

La tensión intradesiderativa en Spinoza: Tentativas sobre la noción de *desiderium*¹

Dra. (C) Daniela Cápona González²

Recibido: 14/02/2019 / Aceptado: 19/11/2019

Resumen. Spinoza es un filósofo que, en pleno siglo XVII, propone una reforma no sólo del pensamiento, sino también, por y en virtud de ésta, una respecto del deseo. Este término aparece en *Ética* tanto con la noción de *cupiditas*, esencia del hombre, sinónimo de términos como potencia, acción y virtud, pero también con *desiderium*, cuya traducción más literal es la de deseo, pero que bajo el cuño interpretativo de su obra, ha sido traducida al español con términos como frustración, anhelo, añoranza, nostalgia. Se pretende establecer aquí la distinción entre ambos y situar de modo tentativo las consecuencias ontológicas, éticas y políticas del afecto de *desiderium* como base para pensar la propiedad como posesión –en su vinculación con el amor– en el marco de la *Ética*.

Palabras clave: *Cupiditas*; *desiderium*; imaginación; impotencia; *sui juris/ alterius juris*.

[en] Intradesiderative tension in Spinoza: Attempts about *desiderium*

Abstract. Spinoza is a philosopher that, in the height seventeen century, propose a not only an emendation of intellect, but also, by and for this, one of desire. This notion appeared on *Ethics* also with the notion of *cupiditas*, man's essence, synonyme of potence, action and virtue, but also with *desiderium*, whose more usual translation is also the one of desire, but, under the interpretative specter of his work, has been translated in Spanish with termes as frustration, wish, longing, nostalgia. It is pretended to stablish here the conceptual distintion between both terms and also putting, in an attemptive way, the ontological, ethical and political consequences of *desiderium* affect as the basis to think the propriety as possession –in vinculation with love– in the *Ethics* frame.

Keywords: *Cupiditas*; *desiderium*; imagination, impotence; *sui juris/ alterius juris*.

Sumario. 1. El concepto de *cupiditas* en la filosofía spinoziana: entre imaginación y razón. 2. *Desiderium* y *cupiditas* en la filosofía de Spinoza. 3. *Desiderium*, amor y propiedad. 4. Bibliografía.

Cómo citar: Cápona González, D. (2020): La tensión intradesiderativa en Spinoza: Tentativas sobre la noción de *desiderium*, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37 (1), 23-35.

Spinoza será uno de los pocos filósofos que, en vez de criticar y denostar las pasiones humanas, las tratará como líneas y puntos, no como vicios de la naturaleza ni como un *imperium in imperio*, sino como parte constituyente de esa naturaleza, situándose por lo tanto desde un punto de vista realista. No se trata de estudiar cómo debiese ser el hombre, o el ideal de éste como un modelo ante el cual todos caemos en falta, sino de cómo es en su realidad, friccionando el idealismo de ese siglo de oro de los poetas que Spinoza critica en las primeras páginas del *Tratado político*. Por ello es que la crítica que realiza Meschonnic a la traducción de las primeras palabras de esta obra cobra importancia, pues enfatiza certeramente

el punto de partida de todo análisis spinoziano y que la traducción tiende a cambiar, deformando la importancia y el sentido de los términos. Si este tratado parte con las palabras *Affectus, quibus conflictamur concipiunt Philosophi*, como nos indica Meschonnic, la traducción más certera sería: “Los Afectos, por los cuales estamos en conflicto, los Filósofos los conciben como vicios...”, precisamente porque *affectus* tiene una mayor connotación tanto en la sentencia como en la obra spinoziana. Por ello criticará la traducción de Moreau que expresa “Los filósofos conciben las pasiones de las que somos presa...”. La deformación que Meschonnic percibe es que “ahí donde el pensador puso en primer lugar «los

¹ Este artículo forma parte de la investigación doctoral en el marco del proyecto ANID/ Doctorado Nacional/ 2018 - Folio 21181516, en el programa de Doctorado en Filosofía mención Estética y Teoría del Arte de la Universidad de Chile.

² Universidad de Chile.
dcazona@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0972-0245>

afectos», ritmo de posición, el filósofo pone en primer lugar «los filósofos». Indicio sutil de que el filósofo no conoce del cuerpo más que el cuerpo de profesores de filosofía³. Criticando además el hecho de que este término tan importante sea traducido indistintamente como afecto o pasión, rompiendo la coherencia del pensamiento y lenguaje de Spinoza. Esta misma traducción –errada a los ojos de Meschonnic– mantendrá Atilano Domínguez⁴ en su edición española, al igual que la realizada por Humberto Giannini y María Isabel Flisfisch⁵, y que, como evidencia el francés, cambia el sentido de esta sentencia y de toda la obra si no se escucha bien a Spinoza, su propio idioma, el spinoziano.

El concepto de *cupiditas* como deseo será la esencia del hombre, mientras que el afecto denominado *desiderium*, usualmente traducido al español como deseo, será descrito como una carencia y por ello su traducción será la de anhelo o añoranza, entre otros términos. La pregunta que surge es ¿cuál es el criterio para la elección de los términos? ¿Cómo uno puede denominar la esencia del hombre como afirmación, mientras que el otro es definido como un afecto triste que connota una carencia que no puede ser satisfecha? Además, Spinoza también hablará de la libidine como una forma del deseo (E4ACap19)⁶. Y si seguimos la distinción hecha por Atilano Domínguez, el mismo término *cupiditas* puede comprenderse en cuatro sentidos distintos⁷. De lo cual se sigue que el deseo como concepto filosófico es uno un tanto esquivo, que se escapa a una significación rígida o estable, y que se disemina en un espectro más amplio en sus formas derivadas o subalternas en la geometría afectiva que nos propone el filósofo holandés. Es por ello que se ha situado el análisis en el marco de la discusión planteada por el filósofo chileno Humberto Giannini en el artículo titulado “De la liberación a la libertad (Teoría de la Sociedad en Spinoza)” de 1975, en donde encontramos atisbos de una teoría del conflicto pero que, al parecer, no encuentra su asidero en el núcleo central del

problema spinoziano, cayendo en una lectura peyorativa de la imaginación que perpetúa la interpretación academicista de la obra del holandés, al mismo tiempo que ofrece importantes matices para repensar el mismo problema por él sugerido pero desde otros puntos de vista, en el caso que planteamos, el del *desiderium*.

Para establecer un orden en la presente exposición, el texto se ha articulado en tres apartados. En primer lugar, haciéndose cargo de la noción de *cupiditas* y su relación con la de *conatus* e imaginación; en segundo lugar, retratando el concepto de *desiderium*, que podría decirse que Spinoza utiliza en forma crítica, y las implicancias de éste en la *Ética* a partir de su vinculación con otros afectos. Finalmente, se analizará no sólo la diferencia entre ambos conceptos, sino la vinculación entre los afectos de *desiderium* y amor con la noción de propiedad, siguiendo la línea de la tradición liberal para realizar un análisis filosófico-político en este punto de la obra spinoziana. Para esto se ha utilizado literatura respecto de ambas nociones, intentando trazar las etimologías y genealogías de los términos para evidenciar los giros conceptuales que Spinoza realizaría, revisando las diversas traducciones existentes, además de lecturas e interpretaciones como las de Marilena Chaui, Laurent Bove, Atilano Domínguez, Pierre Macherey, Chantal Jaquet, por mencionar algunos.

1. El concepto de *cupiditas* en la filosofía spinoziana: entre imaginación y razón

Tal como se mencionó anteriormente, Spinoza es un filósofo que se sitúa en la tradición realista, de allí su crítica a los críticos de las pasiones, de allí que salve a la *vera religio* pero no a la teología, pues ésta se constituye como una de las supersticiones más poderosas y por ello como un dispositivo político de dominación social⁸, como denuncia en el prefacio del *Tratado teológico-político*. Desde esta perspectiva, y haciendo una antesala previa a la consideración del *conatus* y la *cupiditas*, es que se pretende reivindicar el rol de la imaginación –y con ella, de los afectos–, considerándola no como una ideología, una falsa conciencia, pura inadecuación que ha de ser superada para el conocimiento efectivo de lo real, sino como un estatuto ya concreto de lo real en virtud del carácter material de los afectos: no se trata sólo de los cuerpos, sino de la memoria y sus *vestigia*⁹. De ante sala, por tanto, se niega que Spinoza proponga un proyecto colectivo y político que lleve a la ciencia intuitiva, sino que, se adscribe en este punto, a la tesis de Robert Misrahi: lo político no sería la liberación de las cadenas de la servidumbre de la imaginación, sino más bien, la regulación o modulación de los deseos que se tejen en ésta, intentando llevar a cabo una estrategia –como diría Laurent Bove– que rechace, o bien, oblitere el poder de ciertos afectos específicos, como ciertas clases de superstición y fortuna. La razón sería más un auxiliar del proyecto de liberación que su causa

³ MESCHONNIC, H. *Ética y política del traducir*. Buenos Aires: Leviatán, 2009. Trad. Hugo Savino. pp.96-97.

⁴ “Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa”. SPINOZA, B. *Tratado político*. Madrid: Alianza, 2010. I, §1. p.81.

⁵ “Los filósofos conciben los afectos por los cuales somos atormentados, como vicios en que los hombres caen por su culpa (...)”. SPINOZA, B. *Tratado Teológico-político. Tratado político*. (vol. II). Madrid: Gredos, 2014. I, §1. p.341.

⁶ Tatián analizará esta forma de deseo en un breve pero certero texto: TATIÁN, D. “Spinoza hedonista”. En Tatián, D. *El don de la filosofía*. Buenos Aires: Colihue, 2012. Pp.101-110.

