

EL DESEO Y LOS AFECTOS: SPINOZA A TRAVÉS DE LA LECTURA DE LACAN

Leila Jabase¹ 

¹ Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Recibido: 08/11/2022; Aceptado: 10/05/2023

Resumen

El presente artículo se ocupa de algunos elementos comunes que consideramos pueden encontrarse entre Spinoza y Lacan. Sin que ello implique soslayar las diferencias, nos referimos a algunos conceptos e inquietudes compartidas como son la revalorización de los afectos y pulsiones, la centralidad de los conceptos de cuerpo y deseo, la importancia de las huellas o *vestigium* en la constitución de los sujetos o 'modos', así como la concepción de una curación o liberación por medio de la potencia del saber. Nuestra labor consiste en tomar ciertas referencias o sentencias lacanianas que remiten directa o indirectamente a Spinoza y contraponer cómo Spinoza mismo las entiende en el marco de su sistema filosófico. Al mismo tiempo, a través de estas instancias buscaremos aportar elementos sobre la manera en que Lacan logra vincular la filosofía de Spinoza a su propio desarrollo teórico.

Palabras clave: deseo; saber; vestigio; afecto; cuerpo.

Abstract

This article deals with some common elements that we believe can be found between Spinoza and Lacan. Without overlooking the differences, we refer to some shared concepts and issues, such as the revaluation of affects and drives, the centrality of the concepts of body and desire, the importance of traces or *vestigium* in the constitution of subjects or 'modes', as well as the conception of a healing or liberation through the power of analysis and knowledge. Our task is to take certain Lacanian references or sentences that refer directly or indirectly to Spinoza and to contrast how Spinoza himself understands them within the framework of his philosophical system. At the same time, through these instances we will seek to contribute elements on the way in which Lacan manages to link Spinoza's philosophy to his own theoretical development.

Keywords: desire; knowledge; vestige; affect; body.

- ¿Qué significación encontráis en la obra de Spinoza?
 (...) - Creo que significa, sobre todo, que Spinoza quiso
 hacer de sí mismo un hombre libre.
 El hombre de Kiev, Bernard Malamud

I. SPINOZA MALEDICTUS. HISTORIA DE UNA RECEPCIÓN

Podría decirse que el lugar que ha revestido la figura de Spinoza a lo largo de la historia de las ideas ha sido bastante singular, teniendo en cuenta la cantidad y diversidad de lecturas, de posicionamientos filosóficos, así como de encendidas críticas que se escribieron sobre su persona y su obra. Tanto quienes fueron sus contemporáneos como quienes vivieron tiempo después, en general se vieron obligados a expresarse al respecto. En cuanto a la comunidad judía de Ámsterdam a la que Spinoza pertenecía, se dice que –consciente de la peligrosidad de sus ideas– le ofreció tolerarlo siempre que aceptara acomodarse exteriormente al ceremonial, y que hasta le ofrecieron una pensión anual, pero que él no habría aceptado tal hipocresía. Lo cual, sumado a un supuesto ataque que habría sufrido a la salida de un teatro en el que un judío le dio traidoramente una puñalada¹, terminó resultando en su ruptura definitiva con la comunidad a la que había pertenecido, siendo excomulgado en 1656. En el acta de aquel “célebre” momento pueden leerse referencias a la supuesta existencia de “horrendas herejías que practicaba y enseñaba” así como de “los actos monstruosos que cometió”². De esta manera, Spinoza inaugura su historia como un *filósofo maldito*.³

Pese a ello, sus ideas continuaron habitando en el pensar filosófico, ya sea por identificación o coincidencia con sus postulados metafísicos y ético-políticos, o por abierta disputa, como una sombra a combatir. A lo largo de la historia pueden apreciarse todas sus formas. Es destacable el vínculo con Leibniz, quien es acusado de haber elaborado su sistema de la armonía preestablecida a partir de la teoría spinoziana del alma y el cuerpo.⁴ Así como también el caso de los pensadores franceses como Malebranche, Fénelon o Jacquetot, quienes escriben sus respectivas “refutaciones” al sistema «ateísta y epicureísta» de Spinoza.⁵ Asimismo, hacia el final del siglo XVIII, la filosofía de Spinoza se ve nuevamente envuelta en polémicas, más precisamente en la *polémica del panteísmo* que se inició en 1783 como un enfrentamiento privado entre Jacobi y Mendelssohn. En el centro de ella se hallaba la figura de Lessing⁶, e incluyó también al mismo Goethe, quien escribe su *Estudio sobre Spinoza*⁷.

¹ Bayle, P. (2010). *Diccionario histórico y crítico*. (trad. Bahr, F.), Buenos Aires: Cuenco del Plata, p. 333.

² La Nota del «herem» que se publicó en la tribuna («teva») contra Spinoza también puede encontrarse en Domínguez, A (comp.), *Biografías de Spinoza*. Madrid, Alianza, 1995, p. 186.

³ “Maldito sea de día y de noche”. *Ibid.*, p. 186. Para mayor profundidad, ver *XIII° Coloquio Internacional Spinoza: Spinoza Maledictus Jabase*. A.L. [et al.] (comps.), Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2018.

⁴ Andala, R., *Dissertationum philosophicarum pentas*, Apud Franciscum Halmam, 1712.

⁵ Ver Malebranche, N., *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe Chinois*, Paris, Michel David, 1708;. Jacquetot, I., *Dissertations sur l'existence de Dieu où l'on démontre cette vérité par l'histoire universelle de la première antiquité du monde, par la réfutation du système d'Epicure et de Spinoza*, La Haya, R. Foulque, 1697; y Fénelon, F., *Traité de l'Existence et des attribues de Dieu*, Paris, Garnier, 1712/1885.

⁶ “No hay otra filosofía que la filosofía de Spinoza” declara Lessing frente a Jacobi; y le advierte que, quien ha leído y comprendido al filósofo tan difamado, no puede más que volverse su amigo. (Jacobi, F.H., *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, Köppen y Roth (ed.), Leipzig, Gerhard Fleischer, 6 tomos, 1812-1825, IV.1, 55).

Más de un siglo después de este *Spinoza-Renaissance*, Henri Bergson declara en una carta a Brunschvicg que “todo filósofo tiene dos filosofías, la suya y la de Spinoza”⁸ y, finalmente, el mismo Freud supo no ahorrar palabras para referirse a él: “admito absolutamente mi dependencia de la doctrina de Spinoza.”⁹ No es extraño pues, que también Lacan haya compartido la fascinación por el filósofo amstelodano, sumándose así a una larga lista de lectores y lectoras¹⁰ que de alguna forma han reivindicado su obra o se han declarado abiertamente spinozistas. De modo que, sin pretender abogar por afirmaciones universales, y considerando que todo filósofo o filósofa habla ante todo de sí mismo y de sí misma, creemos que esta historia de recepciones ha de hacernos pensar en qué medida la filosofía de Spinoza ha convocado al pensamiento y continúa haciéndolo, gozando persistentemente de actualidad. En el presente escrito indagaremos sobre la figura de Spinoza en el pensamiento de Lacan, en quien encontramos un lector atento, que en parte sufre un similar destino: la excomunión. Nos referiremos a algunas de las inquietudes compartidas y conceptos comunes –sin soslayar las diferencias–, que incluyen la revalorización de los afectos y pulsiones, la centralidad de los conceptos de cuerpo y deseo, la importancia de las huellas o *vestigium* en la constitución de los sujetos o ‘modos’, así como la concepción de una curación o liberación por medio de la potencia del saber. Nuestra labor consistirá en tomar ciertas sentencias lacanianas que remiten directa o indirectamente a Spinoza y ver cómo pueden ser comprendidas en el conjunto de la filosofía spinoziana. Al mismo tiempo, a través de estas instancias buscaremos ver qué lugar ocupa en Lacan la propia filosofía de Spinoza, y de qué manera logra vincularlo a su propio desarrollo teórico.

