

EL DESEO DE VIVIR LA ÉTICA DE SPINOZA BAJO PRESIÓN¹

Judith Butler²

El deseo de vivir no es un tema fácil. Por un lado, parece demasiado básico para tematizar; por otro lado, es un tema lo suficientemente controversial como para poner en duda si es posible resolver la cuestión de qué es lo que se entiende por la frase misma. El deseo de vivir no es lo mismo que la auto-conservación, aunque ambos pueden entenderse como interpretaciones del deseo de una persona de “perseverar en su ser”³ conocida frase de Spinoza. Aunque la auto-conservación se asocia en gran medida con formas de auto-interés individual asociadas con filósofos políticos contractualistas posteriores, la filosofía de Spinoza establece otra base para la ética, una que posee implicancias para la solidaridad social y una crítica del individualismo. El yo que se esfuerza por perseverar en su ser no es siempre un yo singular para Spinoza, y tampoco necesariamente tiene éxito en el aumento o la mejora de su vida si no mejora al mismo tiempo la vida de los demás. En efecto, en lo que sigue, espero establecer en Spinoza no sólo una perspectiva crítica del individualismo, sino también un reconocimiento de la posibilidad de auto-destrucción. Ambas ideas tienen consecuencias políticas cuando se reformulan como parte de una concepción dinámica de la solidaridad política en la que la mismidad no se puede asumir. Es indiscutible que Spinoza toma alguna versión de la auto-conservación como esencial a su concepción de los derechos humanos, pero qué es ese yo, y qué es exactamente lo que preserva es poco claro. Lo han criticado psicoanalistas que sostienen que no deja lugar a la pulsión de muerte, y se lo han apropiado deleuzianos que en su mayoría desean erradicar la negatividad de su concepción de la individualidad y de la sociabilidad. Ha sido fustigado también por escritores como Levinas por abrazar una forma de individualismo que erradicaría la propia relacionalidad ética. Me propongo poner a prueba estas ideas y considerar con cierto detalle la visión de Spinoza del deseo de vivir –no para establecer una lectura definitiva, sino para ver qué posibilidades para una ética social surgen de su visión.

¹ La traducción de este texto se realizó en el contexto del proyecto de investigación bianual 2014-2015 que lleva por título “Vulnerabilidad, desposesión y violencia normativa: El ‘giro ético’ de Judith Butler”, dirigido por el Dr. Eduardo Mattio, en el Centro de Investigaciones María Saleme de Burnichon de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.

² Publicado originalmente en 2006 como “The desire to live: Spinoza’s *Ethics* under pressure” en Kahn, V., Saccamano, N. y Coli, D. (eds.). *Politics and the Passions, 1500-1850*. Princeton, Princeton University Press.

³ Spinoza, B.. *Ética demostrado según el orden geométrico*, Madrid, Ediciones Orbis S.A. Hyspamerica, Libera los libros (Traducción Vidal Peña), 3P7, 1980, pág. 131. Las siguientes citas al texto se encontrarán entre paréntesis, incluyendo la referencia al texto de Spinoza, como se cita generalmente, seguida del número de página de la traducción de Vidal Peña.

Cuando Spinoza afirma que el ser humano busca perseverar en su propio ser, ¿asume que el deseo de vivir es una forma de auto-conservación? Por otra parte, ¿qué concepciones del “yo” y de la “vida” presupone este punto de vista? Spinoza escribe: “El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa” (3P7, pág. 131). Parecería que cualquier otra cosa que un ser puede estar haciendo es perseverando en su propio ser, y en un primer momento, esto parece significar que incluso varios actos de aparente auto-destrucción tienen en sí mismos algo persistente y por lo menos potencialmente afirmativo de la vida. He llegado a cuestionar esta idea, y parte del propósito de este ensayo será cuestionar qué, si es que existe, contrarresta la fuerza de la perseverancia en sí. La formulación también es problemática por otra razón, ya que no está del todo claro en qué consiste “el propio ser”, esto es, dónde y cuándo el propio ser comienza y termina. En la *Ética* de Spinoza, un ser consciente y perseverante no persevera en su propio ser de una manera pura o exclusivamente autorreferencial; este ser puede fundamentalmente dar *respuestas* y de modos emocionales, lo que sugiere que implícito a la práctica misma de la perseverancia hay un movimiento referencial hacia el mundo. Dependiendo de qué tipo de *respuesta* experimenta un ser, dicho ser tiene la posibilidad de disminuir o aumentar su propia posibilidad de perseverancia futura y de la vida. Este ser desea no sólo perseverar en su *propio ser*, sino vivir en un mundo que refleja y promueve la posibilidad de tal perseverancia; de hecho, la perseverancia en el propio ser requiere ese reflejo del mundo, de tal manera que las referencias perseverante y modulante del mundo están ligadas entre sí. Por último, aunque puede parecer que el deseo de perseverar es un deseo individual, se vuelve necesario requerir y adquirir una socialidad que es esencial a lo que significa la perseverancia; “perseverar en su propio ser” es por tanto vivir en un mundo que no sólo refleja sino que promueve el valor de la vida de los demás tanto como el de la propia. En la cuarta parte de la *Ética*, titulada “De la servidumbre humana, o de la fuerza de los afectos”, Spinoza escribe: “Nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, si no desea al mismo tiempo ser, obrar, y vivir, esto es, existir en acto” (4P21, pág. 202). El deseo de vivir bien presupone el deseo de vivir, o eso sugiere. Perseverar en el propio ser es perseverar en la vida y tener la auto-conservación como objetivo. La categoría de vida parece, sin embargo, atravesar tanto lo que es “propio” como lo que es evidentemente no solo o meramente de una⁴ misma. El yo preservado no es una entidad monádica, y la vida perseverada en él no sólo se entiende como una vida singular o limitada. Es importante destacar que en la disposición hacia los demás, donde el yo hace su encuentro con otro, el *conatus* aumenta o disminuye, de manera que no es posible, en sentido estricto, referirse al poder *propio* sin hacer referencia a, y respondiendo a, otros poderes –es decir, los poderes que pertenecen a otros. Del mismo modo, no es posible referirse a la propia singularidad sin entender la forma en que esa singularidad se implica en las singularidades de los

⁴ Atendiendo a los compromisos feministas de la autora que acompañamos desde nuestro ejercicio de traducción, las veces que su voz se incluya en el pronombre y éste sea genéricamente ambiguo (Ej.: “una misma”; “nosotras”), se traducirá en género femenino.

otros, donde, como ya veremos, este ser implicado produce un modo de ser más allá de la singularidad en sí misma. Para Spinoza, la auto-conservación aumenta o disminuye en función de la forma en que otros aparecen; llegan físicamente y ejercen el poder de reflejo. Más precisamente, reflejan algo sobre la vida y lo hacen en formas variadas. Mucho de la segunda parte de la *Ética* se dedica a listas de este tipo de experiencias. El *conatus* aumenta o disminuye de acuerdo a si se siente odio o amor, si se vive con aquellos con los que es posible un acuerdo, o si se vive con las personas con quienes un acuerdo es difícil, si no imposible. Parece que la auto-conservación está, en casi todos los casos, vinculada a la cuestión de lo que una siente hacia otro, o cómo otro actúa sobre mí. Si vamos a llamar a este ser aquel que es un “yo” (*self*), entonces sería posible decir que el yo representa el sí mismo para sí mismo, es representado por otros, y en este complejo juego de reflejos, la vida es variablemente aumentada o disminuida. En realidad, lo que yo (*self*) hace, constantemente, es imaginar lo que un cuerpo podría hacer, o hace, y este imaginar se convierte en esencial para su relación con otros. Estas conjeturas imaginarias no son simples reflejos, sino acciones de un cierto tipo, la expresión de la *potentia* y, en ese sentido, las expresiones de la vida misma. *Esto significa que la manera en que nos representamos a los demás, o los medios por los cuales somos representadas para nosotras mismas por o a través de otros, constituyen acciones expresivas por las cuales la vida misma es aumentada o disminuida.* Al representar otros cómo lo hacemos, estamos planteando posibilidades, e imaginando su realización. La vida encuentra la oportunidad de aumentar a través de ese proceso por el cual la *potentia* de la vida se expresa.

