



Sobre el deseo de reconocimiento en Spinoza y Hegel

On the desire of recognition in Spinoza and Hegel

GONZALO RICCI CERNADAS
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)

Recibido el 24 de agosto de 2021 – Aceptado el 31 de mayo de 2022

RESUMEN: El artículo se propone comparar las nociones de reconocimiento en Baruch Spinoza y Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Para ello, se estructura en tres pasos. Primeramente, se estudiará cómo cada autor aborda el estudio del régimen pasional de los hombres. Luego, se analizará de qué manera los autores tematizan el deseo del reconocimiento y cómo el mismo deriva en una lucha motivada por dicho deseo. Finalmente, se pesquisará la forma en que ese deseo de reconocimiento se estructura en una comunidad organizada políticamente.

PALABRAS CLAVE: Spinoza – Hegel – Reconocimiento – Deseo

ABSTRACT: This article aims to compare the notion of recognition in Baruch Spinoza and Georg Wilhelm Friedrich Hegel. For this, it is structured in three steps. Firstly, it will be studied how each author comprehends the study of the passionate regime of men. Then, it will be analyzed in what way the authors deal with the desire of recognition and how this desire derives in a fight motivated by it. Finally, it will be investigated the way by which that desire of recognition is structured in a politically organized community.

KEY WORDS: Spinoza – Hegel – Recognition – Desire

Gonzalo Ricci Cernadas es Licenciado en Ciencia Política de la UBA. Especialista en estudios políticos. Magister en Teoría Política y Social. Doctorando en Ciencias Sociales por la misma casa de estudios. Becario doctoral UBACyT en el IIGG. Ayudante de primera en la Facultad de Ciencias Sociales. Su área de trabajo remite, principalmente, a Baruch Spinoza y a la dimensión republicana capaz de ser hallada en su filosofía. Es codirector del proyecto “Políticas de la abyección. Un recorrido contemporáneo acerca del estatuto de resto y de la heterogeneidad en el orden simbólico” (PRII-R20-43)

Introducción

Dice Ivonne Bordelois que la etimología de la palabra “desear” tiene mucho en común con la de “considerar”. Si “*sidus*” quiere decir estrella, entonces, “considerar” es una actividad que va hermanada al camino o a la navegación según el curso de los astros.

El sentido de *con-siderar* se extiende luego al de examinar con respeto y cuidado. El que *de-sidera*, en cambio, deja ver su camino en las constelaciones. *De-siderare*, entonces, es echar de menos, buscar y no encontrar el destino en las estrellas: los astros no dicen nada, o no quieren decir nada, o uno no sabe descubrirlo. Mientras las estrellas representan el destino inamovible, el deseo, que no sabe leerlo, es fugaz, y contraría sus dictados.¹

Otra relación de parentesco del término “deseo” es apreciable con “desidia”. La “desidia” designaría la indolencia, esto es, un dejarse llevar por impulsos ociosos. El deseo aparecería aquí como “una forma de errancia o de carencia que delata la vulnerabilidad del deseante”.²

El doble contenido del deseo, tanto como aquello que no sabe descifrar el mapa de las constelaciones como así también aquello que se deja llevar por pulsiones azarosas, esconderían, ambos, lo mismo: el deseo como aquello que supone algo negativo, un resto que falta, una materia ausente que, por ello mismo, es deseada. Ahora bien, ¿qué sucede cuando alguien desea reconocimiento, esto es, ser reconocido por otras personas?

El deseo de reconocimiento es entonces aquella pasión particular que buscaremos rastrear en dos autores modernos: Baruch Spinoza y Georg Wilhelm Friedrich Hegel. El segundo autor conocía muy

¹ Bordelois, Ivonne, *Etimología de las pasiones*, Buenos Aires, Libros de Zorzal, 2017, p. 115.

² *Ibid.*, p. 115.

bien al primero como así también el tópico del reconocimiento. Hasta tal punto Hegel no fue indistinto a esa temática, que el reconocimiento podría denominar el núcleo de su pensamiento.³ Respecto de Spinoza, su tratamiento sobre el reconocimiento es más complejo: en la *Ética*,⁴ el reconocimiento no aparece nunca como una pasión. A pesar de ello, dentro de los pocos trabajos presentes sobre la relación del pensamiento de Spinoza con la cuestión del reconocimiento, se ha llegado a afirmar que la del holandés constituye una “filosofía del reconocimiento”.⁵

Para indagar esta senda, entonces, estructuraremos el trabajo en tres tiempos. Primeramente, estudiaremos cómo cada autor aborda el estudio del régimen pasional de los hombres. Luego, analizaremos de qué manera los autores tematizan el deseo del reconocimiento y cómo el mismo deriva en una lucha motivada por dicho deseo. Finalmente, pesquicaremos la forma en que ese deseo de reconocimiento se estructura en una comunidad organizada políticamente.

1. Una ciencia de los afectos

Es ya celeberrima la cita por la cual Spinoza afirma que va a estudiar los afectos como si se tratara de fenómenos naturales: “Trataré, pues, de la naturaleza y de la fuerza de los afectos y del poder del alma⁶ sobre ellos con el mismo método con que he tratado anteriormente de Dios y del alma, y consideraré las acciones humanas y los apetitos como si se tratara de líneas, planos o cuerpos”.⁷ Se trata de volver a introducir los afectos en la naturaleza, como parte de esta, y no considerarlos como algo con estatuto de extraterritorialidad

³ Cfr. Sembou, Evangelina, “Hegel’s idea of a «struggle for recognition»: the *Phenomenology of Spirit*”, en *History of political thought*, v. 24, n. 2, 2003, pp. 262-281.

⁴ Spinoza, Baruj, *Ética*, trad. por Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2000 (de ahora en adelante haremos referencia a esta edición del texto, salvo cuando no se indiquen explícitamente otras ediciones).

⁵ Tatián, Diego, “El don de la filosofía. Formas de reconocimiento” en Galcerán Huguet, Montserrat & Espinoza Pino, Mario (eds.), *Spinoza contemporáneo*, Madrid, Tierradenadie, 2008, p. 231.

⁶ A pesar de las reminiscencias teológico-religiosas que pueda comportar la traducción del término latino “*mens*” por el español “alma”, hemos decidido seguir la traducción de Atilano Domínguez y utilizar dicho término español como intercambiable por el otro español de “mente”.

⁷ Spinoza, Baruj, *Ética*, *op. cit.*, p. 126.

con respecto a los acontecimientos del mundo. Los afectos no son algo ajeno a los fenómenos naturales, no son algo opaco, incapaces de ser estudiados rigurosamente, sino que pueden ser analizados de manera metódica y sistemática. Para eso es necesario, como dijimos, considerar los afectos como cualquier otro fenómeno natural, cosa que Spinoza deja bien en claro también en el *Tratado político*:

Y por eso he contemplado los afectos humanos, como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia y las demás afecciones del alma, no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen como el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo a la naturaleza del aire. Pues, aunque todas estas cosas son incómodas, también son necesarias y tienen causas bien determinadas, mediante las cuales intentamos comprender su naturaleza, y el alma goza con su conocimiento verdadero lo mismo que lo hace con el conocimiento de aquellas que son gratas a los sentidos.⁸

El hombre es parte de la naturaleza, no es un imperio dentro de ella. El hombre no se encuentra, respecto de la naturaleza, ni en una posición de exceso ni de falta. Por otra parte, la postulación de Spinoza “consiste en afirmar la completa integración de la afectividad en el orden común de las cosas porque ella es necesariamente sumisa a esas leyes, como todos los otros fenómenos de la naturaleza”.⁹ Como todos los fenómenos de la naturaleza, los afectos también deben obedecer a las leyes de causalidad eficientes. La apuesta de Spinoza es entonces tratar las afecciones a la manera de los geómetras, como si fuesen líneas y rectas; esto es lo que Spinoza quiere hacer.

