no guarda ninguna relación con este tipo de reduccionismos, así como tampoco guarda ninguna relación con quienes re-inyectan la Ley en el deseo,²³ reacio como era, también, frente a toda esa imagen de la balanza y de la erección de un Juez (enjuiciador) como autoridad trascendente que *pesa* los argumentos, las conductas, las capacidades, las intencionalidades, y dicta su sentencia (condenatoria o exculpatoria) montando un Tribunal. En efecto, la forma-Tribunal — que es una composición muy particular de las potencias humanas (entre muchas otras posibles) — reproduce todos los signos oscuros y equívocos del mando y la obediencia jerárquicas respecto de un código o tabla de valoración *que precede al*

²⁰ Spinoza, *Epistolae*, p. 303.

²¹ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, T. 3, p. 159.

²² Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*, p. 26.

²³ Lacan, *Kant con Sade*, p. 767: «El deseo es el revés de la Ley». Serge Leclaire decía que «la ley no puede ser pensada de otro modo que en función de sus relaciones con el goce» (Bauleo, *Vicisitudes de una relación*, pp. 33; 45; 49). En su texto *Freud y Lacan* (de 1965) Althusser remarcaba la relación dialéctico-lacaniana entre el deseo y la ley (*op. cit.*, pp. 94-96).

ser (y que éste debería haber sabido cómo cumplir) y que a la vez *trasciende a la situación* en la que dicho ser se encuentra inmerso (en composición o en descomposición); código de valoración trascendente desde el cual *se juzga o enjuicia* a los seres o modos de existencia *premiándolos o castigándolos*, salvándolos o condenándolos, o lo que es lo mismo decir, sujetándolos con *esperanzas* de premiación y con *temores* de ser castigado y reprimido.

Sin embargo, la *Ética* no deja de señalarnos que la esperanza (*spe*) y el miedo (*metus*) constituyen, siempre, dos tipos de afectos eminentemente *pasivos*, *negativos* e *impotenciantes*, porque el miedo es una tristeza directa e inconstante (*inconstans tristitia*) y porque la esperanza es una alegría indirecta e igualmente inconstante (*inconstans laetitia*), vale decir, es una *pseudo-alegría*, pequeña alegría *compensatoria*:

El afecto [*affectus*] que dispone al ser humano de tal modo que no quiere lo que quiere [*quod vult, nolit*], o que quiere lo que no quiere [*quod non vult, velit*], se llama 'temor' [*timor*], que no es otra cosa que el 'miedo' [*metus*], en cuanto el ser humano queda dispuesto por él a evitar un mal (que juzga que va a producirse), mediante un "mal menor" [*ad malum minore*]. [...] La esperanza es una alegría inconstante [*spes est inconstans laetitia*] que surge de la idea de algo futuro o pasado, de cuyo *eventus* dudamos.

[Pero] una cosa cualquiera puede ser por accidente causa de esperanza [*spei*] o de miedo [*metus*], [pues] de la sola definición de estos afectos se sigue que *no se da esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza* [*non dari spem sine metu, neque metum sine spe*], puesto que en la medida en que esperamos algo (o lo tememos), en esa medida lo amamos (u odiamos).²⁴

La esperanza y el miedo son *afectos pasivos siameses*: su compacta inseparabilidad expresa su perfecta complicidad (su co-determinación recíproca). Más adelante, Spinoza sostiene que el temor es el *deseo* de evitar mediante un mal menor otro mal mayor al que tenemos miedo: *timor est cupiditas maius, quod metuimus, malum minore vitandi*.²⁵

Es por esto que no hay entonces nada "virtuoso" ni nada "justo" en replicar por doquier (en la ética, en la sexualidad, en la política) la forma-Tribunal — mera *distribución trascendente* de esperanzas y de miedos, de recompensas y de castigos sobre los cuerpos y las almas —, puesto que, *aún suponiendo* que el Tribunal nos permitiese arribar a alguna concordia, esta concordia no resultaría ser más que *conformidad y complacencia en la discordia*, en el miedo, la desconfianza de todos respecto de todos, y la política estatal del 'mal menor'; concordia no del amor sino del espanto recíproco y multilateral:

Suele también engendrarse la concordia, generalmente, a partir del miedo [*ex metu plerumque gigni*], pero en ese caso no es sincera [*sed sine fide*], y añádase a ello que el miedo surge *de la impotencia del ánimo* [*metus ex animi impotentia oritur*], y que por ello no es propio de la razón [*et propterea ad rationis usum non pertinet*].²⁶

Pero Spinoza nos dice, muy por el contrario, que cuanto más nos esforzamos en vivir según la guía de la razón activa (*quo magis ex ductu rationis vivere*

²⁴ Spinoza, *Ethica*, pp. 87; 92; 103.

²⁵ Spinoza, *Ethica*, p. 108.

²⁶ Spinoza, *Ethica*, p. 155.

conamur) tanto más nos esforzaremos en *ya no depender* de la esperanza (*spe minus pendere*) así como en *librarnos* del miedo (*metu nosmet liberare*), puesto que ambos afectos siempre indican un defecto de conocimiento (*cognitionis defectum*) y una impotencia de la mente (*mentis impotentiam*). Nuestras potencias actuales (individuales y colectivas) del pensar y del obrar se impotencian y defectúan *cada vez que se ponen a envolver afectos pasivos, cada vez que los afectos pasivos se apoderan de las potencias del pensamiento* (forzándonos a pensar pasivamente), *de las potencias del cuerpo* (forzándonos a reaccionar), *y de las potencias del deseo* (poniéndonos a desear aquello que nos falta y a apetecer el placer/goce); afectos pasivos tales como esperanza (*spe*) y miedo (*metus*), seguidos de sus derivados: seguridad (*securitas*), desesperación (*desperatio*), goce (*gaudium*), y remordimiento de conciencia (*conscientiae morsus*), que *siempre* son signos de un ánimo impotente (*animi impotentis sunt signa*);²⁷ la introducción del *gaudium* (goce) en esta lista no es, evidentemente, nada casual.

Spinoza nos lo dice claramente y sin rodeos: *sólo a los esclavos*, y no a los seres libres y autónomos, se les dan premios o recompensas por su "buena conducta" (*servis, non liberis, virtutis praemia decernuntur*).²⁸ Sólo los esclavos *esperan* y *desesperan*, haciendo incluso de la desesperanza y del miedo el origen mismo del *conocimiento* y del *trabajo*.²⁹ De allí el gran signo de interrogación que Spinoza no deja de dibujar sobre sus piadosos críticos y oponentes: ¿Por qué se contentan con reproducir la imagen *demasiado humana* de dios, concibiéndolo como *autoridad jerárquica y superior*, es decir, como un Rey, Juez o Legislador (*rex, iudex, legislator*) en materia moral?

Como Dios les habría revelado los *medios* de salvación y de perdición, lo presentaron como un Rey y Legislador; y a los medios, que no son sino 'causas', les llamaron 'Leyes' [*leges appellarunt*], y los describieron en forma de leyes [*ad modum legum conscripserunt*]. Así, la salvación y la condenación, que no son más que *efectos* que se derivan necesariamente de esos medios, los presentaron como premio y castigo [*praemium et poenam*].³⁰

Es cierto que colocados desde la perspectiva de las potencias *inmanentes* del pensar y del obrar la fórmula spinozeana es: «*deus sive natura*», vale decir, *potentia hominis = potentia dei = potentia naturae*.³¹ Pero para Spinoza el pensamiento de dios/naturaleza nunca se expresará como *enjuiciamiento trascendente* de dios/naturaleza (*systeme du jugement de Dieu*), ni la justicia divina/natural erigirá jamás ninguna forma-Tribunal (reparto de premios esperables y castigos temibles), ningún *systeme despotique ou systeme impérial*. Pero si en la *Ética* no se encuentra ninguna concepción del deseo (*cupiditas*) ni como *libido* ni como *falta*, ¿por qué querríamos encontrar o extraer de ella la necesidad redundante

²⁷ Spinoza, *Ethica*, p. 139.

²⁸ Spinoza, *Tractatus Politicus*, p. 132.

²⁹ La cuestión del miedo como factor *psico-político* de dominación y sujeción está presente en autores modernos como Bodin, Filmer, Hobbes, Kant, Hegel, Fichte, que plantean un 'derecho de coacción' estatal (poder de policía + sistema penal/Tribunal). Hegel afirma en 1807 que *el miedo al amo* (*die Furcht des Herrn*) es el comienzo de la sabiduría (*ist der Anfang der Weisheit*), y que el trabajo no es otra cosa que *deseo reprimido* (*die Arbeit ist gehemmte Begierde*) (*Phänomenologie des Geistes*, p. 268).

³⁰ Spinoza, *Epistolae*, pp. 224-225; 246.

³¹ Spinoza, *Ethica*, p. 116: «La potencia [*potentia*] por la cual las cosas singulares (incluido el ser humano) preservan su ser es la potencia misma de Dios, o de la Naturaleza [*est ipsa Dei, sive Naturae potentia*]».

de erigir un nuevo *rex, iudex, legislator*, nuevos *representantes* emisores y distribuidores de juicios trascendentes (lo mismo da si les otorgamos el nombre de hermanos, amigos, compañeros, camaradas, etc.)? ¿Será porque son los gobernantes (tiranos), los jueces y los legisladores aquellos que precisamente *necesitan* que nuestro deseo sea *reducido* a la falta a la vez que sea *atornillado* a la ley? En efecto,

desde que algo 'falta', hay forzosamente un Juez que va a *evaluar* a la falta [*un Juge qui va évaluer*], y a la relación de lo que falta con la falta misma [*le rapport de ce qui manque avec le manque lui-même*], es decir con la 'necesidad' [*avec le besoin*]. [Así] se vinculan 'la necesidad' y 'la autoridad', que es la instancia que actúa como juez de las necesidades [*juge des besoins*], porque en la necesidad está inscrita la *falta* [*le besoin c'est quelque chose dans lequel le manque est inscrit*].³²

¿Por qué entonces habríamos de seguir reproduciendo semejante operación en nuestras *actuales* composiciones sociales y en nuestras *actuales* composiciones afectivas, amoratorias, o sexuales? ¿Por qué reproducir ese modo de existencia? ¿Por qué seguir haciendo a Spinoza representante del sentido común dominante y maradoniano?

Como se sabe, la *Ética* de Spinoza parte de un postulado psico-político base: sólo hay tres afectos primarios (*primarium affectios*), que son la alegría (*laetitia*), la tristeza (*tristitia*), y el deseo (*cupiditas*). Ahora bien, esta tríada de afectos es capaz de combinarse en el ser humano de múltiples maneras, a punto tal que a partir de ellos se formarán (derivarán) todos nuestros restantes afectos, porque todos los afectos que somos capaces de experimentar se remiten al deseo, a la alegría, o a la tristeza: *omnes affectus ad cupiditatem, laetitiam, vel tristitiam referuntur*.³³ Estos tres afectos primarios, y las ideas que les corresponden en nuestra alma, pueden devenir tanto activos como pasivos:

Por 'afectos' [*affectum*] entiendo las 'afecciones' del cuerpo [*corporis affectiones*] por las cuales aumenta o disminuye (es favorecida o coercida) la potencia de obrar [*agendi potentia*] de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones. [De modo tal que] si podemos ser causa adecuada [*adaequata causa*] de alguna de estas afecciones [*affectionum*], entonces entiendo por 'afecto' una *acción* [*per affectum actionem intelligo*]; en caso contrario, entiendo por afecto una *pasión* [*alias, passionem*].³⁴

Sin embargo, es de notar que Spinoza carga desde el comienzo a sus conceptos con un *valor* que difiere ampliamente respecto de 'los valores' dominantes, así como también los carga con un *sentido* que difiere ampliamente respecto del 'sentido común' filosófico y teológico dominante, puesto que, según él mismo nos dice, los conceptos han venido siendo mal utilizados, habida cuenta de que los nombres de los afectos (*affectuum nomina*) parecen haber sido inventados más bien según su uso vulgar (*ex eorum vulgari usu*) que según un cuidadoso entendimiento (*accurata cognitione*).³⁵

³² Deleuze, *Sur L'Anti-Œdipe II* (04, 28/05/1973).

³³ Spinoza, *Ethica*, p. 98.

³⁴ Spinoza, *Ethica*, p. 66.

³⁵ Spinoza, *Ethica*, p. 94.

Ello ocurre particularmente con el concepto de 'deseo', pues Spinoza no utiliza el clásico concepto de *libido* para referirse al deseo (como ordena la tradición), sino que opta por el concepto de *cupiditas*, reservando 'libido' para referirse solamente al afecto de excitación sexual (*coeundi libido*) que busca la unión o mezcla de los cuerpos (el coito). En este sentido, observamos que en la *Ética* de Spinoza el deseo (*cupiditas*) *no se deja reducir nunca* a la mera excitación sexual orgánica o genital (*libido*), o lo que es lo mismo decir, que el deseo *excede* lo sexual, aún cuando todo el mundo proceda a identificarlos, según lo ordena inconscientemente el uso vulgar dominante y el modo de vivir dominante.

Así, pues, en su definición de los afectos Spinoza parece querer decirnos que *libido* no se opone a *cupiditas*, sino que simplemente es una clase particular de la *cupiditas*. Toda *libido* es *cupiditas*, pero no toda *cupiditas* es *libido*. De allí que, según la definición de Spinoza, por *libido* hay que entender solamente el deseo y el amor (*libido est cupiditas et amor*) por la íntima unión de los cuerpos (*in commiscendis corporibus*), independientemente de si dicha excitación sexual o deseo de copular (*coeundi cupiditas*) es moderado o inmoderado.³⁶ En otras palabras, el deseo (*cupiditas*) es un afecto (*affectio*), y, de hecho, es uno de los tres afectos primarios, pero según cómo sea nuestra manera de componer relaciones y nuestro modo de existencia singular, el deseo podrá devenir — como ocurre con *todos* los afectos humanos — o bien un *afecto-pasión* (afecto pasivo) o bien *afecto-acción* (afecto activo), vale decir, o bien deseo-pasión (deseo pasivo) o bien deseo-acción (deseo activo); o bien deseo que nos esclaviza y nos hace esclavizar a los demás, o bien un deseo que tiende a la liberación y a la autonomía recíprocas, que es lo que Spinoza llamará *acquiescentia in se ipso*.

