

DOSSIER

Gilbert Simondon: repercusión y perspectivas

DEMARCACIONES

Número 4 / mayo 2016



Combinaciones tumultuosas: transindividualidad en Adam Smith y Spinoza*

Warren Montag

Cualquier intento por establecer una relación entre Spinoza y Adam Smith se confrontará con una dificultad fundamental: no existe ninguna referencia a Spinoza en la totalidad de la obra de Smith. Y este hecho es curioso si consideramos que Smith discute con cualquier otro filósofo considerable de la época en alguna parte de su obra: Bacon, Descartes, Gassendi, Hobbes, Pascal, Malebranche, Locke y Leibniz. Mientras que esta ausencia no es de extrañar en los textos como las *Conferencias sobre Jurisprudencia* o *La riqueza de las naciones*, adquiere un interés considerable en el caso de la *Teoría de los sentimientos morales*. Esta última obra comienza, en todo sentido de la palabra, con el concepto de simpatía, el término usado por Hume¹ y otros familiares a Smith para denotar la comunicación de ideas y emociones entre individuos. Pero fue Spinoza más que cualquier otro filósofo de la época quien exploró lo que podría llamarse la dimensión interindividual o transindividual (para usar el término de Etienne Balibar)² en la que el concepto de simpatía se basa necesariamente. Por transindividual, me refiero a las diversas singularidades sociales irreductibles que eluden la simple oposición entre la persona en sentido jurídico y la comunidad, la sociedad o el Estado, por ejemplo, entidades como parejas, grupos y multitudes.³

Sería posible, por supuesto, argumentar que Spinoza está presente para la obra de Smith (si es que no, en ella), pero haciéndole el quite, presente en sus efectos, por así decirlo, a través de ciertos intermediarios o emisarios a través de los cuales se comunican sus ideas. La noción de una referencia indirecta a Spinoza, sin embargo, no empieza a captar la forma en que la apertura de la *Teoría de los sentimientos morales* es una confrontación no tanto con un filósofo como con una filosofía, es decir, un conjunto de conceptos. Esta confrontación no toma la forma de la refutación directa expuesta en la sección final de la *Teoría de los sentimientos morales*, donde Smith examina en algunos detalles diversos "sistemas de la filosofía moral". Casi una mitad de siglo antes de Smith, Shaftesbury describiría la estrategia mucho más sutil de los críticos de la sociabilidad como él la entendía:

De acuerdo con una forma conocida de razonamiento en el interés propio, lo que es de una clase social debería, por derecho, ser abolido. . . que por este medio no debería haber nada entre nosotros que sea contrario a una auto-finalidad directa; nada que pudiera estar en oposición a una persecución constante y deliberada del interés propio más estrechamente confinado⁴.

* Montag, Warren. "Combinazione Tumultuose: transindividualità in Adam Smith e Spinoza". En Vittorio Morfino y Etienne. Balibar (eds.). *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazione*. Milán, Mimesis, 107-120. Traducción: Carlos Riveros Palavecino.

¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, (Oxford: Oxford UP, 200). Book 2, Part 1, Section 11.

² Etienne Balibar, "Individualité et transindividualité chez Spinoza." *Architectures de la raison: Mélanges offerts à Alexandre Matheron*. Ed. Pierre-Francois Moreau. (Fontenay/ Saint-Cloud: ENS Éditions, 1996). Ver también, Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* (Paris: Editions de Minuit, 1969) 150-190.

³ Warren Montag, "Who's Afraid of the Multitude: Spinoza Between the Individual and the State" *South Atlantic Quarterly* 104.4 (Otoño 2005).

⁴ Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (New York: Bobbs-Merrill, 1964) 282.

Smith a menudo se lee como un teórico de la sociabilidad en el sentido más fuerte, para quien la simpatía es el origen y fundamento de la sociedad misma. ¿Será posible, en cambio, leerlo (y de esta manera situar a Smith en relación con Spinoza) como la continuación de los trabajos descritos por Shaftesbury de una "abolición" que dejará o intentará dejar "nada restante" de lo genuinamente social?