Ahora bien, ¿qué es un afecto? Nuestro autor lo determinará en la tercera definición de la tercera parte de la *Ética*, donde escribirá que refiere a las “afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones”.¹⁰ Para explayarnos en este sentido, podemos decir que, de acuerdo a Macherey, los afectos poseen una distinción modal por la cual podremos entenderlos como afecciones corporales y como afecciones mentales. No hay, en efecto, una relación de determinación de lo corporal sobre lo men-

tal, ni de lo psíquico sobre lo físico, sino que podemos encontrar una “relación de expresión”¹¹ entre ambos modos, como así también entre los atributos (la extensión y el pensamiento). Gracias al principio de causalidad, que atraviesa cualquier modo y/o atributo sin miramientos, es posible postular la reversibilidad absoluta de cualquier acontecimiento que tiene lugar en distintos atributos.

Pero quedémonos con lo principal de la empresa spinoziana: los afectos humanos obedecen a los mismos principios causales que el resto de todos los fenómenos. Los afectos, entonces, se vuelven pasibles de ser racionalmente explicados, de la misma manera en que pueden ser estudiados con una rigurosidad geométrica. ¿Cuál es el objeto de esta empresa, pues? Es el de estudiar el mundo de los afectos y de las pasiones con el fin de escudriñarlos para saber, con rigurosidad científica, cuáles apuntan a la discordia y cuáles permiten fundar un régimen político óptimo, de manera que la multitud o la masa pueda ser movida más por la esperanza que por el miedo dentro de un Estado.

Hegel también contempla la existencia de inclinaciones y pasiones que atraviesan la voluntad de los sujetos. Precisamente, en los párrafos 10 a 14 de *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, el filósofo examina la primera figura de la voluntad, la cual se da inicialmente como natural o inmediata, es decir, como las “determinaciones de la diferencia [...] [que] aparecen en la voluntad inmediata como un contenido inmediatamente presente. Ellas son: los instintos, los deseos, las inclinaciones, mediante los cuales la voluntad se encuentra determinada por la naturaleza”.¹² Dados estos instintos y deseos a los que ninguna voluntad puede escapar, para Hegel no es correcta la tentativa de mera neutralización de los mismos: “En la exigencia de la purificación de las tendencias yace la representación universal de que ellas son liberadas de la forma de su determinación natural inmediata y de lo subjetivo y contingente del contenido y retrotraídas a su ser sustancial”.¹³ Hegel denuncia el intento fútil de algunos filósofos por purificar los estímulos, es

⁸ Spinoza, Baruj, *Tratado político*, trad. por Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2010, p. 85

⁹ Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza: La troisième partie – La vie affective*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 11.

¹⁰ Spinoza, Baruj, *Ética*, op.cit., p. 126.

¹¹ Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza: La troisième partie – La vie affective*, op. cit., p. 41.

¹² Hegel, Georg W.F., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, trad. de Eduardo Vásquez, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pp. 95-96.

¹³ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, op. cit., p. 101.

decir, que los estímulos puedan librarse de su contenido contingente y subjetivo, como así también de su forma natural e inmediata: “Eso no son más que palabras vacías, porque no se puede separar la forma del contenido”.¹⁴ De lo que se trata para Hegel es, más bien, de contemplar los estímulos de manera científica: “Lo verdadero de esta exigencia indeterminada es que las tendencias sean como el sistema racional de la determinación de la voluntad; concebirlas así desde el concepto es el contenido de la ciencia del derecho”.¹⁵ En este sentido, podría decirse que Hegel afirma que los instintos no pueden ser eliminados de la voluntad. Pero esto tampoco implica que Hegel se pliegue irreflexivamente a esos instintos. Los estímulos pueden ser encauzados, esto es, manejados científicamente. Pueden así incorporarse los deseos dentro de un sistema más vasto, fundado sobre la razón y no sobre la noción de purificación. Es necesario entender que, para el hombre, estos deseos no son dados “como hecho[s] de su conciencia”,¹⁶ como si se trataran de objetos que se poseen, sino que pueden ser considerados como la razón en potencia, esto es, de forma latente. “Por su dinamismo, ellos hacen salir al hombre de su inmediatez, de su impulsión, suministran un motivo para la acción subjetiva. Hacen que el individuo actúe en sociedad y sirviendo a la realización de un fin universal”.¹⁷ Se intenta así poner estos impulsos o deseos al servicio de una reflexión racional, ubicarlos dentro de un sistema científico de mayor extensión. No puede considerarse a los hombres, por un lado, y sus inclinaciones o deseos, por otro, como si los segundos pudieran ser erradicados de los primeros, cual virus de un organismo.

Esta intencionalidad de Hegel en contra de la purificación de las pasiones es concomitante a su concepción de que es imposible llamar “pasión al interés por el cual el individuo se entrega a algo”.¹⁸ Precisamente, podemos considerar que las “pasiones [...] no son sino las mismas inclinaciones cuando, frente a otras alternativas, concentran en forma exclusiva toda la energía de la voluntad”.¹⁹ En este sentido, no se trata ni de demonizar ni de endiosar las pasiones,

¹⁴ Fleischmann, Eugène, *La philosophie politique de Hegel*, Paris, Gallimard, 1992, p. 40.

¹⁵ Hegel, Georg W.F., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, op. cit., p. 101.

¹⁶ Hegel, Georg W.F., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, op. cit., p. 102.

¹⁷ Fleischmann, Eugène, *La philosophie politique de Hegel*, op. cit., p. 40.

¹⁸ Salmerón, Fernando, “Razón y pasiones en Hegel” en *Diánoia*, v. 31, n. 31, 1985, p. 81.

¹⁹ Salmerón, Fernando, “Razón y pasiones en Hegel”, op. cit., p. 90.

sino de observarlas e inspeccionarlas desde su pura racionalidad formal. Lo importante es que estas pasiones sean entendidas como una tendencia a la realización efectiva de la razón a través de las acciones del sujeto. Puesto que la “razón es eficaz, pero carece de energía propia”, ha de “recurrir a los intereses, pasiones y energías de los individuos particulares para poder llevar a cabo sus planes y fines”.²⁰ Los individuos, por sí mismos, actúan en la sociedad y sirven a un fin universal, aún sin saberlo.

Por eso la tentativa de incluir las pasiones en un sistema científico que “las calcula entre sí y luego con sus medios, sus consecuencias, etc., y las compara con un todo de la satisfacción, con la felicidad, [e] introduce la universalidad formal en esa materia y de esa manera externa las purifica de su rudeza y de su barbarie”.²¹ Este sopesar de las distintas pasiones las hace salir de su propia inmediatez para acceder, por medio de la educación y del trabajo, al ámbito de la razón, en la cual los individuos puedan devenir libres.

2. Deseo y lucha por el reconocimiento

Para Spinoza, el deseo es la esencia misma del ser humano. Pero, antes que nada, es necesario enlazar esa noción con la del *conatus*, definido de la siguiente manera: “El conato (*conatus*) con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la misma”.²² Es el *conatus* entonces la esencia actual de las cosas, un esfuerzo por perseverar en su ser de manera indefinida, sin duración preestablecida. Esto es correlativo con su apreciación de que ninguna cosa puede ser destruida por una causa interior, sino exterior, y de que, si existen dos cosas de naturaleza contraria en el sujeto, la más fuerte debería destruir a la más débil.

Con esta explicación llegamos así al meollo de la cuestión:

Este conato, cuando se refiere sólo al alma, se llama voluntad; en cambio, cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito. Éste no es, pues, otra cosa que la misma esencia del

²⁰ Ortiz Calero, Harold Adolfo, “La pasión y la razón en la teoría hegeliana de la historia” en *Advocatus*, n. 19, 2012, p. 106.

²¹ Hegel, Georg W.F., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, op. cit., p. 102.