El deseo (*cupiditas*) es entonces un *afecto activo* cuando se suscita en nosotros siendo nosotros mismos la causa de dicho afecto, y en función de haber producido ideas adecuadas; en ese caso, se dirá que *obramos o actuamos por deseo* toda vez que sucede algo en nosotros o fuera de nosotros de lo cual somos causa adecuada (*cujus adaequata sumus causa*). Por el contrario, el deseo es un *afecto pasivo* cuando se suscita en nosotros pero sin que seamos nosotros mismos la causa de dicho afecto, y en función de haber producido ideas inadecuadas; en este caso, se dirá que *padece por deseo* toda vez que en nosotros sucede algo, o se sigue algo de nuestra naturaleza, de lo que no somos sino la causa parcial (*cujus nos non nisi partialis sumus causa*).³⁷ Porque, sin dudas,

el esfuerzo o potencia del alma al pensar [*mentis conatus seu potencia in cogitando*] es igual, y simultáneo por naturaleza, al esfuerzo o potencia del cuerpo a obrar [*corporis conatu seu potencia in agendo*]. [Pero] el alma está *sometida* [*esse obnoxiam*] a tantas más pasiones [*passionibus*] cuantas más 'ideas inadecuadas' tiene, y, por el contrario, *obra* [*agere*] tantas más cosas cuantas más 'ideas adecuadas' tiene; [razón por la cual] las *acciones* del alma [*mentis actiones*] se originan sólo de las ideas adecuadas, y, en cambio, las *pasiones* del alma [*mentis passionibus*] dependen sólo de las inadecuadas, [dado que] el alma sólo es *pasiva* porque tiene ideas *inadecuadas*.³⁸

³⁶ Spinoza, *Ethica*, p. 110.

³⁷ Spinoza, *Ethica*, p. 66.

³⁸ Spinoza, *Ethica*, pp. 81; 67; 70.

Así, pues, en virtud del paralelismo entre el cuerpo y el alma, resulta que 'pensar' y 'desear' son siempre —desde la perspectiva de la potencia— una y la misma cosa,³⁹ dado que la idea de todo aquello que aumenta o disminuye (*auget vel minuit*), vale decir, que favorece o reprime (*juvat vel coërcet*) la potencia de obrar de nuestro cuerpo (*corporis nostri agendi potentiam*), a su vez, aumenta o disminuye, vale decir, favorece o reprime la potencia de pensar de nuestra alma (*mentis nostrae cogitandi potentiam*);⁴⁰ pero al mismo tiempo —desde la perspectiva de los modos de existencia— 'pensar' y 'desear' son diferentes, porque hay una gran diferencia entre el ser humano que piensa y desea *en función de ideas adecuadas* y el ser humano que piensa y desea *en función de ideas inadecuadas y equívocas*, ya que en el primer caso pensará y deseará en función de afectos o deseos-pasión (de los cuales él solo es causa parcial), mientras que en el segundo caso pensará y deseará en función de afectos o deseos-acción (de los cuales él es causa adecuada).

Así, ocurre que, para Spinoza, de los tres afectos fundamentales (alegría, tristeza, deseo) sólo dos de ellos (la alegría y el deseo) pueden ser tanto *activos* (afectos de acción) como *pasivos* (afectos de pasión), mientras que por su parte *la tristeza es siempre pasiva* (no existen tristezas activas) porque implica una disminución en la potencia de obrar del alma;⁴¹ el deseo es activo (y afecta de alegría) cuando nosotros somos *la causa adecuada* de dichos afectos y cuando producimos ideas adecuadas de afectos.

Ahora bien, Spinoza considera que los 'deseos' (*cupiditates*) serán buenos o malos deseos según broten o se originen a partir de 'afectos' (*affectibus*) que sean buenos o malos. Sin embargo, al mismo tiempo nos dice que, en rigor, *todos los deseos serán 'deseos ciegos' (caecae cupiditates)* toda vez que se engendren en nosotros a partir de 'afectos' que son *pasiones (ex affectibus qui passionibus sunt)*.⁴² En otras palabras, el deseo (*cupiditas*) se define siempre por los afectos (*affectus*) que envuelve y que lo hacen brotar, ya sean afectos-pasión (pasivos) o afectos-acción (activos); si los afectos que hacen brotar a nuestros deseos son afectos pasivos, *entonces* esos deseos serán *siempre ciegos*, y no podrán motorizar sino signos oscuros, equívocos, e ideas inadecuadas (y la ignorancia creciente de sí mismo y de los demás). Y todavía más: serán 'ciegos' todos los deseos (pasivos) que se refieren o invisten solamente a *una* o a *varias* partes del cuerpo, pero no a *todas*, es decir, aquellos que no tienen en cuenta nuestra salud íntegra y completa (*integrae nostrae valetudinis*).⁴³

³⁹ En *Sur L'Anti-Edipe II*, Deleuze retoma esta concepción spinozeana del deseo cuando afirma que pensar y desear son una y la misma cosa (*penser et désirer c'est la même chose*), es decir, que el deseo es pensamiento (*le désir soit la pensée*), que es posición de deseo en el pensamiento (*position du désir dans la pensée*), dado que el deseo siempre es constitutivo de su propio campo de inmanencia (*champ d'immanence*) y es constitutivo de las multiplicidades que lo pueblan (*constitutif des multiplicités qui le peuplent*) (02, 26/03/1973).

⁴⁰ Spinoza, *Ethica*, p. 72; cf. op. cit., p. 69: «Tanto la decisión del alma, como el apetito y la determinación del cuerpo, son cosas simultáneas por naturaleza [*simul esse natura*], o, mejor dicho, *son una y la misma cosa* [*unam eandemque rem*], a la que llamamos 'decisión' [*decretum*] cuando la consideramos bajo el atributo del pensamiento, y 'determinación' [*determinationem*] cuando la consideramos bajo el atributo de la extensión».

⁴¹ Spinoza, *Ethica*, p. 99: «Todos los afectos se remiten al deseo, la alegría o la tristeza; [pero como] por 'tristeza' entendemos lo que disminuye o reprime la potencia de pensar del alma, [esto es] su potencia de obrar, de esta suerte, ningún afecto de tristeza puede referirse al alma en la medida en que ésta obra [*nulli tristitiae affectus ad mentem referri possunt quatenus agit*]».

⁴² Spinoza, *Ethica*, p. 144.

⁴³ Spinoza, *Ethica*, p. 146.

Sin embargo, todo deseo ciego puede devenir deseo clarividente si nuestros afectos-pasión logran transformarse en afectos activos: un *affectus* que es una *passio* deja de ser pasión (*desinit esse passio*) tan pronto como nos formamos de él una idea *claram et distinctam*, porque no hay afección alguna del cuerpo (*corporis affectio*) de la que no podamos formarnos un *conceptum* claro y distinto.⁴⁴ No se trata entonces, para la *Ética*, de aplastar o de reprimir nuestros deseos y nuestros afectos (ni tampoco de “gobernarlos” o “gestionarlos” políticamente en función de los intereses mayoritarios dentro del Estado), sino que se trata *de aprender a apartar* en función de una experiencia razonada — arte para componer y descomponer relaciones — a todos aquellos que son ciegos y pasivos (incluso las alegrías pasivas),⁴⁵ así como de *aprender a seleccionar* a todos aquellos que son activos, porque «a todas las acciones a que somos determinados por un afecto que es una pasión [*ex affectu qui passio est*], podemos ser determinados, sin él, por la razón [*possumus absque eo a ratione determinari*]». ⁴⁶ Así, esta suerte de clarividencia teórico-práctica de la razón es una clarividencia que no excluye sino que incluye al ‘deseo’ (*cupiditas*), puesto que el deseo que nace de la razón nunca puede tener exceso (*cupiditas quae ex ratione oritur excessum habere nequit*),⁴⁷ como sí ocurre con los deseos que nacen de los afectos-pasión. Sólo los deseos-pasión *tienden al exceso*, precisamente porque son deseos ciegos, y en su extravío pueden tender o divagar al infinito y hasta el delirio. No se trata entonces de apelar a la razón para desacreditar, culpabilizar, reprimir o estimular los afectos y los deseos (gobernándolos, gestionándolos, administrándolos, dirigiéndolos), sino que se trata de apelar a ella para aprender a envolver solamente, y en la medida de nuestra potencia (que nunca se pre-existe a sí misma sino que sólo existe en acto, tal y como es aquí y ahora), a aquellos afectos y deseos que sean activos, que sean deseos oriundos de la razón (de ideas adecuadas y unívocas).

Ahora bien, este deseo o *cupiditas* que brota de la razón (deseo activo que es acorde con el tercer género de conocimiento) no es un deseo de tipo especulativo o abstracto, no es un deseo sublime ni tampoco un deseo del *lógos* (propio de una vida puramente teórica o contemplativa), sino que es el deseo que se engendra en nosotros *en la medida en que obramos* (*quae in nobis ingeneratur quatenus agimus*) en concordancia con nuestra esencia singular, o lo que es lo mismo, en concordancia con esa *diferencia* o ese grado intenso de potencia singular que somos.⁴⁸ Así, es evidente que para Spinoza este *deseo de la razón* no puede surgir sino de la alegría-acción o la alegría activa:

el ‘deseo’ que nace de la razón [*cupiditas quae ex ratione oritur*] sólo puede brotar de un afecto de alegría [*laetitiae affectu*] que no es ‘pasión’ [*quae passio non est*], esto es, sólo puede brotar de una alegría que no puede tener exceso [*ex laetitia quae excessum habere nequit*].⁴⁹

⁴⁴ Spinoza, *Ethica*, p. 162.

⁴⁵ Spinoza, *Ethica*, p. 144: «La alegría es mala en la medida en que impide que el ser humano sea apto para obrar» (*impedit homo ad agendum sit aptus*).

⁴⁶ Spinoza, *Ethica*, p. 144.

⁴⁷ Spinoza, *Ethica*, p. 146.

⁴⁸ Spinoza, *Ethica*, p. 146.

⁴⁹ Spinoza, *Ethica*, p. 147.

El deseo (*cupiditas*) activo y libre es solamente aquél deseo que es deseo de potencia y no deseo de poder (deseo en falta, deseo de falo y deseo de Estado); es aquel deseo que es capaz de completar la potencia con la potencia, y de enriquecer (y ser enriquecido por) aquello con lo que entra en composición.

2. El deseo (*cupiditas*) como perseverancia (*contatus*) en el ser. Contra el deseo como falta, carencia, privación y negación

En función de lo dicho, vemos que los afectos de deseo, al igual que los afectos de alegría (no así los afectos de tristeza) serán *afectos activos* toda vez que el alma entienda, apetezca y obre en función de ideas adecuadas; y cuando ello ocurre, el alma tiende a pasar a una mayor perfección, lo cual la afecta de alegría y aumenta su potencia de afirmarse o de perseverar en el ser. Sin embargo, Spinoza también nos dice que el alma humana bien puede arreglárselas para conseguir perseverar en el ser incluso haciéndose ideas inadecuadas y equívocas de las cosas, y planteándose falsos problemas. Y ello es así porque el esfuerzo del alma por permanecer en su ser *subsiste siempre*, ya sea que el alma tenga ideas adecuadas como ideas inadecuadas y equívocas. En otras palabras: el esfuerzo del alma por perseverar en su ser no es otra cosa que la esencia misma del alma, y para Spinoza decir 'esencia' del alma es lo mismo que decir 'potencia' del alma, ya que en él esencia *equivale* a potencia. El alma siempre se las arregla para perseverar, tanto bajo un modo de existencia basado en la servidumbre como bajo un modo de existencia basado en la liberación; en el primer caso persevera por medio de la tristeza (es la *perseverancia del esclavo*), en el segundo caso persevera por medio de la alegría (es la *perseverancia del ser humano libre*). La vida siempre se abre camino y siempre se afirma, pero puede ser una forma *baja y vil* de afirmarse en la existencia, o puede ser por el contrario una forma *superior y noble* de afirmarse en la existencia. Queda claro entonces, tal y como se ha mostrado, que en Spinoza el deseo (*cupiditas*) no puede reducirse ni agotarse nunca a la mera excitación sexual suscitada por el coito o la idea del coito entre los cuerpos (*libido*), dado que la *libido* sólo atañe al deseo en tanto que es un afecto-pasión (afecto pasivo) que siempre está atravesado por signos equívocos e ideas confusas (como ocurre con toda la sexualidad humana); pero, en cambio, la *libido* no tiene relación con el deseo en tanto que afecto activo.

