

# IMITANDO LOS AFECTOS DE LAS BESTIAS: INTERES E INHUMANIDAD EN SPINOZA

por Warren Montag\*

En *Naissance de la biopolitique*, el texto de su curso en el *Collège de France* durante el año académico 1978-1979, Michel Foucault argumenta que en los siglos XVII y XVIII surgieron dos formas distintas de subjetividad gobernada: la primera, el sujeto legal (*le sujet de droit*), el individuo concebido en tanto que poseedor de derechos y fundamento de la soberanía legítima, y, la segunda, el sujeto de interés (*le sujet d'intérêt*), un sujeto de cálculo y elección. Al contrario que el sujeto legal, el sujeto de interés no determina la legitimidad de los estados, sino más bien su habilidad prác-



tica para subsistir: el estado que no tenga en cuenta el hecho básico de que los individuos persiguen su propio interés dejará pronto de regir por completo, independientemente de su condición legal. De hecho, de acuerdo con el modo de gubernamentalidad que surgió en el siglo XVIII, los individuos, sostiene Foucault, eran considerados como gobernables sólo en tanto que

fuera categorizados como sujetos de interés. El interés solo, entendido como un cálculo de ganancias y pérdidas, convierte su conducta, no sólo respecto a lo que hoy consideramos asuntos económicos, sino incluso en sus decisiones más íntimas y privadas, en algo a un tiempo inteligible y predecible.

Foucault ha trazado de este modo una línea de demarcación dentro de la categoría de sujeto en la medida en que se convirtió en objeto de análisis crítico en la filosofía francesa posterior a la Segunda Guerra Mundial: no sólo no hay un sujeto único en el que podrían amalgamarse el sujeto legal y el sujeto de interés, Foucault nos advierte en contra de asumir cualquier tipo de homología (sea formal o histórica) entre ambos. Si las filosofías legales y morales tomaron al sujeto de derecho como punto de partida en su definición de la autoridad legal desde el comienzo del siglo XVII (de Suarez y Grotius a Hobbes y Locke), el sujeto de interés, al menos hasta la mitad del siglo XVIII, siguió siendo competencia de una *raison d'état* llena de sombras, que declaraba, en oposición tanto con las filosofías liberales y republicanas tempranas como con la herencia del pensamiento político cristiano medieval, que consideraría a los seres humanos no como debieran ser, sino como en efecto eran.

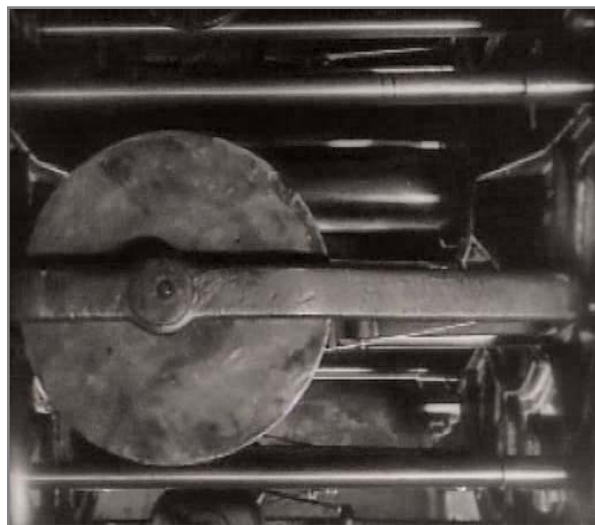
Pero, ¿qué eran? A. O. Hirschman ha mostrado que el afán de poder y posesiones, que con anterioridad había sido condenado como pecado, pasó a ser entendido como rasgo inalterable de la naturaleza humana y, por ello, como parte de un propósito: si los individuos estaban gobernados por el interés, este interés, que, tal como sugería Mandeville, se mostraba a cierto nivel como vicio (que podía adoptar las formas del egoísmo, avaricia o falta de caridad), observado desde un nivel superior, esto es, desde la perspectiva de sus resultados a escala de la sociedad en su conjunto, podía entenderse como el instrumento de un bien

\*.- La traducción es de Aurelio Sainz Pezonaga.

general, o, al menos, de la prosperidad que por sí misma proporcionaría muchas de las condiciones de un bien de esa especie. De esta línea de investigación emergió la visión, de la que todavía no nos hemos liberado, de una utopía mucho más convincente y duradera que cualquier sueño sobre el comunismo: la de una sociedad cuyo avance perpetuo en términos materiales y culturales está garantizado por la persecución, por parte de los individuos autónomos, de su interés libre de interferencias (proviengan estas de los estados o de sombrías asociaciones de trabajadores o consumidores envidiosos e irracionales, los primeros actuando a menudo a instancias de las segundas), cuyas acciones se combinan produciendo una racionalidad que sobrepasa la comprensión o la planificación de los seres humanos. Se aseguraba, y se nos sigue asegurando, que una sociedad semejante no puede dejar de ofrecer una estabilidad hasta ahora inimaginable: prosperidad irreversible, sin crisis o penuria, que proporcionará, a su vez, la base para una política sin necesidad de revoluciones o represión.

Por muy tentador que pudiera ser en este punto conectar los temas del gobierno por consenso y la economía de la elección libre, Foucault introduce un nota de precaución: mientras que el sujeto legal y el sujeto de interés están históricamente vinculados, siguen siendo distintos en aspectos importantes. De hecho, y siguiendo el ejemplo de Hume, postulará, como rasgo del pensamiento político desde la mitad del siglo XVIII en adelante, una tendencia a otorgar una primacía permanente al interés sobre el derecho, como si el primero animara y diera contenido a las, de otra manera, vacías formas del segundo. Mientras que el interés puede invalidar la ley y el derecho, la ley no puede disipar el interés, incluso si la fuerza de la ley puede contener sus efectos. En el momento en que deja de servir a los intereses de una de las partes, el contrato (privado o público y social) no obliga de modo incontestable. Foucault observa que, mientras que en las últimas décadas se le ha dedicado mucha atención a la génesis del sujeto legal, el sujeto de interés y su emergencia histórica ha sido objeto de mucha menos reflexión, y, por ello, ha permanecido como lo impensado de la especulación política, tanto liberal como marxista.