Para la traducción de la *Ética*, seguiremos la traducción de Vidal Peña (SPINOZA, B. *Ética*. Alianza, Madrid, 2009) a menos que se indique explícitamente otra traducción. Las referencias del latín corresponde a la edición holandesa: *Opera quotquot reperta sunt*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1914. Para el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (TIE) se utilizará la edición de Atilano Domínguez (SPINOZA, B. *Tratado de la reforma del entendimiento, Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Madrid: Alianza, 2014). Para el *Tratado teológico-político* (TTP) se usará únicamente la edición de Atilano Domínguez (SPINOZA, B. Madrid: Alianza, 2008), mientras que para el *Tratado político* (TP), a excepción de las referencias anteriores, se utilizará en adelante sólo la edición de Atilano Domínguez (SPINOZA, B. Madrid: Alianza, 2010), en adelante, sin numeración sino que siguiendo la citación canónica de la *Studia Spinozana* para todas las obras mentadas.

⁷ Cfr. DOMÍNGUEZ, A. “Amor y deseo en Spinoza”. En Fernández, E. De la Cámara, M.L. (Eds). *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Trotta, 2007. Pp.239-261.

⁸ Cfr. CÁPONA, D. “El papel político de la superstición y el deseo en Spinoza: consideraciones actuales sobre el capitalismo”. En *Ideas y Valores*, Vol.67. N.168. Pp.177-197.

⁹ Cfr. FÉREZ, CECILIA ABDO. “Imaginación, vestigia y repetición en Spinoza. Referencias Políticas”. En *Revista Conatus - Filosofía de Spinoza*. Vol. 4. N.8. Diciembre 2010.

eficiente, pues ésta “es un proyecto de origen existencial y no cognitivo”¹⁰. En la misma línea está Gabriel Albiac, para quien: “la racionalidad no es una determinación universal del alma (de la mente)”¹¹, como sí podríamos considerar al deseo en cuanto esencia de todo modo finito humano. Marilena Chaui, pero con otro énfasis, afirmará que no es el deseo el que debe tornarse racional, como afirma la tradición filosófica, sino que es la razón la que debe volverse deseante para tornarse racional¹². En este sentido el deseo es aquello que funda la razón en su propia operatividad, sin ella, no es más que una abstracción. La importancia de semejantes tesis es que se niega la categorización de Spinoza como un filósofo racionalista al alero de figuras como Descartes, pues lo político no se funda en y por la razón –aunque parafraseando a Chaui, reconoce su utilidad– sino por el deseo y la condición común de los hombres: la afectividad. De allí las palabras que cierran la introducción del *Tratado político*:

“Finalmente, puesto que todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman algún estado político, las causas y los fundamentos naturales del Estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres” (TP I, §7).

Spinoza utilizará la noción de deseo desde E3P9S con el término latino *cupiditas*, una noción extraña para pensar el deseo desde una perspectiva ontológica, ética, lógica y física, pues este término remite si bien a un deseo, se le utiliza con mayor frecuencia a uno de consideración amorosa o sexual, remitiendo esta acepción a la mitología romana del dios Cupido como supuesta traducción del griego Eros. Ivonne Bordelois remitirá este término latino como etimología de la pasión de la codicia, indicándonos, además, el sentido que adquiere esta noción en cuanto deseo.

“El nombre de la codicia proviene de *cupio*, que Emout y Meillet definen como un verbo de carácter afectivo, y que significa en latín desear, tener ganas de. *Cupiditas*, derivada de ese mismo verbo, podía significar también ambición y parcialidad. *Cupes* significa gloton, goloso o descarriado. Codicia descende del bajo latín *cupiditia* (...). *Concupisco* y *concupio* –formas intensificativas de *cupio*– significan ser preso del deseo en forma apasionada y ardiente. Se trata de un deseo violento e instintivo, un ansioso anhelo sensual que se ve representado en toda su plenitud por Cupido, dios latino del amor, hijo de Venus, que traduce el griego Eros –aun cuando, curiosamente, es un nombre de género femenino–”¹³.

Bordelois nos hablará de la *cupiditas* como un deseo inmoderado, cuestión que sería ajena a la teoría spinoziana en cuanto que, si bien el amor y el deseo pueden tener exceso, en la medida en que surgen de la razón estos se modularían equilibradamente. Silvia Magnavacca en su *Léxico técnico de filosofía medieval* afirmará que si bien este término se traduce como deseo, éste remite a una especie de amor, y se le define “como aquel movimiento del alma humana por el que ella quiere apropiarse de alguna cosa ausente o que aún no tiene, pero que ha percibido y juzgado como buena y cuya imagen abraza como si ya poseyera”¹⁴, cuestión que como veremos, remite a lo que Spinoza definirá como *desiderium*. Sin embargo, para aclarar este concepto Magnavacca continuará afirmando que “en la Escolástica, algunos autores distinguieron la *c.* del *desiderium*, por la nota de futuro que su objeto implica”¹⁵. La distinción entre ambos, al menos en la época medieval, respondería a un criterio de temporalidad. Estas indicaciones nos llevan a concluir dos cosas importantes: en primer lugar, que Spinoza al utilizar el término *cupiditas* para enunciar la esencia del hombre realiza un importante giro conceptual respecto de la tradición filosófica anterior –aunque retoma sus bases elementales–, y en segundo lugar, que la *cupiditas* esencialmente se liga al afecto del amor, como veremos en su propia filosofía, pero no uno excesivo sino modulado adecuadamente desde la razón: *Amor Dei Intellectuales*. Por ello Spinoza afirmará que “el amor y el deseo pueden tener exceso” (E4P44) concluyendo en la demostración que “así como un afecto (...) puede superar las demás acciones del hombre, así también el deseo que brota de ese afecto superará a los demás deseos, y, por ende, podrá tener el mismo exceso que tenía el placer (...)”. Sin embargo, hay una transición, pues en E4P61 expresará que “el deseo que nace de la razón no puede tener exceso”.

Podría decirse que hay una diferencia cualitativa entre ambas formulaciones del deseo: no se trata de dos formas distintas, sino de dos grados –entre muchos– de apropiación del mismo, uno mediante la imaginación –que puede tener exceso en la medida en que implica inadecuación– y el otro mediante la razón. A este mismo respecto podemos comprender el amor bajo la misma distinción gradual de su apropiación, de allí las aparentes paradojas y contradicciones en los sentidos otorgados a estos términos.

Retornando a E3P9S encontramos su directa vinculación con E3P6 en donde se afirma: “*Unaquoque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*”, compareciendo aquí otro término central para la filosofía spinoziana que es el de *conatus*. Vidal Peña traducirá esta proposición como: “Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser”, y Atilano Domínguez, “Cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser”¹⁶, siguiendo de cerca la

¹⁰ MISRAHI, R. “La reflexividad de los afectos y la libertad”. En Fernández, E. de la Cámara, M. L. (Eds). *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Trotta, 2007. Pp.119-130. Trad. Fco. José Martínez. p.123.

¹¹ ALBIAC, G. *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: De Maquiavelo a Spinoza*. Madrid: Tecnos, 2011. p.253.

¹² CHAUÍ, M. “Laços do desejo”. En Chauí, M. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p.59.

¹³ BORDELOIS, I. *Etimología de las pasiones*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006. p.125.

¹⁴ MAGNAVACCA, S. *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2015. p.182.

¹⁵ MAGNAVACCA, S. *Léxico técnico de filosofía medieval*. Ibidem.

¹⁶ SPINOZA, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta, 2000. Trad. Atilano Domínguez.

traducción de Oscar Cohan¹⁷. Manuel Machado, en su edición afirmará “Cada cosa, en tanto que es en sí, se esfuerza en perseverar en su ser”¹⁸. Cada una de estas traducciones tiene implicancias distintas. Por ejemplo la de Vidal Peña implica que cada cosa puede buscar incluso fuera de sí en cuanto está a su alcance, mientras que las de Cohan y Domínguez precisan que este esfuerzo es “en cuanto está en ella”, es decir, es siempre dentro de sí, porque no hay un afuera totalmente cerrado, ajeno, autónomo, lo que hay es alteridad constitutiva como propone Raúl de Pablos Escalante. El concepto que se traduce por *conatur* es “se esfuerza”, y en su forma sustantivada se traducirá como “esfuerzo”, no obstante, éstas también presentan problemas en su traducción, pues tal como Macherey indica, puede pensarse este concepto desde una perspectiva finalizada o finalista, “relacionándola a la representación de un movimiento tirante, intencionalmente o no, hacia un fin”¹⁹, siendo mejor optar por no traducirla para mantener su semántica intacta. Etimológicamente *conatur* proviene del verbo *conor conari* que significa prepararse, disponerse, y tal como dice Macherey, no puede explicarse por la intervención de una presión exterior, en virtud de lo cual la traducción de Peña no sería la más viable. Nada sería más impropio del *conatus* que moverse teleológicamente, o encontrar un fin en el cual su operatividad cese, lo cual no quita que éste pueda ser determinado de muchas maneras desde una alteridad constitutiva.

La demostración de E3P9 afirmará a su vez que “el alma es necesariamente consciente de sí misma por las ideas de las afecciones del cuerpo, se sigue que el alma es consciente de su conato”, siguiendo aquí la traducción de Domínguez. Pues, por E2P23, “el alma no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo”, a partir de esto, Spinoza podrá distinguir entre voluntad, apetito y deseo, pero esta distinción es nominal y no real, tal como afirma Chantal Jaquet, pues se trata de denominaciones extrínsecas que “no son más que nombres diferentes de una sola y misma cosa, a saber, el *conatus*”²⁰. De este modo, en E3P9S podrá decir que, y según la traducción de Domínguez:

“este conato, cuando se refiere sólo al alma, se llama *voluntad* en cambio, cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama *apetito*. Éste no es, pues, otra cosa que la misma esencia del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente aquello que contribuye a su conservación y que el hombre está, por tanto, determinado a realizar. Por lo demás, entre apetito y deseo no hay diferencia alguna, excepto que el deseo suele atribuirse a los hombres en cuanto que son conscientes de su apetito; y por tanto puede definirse así: *el deseo es el apetito con la conciencia del mismo*”.