²² Spinoza, Baruj, *Ética*, op. cit., p. 133.

hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente aquello que contribuye a su conservación y que el hombre está, por tanto, determinado a realizar. Por lo demás, entre apetito y deseo no hay diferencia alguna, excepto que el deseo suele atribuirse a los hombres en cuanto que son conscientes de su apetito; y por tanto puede definirse así: *el deseo es el apetito con la conciencia del mismo*.²³

Vemos entonces que la esencia del hombre es el apetito, entendido como el *conatus* cuando se refiere al alma y al cuerpo a la vez. Ahora bien, aclara Spinoza que entre el apetito y el deseo él no encuentra diferencia alguna salvo la siguiente: el deseo refiere al apetito, pero con el agregado de la conciencia del mismo. En este sentido, es indistinto afirmar que la esencia misma del hombre sea el *conatus*, el apetito o el deseo, puesto que todos refieren a la misma cosa: al esfuerzo por perseverar en el ser. En este sentido, puede decirse que el deseo es

el afecto por excelencia: en tanto que tal, debe perfilarse por detrás de todos los otros afectos particulares, apareciendo éstos, por su intermediación, como siendo expresión de la misma fuerza primordial que empuja al alma a perseverar en su ser y que les comunica su impulso.²⁴

Pero la importancia del deseo radica en que el mismo se yergue como uno de los tres afectos primarios, junto con la alegría y la tristeza:

En lo sucesivo entenderé, pues, por alegría (*laetitia*) la pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor; por tristeza (*tristitia*), en cambio, la pasión por la que la misma pasa a una perfección menor. [...] Qué sea, además, el deseo (*cupiditas*), lo he explicado en 3/9e. Y, aparte de estos tres, no admito ningún otro afecto primario, ya que en lo que sigue, mostraré que los demás surgen de estos tres.²⁵

El deseo se constituye así en el asiento fundamental tanto de las demás pasiones simples (alegría y tristeza) como de las complejas (aquellas que se derivan de las simples). Es gracias al deseo que aquellas pueden definirse como tales, esto es, como pasaje o transición a una menor o mayor perfección.

²³ Spinoza, Baruj, *Ética*, op. cit., pp. 133-134. Cursivas del original.

²⁴ Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza: La troisième partie – La vie affective*, op. cit., p. 113.

²⁵ Spinoza, Baruj, *Ética*, op. cit., 2000, pp. 134-135. Cursivas del original

Encontramos ahora que las pasiones que más se acercan al reconocimiento –término que está ausente en la *Ética* y en las demás obras de Spinoza– son la gloria y la ambición. Si para Tatián “el reconocimiento es la potencia o virtud que se opone de manera simétrica a la denostación de la naturaleza humana por parte de teólogos y moralistas”,²⁶ esto es, si el reconocimiento impregna toda la teoría afectiva o pasional de Spinoza y no puede ser imputado a ninguna pasión en particular, para nosotros el reconocimiento bascula de manera más cercana a las pasiones de la gloria y de la ambición.²⁷ La primera es definida por Spinoza en el escolio de la proposición 30 de la tercera parte de la *Ética*: “llamaremos gloria a la alegría acompañada de una causa interna”.²⁸ La segunda, por su parte, es explicitada en el escolio de la proposición 31 de la misma parte de la *Ética* de la siguiente manera: “Este esfuerzo por conseguir que todo el mundo apruebe lo que uno mismo ama u odia, es, en realidad, ambición”.²⁹ La gloria es una alegría secundada por la representación interna de dicha acción, la cual “imaginamos ser alabada por otros”,³⁰ esto es, una acción propia que es juzgada por otros. Esos

²⁶ Tatián, Diego, “El don de la filosofía. Formas de reconocimiento en Spinoza”, op. cit., p. 232.

²⁷ Con ello también nos apartamos de la interpretación de Jaquet (“La reconnaissance ou gratitude chez Spinoza” en Jaquet, Chantal (dir.), *La générosité à l'œuvre. Hommage à Jean-Marie Beyssade*, Paris, Garnier, 2019, pp. 123-149), quien imputa el reconocimiento al afecto del agradecimiento o de la gratitud. Compartimos, en cambio, la opinión de Lazzeri (“Reconnaissance spinoziste et sociologie critique. Spinoza et Bourdieu” en Citton, Yves & Lordon, Frédéric, *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Amsterdam, 2008, pp. 345-398), quien hace coincidir la cuestión del reconocimiento con la gloria y la ambición. Es menester aclarar que Jaquet traduce el latín “*gratia*” por “reconocimiento”, mientras que en español Atilano Domínguez (Spinoza, Baruj, *Ética*, op. cit.), Vidal Peña (Spinoza, Baruch, *Ética*, trad. de Vidal Peña, Madrid, Alianza, 2013) y Pedro Lomba (Spinoza, Baruj, *Ética*, trad. de Pedro Lomba, Madrid, Trotta, 2020) lo traducen por “agradecimiento”.

²⁸ Spinoza, Baruj, *Ética*, op. cit., p. 147. Vidal Peña (Spinoza, Baruch, *Ética*, op. cit.) traduce el término “interior” por “exterior”, siguiendo la edición latina del texto de Gebhardt. Sin embargo, tanto Atilano Domínguez, como Pedro Lomba, en las ediciones citadas anteriormente, utilizan “interior” en lugar de “exterior” al argüir que, si se siguiera la recomendación de Vidal Peña, Spinoza incurriría en un contrasentido, ya que, antes de definir la gloria, el autor holandés definió el amor como referido a un objeto externo. Si se siguiera la traducción de Vidal Peña, las pasiones de la gloria y del amor aludirían, ambas, a un objeto externo. Mientras que la traducción del italiano de Gaetano Durante (Spinoza, Baruch, *Ética*, trad. de Gaetano Durante, Firenze, Bompiani, 2017) sigue los lineamientos de Vidal Peña, las traducciones de Robert Misrahi (Spinoza, Baruch, *Éthique*, trad. de Robert Misrahi, Paris & Tel-Aviv, Éditions de l'Éclat, 2005) y Pierre-François Moreau (Spinoza, Baruch, *Éthique*, trad. de Pierre-François Moreau, Paris, Presses Universitaires de France, 2020) acompañan las de Domínguez y Lomba.

²⁹ Spinoza, Baruj, *Ética*, op. cit., p. 148.

³⁰ Spinoza, Baruj, *Ética*, op. cit., p. 175.

sentimientos que otras personas experimentan nos conciernen así a nosotros personalmente dado que, gracias al mimetismo afectivo que se extiende a todos, nos representamos los mismos sentimientos que otros se representan respecto de nosotros mismos. Mientras la ambición es, por así decirlo, el deseo de ser bien visto, es el “afecto correspondiente a la tendencia innata que se encuentra en nosotros para complacer a los otros por nuestras acciones y a extraer placer de la representación imaginaria de ese placer que hemos prestado a otros, y del cual seríamos los objetos”.³¹ Este afecto nos lleva a amarnos en la mirada de los otros: la ambición es así “el deseo inmoderado de gloria”,³² es un deseo “por el que todos los afectos son fomentados y corroborados; y por eso, este afecto apenas si puede ser superado”.³³

Subyace a la mecánica de estas dos pasiones el principio de imitación de los afectos, el cual es especificado por Spinoza en la proposición 27 de la tercera parte de la *Ética*: “Por el solo hecho de imaginar que una cosa, que es semejante a nosotros y por la que no hemos sentido afecto alguno, está afectada por algún afecto, somos afectados por un afecto similar”.³⁴ Es en virtud de este principio, por el cual proyectan una semejanza y desemejanza, que los individuos se anudan entre sí:³⁵ si los hombres experimentan que son semejantes entre sí y se parecen entre ellos, éstos tienden a agruparse.

Ahora bien, esta concepción de la ambición tiene sus bemoles, porque la ambición produce un efecto por el cual “ponemos tanto empeño en agradar al vulgo que hacemos u omitimos algo con daño propio o ajeno”.³⁶ Este podría ser el gran absurdo de este tipo de comportamiento guiado por la ambición: nos conduce a hacer a nosotros o a los demás el mal bajo el pretexto de hacer a nosotros o a los demás el bien. Por ese motivo es que la ambición puede ser definida, como se dijo recién, como un deseo inmoderado de gloria:

³¹ Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza: La troisième partie – La vie affective*, op. cit., p. 235.

³² Spinoza, Baruj, *Ética*, op. cit., p. 178.

³³ Spinoza, Baruj, *Ética*, op. cit., p. 178.

³⁴ Spinoza, Baruj, *Ética*, op. cit., p. 144.

³⁵ Cfr. Matheron, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les éditions de minuit, 2011, p. 155.

³⁶ Spinoza, Baruj, *Ética*, op. cit., p. 146.

es el deseo inmoderado de ese afecto que puede ser entendido como “la alegría acompañada de la idea de alguna acción nuestra, que imaginamos alabada por otros”³⁷, que puede siempre tomar dimensiones desmesuradas como “deseo de agradar a los hombres que es determinado por la razón”.³⁸ La gloria así tiende espontáneamente a satisfacer el deseo de agradar a los demás.