El comienzo de la *Teoría de los sentimientos morales*, Parte I, Capítulo 1, está constituida por un doble gesto que conserva la idea, o quizás simplemente el término "simpatía", sólo en la medida que se vacía de todo contenido o significado que haría exceder el límite del individuo. En otras palabras, Smith puede ser visto como un estratega más astuto de lo descrito por Shaftesbury, no solamente aboliendo la dimensión transindividual, sino que haciéndolo por medio de la propia lengua y léxico de la transindividualidad misma. Este es el sentido en el que el objetivo de la *Teoría de los sentimientos morales* no es tanto refutar o desmentir la idea misma de una dimensión transindividual, como volverla impensable e incluso inimaginable. Ni los comentarios vacilantes y no concluyentes de Hume sobre la simpatía en la Segunda Parte del *Tratado de la naturaleza humana* ni los comentarios más sustanciales pero, sin embargo, finalmente, sin fundamentos de Malebranche en el segundo libro de *La recherche de la vérité* plantean una amenaza suficiente para provocar a Smith a llevar a cabo una operación de exclusión. Podrían ser nada menos que aquellas que ellos representan en una breve y equívoca versión, el pensamiento de Spinoza mismo, las ideas inmanentes en el cuerpo de proposiciones y escolios que componen las partes III y IV de la *Ética* de Spinoza.

Para ver la operación filosófica de Smith en acción, no es necesario ir más allá de la primera frase de la *Teoría de los sentimientos morales*. La frase es notable en varios aspectos, por encima de todo, quizás, porque ofrece la más fuerte (es decir, la menos ambigua o ambivalente) consideración sobre la simpatía en toda la obra. Es la consideración de la cual cada descripción posterior de la simpatía representará una cualificación: "Por más egoísta que quiera suponerse al hombre, evidentemente hay algunos elementos en su naturaleza que lo hacen interesarse en la suerte de los otros de tal modo, que la felicidad de éstos le es necesaria, aunque de ello nada obtenga, a no ser el placer de presenciársela."¹

Aquí, Smith se asocia a sí mismo con una sucesión de críticas a la antropología política de Hobbes, según la cual los seres humanos, en la medida en que están motivados solamente por el interés propio, son, por naturaleza, no aptos para la sociedad; sus inclinaciones no sólo los llevan a la indiferencia hacia el bienestar de los demás, sino a una enemistad activa. Smith parece, en la primera frase de la obra, alinearse con aquellas poderosas declaraciones de la sociabilidad humana movilizadas en reacción a Hobbes en figuras como Shaftesbury, Butler, Hutcheson, Hume y Rousseau. La simpatía como la define aquí es irreductible: no importa cuán "egoísta" los hombres puedan ser, aun así hay algo "evidente" (en el sentido de obvio, inconfundible, innegable) que debe "interesar" al hombre "la fortuna de los otros". El término "interés" es digno de mención aquí: es más que una curiosidad acerca de los demás, que podría coexistir con el deseo de promover la propia prosperidad, una comparación favorable de uno mismo frente a los demás que podría añadir gloria en el sentido de Hobbes² a la ventaja

¹ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed D.D. Raphael and A.L. Macfie (Indianapolis: Liberty Fund, 1976) 9.

² Hobbes define inicialmente la gloria como "la alegría que surge de la imaginación del propio poder y la capacidad del hombre" Thomas Hobbes, *Leviathan* (London: Pelican, 1968) 124-125. En el capítulo 13, sin embargo, se definirá la gloria como el deseo de todo hombre "de que su compañero lo valore, en la misma proporción que lo hace a sí mismo" (185), un deseo que puede llevar a los individuos cuando se decepcionan a tratar de "extorsionar" (185) tal valor de los demás, incluso a través de la violencia.

material de uno mismo, agravando con ello el propio placer. Por el contrario, sugiere que el propio interés incluye la "fortuna" y por lo tanto también el interés hacia los demás. La felicidad de los demás (en plural) es "necesaria para uno," es decir, para nuestra propia felicidad, y no porque se pueda calcular la probabilidad de alguna ganancia con ello (a través de su generosidad o buena voluntad), sino que no por otra razón más que encontramos "placer" meramente por "ver" el placer de los demás.