Agregando en el mismo escolio: “Por todo esto consta, pues, que nosotros no nos esforzamos, queremos, apeteceamos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno, porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apeteceamos y deseamos”. De este modo se puede decir que la *cupiditas* no es una fuerza que se mueve hacia afuera, al modo de una fuerza centrífuga, pues éste es esencialmente *conatus*, fuerza que se esfuerza en perseverar en su propio ser por sí misma, causa eficiente que también puede ser determinada interna como externamente pero nunca de modo absoluto. Es en este sentido que el deseo es inmanente y nunca teleológico: se desea por sí mismo, es, junto a Laurent Bove, un “deseo sin objeto, es esencialmente una potencia de actuar, de hacer, de producir”²¹. Lo que se desea es más la relación que el objeto, pues, como recalca Vittorio Morfino, los afectos en sí mismos son abstracciones sin la relación determinada que genera la afección, es la composición útil y alegre, potente lo que direcciona a la *cupiditas*²². En palabras de Chauí, “desear es ser determinado a realizar alguna acción”²³, por ello la filósofa puede afirmar que Spinoza desplaza “la imagen del deseo movido por fines externos y el antagonismo entre imaginación y razón como lucha entre el cuerpo y la mente, o como el combate entre la concupiscencia y la voluntad”²⁴.

La modulación del *conatus* como *cupiditas* implica una direccionalidad que adquiere en virtud de la conciencia que tiene el alma por medio de las ideas de las afecciones del cuerpo, en esta medida el *conatus* como deseo se articula como deseo de actuar, concreto pero inadecuado en la imaginación, en donde aún persiste en su intento de afirmación mediante la composición de pasiones alegres, dirigiéndolos en virtud de la memoria. Es por ello que el deseo es propiamente la esencia del hombre, pues se identifica con la propia potencia que expresa un *quantum* de la potencia de Dios, y finalmente con la virtud, por ello, la razón debe articularse con el deseo, pues sólo en esta medida se puede consolidar un horizonte de libertad. Como nos dice claramente Raúl de Pablos: “la *cupiditas* no es un deseo irrealizable, es efectivamente la esencia del ser humano, no es algo a lo que uno aspire (frustrada o alegremente), es lo que cada ser humano es en acto. Uno puede tener tal o cual *anhelo*, o no tenerlo; uno no puede dejar de *desear*”. Por ello es que no se puede reducir la *cupiditas* “a un tipo determinado de deseo: la libidine es un deseo, pero el deseo no se agota en su aspecto libidinal (lo mismo podemos decir respecto de los otros deseos)”²⁵. Si bien hay formas del deseo, estas no acotan ni reducen a la *cupiditas*: son formas subalternas o subordinadas que bien pueden

¹⁷ “Cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por perseverar en su ser”. SPINOZA, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. México D.F: FCE, 2015.

¹⁸ SPINOZA, B. *Ética*. Sevilla: Espuelas de plata, 2017. Trad. Manuel Machado.

¹⁹ MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie, La vie affective*. Paris: PUF, 2018, p. 81.

²⁰ JAQUET, CH. “El rol positivo de la voluntad en Spinoza”. En Tatián, D. (Comp.). *Spinoza. Tercer Coloquio*. Córdoba: Brujas, 2007. p.15

²¹ BOVE, L. «Le désir et la prudence des corps chez Spinoza. De la métaphysique à l'histoire» (Pp.41-51). En *Revista Conatus. Filosofía de Spinoza*. Vol. 7, n.14. Diciembre 2013. p.42.

²² CÍR, MORFINO, V. *El tiempo de la multitud*. Santiago: Doble ciencia, 2015. Trad. Roberto Peña León, Mariana Gainza y Sebastián Torres. p.37.

²³ CHAUI, M. *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. II. *Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p.356.

²⁴ CHAUI, M. “Laços do desejo”. Ibid. p.62.

²⁵ DE PABLOS ESCALANTE, R. “El deseo de razón y la alteridad constitutiva. Apuntes sobre el ser humano en la *Ética* de Spinoza”. *Revista Co-herencia* Vol. 15, No 28 Enero - Junio de 2018, p.254.

adquirir una forma pasional y triste, como también racional y por ende alegre, o incluso adquirir una forma paradójica: constituirse como una alegría impotente. Como propone Raúl de Pablos, la *cupiditas* se establece como una alteridad constitutiva del hombre que difiere de sus formas subalternas, esta idea es la condición para no confundir ambas concepciones²⁶.

El deseo como *cupiditas* es pura afirmación de la esencia en la existencia. Como capacidad de transformación relativamente direccionada –o mejor, estratégica– es expresión impulsiva de un *quantum* de potencia, pero no porque su movimiento sea irrefrenable e incontrolable, sino porque se constituye como un puro impulso, movimiento puro o movilidad que siempre se mantiene moviente, que sólo podemos direccionar o ser direccionado de forma parcial. Por ello en E4P25 Spinoza nos dirá: “nadie se esfuerza por conservar su ser a causa de otra cosa”, de este modo, la filosofía del holandés se constituye como una radicada en el horizonte existencial.

2. *Desiderium* y *cupiditas* en la filosofía de Spinoza

Desiderium parece tener una etimología clara que remite al verbo *desidero*, que deriva a su vez del sustantivo *sides*, más utilizado en plural como *sidera*, es decir, constelación. Esta etimología remite su origen a la teología astral o astrología, que indica la influencia de los astros sobre el destino humano. Marilena Chaui nos dirá a este respecto que

“*Desiderium* se inserta en la trama de los intermediarios entre Dios y el mundo de los entes materiales (...) Cesando de mirar los astros, *desiderium* es la decisión de tomar nuestro destino es nuestras propias manos y, en este caso, el deseo se llama voluntad consciente, originada por una deliberación, aquello que los griegos llamaban *bóulesis* (...) Dejando de ver los astros, *desiderium* significa privación del saber sobre el destino, prisión en la rueda de la fortuna incierta. El deseo se llama entonces carencia, vacío que tiende fuera de sí en busca de satisfacción, aquello que los griegos llamaban *hormé*”²⁷.

Chaui lo que hace en este texto es trazar una historia acotada del concepto de deseo, sin embargo, no traza la distinción conceptual entre *cupiditas* y *desiderium*, aunque sí se pueden desprender lineamientos para establecer ese análisis. Por su parte, Bordelois para comenzar a hablar del deseo remitirá a Spinoza, diciendo que él lo define “magistralmente como el apetito consciente de sí mismo, la esencia misma del hombre, el empuje con que el ser humano se esfuerza en perseverar en su propio ser”, pero nos advierte, “con todo, el lenguaje parece tener una opinión más precavida sobre el origen del deseo”²⁸. Sin embargo, del deseo que aquí habla es el

desiderium, no de la *cupiditas* spinoziana que es la que cumple el rol del que ella habla. Bordelois coincidirá con Chaui en la etimología del término en lo que respecta a su vinculación con la teología astral y el destino, sin embargo, la primera nos ofrecerá además otra etimología que “vincula en cambio *desiderio*, que en latín clásico se definía como libertinaje y voluptuosidad, con *desidia* (de *de-sideo*: permanecer sentado, inactivo) o indolencia”²⁹. Se trataría en este caso, de “un dejarse llevar por pensamientos ociosos que acaban por desplegarse en fantasías eróticas o bien nos impulsan a sucumbir ante emociones abrumadoras”, no obstante, “en ambos casos, el deseo aparece como una forma de errancia o de carencia que delata la vulnerabilidad del deseante”³⁰.

En la *Ética* el término *desiderium* es utilizado en E3P36S, en E3P42D –pero de forma indirecta, y no en relación al afecto en sí mismo– y en E3AD32, es decir, es mencionado sólo tres veces de modo técnico. Vidal Peña, que es la traducción que se ha utilizado a lo largo de este trabajo, utilizará los términos frustración³¹ y anhelo³², mientras que Atilano Domínguez lo traducirá en E3P36S como añoranza³³ pero en E3AD32 como anhelo. Por su parte, Oscar Cohan traduce *desiderium* por nostalgia³⁴ y anhelo³⁵. Manuel Machado hablará de anhelo frustrado³⁶, pero sólo como anhelo en E3P42D. Y Marilena Chaui lo traduce al portugués como *saudade*, término que no tiene una traducción directa al español, pero que se asemeja semánticamente a nostalgia. En su debido contexto, y siguiendo aquí la traducción de Peña, Spinoza afirmará en E3P36S que: “esa tristeza, en cuanto que se produce respecto de la ausencia de lo que amamos, se llama frustración (*Haec Tristitia, quatenus absentiam ejus, quod amamus, respicit, Desiderium vocatur*”. Y, en E3AD32: “La frustración es un deseo o apetito de poseer una cosa, alentado por el recuerdo de esa cosa, y a la vez reprimido por el recuerdo de otras que excluyen la existencia de la cosa apetecida” (*Desiderium est Cupiditas sive Appetitus re aliqua potiundi, quae ejusdem rei memoria fovetur, et simul aliarum rerum memoria, quae ejusdem rei appetendae existentiam seclundunt, coërcetur*). En esa última se evidencia el carácter polar de este afecto: por una parte puede ser considerado un apetito, y por ende, puede ser definido como un deseo teleológico, siguiendo E4Def7: “por el fin a causa del cual hacemos algo, entiendo el apetito”; o bien, como un deseo que por su carácter inadecuado no estaría del todo determinado para concebirse de modo teleológico: si bien, es aún una tristeza, es una que aún puede afirmar débilmente a la *cupiditas*, y por ende, ser eventualmente modulada de forma adecuada. Posteriormente en la explicación de la proposición que analiza-

²⁹ BORDELOIS, I. *Etimología de las pasiones*. Ibid. p.121.