Este tratamiento, que el propio Foucault reconoce como esquemático, de las dos formas de subjetividad y su relación a lo que llama "gubernamentalidad" suscita numerosas preguntas, una de las cuales es importante en particular para la discusión que sigue. Podría ser que Foucault redujera con demasiada rapidez el sujeto de interés al "modelo de *homo economicus*", esto es, a la teoría de la conducta humana que es posible encontrar, por ejemplo, en *La riqueza de las naciones*, el predecesor, no muy distante, del maximizador



de utilidad cuyas elecciones sirven de fundamento para tanta ciencia social contemporánea. El interés concebido de un modo más amplio (más allá no sólo del interés económico, sino del "interés propio") fue objeto de gran cantidad de especulación y debate todo un siglo antes de la publicación de la obra maestra de Smith. De hecho, se puede defender que la deducción del derecho a partir del interés y la afirmación de la primacía permanente del último respecto al primero se encuentra en *El Leviatán* de Hobbes. Al mismo tiempo, la relación de Spinoza con estas discusiones y debates ha quedado en suspenso. Aparece en *The Passions and the Interests* de Hirschman como defensor del interés contra los moralizadores cristianos, pero desaparece por entero de la extraordinariamente completa e interesante obra de Pierre Force, *Self-Interest Before Adam Smith*. La desaparición, o, mejor, invisibilidad, de Spinoza que ronda estas discusiones, más todavía cuando parece que no tiene cabida en ellas, es absolutamente típica y por supuesto necesaria: en un cierto sentido, él representa aquello que debe ser desplazado fuera del marco de visión para que la discusión se produzca como de hecho lo hace. Se ha dicho lo suficiente acerca de Spinoza en los últimos treinta años, no sólo por reconocidos estudiosos franceses e italianos, sino por historiadores como Jonathan Israel, como para que haya quedado claro que Spinoza se oponía a toda teología de la trascendencia, así como al moralismo que es el correlato necesario de tales teologías. De cualquier manera, quisiera preguntar si no es posible, además, pensar su obra como un todo en relación con lo que Foucault llamó las dos formas de la subjetividad moderna, el sujeto de la ley o el derecho y el sujeto de interés. Algunas de las más importantes contribuciones de los estudios recientes sobre Spinoza han demostrado la crítica de Spinoza a la idea del sujeto de

derecho, su insistencia en que el derecho es en cualquier sentido coextensivo con el poder y que un contrato no es más que la expresión de una relación de fuerzas (lo que, aunque no sea necesario decirlo, es bastante distinto de deducir el derecho del interés). En consecuencia, quiero argumentar que del mismo modo que podemos leer partes del *Tratado teológico-político* y todo el *Tratado político* como críticas del sujeto legal (y del aparato de derecho, contrato y consenso en su conjunto), es posible leer la *Ética* en tanto que contiene una de las críticas más rigurosas del concepto de sujeto de interés que jamás se han escrito.

Para abordar esta crítica, sin embargo, debemos primero reconocer y explicar no sólo el atractivo que Spinoza posee para los defensores del interés (que son por sí mismos, aunque involuntariamente, defensores del concepto de sujeto de interés), sino su incontestable influencia sobre figuras tan diversas como Mandeville y Von Mises. Ambos se inspiraron en la declaración epigramática con la que Spinoza concluye el Prefacio de la Parte III de la *Ética*: “Trataré, pues, de la naturaleza y las fuerzas de los afectos y del poder de la mente sobre ellos con el mismo método con que he tratado anteriormente de Dios y de la mente, y consideraré las acciones humanas y los apetitos como si se tratara de líneas, planos o cuerpos”. El desplazamiento desde la condena moralista de los afectos o pasiones al proyecto de comprenderlos como partes necesarias de la naturaleza abría la posibilidad de juzgarlos por sus efectos en lugar de hacerlo de acuerdo con prejuicios teológicos. Esto, junto con la idea de que Dios es la causa inmanente de todas las cosas, dio pie a una especie de sacralización del esfuerzo por perseverar en el ser. Aquello que preserva el propio ser es bueno y lo que lo daña o amenaza con dañarlo es malo; somos conducidos entonces por la naturaleza y por nuestra naturaleza a elegir lo bueno antes que lo malo, a elegir lo útil antes que lo dañino. Algunos filósofos de la época se volvieron hacia la tradición estoica para afirmar que el esfuerzo por conservar el propio ser era el impulso que la providencia ejercía internamente sobre nosotros, era nuestro deseo que perseguía el fin apropiado al orden de la naturaleza en su totalidad. El término griego *ὁρμή* captaba el sentido en el que los individuos era impulsados a servir los fines naturales, un impulso que experimentaban como deseo. Así, el impulso sexual que los individuos buscan satisfacer serviría al fin natural de la propagación de la especie. Tales ideas fueron fácilmente adaptadas a la sociedad por pensadores posteriores. Los efectos de lo que había sido condenado con anterioridad como pasiones egoístas, entendidos al nivel de la sociedad, producirían un sistema que aliviaría los sufrimientos de los pobres de manera más efectiva que el autosacrificio o la denegación implicados en las acciones

de caridad (que en tanto que suponen renuncia y una especie de menoscabo del individuo en cuestión podrían verse como un rechazo de la Providencia). Por esta vía, la necesidad y la moralidad podrían hacerse coincidir felizmente y al sujeto de interés se le haría descan-



sar sobre el fundamento natural de la autoconservación. Esto devino para Hobbes la base de una sociedad sin conflicto (si, claro está, conseguía persuadir auténticamente a los individuos para que temieran la muerte física y renunciaran a sus esperanzas en un mundo por venir) y para pensadores posteriores como Mandeville y Smith, el fundamento de una teoría del progreso y la prosperidad social (únicas garantías reales por sí mismas del orden social): los individuos, entendidos como sujetos de interés, elegirán la vida antes que la muerte y la prosperidad por encima de la pobreza. Finalmente, aunque Foucault sin duda acertaba al argumentar que el sujeto de interés en el curso del siglo XVIII primaba sobre el sujeto de derecho, es de cualquier manera cierto que el sujeto legal proporcionaba la forma que el sujeto de interés tendía a adoptar en la especulación filosófica: el individuo esencialmente solitario que se conserva a sí mismo sin consideración ni responsabilidad con respecto a los demás.