Si hemos de entender esta formulación, una que Deleuze claramente ha facilitado en sus lecturas tempranas de Spinoza,⁵ debemos desorientarnos por la formulación misma. Pues resulta que perseverar en el propio ser significa que no se puede perseverar en ese ser entendido como radicalmente singular y separado de una vida común. Ser apartado de la interacción de los yos (*selves*) y de sus fuerzas reflexivas es estar privado del aparato representacional y expresivo por el que la vida misma es aumentada o disminuida. En efecto, el sentido mismo de la vida que es, finalmente, propia para perseverar en ella, se torna ambigua en esta formulación. Así que si vamos a hablar sobre el deseo de vivir, parecería en primera instancia ser enfáticamente un deseo personal, uno que pertenece a mi vida o a la tuya. Resultará, sin embargo, que vivir significa participar en la vida, y la vida en sí misma será un término que se vuelve equívoco entre el “yo” y el “tú”, ocupando los dos en su alcance y dispersión. Desear la vida produce un *ek-stasis* en medio del deseo, una dependencia a una externalización, algo que es palpablemente no-yo, sin el cual no es posible la perseverancia. Lo que esto significa es que comienzo con un deseo de vida, pero esta vida que deseo pone la singularidad de este “yo” en tela de juicio. De hecho, ningún yo puede

⁵ Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*. (Trad.: Horst Vogel). Barcelona, Muchnik Editores S.A., 1999.

emerger fuera de esta matriz de deseo particular. Por lo tanto, en sentido estricto, una debería decir que *al desear, comienzo –ese deseo me da inicio como un “yo”– y que la fuerza del deseo, cuando es el deseo de vivir, hace a este “yo” equívoco*. En este sentido, la *Ética* no sigue, y no puede hacerlo, con la cuestión de la perseverancia y la supervivencia individuales, ya que resulta que el medio por el cual se produce la auto-conservación es precisamente a través de un reflejo o expresión que no sólo une el individuo a los otros, sino que expresa ese vínculo como ya estando allí, como un vínculo en varios sentidos: una atadura, una tensión, un nudo, algo de lo cual uno no puede liberarse, algo constitutivo que lo mantiene unido. Así, por un lado, la problemática de la vida nos une a los demás de maneras que resultan ser constitutivas de lo que cada una de nosotras singularmente es. Por otro lado, dicha singularidad nunca está completamente subsumida por esa forma compleja de socialidad; para Spinoza, el cuerpo establece una singularidad que no se puede desechar en nombre de una mayor totalidad, ya sea que se trate de una concepción de la vida en común o de un acuerdo político de la *civitas* o, incluso, de la multitud (multitudo), un término que se vuelve importante, de modo muy breve, en *Un Tratado teológico-político* de Spinoza, una obra que quedó incompleta al momento de su muerte.

Voy a volver a la cuestión de esta relación entre lo singular y lo común en una sección posterior de este ensayo, especialmente cuando considere la crítica que Levinas ha hecho a Spinoza, pero primero volvamos a otra cita de Spinoza con la que empecé. Al principio, parece ser relativamente sencillo, a saber, que “nadie puede desear vivir bien, si no desea al mismo tiempo ser, obrar, y vivir”. Parece que el significado de esta línea se debe entender del siguiente modo: el deseo de vivir bien demanda el deseo de ser y de vivir, y este último deseo de vivir debe tener lugar primero para que el deseo de vivir bien pueda entrar en juego. De acuerdo con este punto de vista, el deseo de vivir bien es una forma de cualificar el deseo previo de vivir, y vivir bien no es más que una permutación del vivir. Esta lectura se ve frustrada, sin embargo, porque Spinoza no acaba diciendo que el deseo de vivir bien presupone el deseo de vivir. Escribe que ambos deseos se engranan simultáneamente. Ambos surgen “al mismo tiempo”. Es como si en el deseo de vivir bien uno encuentra que ha atraído el deseo de vivir. O tal vez una encuentra sólo tardíamente el deseo de vivir, sólo después de que se da a conocer como el revés no reconocido del deseo de vivir bien. Esta formulación también deja abierta la posibilidad de que la vida de forma equivocada puede provocar el deseo de no vivir o, de hecho, disminuir el organismo en el sentido de Spinoza. Éste parece ser el sentido de lo que sostiene cuando hace una afirmación como la siguiente: “La envidia es el odio mismo, o sea, una tristeza, esto es, una afección que reprime el esfuerzo del hombre, o sea, su potencia de obrar.” (3P55 D, pág. 165).

La afirmación de Spinoza es controversial, si lo que afirma es, como parece ser, que la vida virtuosa trabaja con, y no contra, el deseo de vivir. Por supuesto, puede ser que el deseo de vivir sea una condición necesaria para el deseo de vivir bien, y que también fortalezca el

deseo de vivir de manera incorrecta, y que el deseo de vivir sería finalmente en sí mismo neutral con respecto a la cuestión de vivir correcta o incorrectamente. Pero incluso esta última y escueta interpretación deja intacta la cuestión de si vivir correctamente podría a veces suponer una restricción en el deseo de vivir en sí. No hay ley represiva que atente contra alguna fuerza de la vida, ya sea que la fuerza de la vida se conciba como la voluntad de poder nietzscheana o la concepción freudiana de los impulsos libidinales. Y no tiene sentido que vivir correctamente pudiera exigir que nos debilitáramos a nosotras mismas en nombre de la moral, como Nietzsche y Freud han sugerido. Lo que Freud aporta en *El malestar en la cultura* (1929), a saber, que vivir bien puede venir a costa de las pulsiones de vida, no se anticipa en las reflexiones éticas de Spinoza. Se puede argumentar en una vena psicoanalítica que el deseo de vivir el tipo adecuado de vida puede comprometer el deseo de vivir, y que esa moral requiere la activación de una tendencia suicida. Esto parece estar en contradicción con puntos de vista explícitos de Spinoza. De hecho, rechaza la idea de que alguien pueda suicidarse “en virtud de la necesidad de su naturaleza”, y sugiere que el deseo suicida solo puede ser “obligado por otro” (4P20 E, pág. 202). Por supuesto, Spinoza distingue entre modos de placer que disminuyen el deseo de vivir y aquellos que mejoran o aumentan ese deseo, por lo que sitúa la posibilidad de un desgaste de la vida que se puede lograr más generalmente a través del placer y la pasión. También vincula las emociones a la esclavitud humana; existe la posibilidad de la pasividad y de la servidumbre en la pasión, que, para él, socavan la posibilidad tanto de perseverar en el deseo de vivir como de vivir virtuosamente.

Dicho esto, sin embargo, Spinoza cuestiona que el deseo de no existir pueda derivarse en realidad del deseo humano, algo que ya ha definido consistentemente como el deseo de perseverar en su propio ser. Cuando imagina cómo podría llevarse a cabo el suicidio, escribe: “uno se da muerte obligado por otro, que le desvía la mano en la que lleva casualmente una espada”(4P20 E, pág. 202). También cita el ejemplo de Séneca en el que un tirano fuerza un suicidio como una forma de acción política obligada. La tercera conjetura que ofrece es enigmática ya que promete un análisis que no realiza. Allí Spinoza sugiere que un hombre puede suicidarse “porque causas exteriores ocultas [*causae latentes externae*] disponen su imaginación y afectan su cuerpo de tal modo que éste se reviste de una nueva naturaleza” (4P2020 E, 202). Ésta es sin duda una afirmación paradójica, ya que Spinoza reconoce que un suicidio puede ocurrir, que el yo (*self*) puede tomar su propia vida, pero el yo (*self*) ha adquirido una forma externa o, de hecho, una causa externa ha hecho su camino en la estructura del yo (*self*). Esto le permite continuar argumentando que una persona se quita la vida sólo en virtud de causas externas, pero no por cualquier tendencia interna al deseo humano en sí mismo, ligado a la vida como ostensiblemente lo está.