Vemos entonces la dimensión conflictiva que anida en el afecto de la ambición, capaz de producir daños contra uno mismo o contra los demás. Así, la ambición es “un deseo por el que los hombres, bajo una falsa apariencia de piedad, suscitan con frecuencia discordias y sediciones”.³⁹ Este afecto es una marca indeleble en nuestra propia vida afectiva, indicando la preocupación permanente por satisfacer al otro con el objeto de satisfacernos. Es así que el “deseo de ser reconocido –el deseo de ser amado o alabado por todos– resulta en odio mutuo”:⁴⁰ se trata de un combate por el cual todos buscan ser reconocidos por o agradar a todos.

Más aun, como todos desean granjearse los aplausos del vulgo, es fácil que cada uno socave la fama del otro; de ahí que, como se rivaliza por lo que se cree ser el bien supremo, se genera un ansia inmensa de oprimirse unos a otros por cualquier medio, y quien sale al fin victorioso, se gloria más por haber hecho daño a otro que por haber sacado él algún provecho.⁴¹

De manera que la “guerra por la opinión y por la estima surge, pues, de una forma elemental del *conatus*: el «esfuerzo por agradar», el deseo de ser reconocido y de serlo más que otros”.⁴² Los hombres, entonces, se enfrentan los unos con los otros para obtener el mayor reconocimiento posible por parte de los demás, para satisfacer sus ansias de ambición, esto es, con el fin de dar cumplimiento a ese afecto que tironea de forma perenne a la vida y en virtud del cual se busca agradar a los demás para agradarse a uno mismo.

En Hegel también podemos ver un tratamiento similar de la cuestión del deseo y del reconocimiento. En su *Fenomenología del*

³⁷ Spinoza, Baruj, *Ética*, trad. por Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2000, p. 175.

³⁸ Spinoza, Baruj, *Ética*, op. cit., p. 237.

³⁹ Spinoza, Baruj, *Ética*, op. cit., 2000, p. 237.

⁴⁰ Tatián, Diego, “El don de la filosofía. Formas de reconocimiento”, op. cit., p. 235.

⁴¹ Spinoza, Baruj, *Ética*, op. cit., p. 222.

⁴² Tatián, Diego, “El don de la filosofía. Formas de reconocimiento”, op. cit., p. 236.

espíritu, dirá el autor alemán que “esta contraposición entre su fenómeno y su verdad sólo tiene por su esencia la verdad, o sea la unidad de la conciencia consigo misma; esta unidad debe ser esencial a la autoconciencia; es decir, qué ésta es, en general, apetencia (*Begierde*)”.⁴³ La autoconciencia, puede decirse, es entonces apetencia o deseo.⁴⁴

Pero repasemos un poco la diferencia de la autoconciencia con su estadio anterior. Si al comienzo del Capítulo IV Hegel nos decía que “[e]n los modos de la certeza que preceden lo verdadero es para la conciencia algo distinto a ella misma”,⁴⁵ ahora, en cambio, “vemos que es lo mismo el ser en sí y el ser para otro, pues el en sí es la conciencia; pero es también aquello para lo que es otro (el en sí)”,⁴⁶ “Ha nacido lo que no se producía en estos comportamientos anteriores: una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza es ella misma su objeto y la conciencia es ella misma lo verdadero”.⁴⁷ La conciencia, nos dice Valls Plana, por medio de la experiencia,

perd[ía] al objeto al probar la adecuación del saber objetivo con el objeto verdadero que debía ser su norma. La conciencia veía entonces que su saber no se ajustaba plenamente al objeto. Trataba entonces de adecuarse para realizar su propio ideal, pero al cambiar su saber se encontraba entonces con que también su norma de verdad variaba.⁴⁸

Ahora, en cambio, la conciencia se pone ella misma como objeto de su saber, coinciden el saber y su objeto, pero no en una identidad plena, distinguiéndose todavía los extremos subjetivos y objetivos: “el objeto que es ella misma se le objetiva, se le opone”.⁴⁹ Y “este pro-

⁴³ Hegel, Georg W.F., *Fenomenología del espíritu*, trad. por Wenceslao Roces, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 108 (las citas corresponden a esta edición a menos que no se indique una edición diferente).

⁴⁴ Mientras que la traducción clásica al español de Wenceslao Roces de Fondo de Cultura Económica traduce el alemán “*Begierde*” como “apetencia”, las traducciones más recientes de Manuel Jiménez Redondo (Hegel, Georg W.F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Pretextos, 2015, p. 279), de Antonio Gómez Ramos (Hegel, Georg W.F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada, 2010, p. 247) y de Jorge Aurelio Díaz (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, trad. de Jorge Aurelio Díaz, Bogotá, Siglo del Hombre, 2022, p. 185) traducen el término alemán por “deseo”.

⁴⁵ Hegel, Georg W.F., *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 107.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros*, Barcelona, PPU, 1994, p. 83.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 84.

ceso objetivador del sujeto mismo, que ocurre en el conocimiento de sí, es el origen de toda verdad”.⁵⁰

De esta manera, se deja de atribuir verdad al objeto, se disipa esa subsistencia que la conciencia otorgaba a su objeto. El objeto deja ya de tener una subsistencia independiente; aunque, empero, no por ello “el mundo queda aniquilado para la autoconciencia, pero sí queda referido y subordinado a ella”.⁵¹ Es el triunfo de la autoconciencia: “El yo que es objeto, es objeto para él mismo, es sujeto y objeto al mismo tiempo, se pone para sí mismo”.⁵² La verdad está en mí, en el yo, en el sujeto (sin el cual no hay conocimiento). Lo esencial es puesto en el yo singular. No ya en el saber de otro, sino en el saber de sí mismo: “La autoconciencia en Hegel es, esencialmente, un encontrarse en lo ajeno, es la superación de la autoenajenación”.⁵³ Por eso, dice Hegel que “la reflexión del yo a partir del mundo sensible, del ser otro, es la esencia de la autoconciencia que, por lo tanto, no es más que ese retorno o ese movimiento”:⁵⁴ no un *Ich bin Ich* tautológico e inmóvil. La autoconciencia es apetencia o deseo. La razón deja de ser contemplativa para ser ahora deseante y práctica. Esto es, la autoconciencia se encuentra en permanente debate con el mundo; la verdad del objeto de deseo consiste en ser negado, para que la autoconciencia coincida consigo misma a través de la negación de lo otro; el “mundo es para la autoconciencia lo que desaparece, pero esa desaparición resulta necesaria para que ella se ponga”.⁵⁵ el término del deseo es la unidad del yo consigo mismo.

Prosiguiendo, se verá que “[e]l deseo conduce a otros objetos del mundo y luego a un objeto más cercano a él mismo, *la vida*”.⁵⁶ Tal vida, dice Hegel, presenta una serie de características: infinitud (auto-movimiento completo de la reflexión que implica escisión y unidad), independencia (autonomía que implica realizarse desde sí mismo y no desde otro) y temporalidad (totalidad del mundo que

⁵⁰ *Ibid.*, p. 86.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*, Barcelona, Península, 1998, p. 143.

⁵³ Fink, Eugen, *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*, trad. de Francisco Fernández Buey, Barcelona, Herder, 2011, p. 223.

⁵⁴ Hyppolite, Jean, *op. cit.*, pp. 143-144.

⁵⁵ Hyppolite, Jean, *op. cit.*, p. 144.