³⁰ BORDELOIS, I. *Etimología de las pasiones*. Ibidem.

³¹ SPINOZA, B. *Ética*. Madrid: Alianza, 2009. Trad. Vidal Peña. en E3DA32 y P36S.

³² SPINOZA, B. *Ética*. Ibid. E4P42D.

³³ SPINOZA, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta, 2000. Trad. Atilano Domínguez.

³⁴ En E3P36S y E3DA32. SPINOZA, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. México D.F.: FCE, 2015. Trad. Oscar Cohan.

³⁵ En E3P42D. Ibid.

³⁶ En E3P36S y E3AD32. SPINOZA, B. *Ética*. Sevilla: Espuelas de plata, 2017. Trad. Manuel Machado.

²⁶ Cfr. DE PABLOS ESCALANTE, R. “El deseo de razón y la alteridad constitutiva”. Ibid. pp.252-3.

²⁷ CHAU, M. “Laços do desejo”. Ibid. pp.15-16.

²⁸ BORDELOIS, I. *Etimología de las pasiones*. Ibid. pp.120-121.

mos, el filósofo añade: “ahora bien, como la palabra frustración parece referirse a un deseo, incluyo por ello este afecto entre los que se remiten al deseo” (*Sed quia nomen Desiderium Cupiditatem respicere videtur; ideo hunc affectum ad Cupiditatis affectus refero*).

Es por lo tanto el contexto y la historia terminológica lo que permitirá indicar la diferencia entre ambas formas de deseo. Chantal Jaquet ha expuesto que *desiderium* es una forma del deseo que se mantiene en virtualidad, un deseo que no se logra concretar, de allí las diversas traducciones que aluden no al concepto de deseo, sino que a un campo semántico en donde se evidencia su carácter fallido³⁷, aunque lo analiza específicamente en el caso del desiderio de venganza. La lectura de Marilena Chaui expone que “Spinoza conserva el primer significado de *desiderium*, en su sentido originario expresado en el latín: dejar de ver, perder y perderse. Frustración, es el peso de recaer en la idea de deleite, carencia, es recaer en la falta de algunas circunstancias, *saudade*, es recaer en el recuerdo del amor que se perdió”. Por ello es que “en estos tres casos, el núcleo de la pasión del *desiderium* es mantenido: es un deseo triste nacido de la imposibilidad de repetición de un momento de disfrute imaginado como pleno y, ahora, perdido”³⁸. Por su parte, Laurent Bove si bien verá en este afecto una carencia, también lo considerará de una manera positiva, puesto que, a pasar de indicar un estado separado de la potencia, el *desiderium* aún afirma dentro de los límites en que puede afirmar su potencia, por debilitada que esta sea. Cuestión cierta, pero suscita extrañeza cómo culmina esta descripción: “hay que reconocer en el corazón mismo del *desiderium* algo de perfecto, positivo, activo, que, en su estadio supremo de actualización, podrá borrar la carencia y la insatisfacción”³⁹, fundamentándose en E4P20, en la cual Spinoza afirma: “cuanto más se esfuerza cada cual en buscar su utilidad, esto es, en conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está; y al contrario, en tanto que descuida la conservación de su utilidad —esto es, de su ser—, en esa medida es impotente”. Sin embargo, parece no recordar E5P3: “un afecto que es una pasión deja de ser una pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta”, ni E4P25: “nadie se esfuerza por conservar su ser a causa de otra cosa”. No encontramos, por lo tanto, una especie de satisfacción en esta forma del deseo, precisamente porque en él acontece un juego temporal entre presente y pasado, y hasta en ocasiones con el futuro —como mencionó Magnavacca. Lo que se encontraría en ese caso es el devenir afectivo del deseo comprendido como *cupiditas*, o mejor dicho, el dejar de ser pasión del *desiderium* para comprender su insustancialidad, de allí la *cupiditas* podría comprenderse en su radical sentido ontológico, ético y político. Francisco José Martínez expone que “vemos en el *desiderium* una sutil dialéctica temporal que conjuga, en este caso, la frustración presente con el

recuerdo añorante del pesado”⁴⁰, de allí las traducciones que implican algo pasado: añoranza, nostalgia y *saudade*, y aquellas que implican una visión futura: el anhelo. “El *desiderium* se da en el presente pero se proyecta de forma necesaria hacia el pasado o hacia el futuro; el *desiderium* se da en un presente vacío en la realidad en el que imaginamos un objeto ausente, bien pasado o bien porvenir”⁴¹. Por este motivo podemos pensar que este afecto opera en conjunto con el miedo y la esperanza —afectos indisolubles (E3P50S)—, que si bien pueden regular afectivamente lo social y reivindicar cierta utilidad (E4P54), son también los motores de la superstición. Estos afectos juegan también con la temporalidad de los modos finitos, establecen una ritmicidad y un ciclo elíptico de padecimiento, pues de uno se pasa al otro, y así sucesivamente, porque los cuerpos en virtud de los cuales se suscitan estos afectos también cambian de modo constante (TTP. Praef. 5/10).

En virtud de lo anterior se puede concluir que todas estas interpretaciones respecto del *desiderium* contrastan de forma radical con aquel deseo (*cupiditas*) que Spinoza nombra como la esencia del hombre, ya que el hombre sometido a esa forma subalterna es uno sujeto a la variabilidad, a la inconstancia —en la medida en que este anhelo puede mutar a otros cuerpos o experiencias—, o bien, a una pertinacia que torna a este afecto una suerte de obsesión. Se trata de un hombre que se considera carente, vacío, que sólo fuera de sí encontraría su propia singularidad; idea que se corresponde con la cosmovisión cristiana en la cual el hombre tiene una carencia originaria expresada en el mito de Adán y Eva y que el mismo Spinoza analizará en su correspondencia con Blijenbergh. Esta idea del deseo como carencia perseverará en la tradición filosófica hasta el psicoanálisis de Freud, más no considerará el concepto de *cupiditas* como lo hace Spinoza.

Macherey hablará de una doble visión del deseo dentro de la misma *cupiditas*, es decir, no considerando el *desiderium*. Para el filósofo francés la distinción entre las formas primarias y secundarias de la afectividad permite que el deseo se desdoble. La *cupiditas* como esencia del hombre sería deseo de afirmación, de aumento de potencia, pero por las formas secundarias de la afectividad éste tendría otro devenir. Al respecto afirma que la distinción recae en que “al mismo tiempo que ellas expresan la potencia adherida al *conatus*, ellas ligan esta expresión a las representaciones de las cosas, según los procesos que, explica Spinoza, son enteramente comandados por los mecanismos de la imaginación”⁴². A lo cual añade:

“el deseo, que permanece en el fondo de todos los impulsos afectivos, en vez de estar dirigido, desde el fondo de sí mismo, por la energía que emana de su solo

³⁷ Cfr. JAQUET, CH. “El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político”. *Ibid.*

³⁸ CHAU, M. *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. II. *Liberdade*. *Ibid.* Pp. 354-355.

³⁹ BOVE, L. *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Madrid: Tierradenadie, 2009. Trad. Gemma Sanz Espinar. p.33.

⁴⁰ MARTÍNEZ, F. J. “*Desiderium y Cupiditas*: La esencia humana según Spinoza”. En de la Cámara, M. L. Carvajal, J. (Eds). *Spinoza y la Antropología en la Modernidad*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2017. p.150.

⁴¹ MARTÍNEZ, F. J. “*Desiderium y Cupiditas*: La esencia humana según Spinoza”. *Ibid.* p.150.

⁴² MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie, La vie affective*. *Ibid.* p.25

conatus, parece impulsado, delante suyo, hacia los objetos en los que reconoce su destinación; en otros términos, el deseo, que, desde el punto de vista de Spinoza, constituye la forma por excelencia de la afectividad, en lugar de afirmarse en su estado puro, deviene deseo de cualquier cosa, en las condiciones que no se explican solamente a partir de los movimientos internos del *conatus*⁴³.

Sin embargo, esta idea parece remitir más bien al deseo como carencia más que a lo que Spinoza denomina esencia del hombre, pues los objetos no satisfacen nunca al deseo de forma plena, esta satisfacción sólo se logra cuando el deseo se desea por sí mismo como afirmación de la potencia en la existencia, como deseo de ser *sui juris*, deseo que persiste en la imaginación con un estatus de realidad efectivo pero que no logra concretarse en su singularidad de modo adecuado. Es decir, lo que Macherey plantea como devenir del deseo (*cupiditas*) puede plantearse más bien como el deseo en su forma de *desiderium*, una suerte de deriva negativa –en cuanto no afirma la potencia– o bien, objetual, respecto de la primera. Asimismo, Atilano Domínguez nos hablará de cuatro sentidos del término deseo como *cupiditas*: deseo acción, deseo pasión, deseo original y deseo derivado⁴⁴, pudiendo situar dentro de esta clasificación al *desiderium* dentro de las formas derivadas y pasivas, aún cuando el autor no lo haga.