Si el primer párrafo de la *Teoría de los sentimientos morales* no sólo preserva sino que pone en primer plano el concepto de simpatía, el segundo lo vacía de la importancia que poseía en la obra de teóricos anteriores y pone otro, opuesto radicalmente, en su lugar. De esta forma, la estrategia filosófica de Smith, es decir, no sólo el contenido de su pensamiento, sus proposiciones básicas, sino las formas concretas en que se formulan estas proposiciones e intenta imponerlas como verdad, parece extrañamente similar a la de Spinoza. Es nada menos que el "funcionamiento del sive", como André Tosel lo llamó¹, una operación de sustitución y traducción que, en el caso de Spinoza, conserva el lenguaje de la teología transformando de forma sistemática la trascendencia en la inmanencia, como en el famoso "Deus, sive Natura" (*Ética IV*, prefacio). En el caso de la *Teoría de los sentimientos morales*, Smith nos pide que traduzcamos simpatía, previamente entendida, como una "comunicación" o "transmisión" del afecto de un individuo a otro, y, por lo tanto, un fenómeno transindividual, en uno que es puramente intra-individual que no depende de los demás, ni siquiera requiere de su existencia.

La primera frase del párrafo segundo de la *Teoría de los sentimientos morales* no refuta o aborda en modo alguno las teorías de la comunicación de sentimientos, sino que las trata de sin sentido: "Como no tenemos la experiencia inmediata de lo que otros hombres sienten, solamente nos es posible hacernos cargo del modo en que están afectados, concibiendo lo que nosotros sentiríamos en una situación semejante."² Sin experiencia inmediata: para ser precisos, estoy encerrado en mi cuerpo y ellos, supongo, en el suyo. En su texto temprano "De los sentidos externos", Smith busca establecer los límites de la experiencia. Cuando un hombre "pone su mano sobre el cuerpo de otro hombre, o de cualquier otro animal, a pesar de que sabe o al menos podría saber, que sienten la presión de su mano tanto como él siente la de sus cuerpos. Sin embargo, ya que este sentimiento es totalmente externo a él, con frecuencia no da ninguna atención a ello."³ Del mismo modo, la visión nos presenta un mundo que es "solamente una planicie o superficie"⁴, incluyendo las superficies de los cuerpos de los demás. Si es que "sabemos" que otras personas sienten en absoluto (y tengamos en cuenta que Smith deja abierta la posibilidad de que no sepamos), es en virtud de nuestra "manera de concebir" pero no de experimentar sus sentimientos. En ausencia de una operación del intelecto del todo innecesaria a nuestra experiencia de nuestros propios sentimientos, no podemos formar "ninguna idea" de lo que sienten los demás. Además, la "idea" que formamos, no de la situación de sus cuerpos, sino de lo que sienten en un interior inaccesible, no es estrictamente hablando derivada de ellos en absoluto, sino de nosotros mismos. Debemos "concebir lo que nosotros mismos sentiríamos en una situación así."⁵ Por lo tanto, no puede haber una determinación de la adecuación de nuestra concepción de los sentimientos del otro, excepto en relación con nosotros mismos.

¹ André Tosel, *Spinoza et la crepuscule de la servitude* (Paris: Albin Michel, 1984) 55.

² Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 9.

³ Adam Smith, "Of the External Senses," *Essays on Philosophical Subjects* (Indianapolis: Liberty Fund, 1980) 136.

⁴ Smith, "Of the External Senses", p. 151.

⁵ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 9.