Esta causa externa que se aloja en sí misma en el yo (*self*) es algo de lo que no puedo tener una “idea” y es, por lo tanto, un tipo inconsciente de operación, una que no puedo entender como propiamente mía, algo que es para mí un objeto o, de hecho, una intrusión externa. Se dice que el yo ha tomado o contraído esta externalidad, y por lo tanto que la ha absorbido a través de algunos medios para los que no tiene representación y no puede tenerla. En efecto, el yo se convierte en algo distinto a sí mismo al asimilar esta externalidad; llega a ser, con toda franqueza, otro para sí mismo: obstinado, externo, oculto, una causa para la que ninguna idea es suficiente.

En este punto puede ser que Spinoza haya admitido algo dentro de su teoría que pone en peligro la coherencia de su consideración del deseo, y que haya asumido momentáneamente la forma de alguna otra concepción de deseo, una que la orientara en contra de la vida. Y aunque creo que aquí podemos ver una cierta prefiguración de la pulsión de muerte –invocada en el comentario sobre la propuesta sólo para ser eliminada con bastante rapidez– sugiero que hay maneras de ver una relación inestable de Spinoza con un psicoanálisis que nunca podría haber anticipado. Ya existe, además de su introducción de esta causa externa oculta en la vida del deseo, una manera en que funciona la externalidad en el deseo que modula su relación con la vida. Espero mostrar algo de esto en lo que sigue, y sugerir que su punto de vista, por muy improbable que parezca a la luz del pensamiento contemporáneo de las pulsiones o del deseo en general, prefigura algunas de las continuas dificultades que acosan a estas discusiones.

La *Ética* de Spinoza no suministra un conjunto de prescripciones, pero ofrece una consideración de cómo ciertas disposiciones expresan o fallan al expresar la esencia de la humanidad como el deseo de perseverar en su ser. La frase “cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser” funciona como una descripción de la ontología humana, pero también como una exhortación y una aspiración. No es una moral en un sentido convencional, si por moral nos referimos a un conjunto de normas más o menos codificado que rigen la acción. Pero si, para Spinoza, cualquier moral se llama virtud, y entendemos virtud como la vida virtuosa, regida por la razón, como él dice que debemos, entonces se deduce que el *conatus* se verá reforzado por la vida virtuosa, y no habrá ningún costo para la vida, bien entendida, si vivimos bien. El psicoanálisis aborda esta cuestión desde otro ángulo, ya que la auto-conservación viene a representar una de las pulsiones básicas para Freud, y esto es así casi desde el principio de sus escritos. Pero la auto-conservación es una pulsión que se complementa eventualmente y se contrarresta por la pulsión de muerte. Esto tiene consecuencias en el modo en que Freud piensa la moral. En efecto, la conciencia aprovecha la pulsión de muerte en cierto grado, de modo que la moral está siempre cercenando las pulsiones de vida. Para Freud, parecería que a veces los dictados de la moral requieren que la auto-conservación sea suspendida o puesta en cuestión. Y en este sentido, la moral puede ser asesina, si no suicida. Para Spinoza, sin embargo, la auto-conservación, entendida como la per-

severancia o el esfuerzo en el propio deseo, proporciona la base para la virtud, o vivir bien, y asume, además, que vivir bien aumenta la vida y la capacidad de perseverar en ella. No sólo el deseo de vivir bien presupone el deseo de vivir, de esto se deduce que personas suicidas están en riesgo debido a un comportamiento bastante malo. Para Spinoza, vivir bien podría aliviar el sentido decreciente de la vida que es un tipo de suicidio lento.

Tal optimismo ético no sólo es contrarrestado por la explicación de Freud de las pulsiones, sino, desde una dirección diferente, por la concepción de ética de Levinas. Para Levinas, la auto-conservación no puede ser la base de la ética, lo que no quiere decir que la auto-aniquilación debiera tomar su lugar. Ambas relaciones son problemáticas porque establecen una relación con el yo (*self*) como anteriores a la relación con el otro. Es esta última relación la que forma la base de la ética en su perspectiva. Me gustaría primero conjeturar la réplica psicoanalítica a Spinoza, para luego pasar a Levinas con el fin de entender por qué explícitamente acusa a Spinoza de postular la auto-conservación como condición previa para la conducta virtuosa. Para Levinas, resultará, no hay “otro” en Spinoza, sino sólo y siempre el yo (*self*). Pero puede ser que, al reposicionar a Spinoza a través de la lente del psicoanálisis, encontremos una manera de resolver esta discusión acerca de cuánta violencia estamos obligados a ejercer sobre nosotras mismas y, de hecho, sobre los otros, en nombre de la moral.

La tesis de Freud en *El malestar en la cultura* es que la moral, centralizada e institucionalizada como conciencia, exige la renuncia a la pulsión de vida. De hecho, el proceso mismo por el cual la conciencia se forma es el proceso mediante el cual ocurre una renuncia y transformación de la pulsión en conciencia. En este texto, retoma su argumento de *Más allá del principio del placer* (1920) en el que distingue los instintos de auto-conservación o, más bien, las pulsiones (*Triebe*), de la pulsión de muerte. Escribe:

Partiendo de especulaciones acerca del comienzo de la vida, y de paralelos biológicos, extraje la conclusión de que además de la pulsión a conservar la sustancia viva y reunirla en unidades cada vez mayores, debía de haber otra pulsión, opuesta a ella, que pugnara por disolver esas unidades y reconducirlas al estado inorgánico inicial. Vale decir: junto al Eros, una pulsión de muerte (...) Las exteriorizaciones del Eros eran harto llamativas y ruidosas; cabía pensar que la pulsión de muerte trabajaba muda dentro del ser vivo en la obra de su disolución, pero desde luego eso no constituía una prueba, Más lejos nos llevó la idea de que una parte de la pulsión se dirigía al mundo exterior, y entonces salía a la luz como pulsión a agredir y destruir.⁶

⁶ Freud, S., “El malestar en la cultura”. En *Obras Completas*. Vol. XXI (trad. Etcheverry), Amorrortu Ed., pág. 31.

Freud hace dos afirmaciones sobre la vida en el curso de su discusión de la pulsión de muerte que no son precisamente compatibles entre sí. Por un lado, distingue las pulsiones de vida de las pulsiones de muerte, y afirma, en términos amplios, “ha dejado de resultar-nos oscuro el sentido del desarrollo cultural. Tiene que enseñarnos la lucha entre Eros y Muerte, pulsión de vida y pulsión de destrucción, tal como se consume en la especie humana” (32). Pero inmediatamente después de esta declaración, sugiere que la lucha misma es la vida, y que esa vida no se reduce a la pulsión de vida. Afirma que “Esta lucha es el contenido esencial de la vida en general, y por eso el desarrollo cultural puede caracterizarse sucintamente como la lucha por la vida de la especie humana” (32). La lucha a la que se refiere es una lucha *entre* las dos pulsiones, una de las cuales es la pulsión de vida, pero es también una lucha *por la vida*, lo que implica que esa vida es una lucha integrada por la interacción tanto de las pulsiones de vida como de muerte. La vida misma parece ser un término que alterna entre estos dos significados, superando su base en las pulsiones, podríamos decir, a través de un desplazamiento incesante que acomoda su opuesto aparente. De hecho, una de las razones para utilizar el término *pulsión* en lugar de instinto es que la noción de “pulsión” es, como argumenta Freud, un concepto de frontera, vacilando entre los dominios de la representación somática y mental.⁷ En el texto de Freud, la pulsión no se queda quieta (como señala Laplanche en su *Vida y muerte en psicoanálisis*).⁸ La lucha por la vida no es lo mismo que la simple operación de la pulsión de vida; cualquiera que sea el significado de la “vida” a la que uno adhiera, esa pulsión por sí sola no es lo mismo que la vida, entendida como una lucha constante. No hay lucha y, por lo tanto, no hay vida sin la pulsión de muerte (*Todestrieb*). En ese sentido, sin la pulsión de muerte no hay lucha por la vida. Si la vida es en sí misma esta lucha, entonces no hay vida sin la pulsión de muerte. Incluso podemos extrapolar lógicamente que la vida sin la lucha proporcionada por la pulsión de muerte sería en sí misma la muerte. Tal vida no sería vida, y así, paradójicamente, el triunfo de la pulsión de muerte sobre la vida.