Ahora bien, cabe formularse la siguiente pregunta: ¿Cuál es entonces la relación entre el deseo (*cupiditas*) y la perseverancia en el ser (*conatus*)? Para responder a ello hemos de recurrir a la Proposición LVIII de la Parte III de la *Ética*. Allí Spinoza nos dice que, ya sea que el alma tenga ideas adecuadas como ideas inadecuadas y equívocas, en ambos casos siempre se manifiesta en ella un esfuerzo por permanecer en el ser, y que en este sentido, ese 'esfuerzo' (*conatus*) no es sino el deseo (*cupiditas*) que se refiere a nosotros en cuanto entendemos, o sea, en cuanto obramos (*ad nos refertur quatenus intelligimus sive quatenus agimus*).⁵⁰ De un lado, el deseo (*cupiditas*) no puede reducirse a la *libido*; del otro lado, hay una

⁵⁰ Spinoza, *Ethica*, p. 99.

clara correlación entre *cupiditas*, *conatus*, *essentia* y *potentia*. En efecto, Spinoza nos dice en la Proposición LVI de la Parte III que el deseo es la esencia o la naturaleza misma de cada cual (*cupiditas est ipsa uniuscuiusque essentia, seu natura*), en cuanto se concibe a esa esencia como determinada a obrar algo en virtud de una constitución cualquiera dada;⁵¹ y más adelante, en el apartado sobre las 'definiciones de los afectos', añade que el *deseo* es la *esencia* misma del ser humano (*cupiditas est ipsa hominis essentia*) en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección (*affectione*) cualquiera que se da en ella.⁵² Aquí, como vemos, el deseo (*cupiditas*) es definido como la esencia (*essentia*) misma del ser humano, pero acto seguido, Spinoza definirá al esfuerzo de perseverancia (*conatus*) como constituyendo asimismo la esencia actual (*actualem essentia*) del ser humano; con lo que entonces *cupiditas* = *essentia* = *conatus*:

El 'esfuerzo' [*conatus*] con el que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser [*in suo esse perseverare conatur*] no es nada distinto de la 'esencia actual' de la cosa misma [*ipsius rei actualement essentiam*].⁵³

Pero todavía más: también hay que concluir que *potentia* = *conatus* = *essentia*:

Las cosas no 'pueden' [*possunt*] más que aquello que se sigue necesariamente a partir de su determinada naturaleza; por lo tanto, la 'potencia' [*potentia*] de una cosa cualquiera, es decir, el 'esfuerzo' [*conatus*] por el que (ya sola, ya junto con otras) una cosa obra o intenta obrar algo [*agit vel agere conatur*], no es nada distinto de la 'esencia' [*essentia*] dada, o sea, actual, de la cosa misma.⁵⁴

El *conatus* de alguien, su esfuerzo por perseverar en su propio ser (*conatum in suo esse perseverandi*), equivale a la *potentia* de ese alguien, y se trata siempre de una potencia de perseverancia, es decir, de una potencia de afirmación en el ser que, o bien puede aumentar, o bien puede disminuir (según esté sujeta a pasiones o afectos de alegría o de tristeza, a ideas adecuadas o inadecuadas). Ahora bien, a este *conatus* de perseverar (de afirmarse) Spinoza lo denomina apetito (*appetitus*) y deseo (*cupiditas*) cuando se refiere tanto al *alma* como al *cuerpo*,⁵⁵ siendo la diferencia entre ambos que el deseo (*cupiditas*) es el apetito (*appetitus*) pero con conciencia de sí mismo (*cupiditatem esse appetitum cum ejusdem conscientia*);⁵⁶ mientras que, del otro lado, al *conatus* que se refiere solamente al *alma* Spinoza lo denomina voluntad (*voluntas*),⁵⁷ siendo este concepto de voluntad totalmente ajeno a lo que la tradición llama 'libre albedrío'.⁵⁸ Sin dudas que en la perspectiva de la *Ética* como ontología radical (ácrata) y como sistema inmanente de pruebas el ser humano es capaz de *devenir libre* — o sea, de auto-determinarse (por relación a su

⁵¹ Spinoza, *Ethica*, p. 97.

⁵² Spinoza, *Ethica*, p. 100.

⁵³ Spinoza, *Ethica*, p. 71.

⁵⁴ Spinoza, *Ethica*, p. 71.

⁵⁵ Spinoza, *Ethica*, p. 98.

⁵⁶ Spinoza, *Ethica*, p. 100.

⁵⁷ Spinoza, *Ethica*, p. 71.

⁵⁸ Spinoza, *Ethica*, p. 59: «En el alma no hay ninguna voluntad absoluta o libre [*in mente nulla est absoluta sive libera voluntas*], sino que el alma es determinada a querer esto o aquello en virtud de una causa, la cual es a su vez determinada por otra causa, y ésta a su vez por otra, y así al infinito».

propio modo de existencia singular) y de auto-emanciparse (por relación a su existencia junto con otros) —, pero ciertamente no por el hecho de poseer un supuesto libre albedrío (*liberum arbitrium*).⁵⁹ Queda entonces esclarecida la correlación que Spinoza postula entre *cupiditas*, *conatus*, *essentia* y *potentia*, así como la no-reducción de la *cupiditas* (deseo) a la *libido*.

Ahora bien, a diferencia de toda la larga tradición *moderna* que nos precede inmediatamente (Descartes, Hobbes, Locke, Leibniz, Burke, Fichte, Hegel y Schopenhauer), Spinoza nunca jamás define al deseo (*cupiditas*) como *falta*, *carencia*, *privación* o *negación*, sino que lo concibe en un sentido eminentemente *positivo*: para Spinoza el deseo siempre está completo, lleno, siempre es tan perfecto como puede serlo según sus potencias actuales o su esencia actual. Y esta *positividad constitutiva* del deseo implica, según creo, uno de los aportes más profundos y fundamentales de Spinoza a la teoría del deseo, y especialmente a una teoría del deseo *divergente* respecto de la teoría que ha construido tanto la tradición filosófica moderna como la tradición 'psi' establecida y dominante. So pena de extenderme, justificaré mi posición problemática con algunos ejemplos concretos y remitiéndome directamente a los textos originales de filósofos del siglo XVII a XIX.

En su tratado sobre *Las pasiones del alma* (de 1649) Descartes consideraba necesario distinguir entre amor (*amour*) y deseo (*désir*), definiendo al *amour* como *une emotion de l'ame* relacionada con una voluntad *presente*, a la vez que definía a *le desir* como *une passion que se rapporte à l'avenir*, o, en rigor, como *une agitation de l'ame*;⁶⁰ con lo que, en consecuencia, para Descartes no solamente se desea la conservación del bien presente sino ante todo la de aquello que nos falta (la presencia del bien *ausente*).⁶¹ El amor es una *emotion* del alma que inviste el presente posesivo mientras que el deseo es una *agitation* permanente del alma que inviste aquello que le falta. En esa misma línea, Hobbes afirmaba en 1651 que *desire and love are the same thing*, con la diferencia que por '*desire*' siempre significamos *the absence of the object* (la falta), mientras que por '*love*' significamos *the presence of the object*.⁶² Es esta misma concepción psicológica falsificada del deseo la que en 1658 lo condujo a definir al ser humano como un ser 'famélico' que experimenta (padece) incluso un hambre del hambre: *homo est fame futura famelicus*, o *man is famished even by future hunger* (el ser humano es un ser famélico incluso por el hambre futura);⁶³ análogamente a como su concepción antropológica falsificada lo condujo en 1651 a definir al ser humano como el más auténtico lobo del ser humano (*homo homini lupus*, o *man to man is an arrant wolf*).⁶⁴ Aquí el deseo y el amor se constituyen en un teatro dramático de ausencias que anhelan presencias, *teatro de esperanzados* y *temerosos* (teatro de siervos y esclavos libertos). La modernidad rediseña toda una concepción del 'deseo' como *agitation* o *violence* del alma suscitada y motivada siempre por una *falta* o *privación* de aquello a lo que se tiende:

⁵⁹ Spinoza, *Ethica*, p. 1: «Se considera libre [*libera*] a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar [*a se sola ad agendum determinatur*]; mientras que se llama necesaria [*necessaria*], o más bien, coaccionada [*coacta*], a aquella cosa que es determinada por otra cosa a existir y operar de cierta y determinada manera».

⁶⁰ Descartes, *Les Passions de l'âme*, pp. 121-122.

⁶¹ Descartes, *Les Passions de l'âme*, pp. 127-128.

⁶² Hobbes, *Leviathan*, p. 40.

⁶³ Hobbes, *De Homine*, p. 91.

⁶⁴ Hobbes, *De Cive*, p. 135.

“Sólo se desea aquello que nos falta” se constituye como el estribillo milenario de todo sistema de juicio trascendente o juicio de Dios que reduce la *cupiditas* a la *libido* y a la *falta* (negatividad, dolor y tristeza).⁶⁵ Pero también re-encontramos esta concepción dramática en Locke y en Leibniz. En sus *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano* (de 1704) Leibniz define al deseo (*Verlangen*), una vez más, como aquella sensación (*Empfindung*) de inquietud y malestar (*Unbehagen*) que se produce en nosotros *a causa de la carencia* (*Mangels*) de aquello que si estuviese presente podría ocasionarnos un ‘placer’ (*Lust*).⁶⁶ Siguiendo con ello completamente la misma conceptualización de Locke, que en 1690 ya había afirmado que no es el bien *positivo* mayor (*the greatest positive good*) sino el malestar *presente* mayor (*the greatest present uneasiness*), es decir, el ‘deseo’ (*is that we call desire*), quien determina a nuestra voluntad a obrar: *the most important and urgent uneasiness we feel is that which ordinarily determines the will*. Para ambos (y todos concuerdan al unísono con ellos) el deseo se equivale con la vivencia de un ‘malestar’ doloroso y displacentero (*this uneasiness we may call, as it is, desire*), porque es un malestar de la mente *a causa de un bien ausente*, vale decir, de una *falta*.⁶⁷ Micro-política circular del placer que conduce fatal e iterativamente a la frustración permanente del verdadero goce. De allí que se nos diga que nuestra mayor felicidad radica tanto en la *presencia* de aquellas cosas que nos producen el mayor placer (*which produce the greatest pleasure*) como en la *ausencia* de aquellas que causan alguna molestia o algún dolor (*the absence of those which cause any disturbance, any pain*).⁶⁸ Pero hete aquí que, para colmo, según Locke no gozamos por regla general sino de un solo placer a la vez (*we enjoy but one pleasure at once*); situación pobre y menesterosa que debe ser atribuida a nuestra “imperfección” y “finitud”, o sea, a la débil y estrecha constitución de nuestra mente: *the weak and narrow constitution of our minds*.⁶⁹ Es gracias a la *falta* como se consigue entrapar a nuestro deseo humano en el *loop* circular infinito de lo demasiado humano y del sexo humano (la servidumbre); *loop* o iteración que, en rigor, no comienza con el deseo (deseo ↔ placer ↔ falta), sino que, bien mirado, *comienza con la falta*, la carencia, la privación (única cosa capaz de acicatear *negativamente* al deseo): falta ↔ deseo ↔ placer ↔ falta (*ad infinitum*). Esta presupuesta ligazón o soldadura del *deseo* con la *falta* y la *inquietud* (siempre según la regla *del placer*) es, como vemos, la que hace que el ‘deseo’ constituya la instancia que *determina* (que mueve) a la ‘voluntad’ a obrar. Se nos explica que nuestra voluntad es determinada por nuestro deseo a obrar (a realizar una acción); pero para que nuestro deseo *se torne capaz* de determinarnos a una acción voluntaria ha sido necesario, *primero*, que se realice una maligna y venenosa operación sobre el deseo de todo el mundo. A saber: ha sido necesario *falsificar* al deseo con la falta (convirtiéndola en el *motor* del proceso de deseo) y con el placer/goce (convirtiéndolos en la *finalidad* del proceso de deseo), vale decir, ha sido necesario *faltificar* al deseo. Sólo así los esclavizadores de seres humanos consiguen a continuación que nuestra *cupiditas* y nuestro *conatus* abracen omnicontentos la Ley y la imagen jerárquica de la autoridad legal (el sacerdote, el profeta, el soberano, el policía, el juez, el legislador, y sus Tribunales). Y desde

⁶⁵ Lacan, *Seminario 11*, p. 213: «La sexualidad se instaura en el campo del sujeto por la vía de la falta».

⁶⁶ Leibniz, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, p. 140.

⁶⁷ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, pp. 339-340.

⁶⁸ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, pp. 340; 351.

⁶⁹ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, pp. 304; 333; 355; 358.

entonces, sin dudas que siempre será nuestro deseo quien seguirá determinando a nuestra voluntad a realizar *acciones*: pero serán *reacciones* (reactividades). La economía deseante de la falta y del placer tornan *reactiva* a nuestra voluntad porque tornan *negativo, ahuecado e impotente* (hambriento y carente) a nuestro deseo o a nuestras composiciones deseantes, haciéndolas tender sobre un vector de placer y goce que lo aleja cada vez más de la alegría y la aquiescencia.

Desde el punto de vista de estos filósofos modernos la 'voluntad' (*potencia* que tiene nuestra mente para dirigir las facultades operativas hacia el movimiento o hacia el reposo) deriva y depende del 'deseo', y *por lo tanto*, deriva y depende del *malestar* y de la *falta* causadas siempre por un estado de *no-posesión* de un objeto ausente *de placer y goce* (estado de no-posesión que implica consecuentemente un estado de *no-satisfacción* y *sufrimiento*). Trampa filosófica y jurídica para cazar seres humanos en orden a poder hacer de ellos *esclavos e impotentes*: reducir los deseos (inconscientes) a la *necesidad* y al *interés* (conscientes). También Burke surcaba en 1757 la misma línea cuando nos decía que el origen de la *passion of love* hay que buscarlo *in the pleasure*, que siempre está mezclado con la lascivia (*lust*); razón por la cual para Burke los seres humanos siempre estamos al borde de mezclar el amor con el malestar (*love with uneasiness*), toda vez que excitamos en nuestra mente la idea de un objeto ausente o *irretrievably lost*; y esto ocurre para Burke con todas las cosas que provienen del *pleasure*.⁷⁰ Asimismo, Burke definía al *desire or lust* como una *energy of the mind* que nos hace anhelar y tender hacia *the possession of certain objects*; energía que por cierto es el núcleo mismo que engendra todas nuestras *violent and tempestuous passions*.⁷¹

Por lo que toca a Schopenhauer y a Hegel, se trata de dos enemigos íntimos que acaban coincidiendo en sus presupuestos de base, dado que con sus concepciones morales trascendentes tampoco hicieron del deseo algo positivo, afirmativo, pleno, siempre tan completo y tan perfecto *como puede en acto*. Utilizando exactamente el mismo lenguaje que el resto Schopenhauer afirma en 1820 que la base de toda volición (*alles Wollens*) son la menesterosidad (*Bedürftigkeit*), la carencia (*Mangel*) y la aflicción (*Schmerz*), y que todo esto constituye la condición previa para cualquier goce (*die vorhergehende Bedingung des Genusses*).⁷² En el año 1844 retoma la misma conceptualización cuando sostiene la gran consigna 'psi', según la cual cada uno ama y desea aquello que le falta: «*Hier liebt daher Jeder, was ihm abgeht*». ⁷³ Antes que él, por los años 1805-1806, Hegel hacía de los conceptos de *ansia, carencia, y sexo* (*begierde und geschlecht*)⁷⁴ el fondo mismo de todos los actos orgánicos naturales; siendo el *ansia* (*begierde*) el motor mismo de la naturaleza orgánica humana. Un año después, en la *Fenomenología del espíritu* Hegel decía que toda auto-conciencia (*Selbstbewußtsein*) que es simplemente para sí (*für sich*), y que marca de un modo inmediato a sus objetos *con el carácter de lo negativo* (*mit dem Charakter des Negativen*), es primeramente aquello que llamamos 'deseo' (*Begierde*),⁷⁵ y que bajo

⁷⁰ Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, p. 51.