Para ilustrar su punto, Smith aduce un ejemplo extremo que tiene todas las apariencias de una provocación deliberada: "Aunque sea nuestro hermano el que esté en el estante de tortura, mientras nosotros en persona la pasamos sin pena, nuestros sentidos jamás podrán instruirnos sobre lo que él sufre."¹ Este es el primero de una larga serie, bastante inusual por decir lo menos, en la historia de la filosofía, de referencias a la tortura, el castigo corporal y la ejecución; de hecho, el capítulo concluirá con un encomio dedicado a la pena capital. El término "hermano" aquí es intrigantemente ambiguo en sí. ¿Es un término genérico, similar al bíblico "prójimo", o es para tomarlo literalmente, el hijo varón de los propios padres y, por tanto, un miembro de la propia familia, un pariente de "sangre" que ha crecido en el mismo mundo afectivo? Es como si Smith pretendiera disociar individuos incluso de los más cercanos a ellos, sugiriendo que los sentimientos, incluso de otra persona a la que estamos atados por los lazos más íntimos y que está "en el estante de tortura", experimentando un dolor insoportable, del que se presentan signos de manera inequívoca a nuestros sentidos visuales y auditivos, permanecen inaccesibles para nosotros (aunque curiosamente agrega la frase calificativa, "siempre y cuando nosotros mismos estemos en nuestra tranquilidad," como si una situación física compartida abriera la posibilidad de sentimiento compartido). Nuestros sentidos, reafirma Smith, "nunca pueden, y nunca podrán, llevarnos más allá de nuestra propia persona."² Aquí, no invoca solamente una conclusión inductiva, dibujada por el hecho de que nuestros sentidos nunca nos han llevado hasta ahora no sólo a otro, sino que, de manera más importante, más allá de nosotros mismos, sino también una conclusión deductiva: la razón nos dice que nuestra propia persona es un horizonte absoluto. Por tanto, cuando hablamos de nuestra simpatía por nuestro hermano cuando él sufre tortura ante nuestros ojos, nos referimos a eso nada más que "por la imaginación, nos ponemos en su situación, nos concebimos a nosotros mismos soportando todos los mismos tormentos, entramos, por así decirlo, en su cuerpo y nos convertimos, en alguna medida, en la misma persona."³ El "por así decirlo" es crucial aquí; Smith permite al lector familiarizado con el léxico de simpatía empezar a traducir lo transindividual en lo intra-individual, para entender que lo que se quiere decir con frases tales como entrar en o compartir los sentimientos de otro, experiencias que sólo ha descartado como imposibles, ahora se pueden entender como actos de la imaginación por los que consideraríamos lo que nosotros hubiésemos sentido, o más problemáticamente podríamos sentir, habiendo nunca experimentado nosotros mismos una situación similar, lo que de ninguna manera implica algún contacto con el mundo interno de otro. El acto de la imaginación del que somos al mismo tiempo el sujeto y el objeto, sólo refiere de manera secundaria lo que por lo tanto comenzamos a sentir a lo que sabemos, o podríamos saber, si otra persona es, por supuesto, cualquier cosa menos inmediata o espontánea. De hecho, la simpatía ahora se entiende como el acto de la voluntad por el cual concebimos lo que nosotros mismos podríamos sentir en una situación determinada, significa que incluso el espectáculo de nuestro hermano en el estante de tortura sólo podría "empezar por fin a afectarnos", cuando las agonías que nos parece que sufre "son así llevadas a nosotros mismos."⁴ Las pasiones que "en ciertos casos, parecerán trasfundidas de un hombre a otro, instantáneamente, y con prioridad a todo conocimiento de lo que las estimuló en la persona primariamente

¹ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 9.

² Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 9.

³ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 9.

⁴ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 9.

inquietada"¹, nunca pueden, en realidad, pasar de o ir más allá de los límites de la propia persona.