⁵⁶ Hyppolite, Jean, *op. cit.*, p. 145. Cursivas del original.

se desarrolla en una sucesión, sin que por eso se disperse en momentos separados). En la vida, las diferencias aparecen integradas y conservando su particularidad. A pesar de ello, se evidencia la existencia de dos momentos: el primero, por el cual el individuo se afirma a sí mismo y se opone a la vida universal. La vida aparece como lo otro de la autoconciencia, con la cual la autoconciencia no se confunde. Pero también la vida se le manifiesta a la autoconciencia en sí y a su alrededor. La vida aparece así como medio fluido universal, donde la autoconciencia se encuentra con cosas y con otras autoconciencias. Ese es el segundo momento en donde Hegel explica que, aunque los individuos se resistan a la vida, la vida se sigue realizando a través de estos individuos diferenciados.⁵⁷

“[E]l objeto de la apetencia inmediata es algo vivo”,⁵⁸ dice Hegel. Con esto se quiere precisar que, para la autoconciencia, como sujeto deseante que ella es, hay un objeto particular: la naturaleza viva se encuentra signada por un carácter eminentemente negativo para la autoconciencia. Eso vivo es, por tanto, algo independiente y que le manifiesta una oposición a la autoconciencia. Eso vivo puede, incluso, ser otra autoconciencia: “lo otro es también una autoconciencia: un individuo frente a otro individuo”.⁵⁹

Ante esto, Hyppolite afirma que:

La alteridad cuya necesidad hemos descubierto es mantenida y al mismo tiempo el yo se encuentra a sí y se encuentra como ser. La vida no es más que el elemento de la sustancialidad, lo otro del yo; una autoconciencia que se manifiesta a la vez extraña y la misma, donde el deseo reconoce otro deseo y conduce hasta él; entonces la autoconciencia se alcanza en ese desdoblamiento de sí misma.⁶⁰

La autoconciencia busca ponerse en forma absolutamente para sí, pero no negar en forma abstracta todo lo que se le presenta, con-

⁵⁷ Hegel sintetiza todo esto al decir: “De este modo, los dos lados de todo el movimiento que han sido diferenciados, a saber: la plasmación de figuras quietamente desplegadas en el médium universal de la independencia, de una parte, y de otra el proceso de la vida caen el uno en el otro; el segundo es tanto configuración como superación de la figura; y el primero, la plasmación de figuras, es tanto superación como articulación de miembros” (*Fenomenología del espíritu*, op. cit., pp. 110-111).

⁵⁸ Hegel, Georg W.F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., pp. 108-109.

⁵⁹ Hegel, Georg W.F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 115.

⁶⁰ Hyppolite, Jean, op. cit., p. 144.

sumiendo, incorporando a sí el mundo, aniquilando toda dualidad, porque de este modo no habría forma de hacer de la certeza (unilateral) una verdad (dual) por medio de la prueba de la experiencia.⁶¹ Cada autoconciencia es para sí absoluta certeza de sí, es para sí, deseo que se pone en su absolutez, negando toda alteridad. “Una y otra [autoconciencia] sólo pueden encontrar su verdad haciéndose reconocer recíprocamente como son para sí, manifestándose fuera como son dentro”.⁶² De aquí que la conciencia llegue a existir solamente por esa operación que “la pone en el ser como ella es para sí misma [...] una operación en y por otra autoconciencia. Sólo soy autoconciencia si me hago reconocer por otra autoconciencia y si reconozco a la otra de la misma manera”.⁶³ Pero la esencia de la autoconciencia es la negación de toda alteridad, así la autoconciencia ve en la otra una figura particular de vida y no se reconoce en ella, su certeza sigue siendo subjetiva. Los dos yos concretos, pues, se enfrentan.

3. El deseo de reconocimiento como fundamento de la comunidad

Vimos en el apartado anterior que, para Spinoza, la gloria y la ambición son los afectos que más se acercan a un concepto de reconocimiento. La ambición por otra parte es el origen de incordios y conflictos diversos. Esto sucede porque cada uno quiere granjearse el agrado de todos, es decir, cada uno busca ser reconocido por los demás. La caracterización de la ambición, una ciertamente muy ominosa y negativa, continúa presente en la obra de Spinoza, más precisamente en el escolio de la proposición 10 de la quinta parte de la *Ética*.

Antes, sin embargo, debemos detenernos en lo que dice dicha proposición: “Mientras no soportamos conflictos de afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, tenemos la potestad de ordenar y

⁶¹ En palabras de Valls Plana, la experiencia aporta la mediación a ese ser inmediato que es la autoconciencia. Rescata aquí el comentador dos limitaciones a la autoconciencia: una desde el lado subjetivo, donde “se identifica sin más el yo singular y lo absoluto universal”, y otra objetiva, en donde “[e]l objeto de la autoconciencia está simplemente visto como aquello que debe ser negado; es, por tanto, puro objeto de deseo o apetencia” (Valls Plana, Ramón, op. cit., p. 121).

⁶² Hyppolite, Jean, op. cit., p. 150.

⁶³ *Ibidem*.

de concatenar las afecciones del cuerpo según un orden relativo al entendimiento”.⁶⁴ Los afectos contrarios a nuestra naturaleza son aquellos que impiden a nuestro cuerpo y a nuestra mente ejercer su potencia.

Por consiguiente, durante el tiempo en el que no afrontamos dichos afectos, la potencia de la mente no se encuentra impedida y, así “sigue teniendo la potestad de formar ideas claras y distintas y de deducir unas de otras (ver 2/40e2 y 2/47e). Y, por consiguiente (por 5/1), seguimos teniendo la potestad de ordenar y de concatenar las afecciones del cuerpo según un orden relativo al entendimiento”.⁶⁵

Todos los afectos, en lugar de ser reprimidos, pueden ser ordenados y concatenados de acuerdo a los dictámenes del entendimiento. El objeto de dicha proposición 10 entonces es el de afirmar “simultáneamente al poder del alma de encadenar sistemáticamente sus representaciones y sus afectos, la existencia de un poder de ordenar y de encadenar las afecciones del cuerpo «según un orden relativo al entendimiento»”.⁶⁶ Se presencia un movimiento, pues, en el que tanto la vida de la mente como la del cuerpo se ven progresivamente racionalizados y, gracias a ello, involucrados en el sentido de una actividad más grande. Habría una inteligencia tanto de la mente como del cuerpo que introduce, en el funcionamiento de los mismos, elementos reguladores y estabilizadores. El objeto es, pues, no limitar los afectos experimentados por la mente, sino contribuir a su desarrollo guiados en la senda correcta, esto es, siguiendo el camino de su *conatus* propio, el cual puede ahora llegar hasta el fin de su trayectoria. Esto le permitirá a la mente pasar de una pasividad a una actividad cada vez mayor.

Así, llegamos al pasaje en donde se explicita el rol de la ambición en sentido positivo. Permítasenos citar el pasaje *in extenso*:

Por ejemplo, si alguien ve que persigue demasiado la gloria, *pensará en su uso correcto y con qué fin hay que perseguirla y por qué medios puede ser adquirida*; y no, en cambio, en su abuso y en la

⁶⁴ Spinoza, Baruj, *Ética*, op. cit., 2000, pp. 250-251.

⁶⁵ Chauí, Marilena, *A nervura do real II. Imanência e liberdade em Espinosa*, São Paulo, Companhia das Letras, 2016, p. 551.

⁶⁶ Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza: La cinquième partie – Les voies de la libération*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 79.

vanidad e inconstancia de los hombres o en cosas por el estilo, en las que nadie piensa, si no es por una enfermedad del ánimo. Pues con estos pensamientos se afligen, por encima de todo y de todos, los ambiciosos, cuando desesperan de alcanzar el honor que ambicionan; y, mientras vomitan ira, quieren aparecer sabios. Por eso, es cierto que los más ansiosos de gloria son aquellos que más claman sobre su abuso y la vanidad del mundo. Ni es esto exclusivo de los ambiciosos, sino común a todos aquellos a los que la fortuna es adversa y que son impotentes de ánimo.⁶⁷

El ejemplo de la ambición acompaña a otros, como lo son el del avaro que soporta mal la pobreza propia y la riqueza ajena o como quien es mal amado/a. Frente a ese odio, Marilena Chauí propone la generosidad como práctica para contrarrestarlo bajo cuatro diferentes modalidades:

o meditar frecuentemente sobre las injurias comúnmente practicadas por los hombres y unir esta meditación con el precepto de la generosidad; o bien, tener siempre presente la regla de lo que verdaderamente nos es útil y, por tanto, la utilidad de la amistad y de la vida en sociedad; o, aún, tener en cuenta que la regla racional de la vida da lugar a la más alta satisfacción del alma; o finalmente, no olvidar que los hombres, como todas las cosas, actúan por necesidad de la Naturaleza.⁶⁸

Estas prácticas ilustran el hecho de que, para tomar concretamente los dictámenes de la razón con el objeto de orientar y estabilizar la imaginación, es menester “concebir una recta norma de vida o unos criterios seguros de vida y grabarlos en la memoria y aplicarlos continuamente a las cosas particulares que se presentan con frecuencia en la vida”.⁶⁹ Así, la imaginación podrá ser afectada por estas prácticas y tenerlas siempre a disposición.