⁷¹ Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, p. 91.

⁷² Schopenhauer, *Metaphysik der Sitten*, pp. 71; 79.

⁷³ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, p. 701.

⁷⁴ Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, p. 158.

⁷⁵ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, pp. 248; 252.

la óptica de la dialéctica del amo y del esclavo el 'trabajo' debe ser definido como *deseo reprimido* (*die Arbeit ist gehemmte Begierde*).⁷⁶ En el año 1830 Hegel todavía continúa partiendo de la falta, la carencia o la menesterosidad como presupuestos inmanentes tanto de la *sexualidad* humana como del *deseo* humano, afirmando que la sensación de violencia (*Gewaltsamkeit*) permanente y el sentimiento de una amenaza (*Drohung*) de peligro tornan al ser humano *inseguro, angustiado y desgraciado* (*unsicheres, angstvolles, unglückliches*).⁷⁷ En consecuencia, el deseo y la sexualidad tanto masculina como femenina comienzan también para Hegel con la menesterosidad o necesidad (*Bedürfnisse*), y ambas experimentan el sentimiento de dicha *carencia* (*das Gefühl dieses Mangels*). Todo el llamado 'deseo de apareamiento' (*die Begattung*) se le aparece en su origen y sentido surcado siempre por la falta.⁷⁸ En este nivel Lacan no hizo más que *repetir* a Hegel (y al resto de los filósofos modernos aquí citados) incluso en el plano de la sexualidad falológica y *sub specie virii*;⁷⁹ razón por la cual nada puede haber tomado el psicoanálisis de Spinoza que no sea otra cosa que *une interprétation médiocre de quelque chose de vrai*. Así, no es Platón nuestro único problema: las trampas *que hoy nos rompen el cuerpo y el alma* están en nuestro presente y en nuestro pasado más inmediato, a la vez que en la razón de milenios y en la razón de Estado. Concluyo aquí este *paréntesis conceptual* respecto a nuestra *herencia moderna* (del siglo XVII al XIX) por lo que toca a la reducción de la *cupiditas* a la falta/libido/placer. Con ello justifico la *divergencia ácrata y radical* entre Spinoza y Descartes, Hobbes, Locke, Leibniz, Burke, Fichte, Hegel y Schopenhauer.

Por lo que toca a la divergencia del concepto de *conatus* en Spinoza, su carácter afirmativo o positivo se encuentra ya en su definición misma, según la Proposición VI de la Parte III: «toda cosa se esfuerza en cuanto está a su alcance por perseverar en su ser» (*unaquaque res quantum in se est in suo esse perseverare conatur*).⁸⁰ pero a condición de que *perseverar* signifique *afirmarse* en el ser, y que excluya toda negación o privación en el propio ser; la negación o privación nos vienen siempre del exterior:

Ninguna cosa puede ser destruida si no es por una cosa exterior [*nulla res, nisi a causa externa, potest destrui*]. [...] Ninguna cosa tiene en sí misma [*in se*] algo por lo que pueda ser destruida, o sea, ninguna cosa tiene en sí algo que le *prive* de su existencia [*quod ejus existentiam tollat*], sino que, por el contrario, toda cosa se opone a todo cuanto pueda suprimir su existencia.⁸¹

La idea de falta, privación o carencia, tan cara a *nuestra* concepción (y vivencia) del deseo es completamente ajena a la *Ética* de Spinoza como sistema inmanentista de pruebas. Es en razón de esta concepción *positiva* del deseo/conato

⁷⁶ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 268.

⁷⁷ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, p. 502.

⁷⁸ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, p. 516.

⁷⁹ Lacan, *Seminario 4*, p. 112: «Lo que se desea propiamente en la mujer amada es precisamente *lo que le falta*. Y lo que le falta en este caso es precisamente el objeto primordial cuyo equivalente iba a encontrar el sujeto en el hijo, como sustituto imaginario al que volverá a recurrir. En el punto más extremo del amor, en el amor más idealizado, lo que se busca en la mujer es lo que le falta. Lo que se busca más allá de ella misma, es *el objeto central de toda la economía libidinal: el falo*».

⁸⁰ Spinoza, *Ethica*, p. 70.

⁸¹ Spinoza, *Ethica*, pp. 70-71.

que no puede decirse, por ejemplo, que la 'tristeza' consista en una *privación* de una perfección mayor (privación de una alegría): «no podemos decir que la tristeza consista en la *privación* [*in privatione*] de una perfección mayor, ya que la privación no es nada [*nam privatio nihil est*]». ⁸² Por la misma razón, tampoco podemos decir, por ejemplo —y volveré sobre ello más adelante— que el varón que efectúa *composiciones prostituyentes de su deseo* (quien construye amores bajamente sensuales) 'carezca' de un gran amor, o que le falte encontrar al verdadero amor (lo cual no significa en lo más mínimo equiparar o difuminar las diferencias entre el deseo prostituyente y el deseo no-prostituyente, como veremos luego). Una vez más, encontramos esta misma concepción spinozeana del deseo en *El Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari: «el inconsciente ignora la castración, del mismo modo como ignora a Edipo, los padres, los dioses, la ley, la falta» (*il ignore les parents, les dieux, la loi, le manque*); razón por la cual jamás habrá conexión alguna entre el deseo libre y la libido pornocrática y prostituyente redundante y dominante en occidente; y por eso nunca es verdad, como nos dicen incluso hoy, que bastaría con invertir a la mujer pobre, la criada o la puta para tener amores revolucionarios: *non pas certes qu'il suffirait d'investir la femme pauvre, la bonne ou la putain, pour avoir des amours révolutionnaires*. ⁸³

Nunca hay carencia, nunca hay falta, nunca hay privación o ausencia, nunca hay ahuecamiento posible de la potencia (o del deseo / esencia / conato); antes bien, somos nosotros mismos —por la equivocidad y la oscuridad propia de los signos *lingüísticos* y de los signos *sexuales* (demasiados atados a nuestros afectos particulares y cambiantes), así como por la equivocidad y la oscuridad propia de los signos *sociales* (signos de orden-obediencia, signados por la esperanza y el temor, por alegrías-pasión y por tristezas), y por pensar analógica y comparativamente— quienes *inyectamos la negación y la falta* en todas las cosas, y entonces nos ponemos a escribir, enseñar, reseñar o predicar, por ejemplo, que el *ser* humano o el *deseo* humano son 'imperfectos' porque carecen de una perfección mayor (a causa del vicio, el pecado, la caída que fragmentó nuestra esencia divina, o la falsa conciencia, la ideología, la ignorancia, etcéteras). En síntesis, al introducir la falta o la carencia introducimos simultáneamente la culpa y la mala conciencia al interior de la potencia/deseo/esencia/conato:

nosotros mismos les atribuimos algo que implica una *negación* [*iisdem aliquid tribuimus quod negationem involvit*] (tal como 'término', 'límite', 'impotencia', etc.), y, en esa medida, los llamamos 'imperfectos' porque no afectan nuestra alma del mismo modo que aquellos que llamamos 'perfectos', *pero no porque les falte algo que sea suyo* [*non quod ipsis aliquid quod suum sit deficiat*], ni porque la naturaleza haya incurrido en culpa [*vel quod Natura peccaverit*]. ⁸⁴

Asimismo, para Spinoza ni la percepción ni la imaginación son una *carencia de razón*, ni la falsedad es una *carencia de verdad*, ni la tristeza es una *carencia de alegría*, ni la sensualidad baja es una *carencia de un verdadero amor*, ni la impotencia es una *carencia de poder*, ni el suicidio es una *carencia de conatus o de*

⁸² Spinoza, *Ethica*, p. 101. La misma idea se encuentra en la Carta XXXII de Spinoza a Blyenbergh: «*Privationem non esse quid positivum, eamque respectu nostri, non vero Dei intellectus ita nominari*» (Spinoza, *Epistolae*, p. 224).

⁸³ Deleuze; Guattari, *L'Anti-Edipo*, pp. 71; 438.

⁸⁴ Spinoza, *Ethica*, p. 113.

perseverancia afirmativa en el ser (o, peor, una 'perseverancia en el no-ser'), ni, por la misma razón, tampoco existe ninguna *carencia de ser* (que es aquello que algunos llaman 'vacío' o 'nada'), puesto que de la nada nunca puede surgir algo (*vacuum in natura non detur*).⁸⁵

3. Una *ética sexual* anti-moderna: deseo (*cupiditas*) ≠ excitación sexual (*libido*)

*Communis vulgi persuasio videntur credere se eatenus liberos esse, quatenus libidini parere licet.*⁸⁶

Hemos visto hasta qué punto la concepción del deseo (*cupiditas*) de la *Ética* de Spinoza es una concepción completamente positiva y afirmativa, que ni reduce la *cupiditas* a la *libido*, ni tampoco la identifica con la privación, la falta, la carencia, la menesterosidad (dado que, como vimos, para Spinoza la privación literalmente no existe); al contrario, esas fueron las operaciones de las filosofías moralo-jurídicas de Descartes, Hobbes, Locke, Leibniz, Burke, Fichte, Hegel y Schopenhauer. Esto nos conduce a un punto que considero fundamental: si la *Ética* de Spinoza tuviese algún aporte que hacer en lo relativo al campo de la 'sexualidad' humana, entonces va de suyo que ese aporte debería partir *necesariamente* del presupuesto spinozano de que *no existe ninguna soldadura entre deseo-libido-falta*. Ahora bien, por esta razón creo que resulta necesario abordar aquí cómo concibe el propio Spinoza la relación *no-reductiva* que existe entre el deseo (*cupiditas*) y la excitación sexual (*libido*), en orden a considerar lo que podría considerarse una 'ética sexual' inscrita en la *Ética* de Spinoza.

Para adentrarnos en el problema de la sexualidad (relación deseo-libido) en Spinoza necesitamos retomar sucintamente cuáles son los *tres géneros* de conocimiento, cuál es nuestra relación con los afectos/deseos/conatos en cada género de conocimiento, y cuáles son los modos de existencia que corresponden a cada género, pues es evidente que la sexualidad humana es un fenómeno que pone en juego al conocimiento y a los afectos, y que, consecuentemente, define tipos o modos de existencia posibles. Sin dudas, no ha de ser la misma 'sexualidad' la que ejercemos estando estancados en el primer género, que la que ejercemos al pasar hacia el segundo o el tercer género de conocimiento.

(1) Bajo el 'primer género de conocimiento' (o primer *conatus* de la razón) cada uno se esfuerza por evaluar los 'signos' (equivocos) que le llegan desde el exterior en orden a intentar determinar lo que conviene con nosotros y lo que no conviene, organizando nuestros encuentros y huidas alrededor de aquello que amamos y de aquello que somos capaces de soportar (*ce qu'il aime et ce qu'il supporte*). En este primer esfuerzo estamos fuertemente conectados con alegrías pasivas (*joies-passives*) o alegrías-pasión (*joies-passion*) que provienen del carácter propiamente *equivoco* de todos los signos y del carácter *polisémico* de todos los significados y significantes. A punto tal que este primer género de

⁸⁵ Spinoza, *Ethica*, p. 11.

⁸⁶ Spinoza, *Ethica*, p. 179: «La auto-complacencia común del vulgo consiste en creer que son 'libres' en la medida en que se les permite obedecer a su *libido*».

conocimiento únicamente nos habilita para poder vivir llevando un 'modo de existencia' en función de meros signos (*la vie d'après des signes*), lo cual constituye prácticamente un género de ignorancia (*un genre d'ignorance*). En efecto, aquí sólo conocemos los *efectos* de los cuerpos sobre nosotros (a través de los afectos que *nos* suscitan), pero no conocemos aún *sus causas*, ni las composiciones de relaciones (pues los signos no nos dan más que ideas inadecuadas y confusas, ideas de un efecto separado de su verdadera causa). Vivimos a fuerza de esperanzas y temores, buscando los premios por nuestra buena conducta y eludiendo los castigos (ocultando y minimizando nuestros errores, equivocaciones, mala praxis).

Ahora bien, ¿qué pueden ser el amor y la sexualidad mientras estemos estancados en este primer *conatus* elemental de la razón y en el modo de vida *inestable* que de él se desprende? Aquí 'amar' y 'desear' no consisten sino en esa alegría-pasiva que nos lleva a *esperar* y *demandar* permanentemente de los otros pruebas o signos de amor: es el famoso *deseo de ser amado, querido, deseado* (deseo-pasión o deseo pasivo que incluso puede devenir deseo pasivo-agresivo); y esa demanda la exigimos o esperamos tanto de las personas como de Dios.