Así parece que la vida requiere de la pulsión de muerte para ser la lucha que es. La vida requiere de la pulsión de muerte, pero requiere también que la pulsión de muerte no triunfe. Pero parecería también que la pulsión de muerte desempeña un papel específico en la aparición y el mantenimiento de la moral, especialmente en el funcionamiento de la conciencia. Para Freud, la moral corre el riesgo de cercenar la vida misma.

En “Duelo y melancolía” (1917), Freud relata que el sufrimiento del melancólico es enigmático: el melancólico sufre la pérdida, pero no sabe exactamente qué es lo que ha perdido. El clínico ve que el melancólico está absorto y también perdiendo la autoestima. Una puede saber que ha perdido a alguien o algún objeto, pero no puede encontrar “qué” se ha

⁷ Cf. Freud, S., “Pulsiones y destinos de pulsión”. En *Obras Completas*. Vol. XIV (trad. Etcheverry), Amorrortu Ed., pág. 28.

⁸ Laplanche, J., *Vida y muerte en psicoanálisis*. Amorrortu Editores España, 1973.

perdido en ese uno que se ha perdido, o “qué” clase de ideal se pierde cuando, por ejemplo, las circunstancias históricas desplazan una formación política, exige un desplazamiento geográfico o introduce incertidumbre en la concepción de adónde uno pertenece o cómo se puede nombrar a uno mismo. Una no puede verlo, pero se da a conocer de cualquier modo; la pérdida aparece en una forma desviada, como la disminución de la autoestima y en la escalada de la autocensura. En el duelo, Freud nos dice, como es bien sabido, que el mundo se empobrece, pero en la melancolía, se trata del ego en sí. El ego no se ve simplemente empobrecido, carente de alguna estima de la que alguna vez disfrutó, sino que el ego comienza, como si estuviera habitado por una causa externa, a despojarse de su autoestima. Freud lo describe como un acto violento de auto-reproche, encontrándose a uno mismo moralmente despreciable, vilipendiando y castigándose a sí mismo. De hecho, esta pérdida de autoestima puede llevar al suicidio, ya que, según Freud, el proceso de la melancolía sin control puede concluir con “un desfallecimiento, en extremo asombroso psicológicamente, de la pulsión que compele a todos los seres vivos a aferrarse a la vida”.⁹

Mientras que el duelo parece ser la pérdida de un objeto –la pérdida consciente de un objeto– los melancólicos no saben por qué hacen luto. Y también en algún lugar resisten al conocimiento de esta pérdida. Como resultado, sufren la pérdida como una pérdida de conciencia, y por lo tanto de un yo (*self*) que conoce. En la medida en que este conocimiento asegura el yo, el yo también se pierde, y la melancolía se convierte en un morir lento, un desgaste potencialmente suicida. Este desgaste se lleva a cabo a través de la autocensura y la autocrítica, y puede tomar la forma del suicidio, esto es, el intento de destruir la propia vida sobre la base de su propio sentimiento de desprecio.

Freud regresa a este tema en su ensayo “El problema económico del masoquismo” (1924), en el que intenta explicar el fenómeno del masoquismo moral y comprender su papel en las pruebas que ofrece de la pulsión de muerte. En el masoquismo moral, asegura, vemos la menor cantidad de placer funcionando para el organismo psíquico; no está claro que exista placer en este estado. Esta forma de masoquismo no apea a los recursos del placer o, de hecho, de la pulsión de vida, y corre el riesgo también de volverse suicida. La pulsión de muerte, al quedarse sola, tratará de “desagregar al ser vivo pluricelular”,¹⁰ y así funciona como un principio que *desconstituye* el ego. Aunque Freud entiende generalmente al sadismo como a un acto de agresión dirigido hacia el exterior acompañado por la pulsión de vida, el masoquismo de tipo moral no sólo se convierte en una agresión contra sí mismo, sino que se disocia del placer y, por lo tanto, de la vida, poniendo así en peligro la perseverancia del organismo.

⁹ Freud, S., “Duelo y melancolía”. En *Obras Completas*. Vol. XIV (trad. Etcheverry), Amorrortu Ed., pág. 59.

¹⁰ Cf. Freud, S., “El problema económico del masoquismo”. En *Obras Completas*. Vol. XIX (trad. Etcheverry), Amorrortu Ed., pág., 41.

Esto lleva a Freud a concluir que el masoquismo es una expresión primaria de la pulsión de muerte, y que el sadismo sería su forma derivada, una forma que mezcla la pulsión de muerte con el placer y, así, con la vida. Escribe, espectacularmente, que “puede decirse que la pulsión de muerte actuante en el interior del organismo –el sadismo primordial– es idéntica al masoquismo” (41). El masoquismo moral, si “pierde” sexualidad, busca el sufrimiento y no deriva ningún beneficio del sufrimiento. Freud postula que un sentido inconsciente de la culpa está trabajando aquí, un sentido de culpa que busca “satisfacción”, pero no una satisfacción de placer, sino más bien una expiación de la culpa y la muerte del placer mismo. Freud explica: “el superyó, la conciencia moral eficaz dentro de él, puede volverse duro, cruel, despiadado hacia el yo a quien tutela”. (42)

Significativamente, la conciencia y la moral han surgido a través de la desexualización del complejo de Edipo, y el suicidio se convierte en una tentación precisamente cuando esta desexualización se completa.¹¹

El masoquismo moral se aproxima al suicidio, pero en la medida en que la autocensura se erotiza, mantiene al organismo que busca descomponer. Curiosamente, en este sentido, la moral va en contra de la libido, pero puede conducir la libido para sus propios fines, y así mantener viva la lucha entre la vida y la muerte. En palabras de Freud, “mediante el masoquismo moral, la moral es resexualizada” (43). Sólo cuando la moral deja de hacer uso de la libido es que se vuelve explícitamente suicida. Por supuesto, podríamos querer poner en duda esta afirmación, y recordar ese momento final de “La condena” de Kafka cuando el aparente asesinato/suicidio de Georg, que se lanza desde el puente, se asemeja, según el diario de Kafka, a la eyaculación.

Así que para Freud, la moral, que no es lo mismo que la ética, hace uso de la pulsión de muerte; en virtud de ser sexualizada como masoquismo, anima también el deseo de vivir. La moral tendría que ser entendida como un deseo de vivir perpetuamente, si no permanentemente, en riesgo y, en este sentido, un movimiento más allá o fuera de la afirmación de Spinoza de que el deseo de vivir bien surge a la vez con el deseo de vivir. O, más bien, con Freud, podríamos decir que el deseo de vivir bien surge a la vez con el deseo de vivir, pero también, siempre, con el deseo de morir, si no más explícitamente con el deseo de matar. De esta manera, podemos entender la observación de Freud en este contexto de que el imperativo categórico se deriva del complejo de Edipo. Si estoy obligada a tratar a todo ser humano como un fin en sí mismo, es sólo porque deseo a algunos de ellos muertos, y así es necesario que milite contra ese deseo a fin de mantener un comportamiento ético. Ésta es una formulación que no está tan lejos de la insistencia de Nietzsche en *La genealogía de la moral* en que el imperativo categórico está empapado en sangre.