II. AFECTOS, TRAZOS Y VESTIGIOS DE LA CORPORALIDAD

La relación de Lacan con el filósofo holandés varía de manera significativa a lo largo de los años, siendo estrecha principalmente en su juventud. Descubre su obra hacia 1916 y, según una anécdota conocida, en la pared de su cuarto coloca un dibujo que representaba el plan de la *Ética* con flechas de colores, al modo de una cartografía de la obra presentando las múltiples conexiones entre sus proposiciones, escolios, lemas y axiomas.¹¹ Asimismo, se trató de una inmersión en ideas que volverán a mostrar su potencia en uno de los momentos tal vez más difíciles, cuando el 19 de noviembre de 1963 la asamblea general de la *Société Française de*

⁷ Goethe, J.W., *Estudio sobre Spinoza*, (trad. Tatián, D.), Encuentro Grupo Editor, Córdoba, 2011. De este modo, por primera vez en la historia el pensamiento de Spinoza fue objeto de un debate abierto y filosófico, en una contienda intelectual que tendría una profunda influencia en el idealismo alemán.

⁸ “On peut dire que tout philosophe a deux philosophies : la sienne et celle de Spinoza.” Citado en M. Moss & Bastide, “Bergson et Spinoza,” *Revue de Metaphysique et de Morale* 54:1 (1949). En ella, Bergson se excusa con Brunschvicg por rechazar una invitación para asistir a una conferencia en conmemoración del 250 aniversario de la muerte de Spinoza.

⁹ Citado en Yovel, Y., *Spinoza et autres hérétiques*. París, Seuil, 1991, p. 438.

¹⁰ Aclaración formal: este artículo pretende pensar en términos inclusivos, lo cual impacta en la lengua en la que se escribe, el castellano. No se asume sin más que el género masculino implique universalidad ni neutralidad. Se prefiere por ello agregar el femenino cuando el género deba abrirse, e.g. otro/otra, etc.

¹¹ Una suerte de “acto de subversión, en un mundo [familiar] de pequeños comerciantes” (Roudinesco, E. *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 1994, p. 31.), que lleva a Lacan a sumergirse en una filosofía que le dedica un lugar clave al estudio de los afectos y pasiones humanas.

Psychanalyse obedece el mandato de la Asociación Internacional de Psicoanálisis y lo excluye de la lista de docentes. Poco después, bajo el cobijo de Louis Althusser, Lacan dará su curso sobre *Les fondements de la psychanalyse* en la *École Normale Supérieure* de París, abriendo la primera sesión mediante la evocación dramática del *Kherem* de Spinoza como muestra expresa y no metafórica de lo que considera ser su propia situación personal.¹²

Sin embargo, las referencias explícitas a Spinoza pueden hallarse mucho antes de aquel momento, particularmente cuando publica su tesis *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad* en 1932. Allí puede leerse en el epígrafe la proposición 57 del tercer libro de la *Ética*. Asimismo, más adelante en la obra, no satisfecho con la labor de Charles Appuhn, el traductor de referencia de la época, Lacan retraduce la proposición. Como veremos, se trata de una proposición fundamental de la teoría spinoziana de los afectos, anclada en el concepto de deseo, que reza como sigue: “Un afecto cualquiera de un individuo difiere del afecto de otro, tanto cuanto difiere la esencia del uno de la esencia del otro”¹³ [*Quilibet uniuscujusque individui affectus ab affectu alterius tantum discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt*]. Lacan corrige la traducción francesa –que también aplica a la traducción castellana–, porque considera que de ese modo respeta mejor lo que sería una diferencia deseada por Spinoza, e introduce la expresión ‘discordancia’ en la segunda parte de la proposición donde Spinoza usa el término ‘discrepat’.¹⁴ Según Roudinesco, Lacan no escogía al azar la palabra *discordancia*, sino que le atribuía un valor de interpretación: “se trataba, en efecto, de tomarla del discurso psicoanalítico y de desviarla después de su sentido, para reintroducirla finalmente en el campo de una concepción de la locura vuelta a pensar en términos de paralelismo”.¹⁵ El mismo Lacan lo explica de la siguiente manera:

Lo que con eso queremos decir es que los *conflictos determinantes*, los *síntomas intencionales* y las *reacciones pulsionales* de una psicosis están en discordancia con las *relaciones de comprensión*, las cuales definen el desarrollo, las estructuras conceptuales y las tensiones sociales de la personalidad normal, según una medida determinada por la *historia* de los “afectos” del sujeto.¹⁶

Ahora bien, ¿cómo entender esta interpretación en el seno del pensamiento spinozista? Para responder a ello, creemos que es útil detenerse en el pasaje sobre el poeta amnésico que se encuentra en la *Ética*, donde Spinoza aborda la relación entre la identidad y la memoria, así como la relación entre la locura y los vestigios o huellas del cuerpo:

¹² Sobre este punto nos remitimos a Attal, J. *La no-excomunió de Jacques Lacan, El cuenco de plata*, Buenos Aires, 2012, p. 19.

¹³ E3P57, G/II/186. Los textos de Spinoza se citarán según las siguientes abreviaturas: E *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* (Ética); Ep *Epistolae* (Epistolario); TIE *Tractatus de Intellectus Emendatione* (Tratado de la Reforma del Entendimiento); KV *Korte Verhandeling* (Tratado Breve). Los pasajes de la *Ética* de Spinoza se mencionan mediante las siguientes abreviaturas: A-(axioma), C-(corolario), D-(definición), D.af-(definición de los afectos), P-(proposición), Pref-(prefacio), Pos-(postulado) y S-(escolio). Las cinco partes de la *Ética* se citan con números arábigos, al igual que las proposiciones, definiciones y capítulos. Los pasajes del *Tratado Breve* y las *Epístolas* se citan con el mismo sistema utilizado para la *Ética*. Las referencias a los textos latinos originales de Spinoza se basan en la Ópera de Spinoza, editada por Carl Gebhardt, y siguen este formato: G/ número de volumen/ número de página/. Las traducciones al castellano de todas las obras utilizadas son consignadas en la bibliografía.