Por otro lado, (2) el segundo género de conocimiento (o *conatus* de la razón) consiste en haber podido aprender a seleccionar nuestras líneas de alegrías-pasión, es decir, que hayamos aprendido a reconocer nuestros encuentros y composiciones con los cuerpos que nos convienen (que convienen con nosotros), construyendo esa 'x' o 'tercer cuerpo' *entre* los dos cuerpos (o más). Si eso ocurre, entonces no cesamos de aumentar nuestras potencias (aunque siempre de una forma variable), e incluso, logramos *entrar en posesión de nuestras potencias* (lo que era imposible bajo el primer género). Y si bien aquí todavía permanecemos en el régimen de las alegrías-pasión o de los afectos pasivos, ocurre que a fuerza de haber aprendido a seleccionar y a aumentar nuestras alegrías-pasivas llegamos al punto de poseer nuestra potencia por haber entrado en una especie de 'acuerdo consigo mismo' en función del cual ahora *sabemos lo que podemos*. A partir de entonces, si logramos poseer nuestras potencias ya no conoceremos a los cuerpos (cosas o personas) únicamente *por los afectos pasión o pasivos que suscitan en nuestro cuerpo* sino que los conoceremos bajo las 'relaciones' que los constituyen cuando se componen con nosotros y con nuestras relaciones constitutivas; ya no captaremos los efectos sino las composiciones de relaciones mutuas. El segundo género de conocimiento es entonces la comprensión de *algo común* (*quelque chose de commun*), y también es el conocimiento de las *causas* de los efectos. Si logramos dar ese brinco o salto (*de saut, de bond*) ya no nos veremos como relacionándonos meramente con 'cosas' u 'objetos', ni nos viviremos a nosotros mismos como meros 'yoes' o 'personas' estratificadas y duras (como ocurría con el primer género), sino que nos viviremos como 'paquetes de potencias' (*paquets de puissance*) y como 'paquetes de relaciones' (*paquets de relations*), bajo composiciones de relaciones con los otros, y bajo ideas adecuadas que ya no son meros 'signos' sino 'noción comunes' o *notions communes* — pues sólo el signo es equívoco —; lo cual no significa que sean "noción comunes a todos los espíritus" sino que son comunes *al menos a dos* cuerpos (noción *entre* dos cuerpos/almas en composición), siendo uno de ellos el nuestro. Una noción común nunca es una noción que pueda ser formada por un individuo aislado; por lo tanto, no podemos formar una noción común sin que se constituya *un tercer cuerpo* (*un troisième corps*) del cual tanto el cuerpo exterior

como el nuestro no somos más que partes. Es aquí donde Deleuze nos dice: Ya no se es un varón (*ce n'est plus un homme*) y ya no se es una mujer (*ce n'est plus une femme*), pero no porque se haya devenido impersonal (*ce n'est pas que ce soit devenu impersonnel*), sino porque se permanece extraordinariamente personal (*ça reste extraordinairement personnel*), pero se trata ahora de una personalidad (es decir, una forma de la subjetivación) que ha cambiado completamente de sentido: *c'est une personnalité qui a complètement changé de sens*.⁸⁷

Y desde el momento en que conquistamos las nociones comunes y las alegrías activas, entramos en la posibilidad de conquistar el nivel de la 'univocidad', porque esas nociones se dicen en único y mismo sentido del otro cuerpo y del mío (*elles se disent en un seul et même sens de l'autre corps et du mien*). Es cuando formamos una noción común (*junto con otro cuerpo/alma*) que entramos en posesión de nuestra potencia de actuar, y de dicha posesión derivan los *afectos activos*. Por lo tanto, tanto el segundo como el tercer género de conocimiento implican en nosotros *un deseo y un conato activo de salir* del mundo de los 'signos' y de las 'interpretaciones' (mundo del mando y la obediencia, de activos y pasivos, de masculinos y femeninos) hacia la *univocidad inequívoca*. Pero esta univocidad *no pre-existe*, sino que precisamente es algo por construir: *tenemos que crear en común otro lenguaje que sea inequívoco*. Es en este sentido que Deleuze sostiene que las 'nociones comunes' son siempre políticas (*les notions se révèlent comme essentiellement politiques*) y que tienen que ver siempre con la construcción de una comunidad (*la construction d'une communauté*). Así, la pregunta fundamental de toda política y micro-política tanto *social* como *sexual* spinozeana no puede ser sino ésta: '¿Qué 'tercer cuerpo' hacemos con alguien que amamos o que nos ama?' (*quel troisième corps vous faites avec quelqu'un que vous aimez ou que vous aimez bien?*). Y por tanto, ¿cómo conjurar y abolir esta vida inestable hecha a fuerza de esperanzas y de miedos (de pseudo-alegrías y de tristezas directas)? Spinoza, que había *sobre-impreso su propio rostro* sobre el rostro del pescador revolucionario napolitano Masaniello — según cuenta en 1705 J. Colerus⁸⁸ —, no tiene interés alguno por la política estatal como "gestión de las pasiones" (gestión de las esperanzas y los miedos); mal que le pese a la imagen estatista y maradoniana de Spinoza que se fabrica dentro y fuera de la academia y de los intitulado círculos spinozeanos.

Punto fundamental para la sexualidad acorde con el segundo género de conocimiento: a partir de este momento *ya no le haremos pagar a los otros* (*faire payer aux autres*) *ni nuestros placeres ni nuestros dolores*, y ni siquiera nuestra propia muerte. Aquí el amor ya no es un mero *amor personal*, un amor 'por la otra persona' (por su cuerpo, su carácter, su inteligencia, etc.), sino un amor por esa tercera cosa que construimos *entre* las personas; es un amor inmanente al agenciamiento o a la composición actual (a la relación) más que un amor por los términos o polos de la relación: amamos a la persona, sí, pero no *en tanto que es*

⁸⁷ Deleuze, *Spinoza : Les Vitesses de la Pensée* (09, 03/02/1981).

⁸⁸ Spinoza aprendió dibujo y pintura de manera auto-didacta (*il apprit de lui-même*), y dejó todo un libro con retratos (*un livre entier de portraits*); entre esos dibujos, figura el de «un pescador dibujado en mangas de camisa y con una red de pezca sobre el hombro derecho, justamente de la forma en que los grabados históricos han dibujado al célebre cabecilla de los rebeldes napolitanos, Massaniello. [...] Éste se parecía tan parfaitement bien a Spinoza, que seguramente lo había dibujado sobre su propio rostro [*d'après lui-même qu'il l'avait tiré*]» (Colerus, *La vie de Spinoza*, p. XXXIII).

una 'persona' individual (un yo), sino en tanto que *junto con* esa persona hemos construido o compuesto *un* cuerpo y *un* alma superior y común que se sostiene en acto (y es eso lo que nos hace amarnos). Se ama a los individuos, pero no por los individuos sino por la relación *entre* los individuos.

Finalmente (3) el tercer género de conocimiento implica el salto o fuga desde las 'nociones comunes' a dos o más cuerpos (nociones relacionales o relativas a relaciones de composición) hasta alcanzar el conocimiento de la *esencia singular* (*essence singulière*) de cada cosa, es decir, a la *potencia singular* (*la puissance singulière*) de cada cosa o cuerpo (las *singularidades*), o sea, su grado singular de potencia (*son degré de puissance*). Este conocimiento va más allá de las 'relaciones' porque alcanza la *esencia que se expresa en las relaciones*, la *esencia de la cual dependen* nuestras relaciones, siendo la esencia un grado de potencia; conocemos entonces nuestro propio grado de potencia y los grados de potencia de los otros. Desde entonces, las nociones comunes y los afectos activos (que derivan de ellas) van a ser revestidos (*doublées*) ellos mismos por nuevas ideas y por nuevos estados, o afectos del tercer género (*affects du troisième genre*), que son las *auto-afecciones* (*auto-affections*), que ya no son nociones comunes sino ideas-esencias singulares, y los afectos activos que derivan de ellas. Sin embargo, el tercer género (y el modo de vida que le corresponde) no es un 'estado' al que se llega, no es un punto de llegada final y de descanso merecido, sino que es una conquista y una construcción *permanentes* (en la duración) pero siempre al borde de arruinarse e impotenciarse: por más fuerte que sea la certidumbre del tercer género, todo puede ser aún arruinado (*tout peut être gâché*), todo puede desplomarse en un instante (*s'écrouler*), porque podemos ser arrastrados por esa *puissance*, y, en lugar de combinarla o componerla, ser arrastrados por una especie de *exaspération*, en la que de golpe destruimos lo que hay, o bien nos rompemos (*je craque*). En este tercer género de conocimiento conquistamos verdaderamente la *alegría-acción* que conduce a la beatitud o libertad, la cual, cuando es directa y completa, es una *alegría por la cosa misma*; no es ni una 'alegría compensatoria' ni una 'pequeña sucia alegría', ni una alegría inestable basada en la esperanza.

En el campo de las relaciones afectivas, sexuales y amorosas, esto es lo que nos permitirá hacer una distinción o diferencia — sin apelar a ninguna moral, a ningún signo de orden-obediencia, ni a ningún sistema del juicio — entre el *deseo libre* y el *amor libre* (la *cupiditas* y el *amor* propios del tercer género de conocimiento) y el amor y el deseo como *libido*, como apetito bajamente sensual y compensatorio (la *cupiditas-libido* propia del primer y segundo género), en el que sólo podemos ver y experimentar a las cosas y a las personas como un 'objeto', desinteresándonos por conocer *sus* propias potencias y por cómo se componen con nosotros, y en función de qué relaciones. En otras palabras: *el deseo libre* y *el amor libre* no tienen en Spinoza nada que ver ni con separar al *deseo* (sexual) del *amor* (tierno), ni tampoco con unirlos; ni mucho menos con buscar el *placer* (*chercher le plaisir*). Se trata más bien una *auto-afección mutua y recíproca*, porque las ideas que nos aporta el tercer género de conocimiento son auto-afecciones, y nos conducen a lo que Spinoza llama *acquiescentia in eo ipso* (contento de sí mismo), que es realmente un modo de existencia *superior y libre*, no sujeto a la servidumbre de los afectos, ni a la de la *libido*, ni de los signos sociales, sexuales, etc.

Por lo tanto, los tres géneros de conocimiento implican necesariamente tres modos de existencia o tres maneras de vivir, y esos tres modos de existencia forzosamente tendrán que implicar, según nuestra hipótesis de trabajo, *tres modos diferentes de la sexualidad*. Poco énfasis se ha dado a este aspecto del spinozismo.

En otras palabras, la descripción del *movimiento de pasaje* del primer género de conocimiento a los otros implica, como podemos ver, un constante *pasaje* hacia una mayor perfección, hacia una mayor alegría, hacia un aumento de la potencia de obrar y pensar, y por lo tanto, hacia a un aumento del conocimiento de nosotros mismos y de los demás, *conocimiento común de lo que podemos en común*, es decir, de nuestra potencia (tanto individual como colectiva) para permanecer *afirmativamente* en el ser (*conatus*); aunque, como sabemos, eso siempre puede retroceder, atascarse (girar en el vacío de la anti-producción), o incluso enfermarse, envenenarse, romperse y morir. En este sentido, así como los afectos y deseos (y las ideas correspondientes a ellos) del primer y segundo género de conocimiento no se comparan, en perfección, con los afectos y deseos (y las ideas correspondientes a ellos) del tercer género, así también ocurrirá que la *sexualidad* (y las ideas de sexualidad) del primer y segundo género no se compararán tampoco con lo que podría ser *un deseo y una sexualidad del tercer género*, que es lo que Deleuze denomina (en su curso sobre Spinoza) '*la sexualidad unívoca*' o (en *El Anti-Edipo*) 'el sexo no-humano'.⁸⁹

Éste es el *nudo problemático* al que el presente artículo se proponía llegar, en orden a brindar un aporte (que considero necesario) en torno a lo que podría ser *una ético-política sexual spinozeana*; sobre todo, teniendo en cuenta tanto lo que escriben hoy los autores spinozeanos como lo que censuran hoy los evaluadores spinozeanos. Ahora bien, ¿en que podría consistir este nuevo deseo y esta sexualidad unívoca *no dada y por crear*? ¿Y en qué se diferenciaría del deseo y de la sexualidad ya instituidos, establecidos y dominantes, es decir, de la sexualidad que aprendemos (que se nos enseña) *en la sociedad estatal*, y que nosotros mismos ejercemos y vivimos en medio de la sociedad estatal como si se tratase de *nuestra sexualidad humana normal y civilizada* (auténtica)? ¿En qué modo de existencia nos sumergen o quieren sumergirnos todos aquellos que, todavía hoy — y de una manera completamente contraria a la concepción que Spinoza tiene de la relación *cupiditas-contatus-libido* —, nos dicen que lo propio del deseo es la falta, la carencia, la menesterosidad (o el falo y la castración), y que nos dicen que todos nuestros deseos sexuales han de *valorarse* según un sistema del juicio trascendente en función del cual, y a partir de signos e interpretaciones totalmente equívocas, se nos divide nuestra sexualidad en 'normal' o 'patológica', o, incluso, según un sistema del juicio trascendente que pretende *valorar* nuestra sexualidad según cuáles sean las 'personas' o los 'objetos' que perseguimos? ¿En qué modo de existencia nos

⁸⁹ Deleuze; Guattari, *L'Anti-Edipo*, p. 471: «El problema de la máquina deseante, en su carácter esencialmente erótico, no radica en modo alguno en saber si alguna vez una máquina podrá darnos "la ilusión perfecta de la mujer" [*l'illusion parfaite de la femme*]. Por el contrario, radica en esta cuestión: ¿En qué máquina meter a la mujer, en qué máquina se mete una mujer para convertirse en el objeto no-edípico del deseo, es decir, sexo no-humano? [*c'est-à-dire sexe non-humain*]». El sexo no-humano, o lo no-humano de la sexualidad humana, no refiere ni a la existencia o el reconocimiento de *un sexo* o *dos sexos* (la llamada 'diferencia sexual'), sino que se refiere a los *n-sexos*: «Hacer el amor no se reduce a hacer uno, ni siquiera dos, sino hacer cien mil; eso son las máquinas deseantes o el sexo no-humano: no uno ni siquiera dos sexos, sino *n-sexos* [*non pas un ni même deux sexes, mais n-sexes*]» (Deleuze; Guattari, *L'Anti-Edipo*, p. 352).

sumergen o quieren sumergirnos todos aquellos que postulan que existe "en última instancia" un código trascendente y seguro (la clase, la posición en el esquema de producción, etc.) para poder distinguir de antemano, por ejemplo, entre la sexualidad burguesa y la sexualidad progresista o proletaria? ¿Y en qué modo de existencia nos sumergen o quieren sumergirnos todos aquellos que, finalmente, postulan que la sexualidad sólo puede *definirse* y *valorarse* según un los postulados de un código jurídico-contractual (axiomas estatales), del tipo 'contrato sexual consentido'?