De esta manera, la diferencia que se establece entre *cupiditas* como esencia del hombre y *desiderium* como la virtualidad de un deseo que no se actualiza o concreta, se podría decir que se fundamenta en la consideración del término *cupiditas* en su relación al campo semántico del amor (de allí el nombre del dios Cupido como dios del amor en el mundo latino). Se trata de un amor que está siempre en proceso de realización, no en cuanto se puede satisfacer y pasar a amar otro cuerpo, sino de un amor que, a la larga, se puede satisfacer en el verdadero amor como amor intelectual a Dios, es decir, como máxima forma de expresión de la esencia de Dios o la naturaleza en los hombres, un conocimiento eterno e inmutable, un amor que está siempre presente en el sentir. Por el contrario, el afecto de *desiderium* se referiría al deseo de la voluntad, al deseo de cosas, encontrándose, por consecuencia, en el ámbito de la carencia debido a su volatilidad: es un deseo del afuera, volcado fuera de sí. Esto adscribiría a la tesis spinoziana de que lo que el hombre comprende como voluntad es sólo la imaginación del libre arbitrio, ya que no se comprende que realmente la voluntad es igual al entendimiento, y bajo este error, el deseo efectivamente recaería en una lógica negativa de afirmación, en cuanto que se afirma la impotencia a partir de un estado carente.

El *desiderium* para ser satisfecho necesita de la alteridad objetiva como absoluto afuera, considerando a las cosas como independientes y autónomas, rígidas. Es esta necesidad y dependencia lo que lo torna carencia, insatisfacción, coincidiendo con la descripción que

hace Chauvi mencionada al inicio: un vacío que tiende hacia afuera para satisfacerse, pero porque esta necesidad no es realmente útil en el sentido spinozista del término, sino que imaginariamente, inadecuadamente concebimos como tal. De este modo, el *desiderium* se torna impotencia, pues ésta “consiste sólo en el hecho de que el hombre se hace guiar por las cosas que están fuera de él” (E4P37S1), es decir, esta sujeto al orden de la fortuna. En relación a la *cupiditas*, si bien, ésta se establece respecto de cuerpos exteriores no es por ellos mismos por los cuales los desea, Spinoza es claro en esto en E3P9S: “nosotros no intentamos, queremos, apeteceamos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apeteceamos y deseamos”. Este deseo es inmanente y se constituye como una alteridad constitutiva del hombre, como nos decía Raúl de Pablos Escalante. Desde esta lectura, si bien la *cupiditas* “no puede ser nunca una potencia absoluta, puesto que, como sabemos, Spinoza sostiene que «en el alma humana no se da ninguna facultad absoluta de entender, desear, amar, etc.»”, como nos recuerda Atilano Domínguez, esto “por el mismo motivo que el hombre no puede ser ni substancia ni *causa sui*”⁴⁵, sí puede ser expresiva de una virtud y de un amor que se nos revela fundamental: la apropiación deseante-racional de la potencia de obrar. Como nos dice ciertamente Mariela Oliva: “la razón es ya, una forma del deseo, es decir la razón no es ajena o distinta de la esencia que constituye al ser humano como parte de la naturaleza (...)”⁴⁶. De este modo, se puede articular un conocimiento racional afectivo que tiende al amor inmutable, al verdadero bien como amor intelectual a Dios, el cual es “su expresión como amor de la esencia, tal transición” –la del amor ordinario que busca reciprocidad y que también está en ese afuera del que hemos hablado– “es la expresión plena del esfuerzo, del deseo profundo y esencial de todo ser humano por amar”⁴⁷. Este paso al tercer género del conocimiento, que es ciencia intuitiva y amor intelectual a Dios (E5P32), es el amor como verdadera vivencia, pues como nos dice Spinoza en E5P36:

“el amor intelectual del alma hacia Dios es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que Dios es infinito, sino en la medida en que puede explicarse a través de la esencia del alma humana, considerada desde la perspectiva de la eternidad, es decir, el amor intelectual del alma hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo”.

Es por ello que, con Mariela Oliva, podemos decir que la filosofía de Spinoza “apuesta por reivindicar la vida afectiva y alcanzar con ello la expresión de lo que él considera nuestro mayor deseo, amar”⁴⁸, pasando por diversos afectos como la *acquiescentia in se ipso*, *animositas*, *generositas* y *philautia*, análisis que ha reali-

⁴³ MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective*. Ibid. Pp. 25-26

⁴⁴ Cfr. DOMÍNGUEZ, A. “Amor y deseo en Spinoza”. Ibid. p. 244.

⁴⁵ DOMÍNGUEZ, A. “Amor y deseo en Spinoza”. Ibid. p.245.

⁴⁶ OLIVA, M. *La inmanencia del deseo. Un estudio sobre la subjetividad ética y el amor a la existencia en Spinoza*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México/ Ed. Gedisa, 2015. p.196.

⁴⁷ OLIVA, M. *La inmanencia del deseo*. Ibid. p. 226.

⁴⁸ OLIVA, M. *La inmanencia del deseo*. Ibid. p.243.

zado de modo exhaustivo Diego Tatián. Esta *cupiditas* que busca el amor intelectual a Dios no implica que éste derive en un deseo calculador o en un deseo predispuerto a tal búsqueda, teleológico, sino que indica una vinculación que ya va de suyo. Deseo y amor intelectual constituyen una misma forma de aprehender la realidad que se despliega a lo largo de la vida afectiva de modo inadecuado y en ocasiones adecuado, pero que en su punto cúlmine, cuando la potencia se torna virtud, beatitud, encuentra su máxima expresividad en esta forma de amor y se hace indisociable respecto de ésta. Por ello encontramos que Spinoza utiliza el término *cupiditas* para referirse a este deseo como esencia del hombre, deseo que, como dijimos, no tiene objeto pues es un deseo del deseo, deseo de ser *sui juris*. Desde esta óptica, él mismo en su apropiación es ya amor por la existencia en calidad de vivencia. Como nos diría Oliva, se trata de la vivencia del mundo en su inmanencia y en el conocimiento de las esencias singulares. No se trata de reducir el deseo a una forma del amor, sino de una unión que se da por la potencia misma, por el hecho de ser *potentia agendi* y por lo tanto *virtus*, estado sin espera y sin esperanza, sino de plenitud existencial.

3. *Desiderium*, amor y propiedad

Atilano Domínguez en su artículo “Amor y deseo en Spinoza” nos conduce a un problema que determinará el horizonte de la ética spinozista: mientras el deseo está vuelto hacia sí mismo como determinación de una ética inmanente, el amor como “la alegría acompañada de la idea de una causa exterior” (E3AD6) es un afecto vuelto hacia el objeto exterior que lo causa, determinando de este modo, una ética trascendente, de la adaptación al mundo externo⁴⁹, pareciendo de este modo una contradicción mayor en el marco del pensamiento del holandés. Esto conduciría a Domínguez a preguntarse si es el deseo el fundamento del amor o si más bien, es el amor el fundamento del deseo. Su respuesta va a ser contraria en cierta medida a lo que planteamos, pues para el español, el propósito de Spinoza es “subrayar que el auténtico amor no consiste en el deseo. Ni en el deseo de poseer el objeto y disfrutar de él, especialmente de su belleza corporal, que es lo típico del llamado amor de concupiscencia; ni siquiera en el deseo de hacerle bien, que es lo propio del amor de bevenolencia”. Si bien, esto se comparte en nuestro argumento, Domínguez continuará afirmando que “consiste en el amor a la libertad, es decir, en la alegría que surge de la mutua comunicación de afectos (...) Sólo así se salvaguarda, además, la posibilidad del amor de Dios a sí mismo y del amor intelectual del hombre a Dios, ya que ninguno de ellos implica deseo alguno, sino que consisten ambos en su eterna e inmutable presencia y complacencia”⁵⁰. De lo cual el español concluirá que sólo en el caso del sabio la plena realización del deseo es el amor, apoyándose en E5P42S, E4ACap32 y E5P42S⁵¹.

Ahora bien, Giannini en el texto “De la liberación a la libertad (Teoría de la Sociedad en Spinoza” de 1975⁵², aparte de realizar una crítica a la imaginación como género de conocimiento más bajo e impotente, no distingue que su análisis está pensado sólo desde la concepción de ésta en el estado de naturaleza, en donde siempre la imaginación es violenta, pero no indica el cambio de ésta en la vida civil, cuestión importante si habla de la imaginación sin más. Para Giannini:

“el objeto sensible en cuanto tal, es decir, en cuanto no es conocido adecuadamente en sus causas, representa siempre una incógnita y, por tanto es fuente de ansiedad y dolor. Por eso es que, estrictamente hablando, sea ilusorio hablar de ‘adquisición o posesión del objeto externo’. La llamada ‘posesión’ no es sino un acto (violento) de apropiación: el poder aislado de arrebatar o mantener cerca de nosotros algo externo, derecho que dura mientras dura ese poder”⁵³.