¿Cuál era la relación de Spinoza con estas corrientes de pensamiento? Tiene en común con los estoicos, como los entendió Cicerón, y con Hobbes el uso del término “*conatus*” derivado del verbo “conor”, que, como ha observado Macherey, “tiene el doble sentido de un intento y un compromiso”. Para Cicerón, todo animal busca conservarse a sí mismo y está dotado de amor propio con el fin de que desee no sólo su propia persistencia, sino la de su especie (*De finibus bonorum et malorum*, IV, vii-viii). De este modo, el *conatus* es el

punto en el que el amor propio del individuo coincide con los fines establecidos por la providencia. El *conatus* deviene el esfuerzo [*striving*] hacia un fin y toda la cultura humana puede entenderse como los medios



propios de la humanidad para la consecución de ese fin natural. Hobbes traduce *conatus* como “iniciativa [*endeavor*], el comienzo interno de un movimiento voluntario del tipo de andar, hablar, luchar y otras acciones visibles”. Esta iniciativa está gobernada a su vez por una ley de la naturaleza que Hobbes describe en términos morales y legales, aunque funciona como las leyes que determinan el movimiento de los cuerpos: “un hombre tiene prohibido hacer lo que es destructivo para su vida o que aleje de él los medios para preservarla, y suprimir aquello que él piense que le va ayudar mejor a preservarse” (189). Por supuesto, la entera teoría de Hobbes de una comunidad estable descansa en la idea de que los individuos actuarán (y no sólo deberán actuar) para preservar sus propias vidas y hay, por tanto, que anticipar que cumplirán sus promesas y obedecerán las leyes de la comunidad en tanto que haya “un poder visible al que todos teman”: el Leviatán. Los teóricos de la autoconservación como principio natural que siguieron a Hobbes (en particular Mandeville y Smith) tendieron a acusarle por no penetrar más allá de la apariencia de la discordia hasta la armonía subyacente que aquella ocultaba; los individuos egoístas no sólo realizaban los objetivos de la naturaleza sin quererlo, sin quererlo igualmente servían a la creación de la armonía social cuyo propósito se mantenía oculto a sus ojos. Aunque creían actuar sólo con el fin de asegurar su propia prosperidad, con indiferencia, si no era con una rivalidad activa, respecto a los demás, cuyas súplicas de ayuda material o incluso de mera compasión eran recibidas con sorna, de hecho

contribuían al bienestar general en mucha mayor medida que cualquier acción voluntaria de asistencia. De este modo, el interés no era simplemente el motivo real de la acción, más importante todavía es que era merecedor de las alabanzas y de la aprobación que el prejuicio le rechazaba.

El término “*conatus*” tal como funciona en la *Ética* (especialmente en EIII, props. 4-8) tiene tan poco en común con estas ideas como el “Dios o la naturaleza” de Spinoza tiene con el Dios cristiano. En primer lugar, el *conatus* no es algo peculiar del ser humano, ni siquiera de los seres animados; no es instinto ni movimiento animal o voluntario. No está inscrito en un propósito providencial, ni describe el modo en que todo individuo de naturaleza animada actúa con el objetivo de su propia conservación a la vista, un objetivo que a su vez sirve al objetivo de la conservación de la especie a la que pertenece, que por sí conserva el delicado equilibrio entre todas las especies de la naturaleza. El *conatus* de Spinoza nada tiene que ver con teleología alguna; no es sino la tendencia de cualquier cosa singular (*res singularis*), sea cual sea, animada o inanimada, una piedra o un ser humano, a persistir como es. El *conatus* de cada cosa singular “no es otra cosa que su esencia efectiva” (EIII, prop. 7), una expresión que excluye cualquier finalismo (inmanente o trascendente); la cosa no se esfuerza por realizar su esencia o su potencial. La esencia de una cosa coincide enteramente con su existencia efectiva y no tiene otro sentido fuera de esa existencia (“por realidad y perfección entiendo lo mismo”). Para complicar más las cosas, una cosa singular, lejos de exhibir una simplicidad irreductible, es “varios individuos (*plura individua*) concurriendo (*concurrant*) en una acción, de modo que son todos a un tiempo la causa del mismo efecto” (EII, def. 7). Esta definición es extremadamente importante en muchos aspectos para la comprensión del *conatus*. ¿Cómo podría una “cosa” que no es más que un conjunto de otras cosas unidas por el tiempo necesario para producir un efecto estar dotada de algo así como un “instinto” o un impulso de autoconservación? Es más, si la definición de Spinoza, tal como ha sido vertida al castellano (o al inglés), parecería conferir a la cosa una especie de precariedad, el verbo latino que ha escogido Spinoza aquí para referirse a la “unificación” de los diversos individuos en uno, subraya todavía más esa precariedad. “*Concurro*” se deriva del verbo “*currere*”, correr. *Concurro* significa un correr juntos pero en dos sentidos diferentes: puede significar tanto una rápida reunión como una carrera para encontrarse en el combate. Es, en otras palabras, la unificación más impredecible, frágil y efímera que pueda merecer ese nombre. Es más, merece la pena remarcar que, aunque la discusión de Spinoza en torno a las cosas singu-

lares en este punto y más adelante en la Parte II deriva de Lucrecio, su descripción de la unidad tendencial de los cuerpos de los que se compone toda cosa es bastante más cauta que cualquiera de las que se pueden encontrar en *De rerum natura*. Lucrecio argumenta que “formas distintas se reúnen así en una única masa”, empleando un verbo del que Spinoza se apropia libremente en la *Ética*, “*convenio*”, que significa tanto juntarse como estar de acuerdo, captando la simultaneidad de cuerpo y mente sobre la que Spinoza insiste repetidas veces. La alusión a Lucrecio es aquí importante: las cosas singulares se forman por un encuentro entre cuerpos capaces de unirse y estar de acuerdo simultáneamente. Una vez compuesta por tal encuentro, la cosa persistirá indefinidamente y sólo puede ser destruida por una causa exterior. El *conatus* no es, entonces, nada más que la tendencia a persistir de esa unión compuesta. Ni los humanos ni los seres animados están separados de la naturaleza física ni la trascienden en ningún sentido; estamos sometidos a sus determinaciones como ocurre en cualquier otra cosa que exista. Estas determinaciones, en tanto que incrementan o disminuyen el poder del cuerpo para actuar o de la mente para pensar, son llamados por Spinoza “afectos”. El *conatus* sólo puede ser entendido en relación con los afectos. Vivimos nuestra esencia efectiva como apetito, y en tanto que somos conscientes de este apetito, deseamos.