Las cartas entre Spinoza y Blyenbergh, así como algunos pasajes de la *Ética* y del *Tratado Político*, dejan entrever una crítica feroz contra los dos tipos de 'malos amores' estadísticamente reproducidos, en tanto que amores/sexos *de servidumbre*; ellos son: el adulterio y la prostitución. Estos dos tipos de amores bajos y serviles (que existen en plena sociedad estatal) corresponden al primer género de conocimiento y al modo de existencia afectivo-pasivo que éste expresa, y que la sociedad misma estimula. Pero no por ello debe creerse que, por oposición, el matrimonio (conyugalidad) habrá de ser para Spinoza el ejemplo del 'buen amor', del amor apetecible y superior. El matrimonio (contrato jurídicamente codificado por la sociedad estatal) en sí mismo no *significa* nada ni posee ningún *sentido* ni ningún *valor* positivo *a priori* para Spinoza; al contrario, la conyugalidad establecida y tenida por 'normal', lo mismo que el adulterio y la prostitución, no es sino parte del mundo relacional *dégoûtant*, *infect* (tóxico), y *minable*. Tanto en el matrimonio como en el adulterio y la prostitución lidiamos con una forma de deseo y sexualidad en la que *les hacemos pagar a los demás* nuestros placeres, nuestras satisfacciones, nuestras descargas, nuestros goces y fiestas, nuestras tristezas, sentimientos de fracaso o de poder, etc.

Por lo demás, los celos, la envidia, la ambición, la mala conciencia, la toxicidad, y todas las peores tristezas o alegrías-pasivas se encuentran presentes *por igual* tanto en el amor del matrimonio como en el adulterio o la prostitución. Que la sociedad estatal, sin embargo, valore e invista al matrimonio como práctica virtuosa mientras que, por el contrario, valore e invista al adulterio o a la prostitución como prácticas viciosas y criminales (o, por el contrario, como aceptables y reglamentables) *todavía no nos dice nada* acerca de la comprensión de la composición de relaciones, ni en torno al *tipo* de sexualidad que ejercemos. En otras palabras: ya sea capitalista o socialista, aquello que la moral de la sociedad estatal —con sus signos equívocos del mando y la obediencia, y con sus máquinas de interpretación (sistema del juicio)— nos permite o nos prohíbe, nos castiga o nos premia, nos coarta o nos estimula, nos hace *temer* o nos hace *esperar*, todavía no nos dice nada acerca de *por qué*, por ejemplo, devenir un varón tramposo (un engañador o un prostituyente) constituye, *desde la perspectiva de los grados de potencia y de la composición de relaciones*, un modo de existencia bajo, vil y depotenciante, y por lo tanto, algo que debemos conjurar y cortar (huir y hacer huir).

Si nos dirigimos a la definición del *amor* en la *Ética* de Spinoza vemos que se define como una alegría (*laetitia*) acompañada por la idea de una causa exterior, y que el que ama se esfuerza (*conatur*) necesariamente por *tener presente* y *conservar* la cosa que ama (*quam amat praesentem habere et conservare*)

afectándola de alegría cuanto pueda (*laetitia quantum potest afficiendo*);⁹⁰ pero además, Spinoza agrega más adelante que este *conatus* amoroso del amante es tanto mayor cuanto mayor es su amor, así como cuanto mayor es su esfuerzo para conseguir que la cosa amada *le ame a su vez* (*ut et conatus efficiendi ut res amata ipsum contra amet*).⁹¹

Ahora bien, hemos de notar que esta es solamente la definición diríase *teoremática* del amor; resta todavía pasar al plano *problemático* del amor, que consistirá en ver —en nuestra vida práctica concreta y en función de la composición concreta de relaciones que efectuamos— *con qué tipo de afecto* envolvemos a este *conatus* o esfuerzo por tener presente y conservar a la cosa/persona amada; es decir, resta ver si este *conatus* que es el amor surge o es motorizado en nosotros por una alegría *pasiva* o por una alegría *activa*, pues es eso lo que marcará la diferencia y los que nos dirá algo acerca de los modos de existencia y de las maneras de vivir (y concebir) nuestra sexualidad y nuestro deseo.

Por otro lado, es necesario notar asimismo que esta definición del amor detalla que se trata de una alegría (*laetitia*) acompañada *por la idea de una causa exterior o externa*. Se trata, por lo tanto, de una definición del 'amor' *en tanto que* ese amor *depende de otra cosa* como su causa o idea de causa; y así, por el hecho mismo de depender de algo exterior —por ejemplo, de cosas tales como la figura o la fisonomía de la persona amada, o las pasiones que la persona amada suele suscitar o estimular en nosotros—, dicho amor *puede caer siempre en el exceso*. Y el amor que puede volverse excesivo es, precisamente, el amor que se configura a partir de alegrías pasivas o afectos pasivos, a punto tal que este tipo de 'amor' no se diferencia en nada del mero 'placer' (*titillatio*):

El 'amor' es una alegría acompañada de la idea de una causa externa: así pues, el 'placer' acompañado de la idea de una causa externa es amor [*amor est laetitia concomitante idea causae externae: titillatio igitur, concomitante idea causae externae amor est*].⁹²

El amor que surge de afectos-pasión y de la idea de una causa exterior es un tipo o modo del amor que precisamente puede sufrir todo tipo de equivocidades y alteraciones, ya que, tal y como Spinoza nos lo dice, con frecuencia nos ocurre que incluso mientras disfrutamos (*fruimur*) de la cosa que apetecíamos (*appetebamus*) nuestro cuerpo comienza de repente a adquirir *en virtud de ese disfrute* una nueva constitución — por la cual nuestro cuerpo queda determinado de un modo diferente al que estaba —, y desde entonces, *se excitan en nuestro cuerpo otras imágenes* de las cosas (*aliae rerum imagines in eo excitantur*), a punto tal que el alma comienza al mismo tiempo *a imaginar y a desear otras cosas* (*mens alia imaginari aliaque cupere incipit*).⁹³ En otras palabras, el amor-pasión (pasivo) acorde con el primer género de conocimiento, que es el amor que tiene su origen en afectos de placer y de satisfacción de un anhelo, es siempre un amor mudable y

⁹⁰ Spinoza, *Ethica*, p. 74.

⁹¹ Spinoza, *Ethica*, p. 86. Por contra, Spinoza define al 'odio' como una tristeza acompañada por la idea de una causa exterior en la que el que odia se esfuerza necesariamente *por apartar y destruir* la cosa que odia (*quam odio habet amo-vere et destruere conatur*) (p. 74). Sin embargo, el odio siempre puede ser destruido por el amor (*odium amore deleri potest*) (p. 89).

⁹² Spinoza, *Ethica*, p. 136.

⁹³ Spinoza, *Ethica*, p. 100.

siempre estará sujeto a imágenes y signos cambiantes, que son capaces de hacer que aquello que hasta recién amábamos nos resulte ahora indiferente, o incluso odioso. De modo que desde el punto de vista de las afecciones interiores, el amor-pasión puede saciarse y resultar odioso (generando hastío o repugnancia, *fastidium* o *taedium*); y ello es así porque según Spinoza el amor y el deseo pueden tener excesos (*amor et cupiditas excessum habere possunt*), y, especialmente, se convertirán en 'exceso' en tanto que deriven solamente de afectos-pasión, que sujetan al alma de tal modo en la consideración de *un solo* objeto, que ya no puede pensar en otros objetos (*mentem in sola unius obiecti contemplatione ita detinent, ut de aliis cogitare nequeat*).⁹⁴

El propio Spinoza nos brinda una clave de desciframiento al decirnos que su propia definición del 'amor' se distingue abiertamente de la definición brindada por el resto de los autores (v. gr. Descartes, Hobbes, Locke o Leibniz), por cuanto que éstos han venido definiendo al amor muy equívocamente, es decir, lo han venido definiendo como la voluntad que tiene el amante de unirse a la cosa amada: *auctorum definiunt amorem esse voluntatem amantis se iungendi rei amatae*; para Spinoza, dicha definición no expresa para nada la esencia del amor en tanto que potencia, sino que sólo expresa una simple 'propiedad' suya (*non amoris essentiam, sed eius proprietatem exprimit*). En otras palabras: la moral como sistema del juicio trascendente define al amor según su propiedad mientras que la ética como sistema de pruebas inmanentes lo define según su esencia/potencia. En efecto, ocurre que según Spinoza la mayoría de los autores (filósofos, moralistas, teólogos, etc.) se han hecho un concepto de la 'voluntad' totalmente equivocado y ficticio, toda vez que por voluntad no pueden entender otra cosa que el libre albedrío (*liberum arbitrium*). Así, si definen al amor por su propiedad es porque lo conciben como una 'elección del alma' hecha en función de una supuesta 'libertad de la voluntad'. En orden a poder desmarcarse de estas concepciones demasiado *morales* y *jurídicas* del amor, propias de todo sistema del juicio trascendente (sea un sistema filosófico, teológico, etc.), Spinoza nos aclara que si queremos aceptar la definición del amor como 'la voluntad que tiene el amante de unirse a la cosa amada', será bajo la condición de *no considerar* a la voluntad como un 'consentimiento' o una 'deliberación', o como si la voluntad fuese una especie de libre decreto del ánimo (*non intelligere consensum vel animi deliberationem*), pues semejante concepto de voluntad, nos dice Spinoza, sería ficticio (*hoc fictitium esse*). Punto importante y que no se debe pasar por alto: el problema del amor, desde la perspectiva de la esencia/potencia, no tiene nada que ver con el consentimiento o la deliberación. En segundo lugar, Spinoza sostiene que por 'voluntad de unirse a la cosa amada' tampoco hay que entender un 'deseo' de unirse a la cosa amada cuando ella se encuentra ausente (*nec cupiditatem sese iungendi rei amatae quando abest*), ni tampoco como el deseo de perseverar o insistir en su presencia cuando ella se encuentra ausente (*vel perseverandi in ipsius praesentia quando adest*), puesto que, de hecho, para Spinoza el amor puede concebirse *sin ninguno* de esos deseos (*potest namque amor absque hac aut illa cupiditate concipi*). Aquí, Spinoza es radicalmente opuesto a sus contemporáneos (Descartes, Hobbes, Locke o Leibniz), puesto que el concepto spinozeano de voluntad relativo al amor/deseo es algo muy diferente: es el contento

⁹⁴ Spinoza, *Ethica*, p. 137.

(*acquiescendam*) que la *presencia* (¡y no la ausencia!) de la cosa amada produce en el amante, contento *que le fortifica* (*qua corroboratur*), o que al menos fomenta (*aut saltem fovetur*) la alegría del amante.⁹⁵ Sólo una concepción y una vivencia del amor, del deseo, y de la sexualidad *vista desde la perspectiva de los esclavos* querrá convencernos de que sólo se ama/desea aquello que falta, y que sólo amamos o deseamos algo si vemos que los demás también han puesto el ojo en ello; tal es el *everlasting gospel* de los tiranos, gobernantes, profetas, filósofos, sacerdotes, moralistas, hombres de Estado y de Mercado, de los juristas y algoritmistas.

A partir de lo dicho estamos en condiciones de elucidar qué es lo que Spinoza considera como amores bajos, amores-pasión, es decir, amores serviles, pasivos, o impotenciadores, que son los amores que caben al primer género de conocimiento y al modo de existencia y de vida más bajo, a todo ese mundo relacional *dégoûtant*, *infect* (tóxico), y *minable*. El ejemplo paradigmático es aquel amor que podemos denominar lascivo, fiolo o prostituyente (Spinoza dice *amor meretricius*), esto es, el deseo de engendrar *suscitado solamente por la belleza de los cuerpos* (*generandi libido quae ex forma oritur*), y, en general, toda clase de amor que no reconozca como causa la libertad del alma (*omnis amor qui aliam causam praeter animi libertatem agnoscit*), y que por eso se convierte fácilmente en odio (*facile in Odium transit*).⁹⁶ A condición, nuevamente, de que por *animi libertatem* no entendamos ni 'libre albedrío' ni 'consentimiento' sino el ya mentado contento (*acquiescendam*) que la *presencia* (y no la ausencia) de la cosa amada produce en el amante, contento *que le fortifica*, o al menos mantiene la alegría del amante.