Para luego añadir: “es a causa de este objeto que veo a mis semejantes como límite y negación de mis posibilidades, de mi poder. Es este objeto finito el que crea, por tanto, un campo de exclusiones y de guerra”⁵⁴. A pesar de lo tajante que pueda sonar, en la vida civil lo que ocurre es bastante similar en virtud de las lógicas afectivas que se entretajan en la vida cotidiana: hay conflictividad, pero ésta no es absoluta, precisamente porque el paso al estado civil supone un cierto despliegue de la razón en virtud de las nociones comunes que permiten regular los deseos, haciendo también de la potencia una efectiva, y ya no virtual como en el estado de naturaleza. Giannini se enfoca principalmente en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, en donde Spinoza comienza criticando el hecho que todos los hombres consideren supremo bien sólo tres cosas: las riquezas, el honor y el placer (TIE, I, 6), lo cual sería consecuencia directa del hecho que la mayoría de los hombres viven sumidos en la imaginación como conocimiento inadecuado, y por ende, no sólo no conocen la causalidad de las cosas, sino tampoco es él mismo causa de las afecciones que padece. Es por ello que, la forma, el tipo de relación que se establece con los cuerpos exteriores y los afectos que involucran es determinante, pues el cuerpo puede ser el mismo, pero la forma en que uno se relaciona con él permite mutar el afecto que es por él generado según su propia disposición, como también por determinaciones extrínsecas. Este es el problema de la imaginación: el conflicto existe porque los hombres sumidos en esta forma de relacionarse con los otros, los objetos y el mundo, apelan no a una forma realmente común. Como indica Macherey, “lo propio de la imaginación es remitir todo al «yo»”⁵⁵, precisamente porque aquí el sujeto se sitúa

⁴⁹ Cfr. DOMÍNGUEZ, A. “Amor y deseo en Spinoza”. *Ibid.* p.240.

⁵⁰ DOMÍNGUEZ, A. “Amor y deseo en Spinoza”. *Ibid.* pp.247-248.

⁵¹ Cfr. Cfr. DOMÍNGUEZ, A. “Amor y deseo en Spinoza”. *Ibid.* p.260.

⁵² GIANNINI, H. “De la liberación a la libertad (Teoría de la Sociedad en Spinoza)”. En *Teoría*. n. 4 junio 1975. p. 19-32. Consultado de <https://revistas.uchile.cl/index.php/TRA/article/view/41591/43103>.

⁵³ GIANNINI, H. “De la liberación a la libertad (Teoría de la Sociedad en Spinoza)”. *Ibid.* pp.27-28.

⁵⁴ GIANNINI, H. “De la liberación a la libertad (Teoría de la Sociedad en Spinoza)”. *Ibid.* p.28.

⁵⁵ MACHEREY, P. *Hegel o Spinoza*. Tinta limón, Buenos Aires, 2006. Trad. M. del Carmen Rodríguez p.95.

como “libre”, autónomo, centro del mundo, características que definen al hombre como *imperium in imperio*. La forma común que se establece en el mundo político mediante la imaginación es sólo en virtud de los afectos, en donde se busca principalmente la propia utilidad, que se confunde con el amor. Por ello, en el TIE, Spinoza afirma que:

“Me parecía a mí que todos estos males tenían su origen en haber puesto toda la dicha o desdicha en la calidad del objeto al que nos adherimos por el amor. Pues aquello que no se ama no provoca nunca luchas, ni tristeza, ni pereza, ni envidia, si otro lo posee, ni temor, ni odio ni, en una palabra, ninguna conmoción interior; pero todo eso tiene lugar cuando se aman cosas que pueden perecer, como son todas esas cosas de que acabamos de hablar” (TIE, I, 7/20).

Entonces, el problema radica en una forma determinada de ser afectado por amor, el cual es “la alegría, acompañada por la idea de una causa exterior” (E3P13S). Posteriormente en la misma *Ética* Spinoza se distanciará de lo que usualmente se comprende como amor, pues “la de los autores que lo definen como *la voluntad que tiene el amante de unirse a la cosa amada*, no expresa la esencia del amor, sino una propiedad suya”, y que, cuando él afirma “que el amante tiene la propiedad de unirse «por su voluntad» a la cosa amada (...) entiendo por voluntad el contento que la presencia de la cosa amada produce en el amante, contento que fortifica, o al menos mantiene, la alegría del amante” (E3DA6Ex). Es decir, la idea del amor como posesión es un conocimiento inadecuado de éste, pues toma la parte –sólo una propiedad de éste– como su esencia, de allí que, a pesar de que el amor sea un afecto alegre, pueda desencadenar una serie afectiva esencialmente negativa e impotente. No obstante, esto no quita que en su conocimiento adecuado, permita consolidar una vía de realización del deseo o del devenir deseante de la razón, pues como nos dice en E5P3, “un afecto, que es una pasión, cesa de ser una pasión no apenas nos formamos una idea clara y distinta”. Una idea clara del amor en tanto acción, permite comprender la formulación posterior del amor intelectual a dios. A este respecto, Remo Bodei afirmará que: “Espinoza une el conocimiento al amor, para que aquél sea eficaz, y el amor al conocimiento, para que éste no sea ciego”⁵⁶. De este modo, el hombre como parte del *Deus sive Natura*, no ama a Dios como a un objeto que puede poseer, pues este amor, siguiendo a Bodei, “se da a él mediante un gesto libre y unilateral, equivalente al reconocimiento de una plena coparticipación a la vida del mundo (nuestro amor no siendo otra cosa que una parte del amor que Dios o el todo de la naturaleza dedica a sí mismo para la propia conservación)”⁵⁷. Contra esta visión adecuada del amor, que tiene su expresión culmine en el amor intelectual a Dios, en su comprensión inadecuada se torna lógica de impotencia y discordia por la posesión del objeto amado: ambición.

Cabe mencionar que el amor intelectual a Dios no es sólo un sentimiento, a pesar de que tenga una naturaleza o matriz en principio afectiva. Esta forma de amor introduce un plano metamoral, como diría Nietzsche y después Deleuze siguiendo al alemán, se trata de un plano más allá del bien y del mal en donde la ética encontraría su asidero adecuado como inmanente. En este sentido, es afectiva pero adecuada y racional, *sub specie aeternitatis*, introduciendo un criterio epistemológico según la *utilitas*, pero no sólo personal, sino –siguiendo la terminología de Balibar– transindividual. Se trata de un concepto que no es sólo afectivo y epistemológico, sino también político, pues pretende también el logro de la prosperidad del Estado y de sus ciudadanos. En E4P37 el filósofo será enfático en este punto: “El bien que apetece para sí todo el que sigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios”, definiendo en el escolio de esta proposición los conceptos de religión, moralidad y honradez, todos ellos útiles para la prosperidad del Estado. No es menor que posterior a esto Spinoza enfatice en el paso del estado de naturaleza al estado civil, junto con la descripción de los conceptos de delito y lo justo e injusto.

Ahora bien, y respecto a la lógica afectiva que emana desde la ambición, Spinoza afirmará en E3P32 que: “Si imaginamos que alguien goza de alguna cosa que sólo uno puede poseer, nos esforzaremos por conseguir que no posea esa cosa”, es decir, generará envidia, la cual es, según E3AD23, “el odio, en cuanto afecta al hombre de tal modo que se entristece con la felicidad de otro y se goza con su mal”. Y esto porque, en virtud de las relaciones que se establecen imaginariamente, hay ciertos afectos, como el deseo y el amor, que pueden tener exceso (E4P44), de allí deriva su comprensión inadecuada. Por eso Giannini puede afirmar que “nuestro amor es pasión de lo finito, pasión que mantiene a la humanidad segregada de sus propias posibilidades”⁵⁸, y lo es en cuanto el amor es fijado hacia objetos precederos, ya que como nos dice Spinoza en E5P34C, “ningún amor es eterno, salvo el amor intelectual”. Es decir, el amor en su comprensión imaginaria no sólo puede tener exceso, sino que además se torna fuera de sí hacia los objetos, siendo precisamente un deseo como carencia, pues nunca éstos satisfarán plenamente las expectativas imaginativas de la primera experiencia percibida como plena, generando por ende, una cadena de iteraciones que no logrará su cometido de satisfacción. Como enfatizará Moreau, en este punto del *Tratado de la reforma del entendimiento* el amor aparece determinado según la *qualitas objecti*, cambiando el foco de análisis del sujeto que ama, a la calidad del objeto que es amado⁵⁹. Esta carencia se renueva por la novedad que logra cambiar los objetos de deseo, allí radica la impotencia que permite a los hombres permanecer en un estadio de miseria, porque como Spinoza afirma: “aún más, el vulgo es siempre igualmente desdichado, en parte alguna

⁵⁶ BODEI, R. *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*. México: FCE, 1997. Trad. Isidro Rosas. p.320.

⁵⁷ BODEI, R. *Geometría de las pasiones*. Ibid. p.331.

⁵⁸ GIANNINI, H. “De la liberación a la libertad (Teoría de la Sociedad en Spinoza)”. Ibid. p.28.

⁵⁹ MOREAU, P.F. “L’amour dans le *Traité de la réforme de l’entendement*”. En Jaquet, Ch. Sévèrac, P. Suhamy, A. (eds). *Spinoza, philosophe de l’amour*. Saint Étienne: Publications de l’Université de Saint-Étienne, 2005. p.16.

halla descanso duradero, sino que sólo le satisface lo que es nuevo y nunca le ha engañado. Esta inconstancia ha provocado numerosos disturbios y guerras atroces” (TTP, Praef. 6/20-30).