Es instructivo comparar este pasaje a la Proposición 27 del "De los afectos", tal vez el centro de la tercera de las cinco partes de la *Ética* de Spinoza y del cual las consideraciones sobre la simpatía de Smith es una reelaboración y una traducción en el idioma de individualidades separadas. "Del hecho de que nos imaginamos una cosa similar respecto de la cual no hemos tenido ninguna afección, afectados por un cierto afecto, nos veremos afectados por un afecto similar." Hay un sentido en el que los pasajes parecen exhibir una similitud. Para Spinoza, como para Smith, la correspondencia de sentimientos entre dos individuos se origina en un acto de la imaginación. ¿Ocurre, entonces, que la simpatía como la entiende Smith y lo que Spinoza llamará en el Escolio a esta proposición una "imitación de los afectos" (*affectuum imitatio*) son operaciones similares, sino idénticas? Para empezar a responder a esta pregunta debemos primero determinar si el término "imaginación" significa lo mismo para ambos. Como hemos visto, Smith asigna un papel muy importante y muy específico al concepto de la imaginación en el inicio de la *Teoría de los sentimientos morales* donde se ocupa de lo que los sentidos dejan fuera, es decir, el límite de "nuestra propia persona." La imaginación nos permite "concebir" no lo que siente la otra persona, sino sólo lo que nosotros mismos probablemente sentiríamos, basado en nuestras propias experiencias del pasado donde hubiésemos sufrido una desgracia similar. Imaginación, entonces, no es tanto una "imagen" del otro, como de nosotros mismos, o, más bien, una relación con el otro sólo a través de una hipótesis de lo que suponemos que podríamos sentir en una circunstancia determinada y luego atribuyendo los resultados al otro. Por supuesto, y ahí radica una de las limitaciones de la simpatía, si nunca hemos sufrido de tal manera (digamos, en el estante de tortura), será difícil simpatizar plenamente con alguien en tal condición. Además, la imaginación de Smith depende de la operación de la voluntad: hay que querer simpatizar y trabajar muy duro mentalmente para lograr y mantener un estado de simpatía.

Para Spinoza, por el contrario, la imaginación no es ni un acto de voluntad, ni tiene lugar en sentido estricto dentro de los límites de nuestra propia persona. En la demostración que sigue a la Proposición 27, Spinoza recapitula brevemente su consideración de la imaginación en la Parte II de la *Ética*: el verbo "imaginar" se refiere a la producción de imágenes en la mente de los encuentros incansables e innumerables entre nuestro cuerpo y otros cuerpos de una manera que es absolutamente independiente de la voluntad. La imaginación es, pues, perfectamente "objetiva": se compone de las imágenes producidas por los encuentros entre las cosas y es fuente de error sólo si estas imágenes no van acompañadas de una idea de su no existencia. Vemos o imaginamos un palo curvado en el agua, pero sabemos que el palo se mantiene sin doblar. Imaginar que otro está literalmente sufriendo, "sufrir" la imagen de este sufrimiento, es el efecto del encuentro con el otro. Tenemos entonces una experiencia del otro, de los afectos del otro que no están ocultos o alejados de nosotros. Lejos de que tengamos que "retratar" en nuestra mente lo que sentiríamos nosotros mismos en el estante de tortura en lugar de nuestro hermano, para presenciar una escena de este tipo sería necesario sufrir con las imágenes de dolor insostenible, imágenes que, por su número e intensidad del afecto que producen en nosotros, amenazan con abrumar nuestra razón (y esto sería el caso, Spinoza hace hincapié en la Proposición 27, incluso si el otro es desconocido para nosotros), independientemente de nuestra voluntad y contrario a nuestros deseos.

¹ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 11.