Aquí debemos afrontar una posible objeción: ¿no sucede que Spinoza sólo ha rearticulado el sujeto de interés, retirando del interés su carácter subjetivo, es cierto, pero concediendo, sin embargo, a cada cosa la tendencia a perseverar en su ser, una tendencia que, en el caso de los individuos humanos, les conducirá a elegir aquello que les sirve a su persistencia y a evitar lo que la amenaza? ¿No ha planteado Spinoza una finalidad interna de acuerdo con la cual cada cosa tiende, tanto como puede, a buscar el fin de su propia conservación, como sostuvieron tanto los estoicos como Hobbes? Si semejante lectura se puede sostener, entonces, Spinoza ha proporcionado el fundamento de una teoría de la acción humana, entendida como una elección entre alternativas, perfectamente compatible con las de los teóricos del interés. Incluso si el sujeto de interés que se pudiera derivar del *conatus* de Spinoza no es de ninguna manera reductible al modelo del *homo economicus*, el individuo humano al modo en que es entendido en la *Ética* tiene que enfrentarse constantemente con las alternativas éticas de lo *utile* y lo *malum*.

Como ha subrayado, sin embargo, Macherey, Spinoza desarrolla la noción de *conatus* al comienzo de la Parte III en un estado de aislamiento provisional y artificial. El *conatus* en la *Ética* es, a un tiempo, un



principio de singularización (o de individuación) y un principio de trasindividuación. Las continuas interacciones con los cuerpos y fuerzas que le son externas son condición de la misma existencia de cualquier cosa, y en tanto que tales son inevitables, pero tales encuentros acarrear tanto riesgos como beneficios. Todo lo que sigue a la exposición del *conatus* en las proposiciones 4 a 8 de la Parte III de la *Ética* sirve para demostrar que la distinción entre el *conatus* como causa interna y la infinidad de causas externas es insostenible. De hecho, en cualquier sentido que podamos considerar relevante, no hay causas internas, sólo causas externas compatibles con nuestro ser que anteceden nuestra producción de un efecto, que a su vez devendrá una causa *ad infinitum* (y de este modo aumentan el poder y la virtud de un individuo) o, por el contrario, causas externas incompatibles con nosotros, que debilitan o descomponen la concurrencia de los cuerpos de los que estamos hechos (disminuyendo nuestro poder). No es posible salirse de la naturaleza, tampoco de esa parte de la naturaleza que es el mundo humano: “nunca puede ocurrir que no necesitemos de lo externo para la conservación de nuestro ser ni que vivamos sin relación con las cosas que son externas a nosotros” (EIV, prop. 18, esc.). No deberíamos dejarnos confundir por el uso que Spinoza hace del término “cosas” (*rebus*): entre las cosas que necesitamos, como deja claro en la continuación de la frase, están los demás seres humanos. “Si, por ejemplo, examinamos nuestra mente, es cierto que sería más imperfecta si la mente estuviera sola y no pudiera entender otra cosa que a sí misma. Hay, entonces, muchas cosas fuera de nosotros que nos son útiles y que, por ello, deseamos. Y entre ellas no podemos concebir nada mejor que aquellas que concuerdan (*conveniunt*) con nuestra naturaleza. Si, por ejemplo, dos individuos que tienen

la misma naturaleza se juntan (*junguntur*), componen un individuo doblemente poderoso que cada uno de ellos tomados por separado. En consecuencia, para el hombre no hay nada más útil que el hombre” (EIV, prop. 18, esc.).

Pero, si el mundo humano incrementa tendencialmente el poder de cada individuo, “disponiendo el cuerpo para ser afectado en una mayor cantidad de modos por los cuerpos exteriores” en maneras que “lo hacen capaz de afectar a otros cuerpos”, a su vez, quizás de modo más frecuente, somete al individuo a afectos que debilitan el cuerpo y la mente. He apuntado en otra parte la fascinación de Spinoza por los autómatas y los sonámbulos: aquellos que están completamente sometidos a determinaciones externas y obligados a servir a tiranías que perjudican su propio bienestar, deseando todo el tiempo únicamente lo que manda el tirano. A la lista de las figuras de la servidumbre humana, sin embargo, debemos añadir un carácter todavía más inquietante: el que sueña con los ojos abiertos y, paralizado por afectos enfrentados, se observa a sí mismo con horror en tanto que “ve lo mejor y persigue lo peor” (EIII, prop. 2, esc.). Esta expresión, o alguna versión de la misma, aparece tres veces en la *Ética*:

1. “La verdad es que, si no hubieran constatado que hacemos muchas cosas de las que después nos arrepentimos, y que muchas veces, cuando somos zarandeados por afectos contrarios, vemos lo mejor y perseguimos lo peor (*meliora videre, et deteriora sequi*), nada impediría que creyeran que lo hacemos todo libremente” (EIII, prop.2, esc.).
2. “A la impotencia (*impotentiam*) humana de moderar y reprimir los afectos le llamo *servidumbre*; pues el hombre que está sometido (*obnoxius*) a los afectos, no está bajo su propio poder, sino bajo el de la fortuna (*sui juris non est, sed fortunae*), cuya fuerza es tal que a menudo se ve forzado a hacer lo peor, aun viendo lo que es lo mejor (*quanquam meliora sibi videat, deteriora tamen sequi*). (EIV, Prefacio).
3. “Con esto creo haber mostrado por qué los hombres se conmueven más por la opinión que por la razón verdadera y por qué el conocimiento verdadero del bien y del mal excita la mente y cede muchas veces a todo género de concupiscencias. De ahí lo del poeta: ‘veo lo mejor y lo apruebo, pero persigo lo peor’ (*video meliora, proboque, deteriora sequo*)” (EIV, prop.17, esc.).