Así, como podemos observar, el amor definido no como propiedad sino desde la perspectiva de la esencia/potencia activa es aquel que de alguna manera ha conseguido desmarcarse tanto de los afectos-pasión (pasivos) como de la idea de una causa externa, puesto que si lo que nos obsesiona es la idea de una causa externa que encima se encuentra *ausente* (sea esa causa la esposa, la amante o la prostituta), ese amor será todo lo que se quiera, pero nunca un amor libre suscitado por un deseo libre. Esta es la razón por la cual Spinoza nos dice que si el lujurioso (prostituyente) está triste, se debe solamente al hecho de no haber podido *aliviarse* o *descargarse* (*si libidinosus tristis est quod sibi morem gerere nequeat*); pero que incluso llegado el caso de que lograra descargarse, aún así se tratará de una alegría-pasiva, y por lo tanto, esa alegría no puede ser sólida, ni libre de todo conflicto del ánimo (*haec laetitia vix solida, et absque ullo animi conflictu esse potest*).⁹⁷ Entonces, el lujurioso o prostituyente no se define como tal por los 'objetos' o 'personas' que desea (porque desea prostitutas pudiendo desear en su lugar una buena esposa o novia), *sino por la composición-descomposición de relaciones afecto-pasivas que traza, y por la ignorancia (y el desinterés) tanto de sí mismo y de sus potencias, como de las personas y las potencias de las personas que prostituye*. Desde esta perspectiva spinozeana *cualquier varón* bien reputado socialmente puede estar afirmado en un modo de existencia *de tipo prostituyente*, incluso si nunca pagó a nadie por nada; incluso un esposo puede comportarse *de facto* como un prostituyente con su propia esposa toda vez que reproduzca ese

⁹⁵ Spinoza, *Ethica*, pp. 229-230.

⁹⁶ Spinoza, *Ethica*, p. 155.

⁹⁷ Spinoza, *Ethica*, p. 79.

maquinismo del deseo, es decir, toda vez que efectúe con ella una composición de relaciones afecto-pasivas en las que se desentiende de todo excepto de su propia *titillatio* y de su propia necesidad de *descarga*. No es el 'objeto sexual' sino la composición de relaciones sexuales lo que nos define; pero ambos, tanto el esposo como el prostituyente *devienen* 'prostituyentes' *porque hacen pagar* a los otros su placer, con la diferencia que, además, el prostituyente (putero, *john*, *buyer*, *trick*, *pimp*) paga en dinero y el esposo no paga nada. Por consiguiente, tampoco es el dinero lo que define una *composición prostituyente* de relaciones (como todos creen apelando a la moral y al sistema del judio), aún cuando el prostituyente hecho y derecho sí anteponga su dinero.

Es por esto que para Spinoza los celos (*zelotypia*), que son una mezcla de afectos de odio y de envidia, son la mecánica propia de todos nuestros malos y bajos amores (amores de la servidumbre), tanto de aquellos amores legales o permitidos por la sociedad (matrimonio) como de aquellos ilegales o prohibidos (adulterio y prostitución):

Quien imagina a la mujer que ama prostituyéndose ante otro [*alteri sese prostituere*], no solamente se entristecerá [*contristabitur*] por resultar reprimido su propio apetito [*ipsius appetitus coercetur*], sino que también la aborrecerá [*aversatur*] porque se ve obligado a unir la imagen de la cosa amada a los genitales y las excreciones del otro [*quia rei amatae imaginem pudendis et excrementis alterius iungere cogitur*].⁹⁸

Según Spinoza, siempre que el deseo y el amor estén basados en alegrías pasivas (en placeres, titilaciones y descargas seminales del cuerpo) y suscitados estrictamente por causas exteriores, no podrán conducirnos más que a una vida (individual y social) *de celos interminables, esclavitud, tristeza y frustración permanentes*, habida cuenta de que todo amante se entristecerá (*amans contristabitur*) cada vez que advierta que las circunstancias favorables a él han cambiado incluso en lo más mínimo; siendo la 'frustración' (*desiderium*) una especie de tristeza-de-ausencia (falta) característica del modo de amar correspondiente al primer género de conocimiento; tristeza (*tristitia*) que se produce respecto de la ausencia de lo que amamos (*absentiam eius quod amamus*).⁹⁹ Para Spinoza la frustración del amor, o, en rigor, el amor que siempre resultará frustrante y servil (amor del primer género), es un afecto de tristeza *ad cupiditatem refero*, es decir, relativo al deseo-pasión (pasivo), ya que se trata de un deseo o apetito de poseer una cosa (*desiderium est cupiditas sive appetitus re aliqua potiundi*) alentado por el recuerdo de la cosa, y a la vez reprimido por el recuerdo de otras que excluyen la existencia de la cosa apetecida.¹⁰⁰

Ahora bien, según Spinoza, para experimentar este deseo/amor de tristeza, celos, frustración y odio (disminución de la potencia de obrar y pensar) ni siquiera hace falta que el varón vea *con sus propios ojos* a aquella mujer que ama o desea prostituyéndose con otro, porque la sola fijación excesiva del alma del varón en *ése solo y único* objeto (a saber, su amante o prostituta) es ya, *en tanto que tal*, es decir,

⁹⁸ Spinoza, *Ethica*, p. 85. En este pasaje es imperativo remitirse al texto latino, dado que las traducciones disponibles al español de la *Ética* de Spinoza (Vidal Peña y Pedro Lomba) tienden a escamotear el carácter *prostituyente* que Spinoza coloca en este pasaje, toda vez que traducen '*alteri sese prostituere*' por un aséptico 'entregándose a otro'.

⁹⁹ Spinoza, *Ethica*, p. 86.

¹⁰⁰ Spinoza, *Ethica*, p. 107.

en tanto que *coeundi libido*, una especie de *delirii* o de *morbo* del alma: «no menos delirantes son considerados, ya que suelen mover a risa, aquellos que se abrasan de amor soñando noche y día sólo con su amante o prostituta» (*nec minus insanire creduntur qui amore ardent, quique noctes atque dies solam amasiam vel meretricem somniant, quia risum movere solent*).¹⁰¹ Así, por más que los varones engañadores o prostituyentes se vanaglorien de su potencia sexual y su virilidad en su trato con las mujeres, o de pertenecer a una 'logia gatera', sintiendo que con su acto sexual prostituyente ellos contribuyen a aumentar no sólo su propia potencia sino también la potencia de las mujeres —el prostituyente cree que "empodera" a la mujer prostituyéndola y dándole "trabajo"—, en rigor, ocurre que no son sino tristes varones delirantes y morbosos (impotentes a la vez que depotenciadores de los otros), porque desde el segundo en que se sientan *rechazados* por su amante (*qui male ab amasia excepti sunt*), caerán inmediata y necesariamente en esa mezcla de odio y envidia que son los celos (*zelotypia*), y, acto seguido, despreciarán necesariamente a todas las mujeres,¹⁰² revelando finalmente de qué está hecho su modo de existencia:

Si alguien imagina que la cosa amada [*rem amatam*] se une a otro con el mismo vínculo de amistad, o con uno más estrecho [*eodem vel arctiore vinculo amicitiae*] que aquel por el que él solo la poseía, será afectado de odio hacia la cosa amada [*odio ipsam rem amatam afficietur*], y envidiará a ese otro [*illi alteri invidet*].¹⁰³

Nuestros amores, los amores que estamos acostumbrados a emplazar y componer en la sociedad estatal (ya sean los amores del matrimonio, del adulterio, o de la prostitución), al ser amores-pasión y al estar todos fuertemente fijados en las causas exteriores, no son —*por esencia y por potencia*— sino amores bajos y serviles, amores investidos o fijados por los signos del *mando* y la *obediencia* (amores no libres, sino atravesados por la jerarquía), amores que aspiran a la posesión permanente (posesivos) y a la exclusividad irrestricta (celotípicos), y que derivan indefectiblemente, más tarde o más temprano, en la competencia, la desconfianza, la vanagloria, la ambición, la envidia, y el deseo de ser amados. A punto tal, que ya no sabemos amar ni desear sino aquello que los demás nos disputan y nos quieren arrebatarse (o nosotros les queremos arrebatarse a ellos), ocasión que conduce a Spinoza a citar el inquietante verso de Ovidio: 'Hay que ser de hierro para querer amar aquello que nadie nos disputa' (*ferreus est, si quis quod sinit alter amat*).¹⁰⁴ Nos hemos construido un modo de existencia social y sexo-afectivo tal, que todo está hecho para que únicamente podamos experimentar amor y deseo por aquellas cosas o personas que ya se encuentran bajo la mirada o la posesión de otro; una cosa o una persona que nadie codicia, que nadie mira, o que nadie posee, nos resultará indiferente/invisible. Y todavía peor: cuanto más resistencia y competencia haya entre las personas, tanto más fuertemente se avivará entre ellas el amor y el deseo de obtener aquello *que se les resiste*, y que es objeto de una competencia:

¹⁰¹ Spinoza, *Ethica*, p. 137.

¹⁰² Spinoza, *Ethica*, p. 166.

¹⁰³ Spinoza, *Ethica*, p. 84.

¹⁰⁴ Spinoza, *Ethica*, p. 83.

si imaginamos que alguien goza [*gaudere*] de alguna cosa que sólo uno puede poseer [*qua unus solus potiri potest*], nos esforzaremos [*conabimur*] por conseguir que no posea esa cosa [*ne illa re potiat*].¹⁰⁵

Así, la ambición, la vanagloria, y el deseo de reconocimiento (el deseo de ser *reconocido*, *identificado* y *amado* por los demás) se constituyen, bajo los signos confusos del mando y la obediencia (signos propios del régimen estatal), en las bajas y serviles pasiones fundamentales de los seres humanos en tanto que se definen (y se viven) como animales políticos. Los celos (*zelotypia*) y el deseo de ser amado son dos de los afectos pasivos más contagiosos y más fundamentales que constituyen a la sexualidad servil e impotente del primer género de conocimiento. Spinoza nos dice que cuando amamos (*amamus*) así a una persona que es semejante a nosotros nos esforzaremos cuanto podamos (*conamur quantum possumus*) por conseguir que ella nos ame a su vez (*ut nos amet*), es decir, nos esforzaremos por hacer que sus afectos de amor estén asociados *exclusivamente* con la idea o imagen de nosotros (*concomitante idea nostri*), es decir, nos esforzaremos en ser la única 'causa externa' de su amor, porque todo 'deseo de ser amado' está fundado en una esperanza de gloria (*spe gloriae*).¹⁰⁶ Triste e impotente cosa es el deseo de ser amados, porque queriendo todos ser amados o alabados por todos, resulta que se odian entre sí: *et dum omnes ab omnibus laudari seu amari volunt, odio invicem sunt*.¹⁰⁷

La propia dinámica social nos atasca, al amar, en lo más bajo del amor y del deseo, en su más bajo concepto, en el amor que cabe al primer género de conocimiento; por eso en las relaciones amorosas y sexuales tal y como ya existen y las ejercemos la *concordia*, la *firmeza* del ánimo (fortaleza relativa a la relación del agente consigo mismo) y la *generosidad* (fortaleza relativa a la relación del agente con los otros) resultan siempre imposibles. Y por eso nunca deberemos creer, como hacen lo moralistas y teólogos, que al varón mujeriego o prostituyente *le falta* conocer el verdadero amor, puesto que 'el verdadero amor' es una expresión *sin sentido* (tal cosa no pre-existe), porque supone definir al amor desde la perspectiva de la propiedad (libre albedrío y consentimiento), y no desde la perspectiva la potencia (activa o pasiva) para componer/descomponer.

4. Consideraciones finales: hacia una *des-falización*, *des-faltificación*, *des-fiolización* del deseo

A raíz de todas estas conceptualizaciones y precisiones que encontramos en la *Ética* de Spinoza, cabe ahora hacernos las siguientes preguntas *ético-sexuales*: ¿Por qué entonces, y después de todo, los actos de engañar o de prostituir a alguien pueden ser considerados por nosotros como algo 'malo', es decir, como actos o prácticas que nos conducen a una *menor perfección* (tristeza y depotenciación)? ¿Y por qué el varón engañador o prostituyente expresa siempre y

¹⁰⁵ Spinoza, *Ethica*, p. 83.

¹⁰⁶ Spinoza, *Ethica*, pp. 84; 89: «Quien por amor hace un beneficio a alguien, lo hace en virtud del anhelo que tiene de ser amado a su vez, esto es, con esperanza de gloria» (*qui prae amore in aliquem beneficium contulit, id facit desiderio quo tenetur ut contra ametur, hoc est spe gloriae*).

¹⁰⁷ Spinoza, *Ethica*, p. 83.

en todos lados un modo de existencia social y sexual *bajo, vil, impotente e impotenciante* (incluso cuando el varón rebose de virilidad)? ¿Cómo explicarlo sin recurrir ni a la moral, ni al Derecho estatal, ni a la reducción capitalista del ser a la mercancía (sistemas del juicio trascendente)?

En primer lugar hemos de recordar que desde la perspectiva de una ética como sistema de pruebas nunca hacemos el *mal* por desconocimiento, error de juicio o ignorancia del Bien, ni tampoco lo hacemos por el hecho de que nuestra naturaleza humana, por la caída, se haya tornado esencialmente pecadora, ni mucho menos por el hecho de que consentimos al hacer un *mal uso* de nuestro libre albedrío. Todas estas respuestas son *dogmáticas y teológicas* que remiten a una instancia trascendente al ser (instancia vertical y jerárquica) en función de la cual juzgamos, tasamos, valoramos, y sentenciamos todo lo real (ya sea que creamos que dicho juez es Dios y sus mandamientos, o la razón y sus postulados).¹⁰⁸ Antes bien, hacemos el *mal* toda vez que *destruyamos o descompongamos* una o varias relaciones ya existentes *en acto*. Y bien, cuando un varón comete adulterio (engaña) o prostituye no hace más que descomponer relaciones, de maneras diferentes en cada caso. Es un asunto de *poder* (de relaciones de impotencia propia así como de depotenciación de los otros), y por tanto, es un asunto de *política*, no de moral o legislación. Y cada vez que moralicemos o catequicemos (apelando incluso a un lenguaje jurídico-contractual) nuestros actos o comportamientos (composiciones de relaciones) sexuales, aceptamos subrepticamente que *lo personal no es político*, y que el poder y la explotación sólo nos vienen desde afuera y desde arriba.