¹⁴ La proposición quedaría así del siguiente modo: “Una afección cualquiera de un individuo cualquiera muestra con la afección de otro tanta mayor discordancia cuanto más difiere la esencia de uno de la del otro.” Lacan, *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2005, p. 312.

¹⁵ Roudinesco, *op. cit.*, p. 92.

¹⁶ Lacan, J., *De la psicosis paranoica, op. cit.*, p. 312.

Ocurre a veces que un hombre experimenta tales cambios que difícilmente se diría de él que es el mismo; así, he oído contar acerca de cierto poeta español que, atacado de una enfermedad, aunque curó de ella, quedó tan olvidado de su vida pasada que no creía fuesen suyas las piezas teatrales que había escrito, y se le habría podido tomar por un niño adulto si se hubiera olvidado también de su lengua vernácula. Y si esto parece increíble, ¿qué diremos de los niños? Un hombre de edad proveya cree que la naturaleza de éstos es tan distinta de la suya que no podría persuadirse de haber sido niño alguna vez, si no conjeturase acerca de sí mismo por lo que observa en los otros.¹⁷

Encontramos varios elementos importantes para extraer de este párrafo, comenzando por la cuestión de la identidad personal de un cuerpo vivo. Para Spinoza, la muerte del cuerpo no necesariamente es algo que sobreviene cuando sus partes quedan dispuestas de tal manera que alteran la relación de reposo y movimiento que hay entre ellas, causando la descomposición del mismo. Antes bien, incluso cuando un cuerpo conserva signos vitales como la circulación sanguínea o la capacidad respiratoria, puede “trocar su naturaleza por otra enteramente distinta”,¹⁸ es decir, morir. Esto puede apreciarse en el ejemplo del poeta español, que nos muestra que la pérdida del sentido y de la razón puede ser una forma de muerte. Los fuertes cambios que ha experimentado le provocaron el olvido de lo que le era más propio, la composición poética, así como de su misma historia de vida. Al fin y al cabo, qué es un poeta sin su poesía, qué es un individuo sin su memoria. Con este ejemplo, Spinoza intenta mostrar hasta qué punto pueden ciertos afectos perjudicar o beneficiar a un cuerpo, y hasta qué punto la memoria y el cúmulo de imágenes y vestigios del mundo circundante constituyen la esencia actual del mismo. Si se pierden, si se desvanecen en la infinidad de las determinaciones del atributo extensión –así como también las ideas correspondientes en el atributo pensamiento–, se llevan con ella la identidad de ese individuo singular. Es lo que sucede cuando la forma de un determinado cuerpo no logra continuar componiéndose con aquello que lo circunda, y cuando los trazos y vestigios de las figuras que reviste desbordan los límites de su cuerpo. La mutación de la forma es la otra cara de la propia muerte, o sea de que las partes dejen de comunicarse, permitiendo la transformación en otra cosa distinta. El cuerpo del poeta enfermo termina llevando la proporción de movimiento a quedar desbocada, desregulada, provocando la digresión de las mismas. Y por más de que permanezca una suerte de apariencia estética, ya no es el mismo individuo, los hábitos han cambiado, la manera de dejar trazos en los otros y otras ha mutado. Lo cual nos aporta otro elemento: la imbricación entre los afectos, la memoria de los hábitos y la corporalidad. Donde el cuerpo es entendido no sólo como un conjunto de partes en relación o, como él mismo lo dice, como una relación entre muchísimos individuos de diversa naturaleza. Ha de ser entendido también como un organismo que expresa una determinada forma, la misma forma que a su vez persiste a través de los diversos revestimientos que porta, y que constituye un cúmulo de imágenes, de hábitos y modos de ser. Ellos dependen de cómo el cuerpo es afectado por las causas externas, así como también de su potencia, que es la que le permite permanecer y conservarse como tal, a la vez que esforzándose en su ser.¹⁹ Pues los cuerpos exteriores, en la forma de imágenes, marcan y dejan su rastro en los modos que se ven afectados por ellos; y estas afecciones – ya sean imágenes o ideas– conforman un estado determinado del cuerpo y del alma, implicando

¹⁷ E4P39S, G/II/240.

¹⁸ En efecto, agrega Spinoza, “ninguna razón me impele a afirmar que el cuerpo no muere más que cuando es ya un cadáver. La experiencia misma parece persuadir más bien de lo contrario.” (E4P39S, G/II/240).

¹⁹ De esta forma ha de entenderse la relación entre afectos «buenos» y «malos», entre afectos que pueden provocar la salud o la enfermedad dependiendo del grado y modo de vida de quien los practique.

una mayor o menor perfección que el estado inmediatamente precedente.²⁰ Es decir, de un estado a otro, de una imagen o idea a otra distinta, se da una variedad de transiciones, de traspasos vividos, generando un aumento o disminución del grado de potencia que constituye la esencia actual de cada modo. Ahora bien, Spinoza tiene un término específico para referirse a ello, *vestigia*, introducido por primera vez en la *Ética*:

Cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo externo a chocar frecuentemente con otra parte blanda, altera la superficie de ésta y le imprime una suerte de vestigios del cuerpo externo que la impulsa.²¹

Al menos dos elementos son importantes destacar aquí: primero, que la frecuencia de la afección es determinante a la hora de imprimirse el vestigio en el cuerpo; y segundo, que los mismos dependen del modo en que se encuentra dispuesta la superficie de ese determinado cuerpo, puesto que a ella obedece la fluidez, blandura o dureza de sus partes. A partir de ello, es posible preguntarse cómo se conecta esta explicación sobre los vestigios de los cuerpos con los afectos, en particular con aquellos que remiten a la imaginación y las pasiones, esto es, aquellos afectos pasivos de los cuales el individuo no es la causa adecuada. Consideramos que, para dar una respuesta, es preciso tener en cuenta una premisa spinozista que es común a la física plenista y mecanicista de su época, y que se encuentra a la base de su concepción de la imaginación. Se trata de la afirmación de un cierto automatismo en el modo en que se producen las afecciones, y donde el cuerpo humano indefectiblemente padece los efectos de los cuerpos exteriores sobre el suyo propio. Esta es la forma en la que un cuerpo produce una serie de imágenes que, cuando se vuelven frecuentes dejan los trazos o vestigios del objeto original. Y esa misma *corporis affectionem* resuena en el alma al formarse una idea de la misma, tal como se sigue de la unión psicofísica spinoziana. Asimismo, en tanto que conocimiento mediante signos, la imaginación se encuentra enraizada en su teoría de las imágenes, marcas y vestigios, que conciernen a todos los seres capaces de recibir y realizar trazos en otros cuerpos. En palabras de Lorenzo Vinciguerra, el cuerpo en cuanto tal es una afección de la Extensión, que a su vez “existe siempre como afección de una afección, es decir como práctica o conjunto de prácticas”.²² Por lo cual, la traza tiene un carácter esencialmente relacional, que le impide ser concebida como una realidad absoluta o cerrada en sí misma.