Se pueden hacer muchas observaciones acerca de estos tres pasajes. En el primero, el hecho de que nosotros, en ciertos casos, sabemos claramente qué es lo útil, pero perseguimos [*pursue*] (tal como traduzco

“*sequor*”) lo dañino para nosotros, lo que disminuirá nuestro poder, nos permite ver lo que nos es habitualmente invisible: que nuestra voluntad no es más que un efecto de causas que le son externas y no la causa de nuestras acciones. Y esto no sólo ocurre en las acciones dañinas para nosotros: un individuo piensa que es la causa del cuadro que pinta sólo porque es consciente del deseo de pintar un cuadro e ignorante de las causas de su deseo, las determinaciones que mueven simultáneamente al cuerpo y a la mente. En el segundo pasaje, que sigue de muy cerca al primero, la expresión adopta una función más específicamente ética y política: revela que la naturaleza de la “servidumbre” es actuar o que actúen sobre nosotros de modos que nos debilitan, incluyendo luchar en una guerra en defensa de los intereses del tirano que nos oprime. Pero, además sugiere que los seres humanos son siempre afectados en sentidos contrarios por afectos antagonistas, unos que nos mueven hacia un mayor poder, otros hacia la debilidad e incluso la descomposición (y es en la Parte IV donde Spinoza considera las formas por las que nos destruimos a nosotros mismos lenta e imperceptiblemente, así como el caso de desear y atraer nuestra propia muerte a instancia de causas externas a nuestra naturaleza e incompatibles con ella, el del suicidio).

En el tercer pasaje, Spinoza atribuye la expresión, que ya ha utilizado dos veces antes sin ninguna indicación de que fuera una cita, al Poeta. De hecho, es una cita literal de las palabras de Medea en el libro VII de *Las metamorfosis* de Ovidio cuando lucha por “arrancarse” (*excute*) la pasión que ha concebido inexplicablemente por el enemigo y extranjero Jasón. El enunciado difiere de las dos versiones anteriores no sólo porque está expresado en primera persona, en vez de en tercera, sino además porque contiene un elemento adicional que coloca a la mente en conflicto parcial con respecto a las acciones del cuerpo. El hablante no sólo ve lo mejor, sino que “aprueba” o “juzga” (*provoque*) que lo es. No sólo percibe, sino que sabe por medio de un acto mental o juicio que, en efecto, es lo mejor y, sin embargo, persigue lo peor. Es aquí donde Spinoza se pone al descubierto: asumir que los individuos buscan su interés no sólo en cuanto son concebidos abstractamente de acuerdo con algún sistema filosófico, sino incluso de un modo que establecen los mismos individuos es simplemente otra forma de “concebir a los hombres no como ellos son”, sino como los filósofos quieren y necesitan que sean. El sujeto de interés, en toda su diversidad, de Hobbes a Smith, descansa en una fantasía acerca del modo en que la gente debería ser más que en como son, incluso si sus normas divergen de las del cristianismo. De hecho, Spinoza descarta incluso el concepto de un sujeto de interés engaña-

do: el problema aquí no es que la gente persiga unos intereses ilusorios en lugar de los auténticos o los de otro en lugar de los propios, sin saberlo. El ejemplo de Spinoza conduce a una cuestión bastante más inquietante: al tiempo que caminamos dormidos movidos por la obediencia hacia lo que nos debilita y destruye, parte de nosotros está despierta para ver y entender nuestro completo sometimiento respecto a aquello que sabemos que es lo peor. No es que lo ignoremos, sino que nuestro conocimiento o nuestro uso de razón es impotente frente a las determinaciones que nos obligan, contra lo que nosotros sabemos que ocurre, a buscar lo peor. Inmediatamente después de la cita “del



Poeta”, Spinoza añade otra cita a modo de glosa: “Es lo que el Eclesiastés parece haber tenido en mente cuando dijo: *quien aumenta la ciencia, aumenta el dolor*” (*dolorum*: en el texto hebreo del Eclesiastés, תִּלְדֶּק, que a Spinoza le era familiar, el verbo significa sentir dolor, sufrir: “בואכמ היסוי תעד היסוי”). Ver lo mejor, conocerlo y entenderlo, y simultáneamente verse a uno mismo persiguiendo lo peor, e incluso de manera más patética, verse forzado por la propia razón a reconocer que una parte de nosotros desea buscar lo peor, sería suficiente para empujar a cualquiera, excepto a Spinoza, a apartarse desesperado. Pero, sabiendo que lo que nos determina y el alcance de su poder aumentan nuestra propia capacidad de modificarlo: no hay camino más seguro hacia la servidumbre que la creencia de que sólo nosotros determinamos nuestras acciones por el ejercicio de nuestra voluntad. En la Parte IV de la *Ética*, “De la servidumbre humana”, la idea del individuo como sujeto de interés aparece como un cruel engaño o, mejor, como una forma de renegación que enmascara las maneras

en las que somos “forzados” a elegir lo que daña y debilita las capacidades de nuestro cuerpo y nuestra mente (y merece la pena señalar de paso que nada sugiere que la búsqueda de la mayor riqueza posible aumentará de ninguna manera las potencias de la mente y el cuerpo o que el mismo modelo del *homo economicus* no constituirá para Spinoza una forma de ver lo mejor y hacer lo peor, esto es, de destruirse lentamente a uno mismo al servicio de causas externas).

Hemos de entender ahora que nuestro *conatus* nos lleva a entrar en interacción con numerosas otras cosas en interés de nuestra propia supervivencia, dejando de lado el aumento de poder de la mente y el cuerpo, pero que tales encuentros están tan llenos de riesgos como de oportunidades: podemos llegar a ser más potentes por los afectos alegres del amor y el deseo mutuo o llegar a debilitarnos o a ser destruidos por los afectos tristes del odio y del autodesprecio. De todas las cosas que nos afectan, ninguna tiene una fuerza mayor que las cosas mismas afectadas por los afectos. “Cuando imaginamos que algo que amamos es destruido, sentimos tristeza; si imaginamos que se conserva, sentimos placer” (E III, prop. 19). Pero, más allá de la mera destrucción o conservación, existe, al menos respecto a ciertas cosas, la posibilidad de alegrarse con aquello que aumenta su poder y, por ello, tiende a su conservación y, al contrario, entristecerse con lo que debilita una cosa y la expone a la destrucción. Si imaginamos una cosa capaz de ser afectada por afectos alegres y tristes que, además, consideramos semejante a nosotros, seremos afectados por los mismos afectos que ella (EIII, prop. 27). Spinoza llamará a esta tendencia “imitación de los afectos” (EIII, prop. 27, etc.).