Siguiendo las cartas de Spinoza con Blyenbergh, Deleuze dice: hay un apetito bajamente sensual (*appétit bassement sensuel*) cuando asocio mi acción o la imagen de mi acción (*j'associe mon action ou l'image de mon action*) a la imagen de una cosa cuya relación es descompuesta por mi acción (*dont le rapport est décomposé par cette action*); y se trata aquí de un verdadero goce pasivo o impotente, en tanto que fascinación por la destrucción de relaciones: *fascination de la décomposition de rapports*. La relación y la práctica prostituyente que el varón produce (con su novia, amante, esposa o prostituta) nunca es 'mala' por el hecho de que atañe más al cuerpo lujurioso que al alma, por el hecho de tratarse de un asunto *libidinal* de goce carnal o concupiscente (en vez de algo puro, santo o espiritual), *sino por destruir relaciones, por diminuir la potencia, y por hacer pasar al otro a una perfección menor*, es decir, por contagiar la tristeza y la impotencia por doquier: el apetito bajamente sensual no está mal por ser sensual (*ce n'est pas parce qu'il est sensuel qu'il est mal*), sino porque no cesa de jugar fundamentalmente sobre la descomposiciones de relaciones (*il ne cesse pas de jouer sur les décompositions de rapports*). De hecho, nuestra sexualidad no reproduciría el mal ni la violencia si

¹⁰⁸ Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 157: «La *immanence* se opone a toda *eminencia* de la causa, a toda teología negativa, a todo método de analogía, a toda concepción jerárquica del mundo [*à toute conception hiérarchique du monde*]. [...] La *émanation* sirve pues de principio a un universo jerarquizado [*un univers hiérarchisé*]; la 'diferencia' entre los seres en general se concibe allí como diferencia jerárquica [*la différence des êtres en général y est conçue comme différence hiérarchique*]». En cambio, «la inmanencia en estado puro exige el principio de una 'igualdad' del ser o la postulación de un Ser-igual [*la position d'un Être-égal*]: no solamente el ser es igual en sí, sino que el ser aparece igualmente presente en todos los seres. Los seres no son definidos por su 'rango' en una jerarquía [*les êtres ne sont pas définis par leur rang dans une hiérarchie*], no están más o menos distanciados de lo Uno, sino que cada uno depende directamente de dios, participando en igualdad del ser [*partici-pant à l'égalité de l'être*], recibiendo *inmediatamente* todo lo que puede recibir de él según la aptitud de su esencia [*après l'aptitude de son essence*], independientemente de toda proximidad y de toda lejanía».

pudiésemos encontrar la manera de poder gozar sexualmente *sin* descomponer *ni* la potencia de obrar *ni* la potencia de pensar de los demás. Pero para ello sería necesario una transformación completa y radical (ácrata) de nuestra manera de componer relaciones afectivas, amoratorias y sexuales (de relacionarnos con nuestras potencias y con las de los demás) tal, que dicha composición sea acorde con el segundo género de conocimiento (fabricando nociones comunes *entre* dos o más), y, luego, acorde con el tercer género de conocimiento (fabricando una sexualidad anti-jerárquica de la univocidad).

Ahora bien, si hemos seguido de cerca las definiciones que encontramos en la *Ética* de Spinoza comprendemos que *el deseo prostituyente en el varón* no puede componer ninguna noción común ni ningún *troisième corps* con otros cuerpos (sea su novia, amante, esposa o prostituta), sino todo lo contrario: no hace más que descomponer y destruir relaciones (sobre todo descompone las relaciones de aquella persona con la que se relaciona); y procede a descomponer y destruir no por falta, carencia, desconocimiento, ignorancia, ideología, o por no estar deconstruido, *sino por poder*.

El amor bajamente (o servilmente) sensual o prostituyente del varón es un amor-pasión *estrictamente* ligado a la idea de una causa externa en el cual el varón no se posee todavía a sí mismo en sus potencias ni permite que la otra persona se posea a sí misma en sus potencias — cosa que sólo puede ocurrir *a partir* del segundo género de conocimiento y por la vía de las nociones comunes *entre* dos o más cuerpos — y, por lo tanto, ve a los otros como ‘cosas’ u ‘objetos sexuales’ (objetos de satisfacción y descarga) que lo afectan, y literalmente *se queda fijado* en esa afección de ese cuerpo sobre él, sin tornase nunca capaz de comprenderlo *en función de la relación que los envuelve a ambos*. El prostituyente se complace en la destrucción de relaciones. Por eso, todas las alegrías y placeres *personales* masculinos que fastidien a algún otro, y que les hagan pagar a los otros (con o sin mediación de dinero) por ese placer, no serán sino líneas de odio: *parce qu’embêter quelqu’un et la joie d’embêter quelqu’un, c’est très lié aux lignes de haine*. El llamado spinozeano es contrario: es un llamado a construir y fabricar una sexualidad unívoca (*une sexualité univoque*) que todavía no existe; habida cuenta de que nosotros, todavía en la época actual, seguimos haciendo proliferar con gran gusto y gran ruido la total equivocidad y la completa confusión (la impotenciación individual y colectiva) en materia de sexualidad:

El ideal de Spinoza es abandonar el mundo de lo inadecuado y de la pasión, el mundo de los signos oscuros y equívocos, puesto que en tanto se queden en los signos equívocos (sean los signos de la sexualidad, sean los de la teología), se arrastrarán en el ‘primer género de conocimiento’, se arrastran en *la peor* de las existencias [*vous vous traînez dans la pire des existences*]. [...] Lo mejor que pueden hacer es sustituir los signos equívocos por el dominio de las expresiones unívocas [*le domaine des expressions univoques*]. [...] Porque la sexualidad, desde el punto de vista del spinozismo, está muy anclada y es inseparable de la oscuridad de los signos. Si hubiese una ‘sexualidad unívoca’ (*s’il y avait une sexualité univoque*), Spinoza estaría completamente a favor (él no está contra la sexualidad). Si ustedes pudiesen extraer y vivir en la sexualidad expresiones unívocas [*tirer et vivre dans la sexualité des expressions univoques*], Spinoza les diría: ‘¡Adelante! ¡Eso es lo que hay que hacer!’. Sin embargo, ¿existen amores unívocos? Al contrario, más bien parece que, lejos de ponernos a descubrir fuentes de la univocidad en la sexualidad [*loin de découvrir des ressources d’univocité dans la sexualité*], nos hemos puesto a hacer malabarismos [*on a jonglé*], a hacer proliferar una

equivocidad de lo sexual [*on a fait proliférer l'équivocité du sexuel*]. Y, en nuestra época presente, seguimos yendo completamente en ése sentido.¹⁰⁹

Por lo que toca al propio Spinoza, *va de suyo* que en sus textos incurre en una clara *jerarquización* que coloca al varón en una posición superior respecto de la mujer, a la que considera más débil, ya que afirma que las mujeres no tienen, por naturaleza, un derecho igual al de los varones (*feminas ex natura non aequale cum viris habere ius*); y en esto, Spinoza no se desmarca en lo más mínimo de la tradición filosófica masculina del sistema del juicio. Por eso llega a afirmar que, bajo el Estado (*Imperium*), incluso si se trata de un *Imperium democratico*, es imposible que ambos sexos gobiernen por igual (*fieri non posse ut uterque sexus pariter regat*), y menos aún que los varones sean gobernados por las mujeres (*et multo minus, ut viri a feminis regantur*).¹¹⁰ Sobre este punto, Spinoza mantiene la misma posición patriarcal que la (aplastante) mayoría de los filósofos modernos. Sin embargo, a renglón seguido, Spinoza traza una tenue línea *divergente*, despuntando una línea de fuga que nosotros podemos *por nuestra parte* seguir, aún cuando él mismo no la haya seguido; línea que interpela a la masculinidad dominante problematizando la manera masculina *existente* de componer y descomponer relaciones afectivas y sexuales: los varones, dice Spinoza, casi siempre aman a las mujeres movidos solamente por un mero afecto sexual (*virii plerumque ex solo libidinis affectu feminas ament*), y les aprecian su talento y su sabiduría (*earum ingenium et sapientiam*) sólo en la medida en que ellas sean 'bellas' (*pulchritudine*).¹¹¹

Históricamente, y por lo tanto, social y políticamente, Spinoza nos dice que el *conatus* de los varones tiene la tendencia perseverante y la costumbre de auto-reducir su propio deseo (*cupiditas*) masculino a una mera excitación sexual (*libido*), y por lo tanto, en sus composiciones de relaciones con los demás, y sobre todo con las mujeres (sean novias, amantes, esposas, o prostitutas) tienden a no buscar otra cosa que su *propia* satisfacción sexual (*ex solo libidinis*) a través del acto de posesión/penetración (coito orgástico-genital), y movidos por la bella apariencia. Quiere decir, una vez más, que todos los varones se comportan *como prostituyentes* de un modo u otro, y *esto es un problema político* (un problema de relaciones de poder y de potencia), no un problema *moral, jurídico o psiquiátrico*. En consecuencia, los ciudadanos varones, que son los únicos que tendrían la capacidad de ejercer la *summa potestatis* del Estado, no viven *a fin de cuentas* más que bajo un modo de existencia atrapado completamente en el primer género de conocimiento; vida de afectos pasivos y dependiente de causas puramente exteriores y de ideas inadecuadas.

¹⁰⁹ Deleuze, *Spinoza : Les Vitesses de la Pensée*.

¹¹⁰ Spinoza, *Tractatus Politicus*, pp. 136; 76.

¹¹¹ Spinoza, *Tractatus Politicus*, p. 136.

Referencias

- ALTHUSSER, Louis. *Escritos sobre psicoanálisis: Freud y Lacan*. México: Siglo XXI Editores, 1996.
- BAULEO, Armando (org.). *Vicisitudes de una relación*. Buenos Aires: Granica, 1973.
- BURKE, Edmund. *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2017.
- COLERUS, Johannes. *La vie de B. de Spinoza*: tirée des écrits de ce fameux philosophe, et du témoignage de plusieurs personnes dignes de foi, qui l'ont connu particulièrement. Londres / Amsterdam: T. Johnson, 1706.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'Anti-Œdipe*. Paris: Les Édit. de Minuit, 1992.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux*. Paris: Les Édit. de Minuit, 1980.
- DELEUZE, Gilles. *Critique et Clinique*. Paris: Les Édit. de Minuit, 1993.
- DELEUZE, Gilles. *Différence et Répétition*. Paris: Press Univ. de France, 1968.
- DELEUZE, Gilles. *L'île Déserte*. Paris: Les Édit. de Minuit, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Lettres et Autres Textes*. Paris: Les Édit. de Minuit, 2015.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Édit. de Minuit, 1968.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza: Les Vitesses de la Pensée*. Disponible en: <https://deleuze.cla.purdue.edu/seminar/spinoza-velocities-thought/>.
- DELEUZE, Gilles. *Sur Foucault*. Disponible en: <https://deleuze.cla.purdue.edu/seminar/foucault/>.
- DELEUZE, Gilles. *Sur L'Anti-Œdipe II*. Disponible en: <https://deleuze.cla.purdue.edu/seminar/anti-oedipus-ii/>.
- DESCARTES, René. *Les Passions de l'âme*. Paris: J. Vrin, 1988.
- HEGEL, Georg. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- HEGEL, Georg. *Jenaer Realphilosophie*. Hamburg: Félix Meiner, 1969.
- HEGEL, Georg. *Phänomenologie des Geistes*. Edición bilingüe. Madrid: Abada, 2010.
- HEGEL, Georg. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. En: *Werke* 20. 3 Vol. Frankfurt am Maine: Suhrkamp, 1993.
- HERÁCLITO. *Fragmentos*. Madrid, Encuentro, 2015.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. In: HOBBS, Thomas. *English Works*. Vol. III. London: John Bohn, 1839.
- HOBBS, Thomas. *De Cive*. In: HOBBS, Thomas. *Opera*. Vol. II. London: Forgotten Books, 2015.
- HOBBS, Thomas. *De Homine*. In: HOBBS, Thomas. *Opera*. Vol. II. London: Forgotten Books, 2015.

- LACAN, Jacques. Kant con Sade. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. México: Siglo XXI Editores, 2009.
- LACAN, Jacques. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*. Bs. As.: Paidós, 1995.
- LACAN, Jacques. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 4: La relación de Objeto (1956-1957)*. Bs. As.: Paidós, 2008.
- LEIBNIZ, Gottfried. *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Leipzig: Dürr'schen Buchhandlung, 1904.
- LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1894.
- MARX, Karl. *Das Kapital*. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Werke (MEW)*: Band 23. Berlin: Dietz, 1962.
- MARX, Karl. *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Werke (MEW)*: Band 1. Berlin: Dietz Verlag, 1981.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. *Qu'est-ce que la propriété?*. In: PROUDHON, Pierre-Joseph. *Œuvres*, Paris: Editions Tops/Trinquier, 2009.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. München: Muller, 1913.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Félix Meiner, 2018.
- SPINOZA, Benedictus. *Epistolae*. Lipsiae: Bernhardi Tauchnitz, 1844.
- SPINOZA, Benedictus. *Ethica ordine geometrico demonstrata*. S/L: Martinum Nijhoff, 1905.
- SPINOZA, Benedictus. *Tractatus Politicus*. Lipsiae: Bernhardi Tauchnitz, 1844.
- SPINOZA, Benedictus. *Tractatus Theologico-Politicus*. Lipsiae: Bernhardi Tauchnitz, 1846.