²⁰ A propósito de este punto, quisiéramos destacar con un mayor énfasis el uso que Spinoza hace de la memoria y la imaginación. Es esta última la que condiciona la génesis misma de la afección del atributo extensión o, más precisamente, de la corporalidad. Por tanto, juega un rol decisivo y fundamental en la vida afectiva. Para Spinoza, es la imaginación la que normalmente precede en la elaboración de las relaciones con cualquier objeto, es decir entre el sujeto que desea y que es afectado de alegría o tristeza y los objetos hacia los cuales remiten. Al mismo tiempo, tanto la imaginación como las imágenes expresan un grado de potencia y, por ello mismo, un *conatus*. Al igual que toda idea que constituye el alma de cada individuo, las imágenes se esfuerzan por continuar perseverando en su existencia, y la imaginación se esfuerza, igualmente, en representar y recordar las imágenes del pasado que supieron afectar al cuerpo con alegría (E3P19, G/II/155). Asimismo, tanto la imaginación como la memoria, en la medida en que esta última es la sedimentación de los vestigios o imágenes impresos en el cuerpo, pueden presentar un rol emancipatorio en el marco del proyecto ético spinoziano. Pues, dado que no tenemos un conocimiento perfecto de nuestros afectos, Spinoza propone confiar a la memoria ciertos principios o normas rectas de vida que, mediante el hábito, puedan afectarnos ampliamente (E5P10S, G/II/287).

²¹ E2Pos5, G/II/102-103.

²² Vinciguerra, L., *La semiótica de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2020, p. 28. A partir de ello, el autor propondrá una interpretación pansemiótica de la naturaleza en Spinoza: Vinciguerra, L., “Mark, image, sign: a semiotic approach to Spinoza”, en *European Journal of Philosophy*, 20:1, Blackwell Publishing Ltd., Oxford, 2012, pp. 130-144.

Ahora bien, sabemos que la temática de la huella y la traza en los cuerpos no era en absoluto ajena a Lacan. Antes bien, podemos encontrarla en el *Seminario 16 De Otro al otro*, cuando Lacan aborda explícitamente la relación entre la huella y el signo, así como la manera en que se diferencian del significante:

El signo, según señalé, es lo que representa algo para alguien. Aquí no hay ninguna necesidad de nadie, una huella se basta a sí misma. (...) En lo sucesivo nos preguntamos en qué se convierte lo que significa un sujeto cuando, contrariamente a la huella natural, a la impresión, la huella ya no tiene más soporte que el enforma de A. ¿Qué quiere decir? La huella pasa al enforma de A según las diversas maneras en que es borrada. El sujeto son estas maneras mismas en las que la huella como impresión se encuentra borrada.²³

Ahora bien, es el sujeto quien borra la huella transformándola. Lacan dirá que la huella se trasmuta en mirada, la cual debe entenderse como hendidura, como vislumbre. Tal es la manera como el sujeto aborda lo que ocurre con el otro u otra que dejó la huella, que pasó por allí, que está más allá. Al mismo tiempo, es lo que lo define y lo libera a la vez, eso por lo cual el animal que habla se distingue efectivamente de otros organismos vivos. Es decir, por el hecho de que puede borrar sus huellas, y borrarlas como tales, como siendo *sus* huellas. Esto basta para que pueda hacer algo más que huellas, como por ejemplo hacer “citas que se da a sí mismo”. Lacan da el ejemplo de Pulgarcito, donde las piedritas blancas que esparce se distinguen de las huellas que dejan sus pies.²⁴ Igualmente, el soporte de la voz caracteriza de manera autónoma cierto tipo de huella:

Basta que un ser pueda leer su huella para que sea capaz de reinscribirla en un lugar distinto de ese donde la había producido primero. En esta reinscripción se halla el lazo que lo hace desde entonces dependiente de un Otro cuya estructura no depende de él. Todo da lugar a lo que es del registro del sujeto definido como *el que borra sus huellas*. Para que se perciba mejor la dimensión original de lo que está en Juego, lo llamaré en última instancia *el que reemplaza sus huellas por su firma*.²⁵

De modo que, si para Spinoza los cuerpos exteriores, en la forma de imágenes, marcan y dejan su huella conformando un estado determinado del cuerpo y del alma, para Lacan los individuos pueden borrar sus huellas y reinscribir otras y, de esta forma, convertirse en sujeto.²⁶ Con lo cual, Lacan intenta mostrar que el sujeto, lejos de ser un absoluto, se constituye por sus lazos de dependencia, por sus relaciones, por sus construcciones de sentido.²⁷

Ahora bien, a partir de lo dicho hasta aquí podemos retomar las palabras de Lacan a propósito del epígrafe spinoziano y la “discordancia” entre las estructuras y las tensiones sociales de la personalidad normal y la psicosis, entre la cordura y la locura. Spinoza sostiene

²³ Lacan, Jacques: *Seminario 16: De un Otro al otro*, Buenos Aires: Paidós, 2008, p. 286.

²⁴ *Ibid.*, p. 286.

²⁵ *Ibid.*, p. 286.

²⁶ Lacan da el siguiente ejemplo: “En la oficina municipal basta que un analfabeto haga una cruz, símbolo de la barra tachada, de la huella borrada. Es la forma más clara de lo que está en juego. Cuando se pone en primer lugar un signo, y después algo lo anula, esto basta como firma. Que sea la misma para todo aquel a quien se la pida no cambia en nada el hecho de que en el acto en cuestión será aceptada como autenticación de la presencia lisa y llana de alguien al que jurídicamente se considerará un sujeto, ni más ni menos.” *Ibid.*, p. 286.

²⁷ “El significante nace de las huellas borradas. ¿Qué consecuencias tiene esto? Que estas huellas borradas solo valen gracias al sistema de las otras, de esas otras, ya sean semejantes o las mismas, erigidas en sistema. Allí solamente comienza el alcance típico del lenguaje.” *Ibid.*, pp. 286-287.

que un afecto cualquiera de un individuo difiere del afecto de otro, tanto cuanto difiere la esencia de uno de la esencia del otro, puesto que, como vimos, la esencia actual del individuo o modo no es nada distinto de sus afectos, que son también sus trazas y vestigios, su memoria. Sirviéndonos de las mencionadas palabras de Lacan, un individuo se constituye por “la historia de sus afecciones”. De tal modo que una afección cualquiera de un individuo muestra con la afección de otro tanta mayor discordancia cuanto más difiere la esencia de uno de la del otro. Tal como sostiene Roudinesco, las afecciones llamadas “patológicas” y las afecciones llamadas “normales” forman parte de una misma esencia que define su discordancia:

En referencia a la proposición 7 del libro II de la *Ética*, Lacan pensaba pues la personalidad como el atributo de una sustancia única, que sería la existencia del individuo en cuanto existencia social constituida por una red de comportamientos múltiples. El fenómeno mental no sería sino un elemento entre otros. Ni fenomenológica ni ontológica ni constitucionalista: tal era, por la negativa, la concepción spinozista de Lacan en 1932. Se abría sobre un monismo, sobre un materialismo y sobre una antropología histórica (...) que situaba a la paranoia –y a la locura en general–, no ya como un fenómeno deficitario que correspondía a una anomalía, sino como una diferencia o una *discordancia* en relación con una personalidad normal.²⁸

Asimismo, no hay para unas un “pathos” y para las otras una norma. La discordancia puede atravesar tanto al sujeto definiendo la relación entre su personalidad ordinaria y un accidente psicótico, como marcar la oposición entre un individuo psicótico y una personalidad normal. Siguiendo a Roudinesco pues, Lacan “efectuaba un *relevo* de la noción de discordancia [*discrepat*], en el texto de Spinoza, que acercaba ésta a la concepción freudiana de la *Ichspaltung*”.²⁹ Es decir, a la escisión del sujeto entre el psiquismo más íntimo y el sujeto del discurso consciente. Volveremos sobre este punto seguidamente, cuando abordemos la relación spinoziana entre el deseo y el conocimiento de las causas que nos determinan a desear ciertos objetos más que otros.