¹¹N.T. Butler coloca esta oración como si fuera una cita textual de Freud, pero ésta no se encuentra en la fuente original.

La visión de Freud ciertamente parece contradecir la de Spinoza, ya que para Spinoza la auto-conservación parece siempre coincidir con la virtud. Aunque Spinoza sí hace espacio para un desconstitución del yo o, más bien, un desgaste de su deseo de vivir, de seguro pondría en duda la afirmación de que la virtud es parte de lo que desconstituye el yo (*self*); la medida de la virtud es precisamente la medida para el cual el yo (*self*) se preserva y la perseverancia y el aumento del *conatus* se lleva a cabo. Y, sin embargo, esta posición bastante clara se ve confundida por otras dos proposiciones. La primera es que el deseo de vivir implica deseo en una matriz de la vida que bien puede, al menos parcialmente, desconstituir el “yo” que se esfuerza por vivir. Abrí este ensayo preguntando si está claro en lo que consiste la auto-conservación spinociana, ya que la perseverancia no parece estar exclusivamente definida como la preservación de *este* yo (*self*) singular; puede haber un principio de la desconstitución de singularidad funcionando. Puede que no sea posible decir que esta desconstitución de singularidad sea paralela a los funcionamientos de la pulsión de muerte, pero la idea se hace más fácil de contemplar cuando consideramos la segunda proposición de la que se trata aquí, que es posible a un yo (*self*) adquirir una forma externa, ser animado por una causa externa y no ser capaz de formar una idea de esta naturaleza foránea que se abre camino con el propio deseo. Esto significa que el “yo” es ya receptivo a la alteridad en modos que no siempre puede controlar, que absorbe formas externas, incluso las contrae, como se podría contraer una enfermedad. Esto significa que el deseo, al igual que la concepción freudiana de la pulsión, es un concepto de frontera, siempre montado a partir de los trabajos de este cuerpo aquí en relación con una ideación que se imprime sobre ella desde otro lugar. Esas formas foráneas que el “yo” asume provienen de la matriz de la vida, y constituyen, en parte, los espectros de vidas que se han ido, así como modos de animación de un otro, asumiendo la externalidad internamente de modo que una cierta incorporación se produce, una que actúa psíquicamente en modos de los cuales no se tiene una idea clara. En la melancolía, nos encontramos actuando como el otro habría actuado, usando su discurso, poniéndonos su ropa. Se produce un cierto modo activo de sustitución, de tal manera que el otro viene no sólo a habitar el “yo” sino a constituir una fuerza externa que actúa adentro –un modo de operación psíquica sin la cual ninguna subjetividad puede proceder. ¿Quién actúa cuando aquel que se pierde de la vida se reanima en y por quien la mantiene, quien es transformado por la pérdida y cuyo deseo se convierte en el deseo de infundir continuidad de vida a lo que se ha ido, y pone su propia vida en riesgo en el curso de tal esfuerzo? Por supuesto, esto no es precisamente el pensamiento de Spinoza, aunque es algo que, en su lenguaje y a través de sus términos, podríamos empezar a pensar. Al atender a la filosofía política de Spinoza, nos encontramos con que el deseo es desconstituído desde otra dirección. Solo podemos entender cómo el deseo de vivir corre el riesgo de desconstituir el yo (*self*) una vez que entendemos la *vida común* que el deseo desea. Esta vida común, a su vez, puede quizás sólo ser comprendida adecuadamente si hacemos el paso de la ética a la política y a una consi-

deración de cómo la singularidad prospera en y a través de lo que Spinoza se refiere como la multitud. Me gustaría abordar esta concepción de Spinoza a través de un examen de la crítica que Levinas le hace. En pocas palabras, Levinas toma a Spinoza para representar el principio de la auto-conservación y lo interpreta como una especie de auto-preocupación y, de hecho, una clausura a las exigencias éticas que provienen del Otro. En este sentido, Levinas afirma que Spinoza sólo puede ofrecer una noción del mundo social en el que el individuo es primario, y en el que las obligaciones éticas no logran ser reconocidas. En una entrevista con Richard Kearney, Levinas deja claro que su propio punto de vista de la ética debe apartarse de Spinoza. Para Levinas, la relación humana con el otro es anterior a la relación ontológica con el sí mismo.¹² Y aunque Levinas no se pregunta en qué consiste la auto-conservación para Spinoza, parece asumir que la relación con el Otro se forcluye de tal dominio.

La proximidad del rostro es el modo de responsabilidad más básico [...].El rostro no está frente a mí (*en face de moi*), sino encima de mí; es el otro antes de la muerte, mirando a través de la muerte y manifestándola. En segundo lugar, el rostro es el otro pidiéndome que no lo deje morir solo, como si hacerlo significara volverme cómplice de su muerte. Así es como el rostro me dice: No matarás. En relación con el rostro, aparezco usurpando el lugar de otro. El celebrado “derecho a la existencia” que Spinoza denomina *conatus essendi*, definido como principio básico de toda inteligibilidad, es desafiado por la relación con el rostro. De acuerdo con él, mi deber de responder al otro suspende mi derecho natural de autoconservación, *le droit vitale*. Mi relación ética de amor por el otro proviene del hecho de que el yo no puede sobrevivir por sí solo, no puede encontrar ningún sentido dentro de mi propio ser-en-el-mundo [...]. Exponerme a la vulnerabilidad del rostro es poner en cuestión mi derecho ontológico a la existencia. En la ética, el derecho de existir del otro tiene prioridad sobre el mío, una prioridad personificada por el mandato ético: no matarás, no pondrás en peligro la vida del otro. (21)

Levinas dice después, “hay un proverbio judío que dice que ‘las necesidades materiales de los otros son mis necesidades espirituales’; es esta desproporción o asimetría la que caracteriza el rechazo ético de la primera verdad de la ontología –la lucha por ser. La ética está, por lo tanto, en contra de la naturaleza, porque prohíbe la asesinidad [*murderousness*] de mi voluntad natural de poner mi propia existencia primero” (24). Sería interesante encontrar en Levinas una presunción de voluntad natural asesina en su intención, una que se debe contradecir para que la prioridad ética del Otro se establezca. Tal estructura podría

¹² Kearney, R., “Ethics of the Infinite” An interview with Emmanuel Levinas (1982) en Cohen, R., (ed.). *Face to Face with Levinas*, ed. Richard Cohen, Albany, SUNY Press, 1986, pág. 21.

contradecir, entonces, una trayectoria compensatoria que bien vale la pena leer, y que lo pondría más cerca de Freud, aunque, creo yo, no más cerca de Spinoza. Porque aunque el ser de Spinoza en su modo ontológico primario busca la auto-conservación, no lo hace a expensas del otro, y sería difícil encontrar algo así como el equivalente de la agresión primaria en su obra.