El concepto de una imitación de los afectos, aunque es absolutamente central para el pensamiento social y político de Spinoza, ha recibido poca atención hasta hace poco tiempo y sigue inexplorado en un alto grado. Genera bastantes preguntas y problemas, todos ellos relevantes para entender las resistencias a la categoría de sujeto de interés que encontramos en los filósofos del siglo XVII y XVIII. Contra la idea de que los individuos son afectados sólo por sus propias pasiones, respecto a las cuales calculan su interés, Spinoza y varios de sus contemporáneos desarrollaron un completo vocabulario de la vida afectiva trasindividual en la que los afectos ni se originan en los individuos aislados ni se circunscriben a ellos, sino que son “comunicados”, o “transmitidos” de unos a otros al margen tanto del conocimiento como del control de los mismos. Una comunicación semejante podría verse, como ocurrió a menudo, negativamente, como un “contagio” por el que diversas y peligrosas insensateces se extendían entre un gran número de gente, pero se entendía tam-



bién como un medio de influir en las mentes débiles en interés del bien público. La década de 1670 fue testigo, probablemente como reacción a la traducción de la obra de Hobbes a varios idiomas europeos que ocurrió al comienzo de la misma, de la introducción en el discurso filosófico y político de varios de esos conceptos, de manera notable en la obra de La Rochefoucauld y Malebranche, además de en la del mismo Spinoza. El alcance de la convergencia o divergencia de Spinoza respecto a estos pensadores y a otros similares está todavía por determinar.

Quiero centrarme en un aspecto de la discusión de Spinoza respecto a la imitación de los afectos que hasta ahora ha recibido poca atención. Imitamos el afecto que imaginamos afecta a *una cosa semejante a nosotros* (*res nobis similis*). Ésta podría parecer sólo una manera extravagante de hablar de nuestro vínculo afectivo con los demás seres humanos, límite que los restantes pensadores de la afectividad trasindividual asumen sin discusión, sin hacer ninguna concesión a un humanismo teórico que situara al ser humano fuera de la naturaleza (los seres humanos son en definitiva cosas entre cosas, etc.). Propongo, entonces, examinar un pasaje en el que la propensión a “ver lo mejor y hacer lo peor” va unida directamente con la imitación de los afectos: el escolio de la proposición 68 de la Parte IV de la *Ética*, la última palabra de Spinoza sobre la parábola del primer hombre. Si el hombre naciera libre, esto es, libre de los afectos tristes que disminuyen su poder de actuar y pensar, y de perseverar en su ser, no formaría idea alguna de bien y mal. Pero, vive en un mundo de servidumbre, sujeto a los afectos de cosas semejantes a él que él imita sin querer o sin saber que lo hace.

“Y esto, y otras cosas que ya hemos demostrado, parecen haber sido simbolizadas por Moisés en aquella historia del primer hombre. Pues en ella no se con-

cibe ninguna otra potencia de Dios que aquella con la que creó al hombre, esto es, la potencia por la que sólo proveyó a la utilidad humana; y en ese sentido narra que Dios prohibió al hombre libre que comiera del árbol del conocimiento del bien y del mal, y que tan pronto como comiera de él, al momento temería la muerte más bien que desearía la vida. Después que, una vez que el hombre encontró la mujer, que concordaba totalmente con su naturaleza, conoció que no podía existir nada en la naturaleza que pudiera serle más útil que ella; pero que, creyendo que las bestias eran semejantes a él (*bruta sibi similia esse credidit*), pronto comenzó a imitar sus afectos (ver EIII, prop. 27) y a dejar escapar su libertad, que recobraron después los patriarcas, guiados por el Espíritu de Cristo, esto es, por la idea de Dios, la única de la que depende que el hombre sea libre y que desee para otros el bien que desea para sí”

Deleuze ha descrito con gran precisión la “fascinación” de Spinoza por el problema del “mal”, una fascinación que superó su cautela y le llevó a expresarse de modo bastante imprudente ante el calvinista Willem von Blyenbergh. En tres cartas escritas entre diciembre de 1664 y febrero de 1665, Spinoza regresa sobre la parábola del primer hombre, una parábola que él discute, además de en su intercambio epistolar con Blyenbergh, en todas sus obras mayores: el *Tratado Breve*, el *Tratado teológico-político*, la *Ética* y el *Tratado político*, cada vez con un énfasis ligeramente distinto, como si buscara usar el episodio del Génesis para propósitos diversos. De todas estas discusiones, el pasaje de la *Ética* es de lejos el de mayor alcance, además del más elíptico, y plantea numerosas dificultades. Spinoza comienza reconociendo la oscuridad de “la historia del primer hombre” en su existencia textual concreta. Afirma no ser capaz de hacer otra cosa que determinar lo que Moisés “parece haber querido decir” a través de esta historia, una afirmación que asume la autoría de Moisés cuando él mismo había argumentado en el *Tratado teológico-político*, ya publicado y mucho más accesible, que “es claro, más allá de cualquier sombra de duda, que el Pentateuco no fue escrito por Moisés, sino por alguien que vivió muchas generaciones después de él” (TTP, cap. VIII). En lugar de examinar el pasaje de la Escritura al que se refiere, sin embargo, invoca de un modo notablemente condensado un conjunto de distintos temas ya desarrollados en las Partes III y IV. Adán era libre porque no sólo podía sino que, de hecho, se esforzaba por persistir en su ser y por aumentar el poder de su cuerpo para actuar y de su mente para pensar. En tanto que expresión particular del poder de Dios, buscaba sólo lo útil y no pensaba en ninguna otra cosa que no fuera la vida y vivir: en este sentido Adán es el retrato del *homo liber* u hombre



libre, de cuya posibilidad se ocupan las proposiciones con las que concluye la Parte IV de la *Ética*. En los textos tempranos de Spinoza, la prohibición que Dios dirige a Adán no era ni legal ni moral, sino causal: “Dios reveló a Adán que comer de ese árbol le supondría la muerte del mismo modo que nos revela a nosotros a través de nuestro entendimiento natural que el veneno es letal” (Ep. 19). En la *Ética*, la descripción de la naturaleza y el contenido de la “prohibición” cambia de modo sutil pero no insignificante: “en cuanto comiera, temería la muerte en lugar de desear la vida”. Aunque el hebreo del Génesis carece de ambigüedad, “tan pronto como comas, morirás” (תָּמוּת), Spinoza enfatiza las consecuencias afectivas de comer la fruta del árbol del conocimiento del bien y del mal. El deseo, que Spinoza ha definido como conciencia del propio *conatus*, será reemplazado por el miedo, el presente por el futuro y el ser por la nada. El individuo que vive de acuerdo con la razón es afectado por “la alegría y el deseo”, mientras que el que actúa por miedo es gobernado por causas externas que son más poderosas que él y antagónicas respecto a su naturaleza. El hombre libre es alguien que busca el bien, “esto es, actuar, vivir, conservar su ser sobre la base de buscar la propia utilidad. Y, por tanto, en nada piensa menos que en la muerte, sino que su sabiduría es meditación de la vida” (EIV, prop. 67).