Ahora bien, los ejemplos de casos que acompañaban a la ambición remitían a pasiones tristes. Ante estos afectos tristes, para derrumbar el miedo, precisamos continuamente enumerar e imaginar los peligros comunes de la vida para que podamos ejercer la fortaleza del ánimo cuando éstos surjan en nuestra propia vida. Ahora bien, ¿cómo proceder con afectos alegres como son la gloria o la ambición? En estos casos, dice Spinoza, el mayor peligro es el del exceso.

⁶⁷ Spinoza, Baruj, *Ética*, op. cit., p. 252. Cursivas nuestras.

⁶⁸ Chauí, Marilena, op. cit., p. 552.

⁶⁹ Spinoza, Baruj, *Ética*, op. cit., p. 251.

Cuando la gloria excesiva se transforma en ambición, “pensemos en su buen uso y en los medios para alcanzarla y, sobre todo, no intentemos juntarla a la vanidad e inconstancia de los hombres, como harían aquellos que tienen el ánimo perturbado, tanto que los que más desean la gloria son «aquellos que más claman sobre su abuso y la vanidad del mundo»”.⁷⁰

La gloria es entonces un deseo que “es perfectamente natural, y que no debe ser reprimido mientras que no devenga abusivo y se transforme en «ambición»”.⁷¹ Así, sin reprimir ese deseo de gloria y moderándolo para que no se convierta en ambición, es que podremos convivir en paz con nosotros mismos y con los demás, sin mentiras y sin arrepentimientos. Es necesario que nuestra conducta no sea guiada por la envidia ni por la ira, sino que sea inspirada por el amor de la libertad y por la alegría del espíritu que nace del verdadero conocimiento de los afectos. A su vez, este tipo de afectos existentes, creemos, deben ser promovidos y proyectados en y por una instancia comunitaria y estatal.⁷² Los afectos que aspiran a la libertad no pueden ser reprimidos, sino que deben ser incorporados en el orden político del Estado.⁷³ Este resquicio en el cual las instituciones pueden actuar reprimiendo y sublimando las pasiones se debe precisamente a que los afectos nunca pueden ser erradicados por completo. Las instituciones reprimen y subliman los afectos a la vez. Esto significa que mientras algunos deben ser evitados, otros precisan una mediación institucional para poder ser reconocidos en

⁷⁰ Chauí, Marilena, *op. cit.*, p. 553.

⁷¹ Spinoza, Baruj, *Ética*, *op. cit.*, p. 82.

⁷² Respecto de esta cuestión, Blom (“Spinoza on *res publica*, republics and monarchies” en Blom, Hans, Laursen, John Christian & Simonutti, Luisa (eds.), *Monarchisms in the Age of Enlightenment: Liberty, Patriotism, and the Public Good*, Toronto, University of Toronto Press, 2007, pp. 19-44) entiende al Estado spinoziano como perfeccionista, en tanto encarna una moralidad en la medida que las instituciones liberan a los ciudadanos. De Tommaso (“«Conatus» e «Multitudo». Il percorso antropo-fenomenologico nel pensiero di Spinoza” en *Filosofia oggi*, A. XXXII, vol. 125, 2009, pp. 46-47) comparte esta vocación ética del Estado. Véase también Matheron, Alexandre, “État et moralité selon Spinoza” en Giacotti, Emilia (ed.), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Napoli, Bibliopolis, 1985, pp. 343-354.

⁷³ No se trata de postular que la de Spinoza es una teoría que administra o que hace ingeniería de los afectos comunitarios en una instancia política. Con lo dicho hasta el momento, sólo buscamos enfatizar que, así como la multitud se relaciona con el Estado – puesto que el “derecho que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado (*imperium*)” (Spinoza, *Tratado político*, *op. cit.*, p. 99) – también la dimensión afectiva que involucra a varias personas es inseparable del plano político-comunitario del cual ellas forman parte.

el ámbito estatal.⁷⁴ Sólo así podrán fomentarse, por parte del Estado, afectos que aspiren a la libertad y que procuren una manera de comportarse recta y segura.

Respecto de Hegel, no nos enfocaremos en la resolución de la dialéctica amo-esclavo, sino que sólo añadiremos que, en este enfrentamiento entre dos autoconciencias, una valora la vida y otra la desprecia, por lo cual se convierten en siervo y señor, respectivamente. Pero ese dominio incólume del señor se ve minado en tanto el mismo pone su reconocimiento como residente en algo que él considera como una cosa no esencial, el esclavo. El señor se dedica al puro goce de los bienes que le son proporcionados por el esclavo quien, al contrario del señor, debe lidiar con la naturaleza y realizar un ejercicio formativo con ésta para elaborarla en un producto, esto es, el esclavo trabaja con la naturaleza. Son estos dos elementos que hacen que el reconocimiento que el señor obtiene del esclavo sea imperfecto. El esclavo, en cambio, resulta el verdadero vencedor de esta partida en tanto no sólo trabaja, sino que también experimenta un temor completo y total ante el amo, temor que le brindará una fluidificación interna que desenmascarará su falsa constitución como objeto material y cosificado para revelarle que es, antes bien, un ser vivo. Pero la subjetividad alcanzada gracias al temor y al sometimiento no es suficiente, es necesario que ésta se objetive por medio del trabajo exterior. Sin exteriorización, el temor quedaría en lo interno, sin cuerpo, sin objetivación y sin reflexión. Por su parte, sin la subjetividad, a su vez basada en el temor, el trabajo no sería plenamente humano, sino algo vacío y subordinado al señor.

Luego de este raudo estudio del desenlace de la dialéctica amo-esclavo, podemos proceder con el desarrollo del concepto de reconocimiento en *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*. Pero, antes, para ello, debemos decir, con Amengual, que

[l]a teoría del espíritu objetivo presupone la teoría del espíritu subjetivo, es decir, el desarrollo de la subjetividad desde la aparición del “rayo de la subjetividad”, por el que ésta se escinde de

⁷⁴ Para un análisis más detallado del funcionamiento de las instituciones en la teoría y filosofía política de Spinoza, cf. Ricci Cernadas, Gonzalo, “Spinoza y las instituciones. Un comentario a la lectura de Toni Negri” en *Revista Argentina de Ciencia Política*, n.21, 2018, pp. 107-120 y Ricci Cernadas, Gonzalo, *La multitud en Spinoza. De la física a la política*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2022 (cap. 3).

la naturaleza, por un largo proceso formador en el que al principio dominan las determinaciones naturales (la “antropología”, que es exposición del hombre como ser natural, recobra en Hegel su sentido “fisiológico”), pasando por la “fenomenología” o momento de confrontación entre conciencia y objeto, hasta llegar a la “psicología” o afirmación del espíritu teórico, práctico y finalmente libre. El espíritu subjetivo culmina en la voluntad libre, capaz de actuar y formarse un mundo que sea realización de ella misma.⁷⁵

El espíritu subjetivo deviene, como se ha mencionado en la cita, en voluntad libre, esto es, la satisfacción total, no solamente de los deseos, sino de todas las fuerzas creadoras de todos los hombres, la razón. “Al tener la voluntad a la universalidad, a sí misma, en cuanto forma infinita, como contenido, objeto y finalidad suya, no sólo es voluntad libre en sí, sino también voluntad para sí, la idea verdadera”.⁷⁶ Es una voluntad libre, es decir, en sí y para sí, y, por ello, es verdaderamente infinita; además, no es una mera facultad, sino que es una realidad, una realidad plasmada en las instituciones que reflejan la libertad alcanzada por las conciencias humanas.

A esto, a su vez, debe añadirse la siguiente consideración:

La lucha por el reconocimiento, en la forma más extremada del peligro de la aniquilación de lo particular, se conduce meramente dentro del “estado de naturaleza”, donde los singulares sólo son como singulares. Para el mundo moderno, y su correspondiente conformación en Estados, esta lucha ya no era un requisito, porque “ya está presente aquello que es el resultado de la lucha: el estar reconocido”.⁷⁷

Corresponde entonces a la conformación de los Estados el término de la lucha por el reconocimiento dado que en ese estadio ya todos han de ser reconocidos como iguales. Pero no se trata ahí de meras personas, yacentes en su formalidad, sino de ciudadanos que participan de la eticidad del Estado y que reconocen que éste es el desarrollo más alcanzado y logrado de la libertad o de la razón. Es en el Estado, y, en particular, en el Estado moderno, que los seres

⁷⁵ Amengual, Gabriel, “La filosofía del derecho de Hegel como filosofía de la libertad” en *Taula*, n. 10, 1988, p. 94.