Levinas considera que Spinoza se equivoca al creer que, a través de la intuición intelectual, uno puede unirse con el infinito, mientras que para Levinas el infinito debe permanecer radicalmente otro. Pero Spinoza no dice en qué consiste esta aparente unidad, y eso conduce a Levinas a aliar a Spinoza con Hegel, un movimiento que Pierre Machery discute junto con otros dentro de la tradición althusseriana. De hecho, a veces esta alianza sutil con Hegel se hace explícita cuando, por ejemplo, Levinas declara en *Alterity and Transcendence* que, para Spinoza, “la revelación del Infinito es la racionalidad misma. . . [y ese] conocimiento sería así [para él] sólo el conocimiento del conocimiento, conciencia sólo de la auto-conciencia, pensar sólo el pensamiento del pensamiento, o Espíritu. Nada podría por más tiempo ser otro: nada limitaría el pensamiento del pensamiento”.¹³

Consideremos la defensa de la visión de socialidad de Spinoza, no obstante proporcionada por Antonio Negri.¹⁴ Pareciera que el sujeto en cuestión no es ni exclusivamente singular ni totalmente sintetizado en una totalidad. La búsqueda del propio ser o, de hecho, de la vida, lo lleva a uno más allá de la particularidad de la propia vida hacia la compleja relación entre la vida y la expresión de poder. El paso de la individualidad a la colectividad nunca es completo, sino que es, más bien, un movimiento que produce una tensión irresoluble entre singularidad y colectividad, y muestra que no se puede pensar una sin la otra, que no son polos opuestos, y que no son mutuamente excluyentes. La tendencia levinasiana de reducir el *conatus* a un deseo de ser, que es reducible a la auto-conservación, intenta restringir a Spinoza dentro de un modelo de individualidad que pertenece a la tradición contractualista a la que él se opone. El individuo no entra en la sociabilidad a través del contrato ni es subsumido por una colectividad o una multitud. La multitud no supera o absorbe la singularidad; la multitud no es lo mismo que una unidad sintética. Para entender si Levinas está en lo cierto al afirmar que no hay Otro en o para Spinoza, puede ser necesario primero comprender que la distinción misma entre el yo (*self*) y el Otro es en sí misma dinámica y constitutiva, de hecho, un embrollo del que no se puede escapar, si no una esclavitud en la que la lucha ética tiene lugar. La auto-conservación para Spinoza no tiene sentido fuera del contexto de este embrollo.

En la proposición XXXVII de la cuarta parte de la *Ética*, Spinoza deja clara su diferencia con una consideración contractualista de la vida social. Allí sostiene: “El bien que apetece

¹³ Levinas, E., *Alterity and Transcendence* (trans. Michael B. Smith). New York: Columbia University Press, 1999.

¹⁴ Cf. Montag, W. and Stolze, T., (eds.) *The New Spinoza*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

para sí todo el que sigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios”. (4P37, pág. 212). En una nota a este escolio, considera cómo la teoría del contrato presupone que “en el estado de naturaleza no hay nada que sea bueno o malo en virtud del común consenso, dado que todo el que se halla en el estado natural mira sólo por su utilidad, y conforme a su índole propia, y decide acerca de lo bueno y lo malo únicamente respecto de su utilidad, y no está obligado por ley alguna a obedecer a nadie más que a sí mismo” (4P37 E2, pág. 215). Pero la verdadera auto-conservación, como deja claro en la Proposición LIV, constituye la base de la virtud, en la que la auto-conservación se lleva a cabo bajo la guía de la razón. Del mismo modo, la libertad, entendida como el ejercicio de la razón, consiste en disponer a los seres humanos para reflexionar sobre la vida, y no sobre la muerte: “Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida”. (4P67, pág. 235). Del mismo modo, la persona que se esfuerza por preservar su propio ser encuentra que este ser no es solo ni exclusivamente suyo. De hecho, el esfuerzo de perseverar en su propio ser consiste en vivir de acuerdo a la Razón, donde la Razón ilumina cómo el propio ser es parte de lo que es una vida común. “El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo” (4P73, pág. 239). Para Spinoza, esto significa también que el odio debe ser vencido por el amor, lo que significa “que todo el que se guía por la razón desea también para los demás el bien que apetece para sí mismo” (4P73 E, pág. 240). Una vez más se nos pide que consideremos la *simultaneidad* de estos deseos. Al igual que en el deseo de vivir bien también deseamos vivir, y que no se puede decir que uno preceda al otro, del mismo modo aquí lo que uno desea para sí mismo resulta ser, al mismo tiempo, lo que uno desea para los otros. Esto no es lo mismo que determinar primero el propio deseo y luego proyectar ese deseo o la extrapolación de los deseos de los otros sobre la base del propio deseo. Éste es un deseo que debe, por necesidad, perturbar y desorientar la noción misma de lo que es lo propio, el concepto mismo de “lo propio”.

En la introducción a *The New Spinoza*, Warren Montag señala que “Lo absoluto es no-alienación, mejor dicho, es positivamente, la liberación de todas las energías sociales en un *conatus* general de la organización de la libertad de todos” (228), y luego sugiere que el sujeto en sí es “refundido [por Spinoza] como la multitud” (229). Negri ofrece una formulación económica de esta concepción de la multitud, dejando al descubierto la tensión irreducible entre dos movimientos en la filosofía política de Spinoza: uno en el cual se dice que la sociedad actúa conforme a una mente, otro en el que la sociedad, por virtud de su estructura expresiva y dinámica, se ve irreversiblemente plural. Lo que esto significa, por un lado, es que lo que podríamos llamar el *conatus* general resulta ser diferenciado y no puede alcanzar la totalidad hacia la que apunta. Pero lo que significa, por otro lado, es que la singularidad está constantemente desposeída en y por su sociabilidad; la singularidad

no sólo establece un límite a las posibilidades de totalización de lo social, sino también, como límite, es una singularidad que asume su especificidad precisamente en el contexto donde es absorbida por un *conatus* más general, donde la vida misma que busca desconstituye su singularidad una y otra vez, aunque sólo completamente en un estado de muerte. De esta manera, podemos leer las implicaciones de la teoría de Negri para repensar la singularidad, incluso cuando se trata de la dirección opuesta a aquella en la que se mueve. Escribe, por ejemplo, “si lo absoluto no es confrontado con la singularidad de los poderes reales, se cierra sobre sí mismo” (230). Pero parecería igualmente cierto afirmar que la singularidad de los poderes reales es la que, en su confrontación con lo absoluto, establece una apertura irreversible al proceso de generalización en sí mismo. En pocas palabras, no se logra ninguna voluntad general. Ésta es frustrada y articulada a través del poder limitante de la singularidad. Incluso se podría decir que en este sentido la singularidad es la que produce el horizonte radicalmente abierto, la posibilidad del futuro en sí mismo. Además, si el cuerpo es lo que asegura la singularidad, el que no puede ser sintetizado en una colectividad sino que establece su límite y su futuridad, entonces el cuerpo, en su deseo, es lo que mantiene abierto el futuro. Sin embargo, esta singularidad –concebida como un sujeto– para ser poderosa, para que pueda perseverar en su deseo, y para preservar su propio poder de perseverancia, *no puede estar preocupada por sí misma*. Para Negri, esto se hace evidente en la experiencia de la Pietas:

Pietas es, pues, el deseo de que ningún sujeto sea excluido de la universalidad, como sería el caso si uno amara lo particular. Por otra parte, queriendo la universalidad y constituyéndola como un proyecto de la razón a través de los sujetos, uno se vuelve poderoso. Si, por el contrario, uno quiere lo particular y actúa solo por interés, uno no es poderoso, sino más bien impotente por completo, en la medida en que uno es actuado por cosas externas. (238)

Aquí se refiere al amor como “un paso tan humano que incluye a todos los seres humanos”.