Si bien *cupiditas* refiere al amor en virtud de la etimología romana, puede comprenderse que esa clase de amor es la que se alcanza en la plenitud de la realización del deseo como amor intelectual, que puede entenderse como la plena posesión de la potencia de obrar. Desde ese punto de vista, el amor imaginativo referirá a una forma subalterna del deseo como *desiderium*, deseo de poseer la cosa amada, que puede generar afectos negativos como la envidia pero también la ambición, y que como vimos, juega también con una dialéctica temporal entre presente, pasado y futuro. El amor, como deseo de unión con el objeto amado, como forma determinada imaginativa de relacionarme con otros cuerpos, con alteridades, efectivamente generaría conflictos, y en su grado culmine, sediciones. Pues como Giannini afirmó “es a causa de este objeto que veo a mis semejantes como límite y negación de mis posibilidades, de mi poder. Es este objeto finito el que crea, por tanto, un campo de exclusiones y de guerra”⁶⁰. Pero esto ocurre no porque la imaginación sea mala en sí misma, o porque de ella no pueda producirse potencia alguna, sino porque los cuerpos exteriores con los que nos encontramos y componemos o descomponemos relaciones, no son buscados por sí mismos, no es una búsqueda en inicio teleológicamente determinada (sólo es así si hay una experiencia previa respecto de mismo objeto y afecto, en virtud de la memoria) sino sujeta a la heteronomía a la cual los cuerpos se encuentran sometidos. En la imaginación los hombres están subyugados a la fortuna y a la contingencia, no teniendo poder pleno sobre sus encuentros, de allí que los afectos a los cuales primariamente tienden, son aquellos que refieren a una afirmación de sí de manera inadecuada, referida a la exterioridad y alteridad, el honor, la gloria, e inclusive, el dinero. Si bien en la sociedad civil la imaginación sigue operando, lo hace en una eterna oscilación con la razón, mediada por las nociones comunes, de allí que no adquiera la violencia e impotencia que Giannini le imputa. La imaginación pervive en el estado civil y por ende en la vida del Estado, y pervive también una vez alcanzada la razón. Sin embargo, a pesar de su carácter inadecuado, ésta sí puede tener una función social para garantizar la prosperidad del Estado, dependiendo de cómo se la module: el ejemplo más claro es la distinción y utilidad de la religión, contrario al caso de la teología.

En el caso del amor, éste también puede devenir un afecto pasivo de mera posesión en virtud del *desiderium*, lo cual permite establecer y comprender políticas de corte liberal situadas desde la óptica del derecho a la posesión, a la propiedad, debido a la identidad entre potencia y derecho que establece Spinoza, pero que se comprende inadecuadamente. De allí la concatenación que se puede establecer en el orden afectivo que se funda en la incompreensión del amor, y que se entabla con pasiones de suyo tristes: la ambición, la envidia,

el deseo de gloria (y reconocimiento) y finalmente, el egoísmo. Sin embargo, Giannini nuevamente nos interpela: “Por eso es que, estrictamente hablando, sea ilusorio hablar de ‘adquisición o posesión del objeto externo’. La llamada ‘posesión’ no es sino un acto (violento) de apropiación: el poder aislado de arrebatarse o mantener cerca de nosotros algo externo, derecho que dura mientras dura ese poder”⁶¹. Giannini lleva al extremo la lógica desarrollada anteriormente, en donde la radicalización de ésta en virtud de la imaginación conduce ineludiblemente a la violencia de una lucha por la apropiación, la cual en su grado sumo y en el ámbito político, justifica la tiranía. No obstante, esto ocurre en la medida en que se trata sólo del estado de naturaleza, o en casos extremos en donde la impotencia se generaliza en un cuerpo político-social ya formado pero en crisis. No se trata, por lo tanto, de que no haya un grado de violencia en las pasiones en su concatenación con afectos pasivos e impotentes, sino que ésta, en el estado civil, siempre oscila o mantiene una relación con la razón, o más bien una razón afectiva que dificultaría el extremo que nos propone Giannini, a menos que ésta sea impuesta, como sucede con el capitalismo bajo la lectura de Frédéric Lordon⁶².

En este punto Laurent Bove parece ser un poco más fiel al texto spinoziano en lo que respecta al amor, la carencia y la posesión, al afirmar:

“Ciertamente, en sí mismo, el deseo no es deseo de nada. Es fuerza productiva, afirmación de existencia (...) Pero sólo bajo la influencia de la representación amorosa del mundo, del que es, sin embargo, productor, el deseo está sometido a un deseo de objeto y a una búsqueda de placer en y por la posesión del objeto. Por el deseo amoroso se recorta para nosotros un mundo de objetos, cosas-para-amar y, por ende, un deseo-de-algo. La productividad del deseo se convierte así en producción de ficciones, de esas cosas-imágenes útiles o perjudiciales, amables o detestables que organizan, por y para el *conatus*, una representación del mundo”⁶³.

Efectivamente hay una degeneración del amor, una impotencia a la cual nos puede arrastrar, pero en la medida en que éste se torna teleológico, afecto pasivo de aumento de potencia sólo virtual, porque es una forma del amor que se entiende como carente, al igual que el *desiderium*. El amor en cuanto activo, sin embargo, no es falta, sino plenitud. Por ello mismo Bove nos dirá que en esta visión inadecuada del amor –bajo el signo de la posesión– éste se tornará sobre el deseo, “sometiéndolo a su ley, imponiéndole un objeto para realizar su fin. El amor doblega el deseo a la necesidad, agrandando en él la falta de objeto, de placer, de amor, y la vida se convierte así, sometida a los vaivenes de la realidad exterior, en una

⁶¹ GIANNINI, H. “De la liberación a la libertad (Teoría de la Sociedad en Spinoza)”. *Ibid.* pp.27-28.

⁶² Cfr. LORDON, F. *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*. Tinta Limón, Buenos Aires, 2015. LORDON, F. *La sociedad de los afectos. Por un estructuralismo de las pasiones*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2018. LORDON, F. *Los afectos de la política*. Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2017.

⁶³ BOVE, L. *La estrategia del conatus*. *Ibid.* p.56.

⁶⁰ GIANNINI, H. “De la liberación a la libertad (Teoría de la Sociedad en Spinoza)”. *Ibid.* p.28.

perpetua espera⁶⁴. Este amor deformado, no obstante, posee de todas formas una potencia, que por ínfima que sea, posibilitaría un paso –que requiere un largo camino afectivo y desiderativo racional– hacia el amor intelectual a Dios, estado en el cual, como sabemos, la imaginación no cesa su operatividad, sino que persiste, aunque de otro modo, opacada por la vivencia de las esencias singulares.

Ahora bien, y a modo de conclusión, ¿por qué Spinoza no haría explícita esta diferencia conceptual? ¿Por qué referiría sólo a la *cupiditas* la capacidad de afirmar la potencia, mientras que relegaría al *desiderium* sólo como una determinada forma del deseo, una tristeza inclusive, cuando la tradición filosófica no ha hablado en tales términos respecto de la *cupiditas*? ¿Por qué otorgarle ese rol central y al otro uno derivado? A modo especulativo y retomando lo anterior, se podría pensar que, si la forma *desiderium* se torna estructural de lo social, la posesión deviene criterio del vínculo que genera sociedad, y con ello, ésta deviene la formulación de una configuración social ceñida por la propiedad que es siempre propiedad privada, y es aquello que el liberalismo propugnó años después. Como nos dice Carlos Casanova, aunque respecto de un análisis en torno a Marx,

“el individuo es propietario ante todo por el hecho mismo de ser individuo y tener soberanía sobre sí y el conjunto de sus facultades; es porque se pertenece que el individuo tiene derecho sobre ciertos bienes (...) pero, al mismo tiempo, es en tanto que propietario que el individuo se realiza como tal, llega a ser persona. (...) El individuo sólo llegar a ser con pleno derecho a través de la propiedad efectiva sobre un conjunto de bienes⁶⁵.”

Es decir, según el liberalismo la propiedad es condición de posibilidad para considerar a un hombre individuo, ciudadano, y con ello, se inserta un criterio cuantitativo y no cualitativo del régimen social. Lo cual también se puede vincular al dinero, pues el mismo Spinoza dirá que éste “ha llegado a ser un compendio de todas las cosas, de donde resulta que su imagen suele ocupar el alma del vulgo con la mayor intensidad; pues difícilmente pueden imaginar forma alguna de alegría que no vaya acompañada como causa por la idea de la moneda” (E4A.Cap.28). A medida que el *desiderium* se torna la forma social dominante como mediación social, la *cupiditas* disminuye en tanto hay una impotencia que le impide afirmarse realmente, aún cuando persista en su esfuerzo de modo inadecuado. En este sentido, se podría pensar que la subyugación de esta categoría en la obra spinoziana se debe precisamente a que conduce a una reducción del estatuto ontológico de lo humano, en tanto imposibilidad de poder expresarse como potencia y finalmente, virtud, lo cual políticamente se traduce en un estado constante *alterius juris* que atenta contra la *cupiditas*, es decir, imposibilitaría una efectiva democracia. Se trata por lo tanto, de la vida afectiva comprendida bajo el *desiderium* –con una *cupiditas* que igualmente busca persistir a pesar de la impotencia y tristeza que

éste genera–, que transita hacia una comprensión adecuada de la *cupiditas*.

Si el deseo como esencia del modo finito puede devenir racional, lo hace en vistas de una *utilitas* integral y común, social (E4P51). Se trata de una *hilaritas*, de una generosidad que como nos dice Diego Tatián, abre el horizonte para pensar una política de la amistad que se opone a la política hobbesiana del orden⁶⁶. Del mismo modo, Tatián vinculará estos afectos con el amor intelectual a Dios, afirmando que “el *conatus* político que recibe su elaboración del amor intelectual conjuga la *Animositas*, es decir el deseo con el que cada uno se esfuerza en su conservación individual, con la *Generositas*, el deseo mediante el cual cada uno se esfuerza en ayudar a los demás y unirse con ellos por amistad⁶⁷.”