⁷⁶ Hegel, Georg W.F., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, op. cit., p. 102.

⁷⁷ Vieweg, Klaus, “El principio de reconocimiento en la teoría filosófica del derecho político externo de Hegel” en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, vol. 13, 1996, p. 193.

humanos configuran su propia existencia bajo el grado de racionalidad más acabada.

Allí la sustancia ética se sabe a sí misma, esto es, “tiene conciencia de sí, [...] deviene un objeto de saber [...] [donde] las instituciones y las leyes adquieren una autoridad, una potencia, un poder que sobrepasa con mucho las determinaciones de los seres naturales”.⁷⁸ Precisamente, como menciona el parágrafo 146 de los *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*:

En esta su real autoconciencia la sustancia existe sabiéndose y es así objeto del saber. Para el sujeto, la sustancia ética, sus leyes y poderes, tienen, como objeto, por una parte, la relación de que ellos son, en el más alto sentido de la autonomía, un poder y autoridad absolutos, infinitamente más firmes que el ser de la naturaleza.⁷⁹

Esto es: lo que le otorga a esta moral sustancial su verdadera fuerza o poder es el reconocimiento por la colectividad histórica. La sustancia moral histórica es consciente de sí misma, de su libertad, y esta toma de conciencia es la fuerza suprema a la cual ninguna persona puede resistirse. Y continúa el parágrafo 147:

Por otra parte, ellas [la sustancia ética, sus leyes y su poder] no son para el sujeto algo extraño, sino que a partir de ellas hay *testimonio del espíritu* como de *su propia esencia*, en el cual tiene aquel su *autosentimiento* y en el cual vive como en su elemento que no se distingue de él. Esta relación es inmediatamente más idéntica que la de la *fe* y la *confianza*.⁸⁰

El sujeto siente y se identifica con la sustancia ética; el sujeto siente, cree y confía en el espíritu de la comunidad en la cual vive. La confianza es el modo de pertenencia que tiene el individuo respecto de una comunidad que considera como la suya. Dicho con otras palabras: la sustancialidad ética no es ajena para el individuo, algo que lo alienaría, sino que es “expresión de su propia esencia, un elemento en el cual el individuo se encuentra sumergido y que no

⁷⁸ Lécivain, André, *Hegel et l'éthicité. Commentaire de la troisième partie des “Principes de la philosophie du droit”*, Paris, Vrin, 2001, pp. 38-39.

⁷⁹ Hegel, Georg W.F., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, op. cit., p. 224.

⁸⁰ Hegel, Georg W.F., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, op. cit., p. 225 (trad. modificada).

diferencia de él”.⁸¹ En este sentido, los individuos se encuentran en una relación inmediata e irreflexiva con la eticidad. Ante esa inmediatez, determinaciones como la de la fe y la confianza parecerían implicar un mínimo de reflexión. La adhesión y la pertenencia a este mundo ético es así un hecho espontáneo, un simple sentimiento de sí, un apego irreflexivo a las costumbres, tradiciones e instituciones que conforman la sustancia ética.

Podemos ver en los dos párrafos mencionados anteriormente el elemento de la autoconciencia y del reconocimiento en el terreno que refiere a la eticidad: la eticidad es tal, es decir, “es la idea de la libertad en cuanto el bien viviente”,⁸² porque también genera reconocimiento por parte de los ciudadanos como el estadio más desarrollado de la razón y de la libertad: éstos toman conciencia de este hecho y es por ese motivo que los individuos no mantienen una relación de exterioridad con la sustancia ética, sino que se encuentran inmersos en ella y se reconocen dentro de ella.

Ahora bien, si decimos que la eticidad es la libertad como bien viviente, ¿a qué elemento nos referimos en particular? Hegel nos proporciona una rápida respuesta a este respecto en el párrafo 257:

El Estado es la realidad de la idea ética; es el espíritu ético en cuanto voluntad manifiesta, ostensible a sí misma, sustancial, la cual se piensa y sabe, y la cual lleva a cabo lo que sabe y en cuanto lo sabe. En lo ético tiene el Estado su existencia inmediata, y en la autoconciencia del individuo, en su saber y actividad, su existencia mediata, así como éste, por su disposición en él, en cuanto su esencia y finalidad, y producto de su actividad, tiene su libertad sustancial.⁸³

El Estado es la eticidad devenida realidad y efectividad, esto es, el Estado es la figura más alta de la vida social organizada políticamente. El Estado es la realidad de la libertad, aquel en el cual el equilibrio entre derechos y deberes es asegurado verdaderamente, en lugar de que sólo los hábiles, fuertes o astutos sean los únicos capaces de acceder a una posición social conforme a la dignidad humana. En este sentido, el Estado es una sustancia que se mantiene por su propia fuerza, una fuerza que consiste en el reconocimiento

⁸¹ Lécivain, André, *op. cit.*, p. 39.

⁸² Hegel, Georg W.F., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 223.

⁸³ *Ibid.*, p. 302.

de los individuos de la supremacía del interés público. Porque, como dice el siguiente párrafo, el Estado “como la realidad de la voluntad sustancial, que él posee en su autoconciencia particular elevada a general, es lo racional en sí y para sí”,⁸⁴ esto es, es una organización querida por sus miembros y representa el grado más elevado de racionalidad que puede obtenerse sobre el plano político y social. “Es solamente dentro del cuadro estatal que la libertad puede devenir una norma válida igualmente para todos [...]. Es una norma válida universalmente y sin distinción y porque la pertenencia a un Estado es [...] un «deber» supremo que prescribe una obediencia ciega”.⁸⁵

Con esto último dicho nos alejamos un poco del punto que queríamos significar, pero aun así los comentarios vertidos son atinentes. En el párrafo anterior hemos visto que el Estado es la eticidad encarnada en un sistema de organizaciones y de instituciones, haciendo de éste la realidad de la libertad y la razón. Este Estado –y a esto nos referíamos recién– es reconocido por todos sus miembros como la esfera más alta de organización social: todos los ciudadanos que habitan en dicho Estado y participan activamente en él reconocen su grado de racionalidad y obedecen las normativas estatales que mandan sobre ellos. Ahora bien –y a esto queríamos referirnos en particular– es la existencia de un reconocimiento la clave de esto. Un reconocimiento de los individuos hacia el Estado, sí, pero más precisamente un reconocimiento de todos los miembros del Estado ecuánime y equitativo entre sí. El deseo de reconocimiento alcanza su satisfacción plena en el ámbito del Estado, donde todos los individuos son reconocidos como personas portadoras de derechos universales y como ciudadanos del Estado entre sí de manera satisfactoria. El deseo de reconocimiento de los distintos individuos es satisfecho solamente en el plano estatal.

Conclusión

A lo largo del presente trabajo, hemos querido comparar los pensamientos de Spinoza y Hegel en una serie de puntos en los que parecía haber una cierta cercanía entre ellos. En un primer lugar, hemos

⁸⁴ *Ibidem* (trad. modificada).

⁸⁵ Fleischmann, Eugène, *op. cit.*, p. 257.

comparado sus tentativas por incorporar el régimen afectivo dentro de un marco racional. Hemos visto que, para Spinoza, los afectos son tratados como si fueran planos, cuerpos geométricos o líneas, de manera racional, esto es, de manera causal (siguiendo el orden de la causa a los efectos). Hegel también comparte un motivo similar al spinoziano, al oponerse purificar los afectos de las voluntades para, en cambio, incorporarlos dentro de un sistema científico.