Por supuesto, está la tendencia de Spinoza a resolver el deseo singular del sujeto en una unidad colectiva, y esto aparece cuando afirma, por ejemplo, que “nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las [mentes] de todos formen como una sola [mente], y sus cuerpos como un solo cuerpo” (4P18 E, pág. 200).¹⁵ Ésta es una situación, sin embargo, para la cual el hombre *puede anhelar*, pero es este anhelo, no el cumplimiento, lo que constituye la condición ontológica de lo humano. En efecto, Spinoza se refiere a la posibilidad de una unidad de mente y cuerpo a través de una figura, “por así decirlo”, significando que esta unidad es sólo conjeturada, pero no se puede establecer en un terreno determinado. Algo fun-

¹⁵N.T. Se traduce “mente” por “alma” porque conviene a su argumento..

ción como una resistencia a esta unificación anhelada, y ésta está relacionada con su materialismo permanente, a la radicalmente no conceptualizable persistencia del cuerpo.¹⁶ Aun cuando la crítica de Levinas no sería todavía pertinente, ya podemos ver que sería un error leer la auto-conservación como si se tratara de auto-preocupación, como si fuera posible sin el amor que “incluye a todos los seres humanos” o el deseo que es a la vez el deseo para sí y para los demás. Sin embargo, podríamos concluir que el Otro no es radical e inconcebiblemente Otro para Spinoza, y eso sería correcto. Pero, ¿las consecuencias éticas de esta diferencia no absoluta son tan serias como Levinas pretende que sean? Después de todo, en Spinoza existe aquello que resiste al colapso del sujeto en una unidad colectiva. Parece que “el otro” no es la palabra para aquello que no se puede contraer en esta unidad. Es el deseo en sí mismo, y el cuerpo. Para Levinas, esto sería imposible, ya que el deseo es precisamente lo que debe suspenderse para que la relación ética con el Otro emerja. Aquí es donde la divergencia con Spinoza parece definitiva. Lo que no se puede contraer en la unidad colectiva, desde una perspectiva, es lo que no se puede contraer en una concepción puramente individualista del *conatus*, desde otra. El perseverar en su ser que uno desea lo implica en una vida común, pero el cuerpo regresa como una condición imposible de erradicar de la singularidad, solo para llevar precisamente el deseo que deshace el sentido del propio cuerpo o, de hecho, del propio ser, como pura o duraderamente lo propio.

Curiosamente, Levinas señala que “la humanidad del hombre. es una ruptura del ser”, y para Spinoza, en un movimiento paralelo, es el deseo el que tiene esta ruptura como parte de su propio movimiento, un movimiento de la singularidad a la colectividad, y de la colectividad a una pluralidad irreductible. La desorientación en el deseo consiste en el hecho de que mi propio deseo nunca es total o exclusivamente mío, sino que estoy implicado en la socialidad, si no en la potencial universalidad, de mi deseo en los mismos actos por los que busco preservar y mejorar mi ser. En este sentido, la fuerza singularizadora del cuerpo, y su trayectoria desorientadora hacia lo social, produce una desconstitución de la singularidad, una que sin embargo no se puede lograr totalmente. Al mismo tiempo, la producción de colectividad se desconstituye por esta singularidad misma que no se puede anular. Por lo tanto, uno puede ver aquí que Spinoza provee un principio cambiante y constante de desconstitución, uno que funciona como la pulsión de muerte en Freud, pero que, para seguir siendo parte de la lucha de la vida, no debe tener éxito en forma de suicidio o asesinato. Éste es un principio de desconstitución que se mantiene bajo control y que, sólo bajo control, puede funcionar para mantener el futuro abierto. Hay dos puntos aquí con los que me gustaría concluir, uno que tiene que ver con Freud, y otro con Levinas.

En cuanto a Freud, no estoy proponiendo que el cuerpo en Spinoza hace el trabajo encubierto de la pulsión de muerte, sino que estoy sugiriendo que a pesar de la diferencias

¹⁶ “El alma no puede imaginar nada, ni acordarse de las cosas pretéritas, sino mientras dura el cuerpo. (...) ni concibe como actuales las afecciones del cuerpo, sino mientras que éste dura”. (5P21 y 5P21 D, pág. 264).

más marcadas entre el punto de vista de Spinoza que identificaría el deseo de vivir bien con el deseo de vivir, y el punto de vista psicoanalítico en el que vivir bien de hecho viene a costa del deseo mismo, parece que hay convergencia en la idea de que una trayectoria en el deseo trabaja al servicio de la desconstitución del sujeto, conduciéndolo más allá de sí mismo a una posible disolución en un *conatus* más general. Significativamente, es en esta desconstitución y desorientación que surge una perspectiva ética, ya que no basta con decir que deseo vivir sin, al mismo tiempo, tratar de mantener y preservar la vida del otro

Spinoza llega a esta conclusión ética de una manera que difiere de Levinas, pero hay que considerar que, para cada uno, cierta ruptura y desorientación del sujeto condiciona la posibilidad de la ética. Levinas escribe:

El rostro es lo que no se puede matar, o al menos, eso cuyo *sentido* consiste en decir: “No matarás”. El asesinato, bien es verdad, es un hecho banal: se puede matar al otro; la exigencia ética no es una necesidad ontológica. (...) aparece también en las Escrituras, a las cuales está expuesta la humanidad del hombre tanto comprometida está en el mundo. Pero, a decir verdad, la aparición, en el ser, de esas “extrañezas éticas” - humanidad del hombre- es una ruptura del ser. Ella es significativa, aun cuando el ser se reanuda y se recobra.¹⁷

Si, como dice Levinas, citando las escrituras, las necesidades materiales del Otro son mis necesidades espirituales, entonces soy capaz, espiritualmente, de aprehender las necesidades materiales del Otro y poner esas necesidades en primer lugar. Para Spinoza, la distinción entre necesidades materiales y espirituales no sería una distinción segura, puesto que las necesidades espirituales terminan, dentro de esta vida, dependiendo del cuerpo como su fuente y condición continuada. Pero resulta, sin embargo, que no puedo asegurar mis necesidades sin asegurar las del Otro. La relación entre el “yo” y el “tú” no es, para Spinoza, asimétrica, pero será inherentemente inestable ya que mi deseo surge en este doble sentido, a la vez para mí y para algún *conatus* más general. En cierto modo, estas dos posiciones, aliadas con las de Freud, acerca de la pulsión de muerte mantenida bajo control, resaltan los límites del enfoque narcisista del deseo y dan cuenta de la posibilidad de una vida colectiva diferenciada que no se base en la violencia, eludiendo el espectro doble del narcisismo o de la propiedad, por un lado, y de la violencia ya sea a otro o a sí mismo, por el otro. Pero no es necesario para ninguna de estas posiciones recurrir ni a la propiedad ni a la violencia como valor final.

Sin embargo, lo que he estado explorando aquí es un conjunto de enfoques para la ética que honran el deseo, sin caer en la defensa ególatra de lo propio, de la propiedad, y que

¹⁷ Levinas, E., *Ética e infinito* (presentación, traducción y notas: Ayuyo Díez). Madrid: Machado Libros S.A, 2000, pp. 72-73.

honran la pulsión de muerte, sin dejar que emerja como violencia hacia uno mismo o hacia el otro. Estos son los ingredientes de *una ética bajo presión*, una que se constituiría como una lucha y una que tiene “ansiedad” más que convicción como su condición. Permítanme mencionar dos trayectorias que se desprenden de este marco, y que voy a dejar como caminos disonantes. El primero pertenece a Primo Levi, cuya muerte se considera generalmente un suicidio, aunque no hubo nota. Se cayó o se tiró por las escaleras de su departamento y lo encontraron muerto. La muerte dejó abierta la cuestión de si se trataba de un accidente o de una acción decidida. La idea es que perdió su punto de apoyo o renunció a su punto de apoyo. No había nadie más allí, por lo que la tesis de que fue empujado no encuentra ninguna evidencia en la realidad. Pero siempre me he quedado perpleja por esta última inferencia, sólo porque ciertamente uno puede ser empujado sin alguien literalmente allí para empujarlo. Y la diferencia entre el empujón y la caída es compleja, como él mismo nos dice, por ejemplo, en una de las viñetas que nos presenta en *Moments of Reprieve*. Allí habla de un judío recluido en Auschwitz que tropieza y cae regularmente. Levi escribe que siempre parece un accidente, pero que había algo intencional en la caída, que representaba una cierta presión bajo la cual este hombre se encontraba, cierta dificultad en mantenerse de pie, confiando en la gravedad. Y seguramente nos podríamos preguntar cómo habría sido intentar pararse y caminar en los campos, confiar en la gravedad y en su tesis implícita de que hay una tierra allí para recibirnos. Y seguramente también si pensamos en todos los empujones que tuvieron lugar allí, ¿por qué ese empujón cesaría en el momento en que el contacto físico termina?, ¿por qué ese empujón no seguiría teniendo vida propia, empujando más allá del empujón, superando el carácter físico del empujón para alcanzar una forma psíquica y una animación con fuerza propia?