Aquí Spinoza se aparta del tema de la fruta prohibida, como hace la narración del Génesis, cuyo orden sigue de cerca. La siguiente frase con la que concluye el escolio complica extrañamente la temporalidad de la descripción que hace Spinoza del primer hombre:

Después que, una vez que el hombre encontró la mujer, que concordaba totalmente con su naturaleza, conoció que no podía existir nada en la naturaleza que pudiera serle más útil que ella; pero que, creyendo que las bestias eran semejantes a él (*bruta sibi similia esse credidit*), pronto comenzó a imitar sus afectos (ver EIII, prop. 27) y a dejar escapar su libertad, que recobraron después los patriarcas, guiados por el Espíritu de Cristo, esto es, por la idea de Dios, la única de la que depende que el hombre sea libre y que desee para otros el bien que desea para sí.

La frase comienza con la palabra “después”, como si Spinoza pretendiera continuar narrando la ingestión de la fruta. En cambio, por el contrario, introduce una cláusula parentética cuya significación parecería no encajar con la descripción de la caída en la servidumbre que ocupa el resto de la frase. Es, de hecho, la relación del *conatus* de Adán, de su esfuerzo por perseverar en su ser y aumentar su poder para hacerlo a través de su encuentro fortuito con Eva (debemos señalar que Spinoza dice que Adán “encontró”, o incluso “se

topó con”, Eva -el verbo es “*invenio*”- y de ese modo suprime la referencia a la creación divina de Eva a partir de la costilla de Adán). De hecho, Spinoza ofrece aquí una especie de lectura alegórica de este pasaje del Génesis, de acuerdo con el cual la imagen del origen de Eva a partir de Adán significa el hecho de que su encuentro con ella fue un encuentro con otra cosa singular que concordaba (el verbo es *convenio*) “absolutamente” (*prorsus*) con su naturaleza. Parece que la narración de Adán y su esposa (Spinoza no la nombra de esta manera), condensada en una frase parentética, es el paradigma de la proposición antes citada: “Si por ejemplo dos individuos que tienen la misma naturaleza se juntan, componen un individuo doblemente poderoso” (EIV, prop. 18, esc.). En efecto, esta frase sigue el hebreo de Génesis 2:24 de muy cerca: “Un hombre deja a su padre y a su madre y se junta (וַיִּקְרַב -el hebreo exacto equivalente al latín *juncto*) con su mujer y devienen un cuerpo (וַיִּשְׁכַּב -a menudo traducido como “carne”). “Nada podría ser más útil para él” que la mujer que ha encontrado, nada podría aumentar el poder de pensar de su mente y el de actuar de su cuerpo en mayor medida que el acto de juntarse con ella. En este punto de la frase, sin embargo, lo que bien podría haber sido una alegoría del acto de aumentar la virtud y el poder de uno (esto es, por seguir el hilo de Spinoza, la condición de ser un hombre libre) a través de una composición de cuerpos y fuerzas, dos individuos formando un nuevo individuo, se interrumpe, se corta por una relación no de la acción de comerse la fruta, que aquí ha sido omitida completamente, sino de las causas que determinaron que el primer hombre viera lo mejor y persiguiera lo peor, renunciara a su libertad y buscara su propia destrucción.

La frase resume, “pero a causa de que creyó que las bestias eran semejantes a él (*bruta sibi similia esse crededit*), pronto comenzó a imitar sus afectos y dejó escapar (“*amitto*”, dejar ir o mandar lejos) su libertad”. Esta frase es extraordinaria en muchos aspectos, sobre todo, en tanto que remite a la discusión anterior acerca de la imitación de los afectos. En el pasaje anterior al que Spinoza se refiere (EIII, prop. 27), se nos dice que imitamos los afectos que imaginamos afectan “a una cosas semejante a nosotros” (*res nobis similis*). La semejanza en EIII, prop. 27 aparece como un hecho objetivo: la semejanza de la cosa con respecto a nosotros parece ser la condición para que nosotros imitemos (normalmente sin saberlo y sin quererlo) los afectos que imaginamos que tiene. Es más, debemos recordar que para Spinoza la imaginación no es sinónimo de ilusión: la imaginación no es ni más ni menos que la producción de una imagen en nuestra mente o para ella de una cosa que una vez estuvo presente, pero ahora se encuentra ausente. La imitación de los afectos

tos es precisamente la imagen del placer, dolor o deseo del otro que tiende a producir en nosotros el mismo afecto. En la parábola del primer hombre de la Parte IV, sin embargo, el hecho de la semejanza es problematizado y, con él, cualquier demarcación permanente entre lo humano y lo animal; la frontera entre lo semejante y lo desemejante queda ahora condenado a una fluctuación constante. La expresión “una cosa semejante a nosotros” (*res nobis similis*) deja necesariamente de designar a la humanidad o incluso a la humanidad junto con las bestias (y Spinoza no usa el término “*animalia*”, sino “*bruta*”) en un universalismo metahumano, sino que podría igualmente funcionar para reducir la clase de cosas que “creemos” que son semejantes a nosotros, y cuyos afectos somos, por tanto, propensos a imitar, a una mera porción de lo que anteriormente entendimos como humanidad. De hecho, en EIII, prop. 46, Spinoza parece reconocer una tendencia en la existencia afectiva a excluir de la categoría de lo que experimentamos como semejante a nosotros a aquellos de “una clase o nación diferente” (*classis, sive nationis*). En el caso de Adán, sin embargo, Spinoza parece implicar que la ampliación del límite de lo semejante a las bestias es no sólo lo que provocó la imitación de Adán de sus afectos, sino, lo que es más importante, lo que causó que abandonara su libertad, esto es, que cesara de esforzarse por perseverar en su ser y que su poder fuera sobrepasado por el de causas externas destructoras de su naturaleza. Su creencia de que él era semejante a las bestias es, así, no tanto falsa en el sentido de que no refleje exactamente el verdadero estado de cosas, sino destructora de su ser, de su poder y su placer.