III. EL DESEO Y EL SABER

III.1 Encontramos en el concepto de deseo un punto de intersección clave de la lectura lacaniana de Spinoza, donde ambos coinciden en considerar al deseo como constitutivo del individuo humano y, más precisamente, en identificar al deseo como la esencia de aquello que son. En efecto, en *El deseo y su interpretación* de 1958, Lacan ubica a Spinoza en las antípodas de la interpretación aristotélica del deseo y reconoce la definición spinoziana del mismo como un antecedente del psicoanálisis:

Hay alguien a quien no obstante querría nombrar aquí. A mi modo de ver, es el precursor de algo que me parece nuevo, que debemos considerar como nuevo en el progreso, digamos, en el sentido de esa relación del hombre consigo mismo que es la del análisis tal como Freud lo constituyó. Es Spinoza. A fin de cuentas, en él podemos leer, en todo caso con un acento bastante excepcional, una fórmula como ésta: *El deseo es la esencia misma del hombre*³⁰.

Seguidamente, analiza la segunda parte de la definición, la cual agrega que el deseo (*cupiditas*) es nuestra esencia en cuanto somos determinados a hacer algo en virtud de

²⁸ Roudinesco, *op. cit.*, p. 90.

²⁹ *Ibid.*, p. 92.

³⁰ Lacan, J., *Seminario 6: El deseo y su interpretación*, Buenos Aires, Paidós, 2015, p. 16.

una afeción cualquiera que se da en nosotros³¹. Se trata de una noción que involucra la dinámica propia de las relaciones intra-modales, donde, como vimos, una afeción siempre es la afeción de otra afeción e implica un paso de una menor a una mayor perfección (alegría) o de una mayor a una menor (tristeza). Asimismo, cuando Spinoza explica esta definición nos recuerda lo que ha dicho antes en el escolio de la proposición 9 de la misma parte. Allí, pone especial empeño en mostrar que el deseo incluye también el mismo apetito que poseen todas las determinaciones de la substancia. La diferencia con el apetito de ellas es que el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo³². Pero también la voluntad y el entendimiento son apetito. Solo difieren en que la voluntad es el apetito referido solo al alma y al esfuerzo del entendimiento por afirmar la verdad de una idea³³. Más aun, el apetito sigue siendo apetito, tenga o no tenga el hombre conciencia de él. Por este motivo, Spinoza no explica el deseo como apetito sin más, sino que procura definirlo de tal modo que todos los esfuerzos de la naturaleza humana que mencionábamos se vean comprendidos conjuntamente en la definición de deseo³⁴. Es decir, incluye la conciencia del deseo, así como la causa, que puede ser una afeción cualquiera que se da en ella. Sobre este punto quisiéramos detenernos un poco más, en orden a mostrar lo que creemos constituye una coincidencia con la teoría psicoanalítica del deseo, pero también con su teoría de la conciencia, y que mencionamos brevemente hacia el final del apartado anterior cuando referimos a la escisión del sujeto entre su psiquismo más íntimo y su discurso consciente. Cuando Spinoza habla de la conciencia del propio apetito, no refiere a que conozcamos de hecho las causas que nos determinan a desear esto o aquello, sino simplemente a que cuando deseamos algo podemos reconocerlo. Pero la mayor parte del tiempo se nos escapa el conocimiento de las causas. Conocerlas *es tan difícil como raro*, tal como puede leerse en el célebre párrafo que cierra la *Ética*, a propósito de la vida del sabio y de quien elige a la filosofía como *modus vivendi*³⁵. Sin embargo, como analizábamos anteriormente, vivimos la gran parte de nuestra vida en un estado de fluctuación anímica [*fluctuatio animi*], balanceados y arrasados de un lado a otro cual olas en el mar, ignorantes de nuestro destino. Lo cual también le ocurre al sabio, aunque ciertamente en menor medida; es decir, tampoco escapa de sus mecanismos imaginarios porque *es un cuerpo y vive en el tiempo*. Y en la medida en que el cuerpo dura, todos y todas vivimos gracias a nuestras imágenes, a los trazos, huellas y vestigios que otros cuerpos dejan, así como de los trasposos vividos que ellas constituyen. De modo que, a diferencia de la tradición cartesiana que lo precede, es claro que para Spinoza la conciencia no es igual al conocimiento³⁶. Ante todo, este se distingue en la medida en que refiere a una

³¹ E3D1, G/II/139.

³² E3P9S, G/II/102-103.

³³ Recordemos las palabras de Spinoza: "...entiendo por «voluntad» la facultad de afirmar y negar, y no el deseo; es decir, entiendo aquella facultad por la que el alma afirma o niega lo verdadero o lo falso, y no el deseo, por el que el alma apetece o aborrece las cosas." (E2P48S, G/II/130).

³⁴ Esto es, tanto el apetito como la voluntad y el conatus o impulso. Dice Spinoza "Aquí entiendo, pues, bajo la denominación de «deseo» cualesquiera esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre, que varían según la variable constitución de él, y no es raro que se opongan entre sí de tal modo que el hombre sea arrastrado en distintas direcciones y no sepa hacia dónde orientarse." E3D.af.1, G/II/190.

³⁵ E5P42S, G/II/308.