Cuando Levi habla de suicidio en *Los hundidos y salvados*, escribe “el suicidio nace de un sentimiento de culpabilidad que ningún castigo ha podido atenuar”. Y a continuación remarca que el encarcelamiento se experimentó como castigo y luego, entre paréntesis, añade: “si existe el castigo se debe haber cometido una falta”.¹⁸ En otras palabras, ofrece aquí una consideración de cierta culpabilidad que se afianza como consecuencia del castigo, una culpabilidad basada en una inferencia de que uno ha hecho algo para merecer el castigo. Esta culpa es, por supuesto, preferible cuando la alternativa es comprender la contingencia absoluta y la arbitrariedad de la tortura, el castigo y el exterminio. Por lo menos con la culpa se sigue teniendo una agencia. Con la aplicación arbitraria de la tortura, la propia agencia es también aniquilada. Sin embargo, esta “culpabilidad” que viene a consideración dentro del paréntesis se convierte, dentro de su texto, en un hecho, algo dado, un marco, por el que se pregunta, sin piedad, si hizo lo suficiente en los campos para ayudar a los otros; comenta que todo el mundo se sen-

¹⁸ Levi, P., *Los hundidos y los salvados* (Trad.: Gómez Bedate). Personalia de Muchnik Editores, S. A., 2000, pág. 33.

tía culpable por no ayudar a los otros (33), y luego interroga a su lector y a él mismo si alguno de nosotros tendría la adecuada armadura moral para luchar contra las seducciones del fascismo. Llega a aceptar la autoacusación como la postura que debe asumir con respecto a sus propias acciones, acciones que no eran, por cierto, colaboracionistas. La culpa de Levi viene a enmarcar una moral que responsabiliza a aquellos en los campos por lo que hicieron y dejaron de hacer. En este sentido, su moralidad ocluye el hecho de que la agencia estaba ampliamente viciada, que lo que podría contar como un “yo” fue secuestrado o insensibilizado, como deja claro Charlotte Delbo. Esto defiende contra ese delito, el delito en contra de un reconocimiento de que el yo, también, fue diezmado. Pero más importante es que entra en el ciclo por el cual la culpa, producida por el castigo, requiere más castigo para su propio alivio. Si, como afirma, “el suicidio nace de un sentimiento de culpabilidad que ningún castigo ha podido atenuar”, podríamos añadir que ningún castigo puede atenuar tal culpa, ya que la culpa es infundada e interminable, y el castigo que lo aliviaría es responsable de su infinita reduplicación. Es sobre y contra este infinito particularmente malo, entonces, que el suicidio más probablemente emerja para alguien como Levi. Pero lo que esto significa es que no podemos responder a la pregunta de si se cayó por accidente, se arrojó, o lo empujaron, ya que la escena de la agencia se había, sin duda, fracturado en esas acciones simultáneas y co-constituidas. Cayó por accidente, seguramente, si lo que queremos decir con esto es que su caída no fue el resultado de su propia agencia; lo empuja, sin duda, una agencia de castigo que continuaba trabajando sobre él; se arrojó, sin duda, porque se había convertido, a través de su moral, en el ejecutor de su propia tortura, creyendo que no fue ni podía ser castigado lo suficiente.

La segunda y última observación sobre una ética bajo presión: vemos esta dificultad ética viva en las prácticas antibélicas en Israel de aquellos que se oponen a la ocupación de las tierras palestinas, o llaman a un nuevo sistema de gobierno que deje atrás el sionismo; los esfuerzos colectivos para reconstruir las casas palestinas demolidas; los esfuerzos de Ta-ayush, una coalición judeo-árabe para llevar alimentos y medicinas a las personas que sufren dentro de los territorios ocupados; y las prácticas institucionales de pueblos como Neve Shalom para fomentar un autogobierno judeo-árabe y la posesión conjunta y crear comunidades y escuelas en las que mi deseo no es poderoso o auto-conservador a menos que lo permita una desorientación por el tuyo, en tu poder de auto-conservación y perseverancia. Les citaré de un correo electrónico de una amiga mía de Israel, ya que creo que podemos ver que es posible basar una ética sobre la propia situación, el propio deseo, sin que la relación con el otro sea pura proyección, o una extensión del yo (*self*). Su nombre es Niza Yanay, y es una socióloga de la Universidad Ben Gurion cuyas preocupaciones son que la Suprema Corte haya perdido su poder en Israel, que el gobierno militar esté ascendiendo, que las propuestas para reubicar a los palestinos estén siendo activamente debatidas en la Knesset. Ella escribe:

En las elecciones de hace unos meses, un amigo y yo votamos a favor del partido comunista, que era un partido judío-palestino, pero ahora es sobre todo un partido árabe-palestino, casi sin partidarios judíos. Pensamos que era absolutamente importante reforzar el poder de los árabes en el parlamento, y mostrar solidaridad con ellos. Sami Shalom Shitrit, poeta y escritor, dijo en una pequeña reunión antes de las elecciones que si en 1933 hubiera sido alemán y cristiano tendría que haber buscado muy cuidadosamente un partido judío al que votar. Eso me movilizó mucho, pero también me dio escalofríos, porque no estamos tan lejos de 1933.

No estamos en 1933, pero no estamos tan lejos, y es en esa diferencia próxima que debe pensarse una nueva ética. Cuando las discusiones de “transferencias” de poblaciones han comenzado en la Knesset y la venganza parece ser el principio invocado en ambos lados del conflicto, es crucial encontrar y valorar la “cara” que le ponga un fin a la violencia. Poder responder a esa cara, sin embargo, exige una cierta auto-desposesión, el abandono de la auto-conservación como la base o, de hecho, el objetivo de la ética.

Mientras que algunos ubican la creencia de que la auto-conservación es la base de la ética en Spinoza, y otros sugieren que Spinoza forcluye las formas de la negatividad que Freud describe muy bien bajo la rúbrica de la pulsión de muerte, he estado tratando de sugerir que la visión de Spinoza no conduce ni a la defensa de un simple individualismo, ni a las formas de territorialidad y derechos de autodefensa usualmente asociados a las doctrinas de auto-persistencia. Dentro de los marcos judíos para la ética que suponen el superyó y sus crueldades como una precondition del comportamiento ético o que aseguran que las formas de sociabilidad política se basan en la unidad de un pueblo, concebido espacialmente, Spinoza entra con una forma de solidaridad política que va más allá tanto del suicidio como de los tipos de unidades políticas asociadas con la territorialidad y el nacionalismo. Parece ser cierto que Spinoza sigue siendo parte, sin duda, de una disputa intra-judía sobre el significado y el dominio de la ética, pero parece igualmente cierto que también está afuera de la tradición, de hecho, proporcionando modelos para trabajar con y junto a ese “afuera”.

Pero quizás lo más importante es ver que hay aquí los contornos de una ética en la que la pulsión de muerte está bajo control, que concibe una comunidad en su pluralidad irreducible y que se opondría a cualquier nacionalismo que busque erradicar esa condición de una socialidad no totalizable. Sería una ética que no sólo declara el deseo de vivir, sino también reconoce que esa vida deseante significa vida deseante para ti, un deseo que conlleva la

producción de condiciones políticas para la vida que permitan regenerar alianzas que no tienen una forma final, en las que el cuerpo, y los cuerpos, en su precariedad y su promesa, de hecho, ni siquiera en lo que podría llamarse su ética, se incitan unos a otros a vivir.

Traducción: Alberto E. F. Canseco y César A. Tisocco