La especificidad de lo bestial en esta frase parece, entonces, implicar el poder no tanto del animal como de lo inhumano, definido así por los efectos de descomposición y muerte que produce en el hombre. La descripción que Spinoza hace del génesis (del que Eva no ha desaparecido en absoluto) sugiere que Adán imitó el deseo de la serpiente en un acto de emulación (la imitación del deseo de otro) que subordinó a Adán a determinaciones más poderosas que él y perjudiciales para su ser. En el escolio de EIII, prop. 37 Spinoza argumenta que no cabe duda de que las bestias sienten y tienen afectos. Los afectos de los animales, sin embargo, difieren tanto de los afectos humanos como su naturaleza difiere de la humana: el deseo sexual de un caballo es tan diferente del de un hombre, como el de un insecto lo es respecto al de un pez. Como podría esperarse, sin embargo, la *Ética* somete a toda noción de “clase” o “especie” a una desestabilización que no es nunca una simple reducción de un todo secundario a sus partes primarias en el espíritu de un individualismo metodológico. Una especie debe en lo

sucesivo considerarse como una cosa singular en el mismo sentido exactamente que señalamos antes: no es ni más ni menos que la concurrencia de cosas singulares en un momento dado. Como tal, existe en una perpetua recomposición que la puede hacer ser mayor o menor, más o menos poderosa. Pero, entre la especie y los individuos que la componen hay una infinidad de composiciones o singularidades intermedias, tales como los dos individuos que se unen para formar un cuerpo y una mente dos veces más poderosos que los de cada uno tomados por separado.

Los individuos humanos son cosas singulares como cualquier otra: “Pedro debe concordar con la idea de Pedro y no con la idea de hombre” (KV, I, cap. 6, § 9); y Spinoza es llevado a una conclusión idéntica a la alcanzada por su contemporáneo, el poeta inglés Rochester: “El hombre difiere más del hombre que de la bestia”. Spinoza señala al final de EIII, prop. 37, esc., que, en materia de afectos, la felicidad de un filósofo no difiere mucho menos de la de un borracho, que la de un animal respecto de la de un hombre. Pero esto parece plantear un serio problema: ¿qué puede significar el término *bruta* en la parábola del primer hombre tal como la recapitula en la Parte IV, donde se dice que Adán perdió su libertad por imitar los afectos de las bestias a las que creyó semejantes a él, si Spinoza rechaza una distinción categórica entre lo humano y lo animal? Quizás ni más ni menos que la irrupción de la tendencia de autodestrucción a instancias de lo que, en nosotros, es más poderoso que nosotros, una tenden-



cia determinada por una imitación de los afectos para actuar de maneras que debilitan, entristecen y, finalmente, provocan nuestra propia desaparición al servicio de otra cosa que ni concuerda ni puede concordar con nuestra naturaleza, a saber, lo inhumano.

La libertad que el primer hombre perdió, la libertad para perseverar en su ser aumentando su poder, no puede ser para Spinoza, tal como hemos dejado establecido, una libertad que enemista a un individuo con otro. El hombre que es libre, de acuerdo con la definición antedicha y como Spinoza apunta en la conclusión del escolio de la proposición 67 de la Parte IV, “deseará para todos los hombres el bien que desea para sí”. Y el efecto de actuar así, explica Spinoza en la proposición 37 de la Parte IV, al que remite al lector al final del escolio de la proposición 67 de la misma parte, es que “un bien al que un hombre aspira para sí y que él ama, lo amará con un amor más constante si ve que otros lo aman”. Es en este contexto, el de la trasindividualización del *conatus*, la necesidad que nos impulsa a compartir al mismo tiempo lo bueno y el deseo de lo bueno con el fin de perseverar y mantener un esfuerzo constante por aumentar nuestro poder, que Spinoza introduce el concepto de lo inhumano. El principio mismo que nuestra unión con otros necesita para componer un cuerpo nuevo y mayor exige que ellos compartan lo bueno que nosotros



disfrutamos. Si no ocurre así, su privación, dolor o tristeza sólo puede debilitarnos y nosotros buscamos necesariamente “librarlos de su infortunio”, dirigidos no por la razón, sino por el afecto pasivo y triste que Spinoza

llama “compasión”. La compasión, nos dice en EIV, prop. 50, esc., a menudo mueve a un individuo a aliviar la miseria de los otros por medios de los que luego se arrepiente. Pero, ¿qué ocurre con los que no se esfuerzan ni movidos por la razón ni por la pasión por aumentar el poder y el placer de los otros como hacen para sí? Aquellos que, como si dijéramos, escuchan a la serpiente, el más astuto de todos los animales, se separan de los demás, insensibles a sus afectos, sean tristes o alegres, pasivos o activos, y, pensando apoderarse de un bien que sólo ellos puedan disfrutar, provocan su propia destrucción? “Aquel que no es movido ni por la razón ni por la compasión a ayudar a los demás, recibe el correcto nombre de “inhumano”. Pues ya no parece asemejarse al hombre”.

Desde el punto de vista de Spinoza, la producción del sujeto de interés, como sucedió a lo largo del siglo XVIII, no puede ser otra cosa que una deshumanización [*inhumanization*] de la política. La deshumanización [*inhumanization*], en este sentido, no será una desviación respecto a una humanidad esencial y ya dada; para Spinoza, en el sentido más relevante, las fronteras de lo humano deben expandirse constantemente si ha de aumentar su poder. Más bien, lo inhumano sólo puede definirse coyunturalmente como aquello que en un momento dado disuelve la composición humana, sometiéndola a una causa externa antagonista cuyas repercusiones se sienten internamente, la irrupción interna de lo externo, que trastoca la concurrencia de sus partes de modo que deja de ser lo que era. Exigir que los individuos separen sus intereses de los intereses de los demás e ignoren sus afectos es ya en sí mismo una imitación de la muerte y de aquello que reclama la muerte al servicio de algo ajeno a la vida. Tomar en serio a Spinoza implica reconocer que la separación de intereses y deseos, de cuerpos y fuerzas no existe simplemente al nivel de los conceptos filosóficos; debe funcionar al mismo tiempo también en la dimensión física, corporal. Solo en la acción que resiste contra esta separación tanto en el cuerpo como en la mente existe la virtud y la perfección tal como Spinoza las entiende; sólo en una resistencia semejante puede la vida ser defendida, por ahora o eternamente, contra la muerte.