En segundo lugar, hemos ubicado las coordenadas de una pasión determinada como la del reconocimiento y su deseo. Hemos analizado que Spinoza no indexa ninguna pasión bajo tal nombre, pero nosotros la hemos asociado a las pasiones definidas por él como la gloria y la ambición. El reconocimiento en Spinoza, si efectivamente lo hay –como nosotros lo afirmamos– bascula así entre la gloria (una alegría acompañada por una causa interna) y la ambición (el deseo de gloria inmoderado). En tanto que ambición, vimos también que el deseo de reconocimiento siembra el conflicto, haciendo que los unos se enfrenten con los otros. En Hegel, por su parte, el deseo de reconocimiento aparece más explícitamente: la autoconciencia es definida, en general, como apetencia o deseo. En este sentido, el deseo en particular que persigue la autoconciencia es el deseo de reconocimiento, porque, como dice Alexandre Kojève, “[e]n efecto, el ser humano no se constituye más que sobre un Deseo que versa sobre otro Deseo, es decir, de un deseo de reconocimiento”.⁸⁶ Ahora bien, ese deseo de reconocimiento también puede ser conflictivo, en tanto que, cuando dos autoconciencias se encuentran, proceden a enfrentarse.

En tercer lugar, hemos visto cómo el deseo de reconocimiento se yergue en el fundamento de la comunidad. En Spinoza, la gloria debe evitar transmutarse en ambición, esto es, en ese deseo inmoderado de gloria. Porque la gloria puede, precisamente, transformarse en un afecto activo y alegre que sea virtuoso para la sociedad; la misma es un afecto perfectamente natural y, como tal, puede constituirse como la base de la sociedad, pues se trata de un afecto que persigue y busca la libertad. En Hegel, por su parte, vemos que el deseo de reconocimiento decanta en dos aspectos: por un lado, el reconocimiento de los miembros de la comunidad hacia el Estado

⁸⁶ Kojève, Alexandre, *Introducción a la lectura de Hegel*, trad. de Andrés Alonso Martos, Madrid, Trotta, 2013, p. 55.

como la culminación de la razón y de la libertad en el mundo y, por otro, el reconocimiento perfecto de los miembros de la comunidad entre sí, en tanto que personas y ciudadanos que habitan ese Estado.

Es en estos tres aspectos que hemos querido comparar el pensamiento de ambos autores, si bien no para mostrar la exactitud del mismo tratamiento de dichos temas en sus obras, al menos sí para demostrar la proximidad entre ambos. Claro que, más allá de lo explicitado sobre las coincidencias entre ambos filósofos en torno al deseo y a sus consecuencias políticas, debemos reparar brevemente en algunas diferencias implícitas. En Spinoza, el reconocimiento como pasión se encuentra tematizado, pero todavía sin ser nombrado ni ocupar el lugar central que pasará a tener en Hegel. El reconocimiento late en la teoría de Spinoza en las relaciones modales que los individuos traban entre sí, pero no llega nunca a adquirir el grado de preeminencia y de desarrollo que Hegel le dispensará. Para el holandés, al fin y al cabo, tres son las pasiones primarias: el deseo, la alegría y la tristeza; para Hegel, en cambio, el deseo es la esencia de la autoconciencia. En este sentido, podemos derivar como corolario político que, para Hegel, el reconocimiento será el epicentro del Estado de derecho, mientras que, para Spinoza, si nos referimos a un Estado virtuoso, la alegría y la esperanza son las que deben primar.

Así, en base a los tres ejes trabajados (la sistematicidad de los afectos, el deseo de reconocimiento y su dimensión conflictiva y, finalmente, el fundamento de la comunidad proveniente del reconocimiento) podemos ver una cercanía que trasciende lo mensurable. Porque como afirma el nacido en Stuttgart: “ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía”.⁸⁷

⁸⁷ Hegel, Georg W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, trad. de Wenceslao Roces, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 285.

Bibliografía

- Amengual, Gabriel, “La filosofía del derecho de Hegel como filosofía de la libertad” *Taula*, n. 10, 1988, pp. 91-122.
- Blom, Hans, “Spinoza on *res publica*, republics and monarchies” en Blom, Hans, Laursen, John Christian & Simonutti, Luisa (eds.), *Monarchisms in the Age of Enlightenment: Liberty, Patriotism, and the Public Good*, Toronto, University of Toronto Press, 2007, pp. 19-44
- Bordelois, Ivonne, *Etimología de las pasiones*, Buenos Aires, Libros de Zorzal, 2017.
- Chauí, Marilena, *A nervura do real II. Imanência e liberdade em Espinosa*, São Paulo, Companhia das Letras, 2016.
- De Tommaso, Emilio Maria, “«Conatus» e «Multitudo». Il percorso antropo-fenomenologico nel pensiero di Spinoza” en *Filosofia oggi*, a. XXXII, vol. 125, 2009, pp. 29-49.
- Fink, Eugen, *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*, trad. de Iván Ortega Rodríguez, Barcelona, Herder, 2011.
- Fleischmann, Eugène, *La philosophie politique de Hegel*, Paris, Gallimard, 1992.
- Hegel, Georg W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, trad. de Wenceslao Roces, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- , *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, trad. de Eduardo Vásquez, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- , *Fenomenología del espíritu*, trad. de Antonio Gómez Ramos, Madrid, Abada, 2010.
- , *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wenceslao Roces, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- , *Fenomenología del espíritu*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Pretextos, 2015.
- , *Fenomenología del espíritu*, trad. de Jorge Aurelio Díaz, Bogotá, Siglo del Hombre, 2022.
- Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*, trad. de Francisco Fernández Buey, Barcelona, Península, 1998.
- Jaquet, Chantal, “La reconnaissance ou gratitude chez Spinoza” en Jaquet, Chantal (dir.), *La générosité à l’œuvre. Hommage à Jean-Marie Beysade*, Paris, Garnier, 2019, pp. 123-149.
- Kojève, Alexandre, *Introducción a la lectura de Hegel*, trad. de Andrés Alonso Martos, Madrid, Trotta, 2013.
- Lazzeri, Christian, “Reconnaissance spinoziste et sociologie critique. Spinoza et Bourdieu” en Citton, Yves & Lordon, Frédéric, *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l’économie des affects*, Paris, Amsterdam, 2008, pp. 345-398.
- Lécrivain, André, *Hegel et l’éthicité. Commentaire de la troisième partie des “Principes de la philosophie du droit”*, Paris, Vrin, 2001.
- Macherey, Pierre, *Introduction à l’Éthique de Spinoza: La cinquième partie – Les voies de la libération*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- , *Introduction à l’Éthique de Spinoza: La troisième partie – La vie affective*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- Matheron, Alexandre, “État et moralité selon Spinoza” en Giancotti, Emilia (ed.), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Napoli, Bibliopolis, 1985, pp. 343-354.
- , *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les éditions de minuit, 2011.
- Ortiz Calero, Harold Adolfo, “La pasión y la razón en la teoría hegeliana de la historia” en *Advocatus*, n. 19, 2012, pp. 101-115.
- Ricci Cernadas, Gonzalo, “Spinoza y las instituciones. Un comentario a la lectura de Toni Negri” en *Revista Argentina de Ciencia Política*, n. 21, 2018, pp. 107-120.
- , *La multitud en Spinoza. De la física a la política*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2022.
- Salmerón, Fernando, “Razón y pasiones en Hegel” en *Diánoia*, vol. 31, n. 31, 1981, pp. 79-94.
- Sembou, Evangelia, “Hegel’s idea of a «struggle for recognition»: the *Phenomenology of spirit*”, en *History of political thought*, vol. 24, n. 2, 2003, pp. 262-281.
- Spinoza, Baruj, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2000.
- , *Éthique*, trad. de Robert Misrahi, Paris & Tel-Aviv, Éditions de l’Éclat, 2005.
- , *Tratado político*, trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2010.

---, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Vidal Peña, Madrid, Alianza, 2013.

---, *Etica*, trad. de Gaetano Durante, Firenze, Bompiani, 2017.

---, *Éthique*, trad. de Pierre-François Moreau, Paris, Presses Universitaires de France, 2020.

---, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Pedro Lomba, Madrid, Trotta, 2020.

Tatián, Diego, “El don de la filosofía. Formas de reconocimiento en Spinoza”, en Galcerán Huguet, Montserrat & Espinoza Pino, Mario (eds.), *Spinoza contemporáneo*, Madrid, Tierradenadie, 2008, pp. 229-242.

Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros*, Barcelona, PPU, 1994.

Vieweg, Klaus, “El principio de reconocimiento en la teoría filosófica del derecho político externo de Hegel” en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, n. 13, 1996, pp. 181-208.