³⁶ Asimismo, a diferencia de la antropología cartesiana, para Spinoza, el «pensamiento» –que se constituye por ideas– no es en el hombre, sino que es el hombre el que es *en* el pensamiento. En tal sentido, tampoco cabe pensar la duda en términos cartesianos, es decir, según una concepción que hace de la duda una decisión voluntaria de quien piensa.

acción del entendimiento y no a una pasión del cuerpo. En este contexto puede entenderse también la sentencia de Spinoza en el Apéndice al Libro 1 de la *Ética*, a propósito de los prejuicios de los hombres y su tendencia a asignar fines en la naturaleza:

Que todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas, y que todos los hombres poseen apetito de buscar lo que les es útil, y de ello son conscientes. De ahí se sigue, *primero*, que los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran. Se sigue, *segundo*, que los hombres actúan siempre con vistas a un fin, a saber: con vistas a la utilidad que apetecen.³⁷

De este modo, buscamos lo que creemos acrecienta nuestra potencia, nos procuramos lo que nos es útil, esto es, lo que satisface nuestro apetito. De eso puede decirse que somos conscientes, de nuestras voliciones. Pero ignoramos las causas que nos determinan a desear y nos disponen a procurarnos ciertos objetos. De ello en general no tenemos una idea adecuada sino inadecuada, incompleta y mutilada. Por lo cual hace falta cultivar cierta disposición del cuerpo y del alma y es precisa una enmienda del entendimiento para separar y distinguir las ideas.³⁸ Es de este modo como realmente conocemos las causas de los afectos y por tanto padecemos menos por ellos y somos más libres. Es decir, cuando el individuo se comprende a sí mismo de esta manera, más aún se alegra y ama a Dios, *sive* la naturaleza, reconociéndose como una parte de la totalidad de ella. Tal es la práctica del *amor dei intellectualis*³⁹, y al cual Lacan refiere cuando habla sobre Spinoza en su Seminario 11, a propósito de los Dioses Oscuros⁴⁰.

III.2 Ahora bien, si cada cual se comporta según sus deseos y afectos, puesto que son su esencia; “y quienes padecen conflicto entre afectos contrarios no saben lo que quieren”⁴¹. ¿cómo saber lo que se quiere, siendo que el individuo humano fluctúa y repetidamente se encuentra en estados de duda? Igualmente, Spinoza dirá también, como el psicoanálisis, que los hombres suelen desear lo que desean otros, es decir, porque otro u otra desea algo lo deseamos también. Los mecanismos imitativos de los afectos, así como el deseo de reciprocidad, están muy presentes en la analítica de las pasiones que Spinoza lleva a cabo en la tercera parte de la *Ética*, en el marco de un estudio de la naturaleza y génesis de los mismos. Es importante recordar aquí que para Spinoza hay dos tipos de afectos: acciones (afectos activos) y pasiones (afectos pasivos). Los primeros se vinculan a la fortaleza del alma y la acción del entendimiento y los segundos a la imaginación y la experiencia de lo

La duda es, para Spinoza, una disposición del alma que brota de afectos contrarios, que en *Ética* lleva el nombre de *fluctuatio animi* (E3P17S, G/II/153) y en el TIE es referida como un estado que surge cuando se investigan las cosas sin orden (TIE80, G/II/30).

³⁷ E1Ap, G/II/78.

³⁸ TIE50, G/II/19.

³⁹ En palabras de Spinoza, “quien se conoce a sí mismo clara y distintamente, y conoce de igual modo sus afectos, ama a Dios, y tanto más cuanto más se conoce a sí mismo y más conoce sus afectos” (E5P15, G/II/290). Al mismo tiempo, concebimos las cosas como actuales de dos maneras, o bien en relación al tiempo o bien en cuanto contenidas en Dios siguiéndose unas de otras en virtud de la necesidad de su naturaleza. Las que se conciben como verdaderas o reales de esta segunda manera, las concebimos desde la perspectiva de la eternidad (E5P29S, G/II/298-299).

⁴⁰ Destacamos esta referencia más allá de que cuan exacta sea la interpretación lacanianiana de dicho concepto spinoziano. Lacan, J., *Seminario 11: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1987, p. 283.

⁴¹ E3P2S, G/II/143-144.

que Spinoza llama “servidumbre” humana. Dichos mecanismos imitativos remiten a aquellos afectos imaginarios y pasivos, y consignan lo que encontramos que es similar a nosotros. En términos de Pierre-François Moreau, podría decirse que la vida humana se organiza en torno a dos tipos de pasiones: “las que se basan en la conexión entre objetos y las que se basan en la semejanza, lo que facilita la imitación de los afectos”⁴². Es decir, hay afectos que remiten inmediatamente a un objeto, como por ejemplo el amor o el odio, pero también hay afectos que remiten a los mecanismos de identificación, sobre los cuales se erige la imitación afectiva, a la que Spinoza se aboca en las proposiciones 27 a 31 de la tercera parte de la *Ética*. Allí puede leerse: “Por el hecho de imaginar que experimenta algún afecto una cosa semejante a nosotros [*res nobis similis*], y sobre la cual no hemos proyectado afecto alguno, experimentamos nosotros un afecto semejante”⁴³. A partir de aquí, encontramos la reconstrucción de toda una región de conducta a partir de un único proceso que no tiene que ver directamente con el objeto en sí. Antes bien, en estas proposiciones Spinoza “describe pasiones que aparecen en nosotros no por algún objeto externo, sino por el comportamiento de algo, o más bien de alguien, con respecto a este objeto”⁴⁴. La génesis de tales pasiones se encuentra en el hecho de que esta “cosa” se parece a nosotros. Como bien supo notar Moreau, una clave de la expresión *una cosa semejante a nosotros*, se encuentra en que todas las proposiciones pasadas de la *Ética* no ha habido ninguna referencia explícita al hombre:

Los objetos de nuestras pasiones, e.g. nuestros rivales o nuestros aliados, son referidos de manera general como “cosas” (res), y sin mención alguna a su calidad humana. Podrían haber sido objetos inanimados, bestias, el poder o la gloria. (...) Cualquiera de estos podría haber sido naturalmente también humanos, pero esta cualidad nunca fue un factor relevante. Aquí, sin embargo, es el tema central. Y Spinoza (...) supone que reconoceremos espontáneamente lo que es esta “cosa semejante a nosotros”.⁴⁵

Igualmente, dado que las imágenes de las cosas son afecciones del cuerpo humano, cuyas ideas representan los cuerpos exteriores como presentes a nosotros, si la naturaleza de un cuerpo exterior es semejante a la naturaleza de nuestro cuerpo, entonces la idea del cuerpo exterior que imaginamos implicará una afección de nuestro cuerpo semejante a la afección del cuerpo exterior. Consiguientemente, Spinoza dirá que, si imaginamos a alguien semejante a nosotros experimentando algún afecto, esa imaginación expresará una afección de nuestro cuerpo semejante a ese afecto, y, de esta suerte, somos afectados por un afecto semejante al suyo⁴⁶: “Nos esforzaremos también por hacer todo aquello que imaginamos que los hombres miran con alegría, y, al contrario, detestaremos hacer aquello que imaginamos que los hombres aborrecen”⁴⁷. Es decir, por el hecho de imaginar que los hombres aman u odian algo, amaremos u odiaremos eso mismo, y por ese hecho nos alegraremos o entristeceremos de la presencia de esa cosa, y así nos esforzaremos por hacer todo aquello que imaginamos

⁴² Moreau, P.-F., “Imitation of the affects and interhuman relations” en Hampe, M., Renz, U., & Schnepf, R. (eds.), *Spinoza's Ethics. A Collective Commentary*, Leiden, Brill Academic Pub, 2011, p. 167.

⁴³ E3P27, G/II/160.

⁴⁴ Moreau, P.-F., *op. cit.*, p. 168.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 168.