Podríamos concluir que la elección terminológica no es azarosa, sino elemental aunque pocas veces percibida, notada y evidenciada en su radicalidad ontológica, ética y política. Mientras que el *desiderium* como forma social dominante conduce a una ética trascendente y a una política que se constituye bajo la figura del soberano, y podríamos aducir también *ad hoc* al capitalismo y la imposición de regímenes de socialización afectiva de dominación: la política como *ars affectandi*⁶⁸, éste trastoca y trueca la naturaleza afirmativa de la *cupiditas* a una forma derivada e impotente que lo nutre y reproduce, encontrando en este punto una conexión con la crítica marxista a la economía política clásica. La *cupiditas*, por el contrario, nos presenta una inmanencia ontológica, ética y política que pondrá a la democracia como condición existencial para una vida que pueda conducirnos a la libertad mediante la regulación afectiva y desiderativa, en una oscilación que pretende reducir el alcance de la imaginación sólo porque en ella ciertas configuraciones, como la del *desiderium*, limitan la existencia a una forma fuera de sí, en una doble alienación de la potencia. Si la imaginación es ya una escisión de la potencia, sobre ella se trazan nuevas geometrías afectivas y del deseo que desembocan en derivas negativas de las pasiones, reconfigurando el horizonte existencial de los hombres y que posibilitan que ellos “luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación” (TTP. Praef. 7/10). Lo que significa que la impotencia se afirma como *quantum* efectivo de la potencia, en una visión no deformada de lo real –como si fuese una falsificación–, sino como la forma real en que vivimos y reproducimos –podríamos hablar de una cierta estética de la vida cotidiana⁶⁹– sin dilucidar la paradoja de la dominación, y es que no estamos ajenos a esta producción afectiva

⁶⁴ BOVE, L. *La estrategia del conatus*. Ibid. p.57.

⁶⁵ CASANOVA, C. *Comunismo de los sentidos*. Viña del Mar: Catálogo, 2017. Pp.23-24.

⁶⁶ Cfr. TATIÁN, D. *La cautela del salvaje*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2001. p.84. Esta idea recorre toda esta obra, además, también podemos ver el rol específico de la generosidad en Tatián, D. “Generosidad y conservación de sí”. En TATIÁN, D. *El donde la filosofía*. Buenos Aires: Colihue, 2012. pp.43-61.

⁶⁷ TATIÁN, D. *La cautela del salvaje*. Ibid. p.194.

⁶⁸ Cfr. LORDON, F. *Los afectos de la política*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2017. Trad. Juan Manuel Aragüés y Julien Canavera. p.62

⁶⁹ Cfr. CÁPONA, D. “Para una estética de la vida cotidiana: Naturaleza, potencia y cuerpo en Spinoza y Marx”. En *Revista Alpha, Revista de Artes, Letras y Filosofía*, n.49, Diciembre 2019. Pp.9-24. Específicamente en Marx, véase: Cfr. CÁPONA, D. “Cuerpo, trabajo, fetichismo: estética y religión de la vida cotidiana en Marx”. *Revista Cerrados*. v.27. n.47 (2018). Pp.30-57.

que nos limita. Como dice Spinoza: “la fuerza con que el hombre persevera en la existencia es limitada, y resulta infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores” (E4P3), a lo cual se suma el hecho que “el hombre imagina *necesariamente* todo cuanto imagina que no puede hacer, y esta imaginación lo conforma de tal manera que realmente no puede hacer lo que imagina que no puede” (E3AD28).

La elección terminológica, por lo tanto, responde a una distinción política en donde si bien la servidumbre es –podría decirse– nuestra condición generalizada, ésta puede matizarse y trabajarse, mas no reprimiendo los afectos, sino moderándolos, coartándolos en el sentido

de establecer una pugna en donde sólo un afecto más fuerte puede derribar a otro afecto (E4Praef). Podemos decir que esta servidumbre se dice y se vive de muchas maneras, siendo una de ellas aquella delineada por el *desiderium* como forma social dominante. La *cupiditas* y el *desiderium* se establecen en una tensa relación intradesiderativa, en cuanto esta última es una forma de la primera, y contra la cual pugna, en una aparente ilusión en la cual el *desiderium* pretende emanciparse de quien la genera en primera instancia: dejar de ser una forma del deseo para devenir él el deseo en sí mismo, químera que bien podría considerarse en el mundo contemporáneo a partir de una lectura crítica y afectiva del neoliberalismo.

Bibliografía

- Albiac, G. *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: De Maquiavelo a Spinoza*. Madrid: Tecnos, 2011.
- Bodei, R. *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*. México: FCE, 1997. Trad. Isidro Rosas.
- Bordelois, I. *Etimología de las pasiones*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006.
- Bove, L. *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Madrid: Tierradenadie, 2009. Trad. Gemma Sanz Espinar.
- «Le désir et la prudence des corps chez Spinoza. De la métaphysique à l’histoire» (Pp.41-51). En *Revista Conatus. Filosofía de Spinoza*. Vol. 7, n.14. Diciembre 2013.
- Cápona, D. “El papel político de la superstición y el deseo en Spinoza: consideraciones actuales sobre el capitalismo”. *Ideas y Valores*, Vol.67. N.168. Pp.177-197.
- “Para una estética de la vida cotidiana: Naturaleza, potencia y cuerpo en Spinoza y Marx”. *Revista Alpha, Revista de Artes, Letras y Filosofía*, n.49, Diciembre 2019. Pp.9-24.
- “Cuerpo, trabajo, fetichismo: estética y religión de la vida cotidiana en Marx”. *Revista Cerrados*. v.27. n.47 (2018). Pp.30-57.
- Casanova, C. *Comunismo de los sentidos*. Viña del Mar: Catálogo, 2017.
- Chauí, M. “Laços do desejo”. En Chauí, M. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Pp.11-66.
- *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. II. *Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- De Pablos Escalante, R. “El deseo de razón y la alteridad constitutiva. Apuntes sobre el ser humano en la *Ética* de Spinoza”. *Revista Co-herencia* Vol. 15, No 28 Enero - Junio de 2018. Pp. 245-269.
- Domínguez, A. “Amor y deseo en Spinoza”. En Fernández, E. De la Cámara, M.L. (Eds). *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Trotta, 2007. Pp.239-261.
- Férez, Cecilia Abdo. “Imaginación, vestigia y repetición en Spinoza. Referencias Políticas”. En *REVISTA Conatus - FILOSOFIA DE SPINOZA*. Vol. 4. N.8. Diciembre 2010. Pp.11-18.
- Giannini, H. “De la liberación a la libertad (Teoría de la Sociedad en Spinoza)”. En *Teoría*. n. 4 junio 1975. p. 19-32. Consultado de <https://revistas.uchile.cl/index.php/TRA/article/view/41591/43103>.
- Jaquet, Ch. “El rol positivo de la voluntad en Spinoza”. En Tatián, D. (Comp.). *Spinoza. Tercer Coloquio*. Córdoba: Brujas, 2007. Trad. Axel Cherniavsky. Pp.13-31.
- “El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político”, en Tatián, D. (Comp.) *Spinoza. Séptimo Coloquio*. Córdoba: Brujas, 2011. Trad. de Anselmo Torres y Cecilia Paccazochi. pp.281-294.
- Lordon, F. *Los afectos de la política*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2017. Trad. Juan Manuel Aragüés y Julien Canavera.
- Macherey, P. *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta limón, 2006. Trad. M. del Carmen Rodríguez.
- *Introduction à l’Éthique de Spinoza. La troisième partie, La vie affective*. Paris: PUF, 2018.
- Magnavacca, S. *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2015.
- Martínez, F. J. “*Desiderium* y *Cupiditas*: La esencia humana según Spinoza”. En de la Cámara, M. L. Carvajal, J. (Eds). *Spinoza y la Antropología en la Modernidad*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2017. Ebook. Pp.147-156.
- Meschonnic, H. *Ética y política del traducir*. Buenos Aires: Leviatán, 2009. Trad. Hugo Savino.
- Misrahi, R. “La reflexividad de los afectos y la libertad”. En Fernández, E. de la Cámara, M. L. (Eds). *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Trotta, 2007. Pp.119-130. Trad. Fco. José Martínez.
- Moreau, P.F. “L’amour dans le *Traité de la réforme de l’entendement*”. En Jaquet, Ch. Sévérac, P. Suhamy, A. (eds). *Spinoza, philosophe de l’amour*. Saint Étienne: Publications de l’Université de Saint-Étienne, 2005. Pp.13-22.
- Morfino, V. *El tiempo de la multitud*. Santiago: Doble ciencia, 2015. Trad. Roberto Peña León, Mariana Gainza y Sebastián Torres.

- Oliva, M. *La inmanencia del deseo. Un estudio sobre la subjetividad ética y el amor a la existencia en Spinoza*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México/ Ed. Gedisa, 2015.
- Spinoza, B. *Opera quotquot reperta sunt*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1914.
- *Ética demostrada según el orden geométrico*. México D.F: FCE, 2015. Trad. Oscar Cohan.
- *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta, 2000. Trad. Atilano Domínguez.
- *Ética*. Madrid: Alianza, 2009. Trad. Vidal Peña.
- *Ética*. Sevilla: Espuelas de plata, 2017. Trad. Manuel Machado.
- *Tratado de la Reforma del Entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Madrid: Alianza, 2014. Trad. Atilano Domínguez.
- *Tratado Político*. Madrid: Alianza, 2010. Trad. Atilano Domínguez.
- *Tratado Teológico-político. Tratado político*. (vol. II). Madrid: Gredos, 2014. Trad. Humberto Giannini y María Isabel Flisfisch.
- *Tratado Teológico-político*. Madrid: Alianza, 2008. Trad. Atilano Domínguez.
- Tatián, D. *La cautela del salvaje*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2001.
- “Spinoza hedonista”. En Tatián, D. *El don de la filosofía*. Buenos Aires: Colihue, 2012. Pp.101-110.
- “Generosidad y conservación de sí”. En Tatián, D. *El don de la filosofía*. Buenos Aires: Colihue, 2012. pp.43-61.