⁴⁶ “Si imaginamos que alguien, sobre quien no hemos proyectado ningún afecto, afecta de alegría a una cosa semejante a nosotros, seremos afectados de amor hacia él. Si, por contra, imaginamos que la afecta de tristeza, seremos afectados de odio hacia él.”

⁴⁷ E3P29, G/II/162.

que los hombres aman⁴⁸. La proposición 29 siguiente y el Corolario de la 31 agregan otro elemento más: ya no se tratará solo del mecanismo de desear algo porque otro u otra lo desea, sino de desear que otros y otras amen lo que uno mismo o una misma ama: “[de esto] se sigue que cada cual se esfuerza, cuanto puede, en que todos amen lo que él ama y odien lo que él odia.” A propósito de lo cual, Spinoza citará las palabras de Ovidio: “Amantes, conviene que esperemos y temamos a la vez; hay que ser insensible para amar lo que nadie nos disputa”.⁴⁹ Es pues de esta forma, como opera la «imitación de los afectos»: no se trata de un cálculo racional preciso, en el sentido de ser un afecto causado por una idea que concebimos adecuadamente, sino que el simple hecho de que una cosa que se nos parezca y tenga (o imaginemos que tiene) un afecto, basta para engendrar ese sentimiento en nosotros casi de manera automática.⁵⁰ Así, estos mecanismos afectivos de imitación y semejanza resultan ser un factor decisivo en la explicación de las relaciones entre los individuos humanos, donde los objetos de deseo tienen que ver con nuestras relaciones con otros individuos de nuestra especie. La psicología de Spinoza se caracteriza así “por una doble regularidad genética: la interacción de las pasiones primarias y la imitación de los afectos”.⁵¹

A partir de aquí, podemos volver a Semanario 6 de Lacan, *El deseo y su interpretación*, donde se dedica a analizar la sentencia spinoziana sobre el deseo:

Mucho podría hacerse a partir de aquí para articular lo que en esta fórmula queda, si me permiten, sin revelar. Digo *sin revelar* porque, por supuesto, no puede traducirse Spinoza a partir de Freud. (...) Sin duda tengo personalmente más propensión a hacerlo que otros, pues en tiempos muy remotos frecuenté mucho a Spinoza. No creo sin embargo que ésa sea la razón por la cual, al releerlo a partir de mi experiencia, me parece, que alguien que participa de la experiencia freudiana puede también sentirse a gusto en los textos de quien escribió *De servitute humana* y para quien toda la realidad humana se estructura, se organiza, en función de los atributos de la sustancia divina.⁵²

Lacan encuentra en Spinoza, pues, a un filósofo de quien se considera afín, precisamente por ese ser esencial del sujeto que es su deseo, pero encuentra también un enigma. Algo *sin revelar*, dice Lacan, “en la medida en que deja abierto el problema de saber si lo que deseamos se confunde o no con lo que es deseable.”⁵³ Es decir, el deseo es a la vez subjetividad y al mismo tiempo es lo contrario, se opone a la subjetividad como una resistencia, como una paradoja. Sin embargo, “en el análisis, la distancia entre lo que es deseado y lo que es deseable está abierta por completo”, es decir, el deseo no es simplemente exiliado, rechazado, en el nivel de la acción y del principio de nuestra servidumbre. Al contrario, se lo interroga como la clave, o el resorte en nosotros, de toda una serie de acciones y de comportamientos que se comprenden como aquello que representa lo más profundo de nuestra verdad.⁵⁴

⁴⁸ E3P31, G/II/164.

⁴⁹ E3P31C, G/II/164. Tal como marca Vidal Pena, se traducen muy libremente los versos de Ovidio citados por Spinoza, para que la intención de la cita aparezca clara. Sin embargo, hay espacio para la diferencia si se comparan con los versos originales del poeta: “Esperemos al mismo tiempo y al mismo tiempo temamos, nosotros, los amantes; y deje un lugar al deseo alguna que otra negativa.” [Speremus pariter, pariter metuamus amantes; / Ferreus est, si quis, quod sinit alter, amat.] Ovidio, N. *Amores*, (trad. Cristóbal López, V.), Madrid, Editorial Gredos, 1989, II, 19.

⁵⁰ Sobre este punto es útil recordar el mecanicismo propio de las relaciones de reposo y movimiento del atributo extensión que mencionábamos más arriba.

⁵¹ Moreau, P.-F., *op. cit.*, p. 168.

⁵² Lacan, *El deseo y su interpretación*, p. 144.

⁵³ Lacan, *ibid.*, p. 144.

De modo que, lejos también de ser el deseo una emanación vital –como pensaba el bergsonismo contemporáneo a Lacan– desde que comenzamos a descifrar nuestra experiencia, vemos cómo a medida que ahondamos en él, se confunde cada vez menos con un impulso puro y simple, y más bien se descompone, se desarticula. En la experiencia analítica pues, no hay deseo que no se presente como un elemento problemático, disperso, polimorfo y contradictorio.⁵⁵ De esta forma, atravesado siempre por tal dinámica, el problema de la constitución del sujeto en Lacan reside en la articulación de lo simbólico y lo imaginario en la constitución de lo real. Es decir, “como resultado de la estrecha intrincación del mundo imaginario y del mundo real en la economía psíquica”⁵⁶. Lo cual significa que, en la relación entre lo imaginario y lo real, y en la constitución del mundo que de ella resulta, todo depende de la situación del sujeto.

Igualmente, los mecanismos imitativos de los afectos, que en Spinoza contribuyen a la constitución de las relaciones intermodales, también encuentran en Lacan un lugar de preponderancia en la constitución del sujeto. Sobre todo, en los procesos de maduración fisiológica que permiten al sujeto, en un momento determinado de su historia, integrar efectivamente sus funciones motoras y acceder a un dominio real de su cuerpo. Lacan insiste en este punto en su teoría del estadio del espejo,⁵⁷ donde la sola visión de la forma total del cuerpo humano brinda al sujeto un dominio imaginario de su cuerpo, prematuro respecto al dominio real. Para Lacan, es aquí donde la imagen del cuerpo ofrece al sujeto la primera forma que le permite ubicar lo que es y lo que no es del yo y tomar conciencia de su cuerpo como totalidad.⁵⁸

IV. CONSIDERACIONES FINALES

Quisiéramos concluir el presente recorrido remarcando la importancia de Lacan como lector de Spinoza, y cómo mediante tal acción el pensamiento de Spinoza muestra su actualidad en el marco de una larga historia de la recepción de su filosofía, en la que pueden encontrarse diversas relecturas sobre sus ideas. Como vimos, nuestra labor consistió en tomar ciertos pasajes de la obra de Lacan que remiten directa o indirectamente a Spinoza, y contraponer cómo Spinoza mismo las entiende en el marco de su sistema filosófico, mostrando los puntos de encuentro entre ambos. De este modo, buscamos poner

⁵⁴ Lacan, *ibid.*, p. 144.

⁵⁵ Lacan, *ibid.*, p. 145. Sobre este punto quisiéramos insistir en que tampoco para Lacan es suficiente con ser meramente conscientes de las pulsiones o pasiones que nos afectan, sino que es necesario llegar al significante al que cada sujeto está sujeto. Lacan dirá que para Spinoza este significante es Dios, que disfruta del infinito goce de existir porque conoce y acepta su limitación, expresada como *Amor intellectualis Dei*.

⁵⁶ Lacan, J., “La tóptica de lo imaginario” en *Seminario 1: Los escritos técnicos de Freud*, Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 127.

⁵⁷ Lacan, J., “El estadio del espejo como formador de la función del yo” en *Escritos 1*, Buenos Aires, Paidós, 2009, pp. 99-105.

⁵⁸ Situación que a su vez está caracterizada esencialmente por su lugar en el mundo simbólico o, dicho de otro modo, en el mundo de la palabra. Asimismo, para Lacan, esta formación se desvincula así del proceso mismo de la maduración, y no se confunde con él. “El sujeto anticipa la culminación del dominio psicológico, y esta anticipación dará su estilo al ejercicio ulterior del dominio motor efectivo. Es ésta la aventura imaginaria por la cual el hombre, por vez primera, experimenta que él se ve, se refleja y se concibe como distinto, otro de lo que él es: dimensión esencial de lo humano que estructura el conjunto de su vida fantasmática.” Lacan, J., “La tóptica de lo imaginario”, *op. cit.*, p. 128.

de manifiesto que coinciden en revalorizar los afectos, en poner en un lugar central a los conceptos de cuerpo y deseo, así como la importancia de las huellas y trazos en la constitución de los sujetos o 'modos'. Asimismo, destacamos la concepción de una curación o liberación por medio de la potencia del saber, pese a que no por ello un individuo se libre totalmente de sus imágenes o de sus ilusiones. Es decir, por más de que genere afectos activos que se sigan de su esencia o pueda reconocer que una determinada pasión reviste mayores perjuicios que utilidades, dado que su potencia es infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores, igualmente es afectado por pasiones que se adhieren pertinazmente al cuerpo, viéndose arrasado por el deseo hacia ellas con una fuerza en gran modo mayor que la de aquellos⁵⁹.

Finalmente, la idea de que lo psíquico no puede reducirse a lo consciente, así como la idea de que los acontecimientos que tienen lugar en la región psíquica siempre se manifiestan de alguna u otra forma en el cuerpo, son proyectos comunes del psicoanálisis con Spinoza. En palabras de Pierre François Moreau escribiendo sobre Freud, y que creemos incluyen a Lacan, podría decirse que "ambos pensadores proporcionan los medios para comprender racionalmente lo que parece escapar más a la razón."⁶⁰ Ciertamente, no puede soslayarse que el concepto de deseo en Spinoza no se define como el deseo de aquello que falta, sino que, antes bien, el deseo es la potencia con la que un individuo cuenta y por la que se esfuerza en perseverar. Por ello, el deseo es siempre afirmativo y no puede concebirse como una carencia, o como lo que *no es*, en la medida en que Spinoza presenta una ontología de la inmanencia que no da lugar a la negación entendida como la expresión de una esencia singular. Es decir, es imposible concebir en la inmanencia de la substancia un modo positivo del pensar que revista la forma de una falta pues, siendo Dios la única substancia y la carencia es la inadecuación o mutilación de una idea, tal modo del pensar no puede darse en Dios que es potencia absoluta, ni fuera de Dios pues no hay un afuera de la sustancia. Sin embargo, pese a las diferencias, encontramos en ambos autores la concepción del deseo como la expresión más propia de lo que somos, tanto en lo más íntimo como en lo que se muestra en la experiencia consciente.

Bibliografía

- Andala, R., *Dissertationum philosophicarum pentas*, Apud Franciscum Halmam, 1712.
- Attal, J., *La no-excomuni3n de Jacques Lacan*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2012.
- Bayle, P., *Diccionario hist3rico y cr3tico*. (trad. Bahr, F.), Buenos Aires, Cuenco del Plata, 2010.
- Dom3nguez, A. (comp.), *Biograf3as de Spinoza*, Madrid, Alianza, 1995.
- F3nelon, F., *Traite de l'Existence et des attribues de Dieu*, Paris, Garnier, 1712/1885.
- Goethe, J.W., *Estudio sobre Spinoza*, (trad. Tati3n, D.), Encuentro Grupo Editor, C3rdoba, 2011.
- Jabase, A.L. [et al.] (comps.), *XIIIº Coloquio Internacional Spinoza: Spinoza Maledictus*, C3rdoba, Universidad Nacional de C3rdoba, 2018.
- Jacobi, F.H., *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, K3ppen y Roth (ed.), Leipzig, Gerhard Fleischer, 6 tomos, 1812-1825.

⁵⁹ E4P6, G/II/214.

⁶⁰ Moreau, P. F., *op. cit.*, p. 170.

- Jacquelot, I., *Dissertations sur l'existence de Dieu où l'on démontre cette vérité par l'histoire universelle de la première antiquité du monde, par la réfutation du système d'Epicure et de Spinoza*, La Haya, R. Foulque, 1697.
- Malebranche, N., *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe Chinois*, Paris, Michel David, 1708.
- Moss y Bastide, M., "Bergson et Spinoza," *Revue de Metaphysique et de Morale* 54:1, 1949.
- Lacan, J., *Seminario 11: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1987.
- Lacan, J., "La tópica de lo imaginario" en *Seminario 1: Los escritos técnicos de Freud*, Buenos Aires, Paidós, 2001, pp. 119-141.
- Lacan, J., *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2005.
- Lacan, J.: *Seminario 16: De un Otro al otro*, Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Lacan, J., "El estadio del espejo como formador de la función del yo" en *Escritos 1*, Buenos Aires, Paidós, 2009, pp. 99-105.
- Lacan, J., *Seminario 6: El deseo y su interpretación*, Buenos Aires, Paidós, 2015.
- Moreau, P.-F., "Imitation of the affects and interhuman relations" en Hampe, M., Renz, U., & Schnepf, R. (eds.), *Spinoza's Ethics. A Collective Commentary*, Leiden, Brill Academic Pub, 2011.
- Ovidio, N. *Amores* (trad. Cristóbal López, V.), Madrid, Editorial Gredos, 1989.
- Roudinesco, E., *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 1994.
- Spinoza, B., *Opera quae supersunt omnia*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, editada por Carl Gebhardt, 4 tomos, Heidelberg, Carl Winter-Verlag, 1925.
- Spinoza, B., *Tratado Breve*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1990.
- Spinoza, B., *Epistolario*, traducción de Oscar Cohan, Buenos Aires, Colihue Clásica, 2007.
- Spinoza, B., *Ética*, traducción de Vidal Peña, Madrid, Alianza, 2009.
- Vinciguerra, L., "Mark, image, sign: a semiotic approach to Spinoza", *European Journal of Philosophy*, 20:1, Blackwell Publishing Ltd., Oxford, 2012, pp. 130-144.
- Vinciguerra, L., *La semiótica de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2020.
- Yovel, Y., *Spinoza et autres hérétiques*, París, Seuil, 1991.