Pero Spinoza no se refiere literalmente aquí a nuestro imaginar otra persona afectada de cierta manera, sino sólo a "una cosa similar a nosotros" (*rem nobis similem*). Hasta este punto en su discusión de los afectos, Spinoza se ha referido a las cosas que nos afectan con alegría o tristeza, y por las cuales en consecuencia sentimos amor u odio. Sólo en la Proposición 21 habla por primera vez de las cosas que amamos que se ven afectadas por la alegría o la tristeza. En parte, la insistencia de Spinoza en el empleo de la palabra "cosas" en la discusión de los afectos nos obliga a reflexionar sobre la distinción entre las personas y las cosas y considerar si es posible comprender la especificidad de lo humano sin separarlo del resto de la naturaleza, sin separar el cuerpo y el alma en diferentes sustancias de acuerdo a lo cual el alma se mantendría al menos potencialmente libre del cuerpo, y por lo tanto de la naturaleza física. Mediante la definición de "nosotros" (las cosas como nosotros) como cosas afectadas por afectos y mediante el uso de la expresión "afectos", con su sugerencia de la interacción (con otras cosas que nos afectan), elimina cualquier noción de un mundo interno que nos separe de la naturaleza y el otro, es decir, de todas las otras cosas. Ya no estamos inmersos en un reino interior inaccesible a los demás como ellos en el suyo propio; no hay soledad de la conciencia o refugio de la propia persona. Es en este punto que la noción de Spinoza de que cualquier cosa que aumente o disminuya el poder del cuerpo de actuar necesariamente, al mismo tiempo y al mismo grado, incrementa o disminuye el poder de la mente para pensar, adquiere su pleno significado. La negativa de Spinoza de elevar los seres humanos no sólo por encima de sus cuerpos, sino aún por encima de su existencia como simples cosas, resulta muy incómoda para las tradiciones filosóficas y teológicas que Smith dibujó en la *Teoría de los sentimientos morales*: no existe el refugio interno más mínimo al que podamos, con el correcto ejercicio de la voluntad, huir, no hay puerto seguro en el interior, más allá de la violencia de las tormentas políticas y sociales que rabian alrededor nuestro, no hay posibilidad de que la mente no sufra a la menor degradación infligida sobre el cuerpo.

De hecho, la especificidad de lo humano, de acuerdo con el argumento de Spinoza, nos hace más y no menos presa del juego de fuerzas en el que estamos inmersos. A diferencia de otras cosas, somos cosas afectadas por afectos, incluyendo los afectos que afectan a cosas similares a nosotros. No sólo no hay nada acerca de las cosas como nosotros que volverían sus sentimientos inaccesibles para nosotros o los nuestros para ellos, más importante, no hay nada que nos proteja de sus afectos que pasan de un individuo a otro con la facilidad de un virus transportado por un flujo constante de imágenes que es en sí la consecuencia de nuestro ser una cosa interactuando con otras cosas a las que no podemos ni escapar ni tener la esperanza de controlar. Este ser afectados por el afecto de los demás, realizado por las imágenes a las que estamos constantemente sujetos, Spinoza lo llama "imitación". El término, también utilizado por Malebranche, probablemente deriva del argumento de Descartes de que los animales exhiben la capacidad de imitar a los seres humanos a pesar de que son nada más que máquinas: las máquinas de Descartes imitan otras máquinas.¹ ¿Por qué imitación en lugar de "transmisión" o "comunicación" de los afectos, cuando claramente existe una réplica de los afectos de los demás? En parte, el uso de Spinoza del término imitación sugiere la naturaleza física, externa, de nuestro asumir los afectos de otros: no nos limitamos a "sentirlos", pero alteramos por ellos nuestro cuerpo como nuestra mente.

Para destacar que la imitación de los afectos no es un acto de voluntad, Spinoza insiste en que incluso si no hemos sentido nada de o por una cosa en el pasado, nosotros

¹ Descartes discute la imitación realizada por los animales (que son máquinas sin voluntad) en la carta al marqués de Newcastle, 23 Noviembre 1646, *Philosophical Letters* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1970) 205-208.

automáticamente (*eo ipso*) seremos afectados por un afecto similar. La imitación se refiere aquí a un mimetismo instantáneo e involuntario, incluso a lo que Malebranche llama un contagio de los afectos, sobre el que ni el que afecta o el afectado tiene necesariamente algún conocimiento o control. Imitamos los afectos de los demás sin saber por qué o lo que imitamos, o incluso, en muchos casos, que imitamos sus afectos. La imagen de la tristeza de otro nos entristece, mientras que la imagen de la alegría de otro nos hace feliz. Los afectos surgen de encuentros entre las cosas, y la imitación de los afectos es la comunicación de una fuerza que transforma en cierta medida la cosa afectada. Es imposible hablar, en estas circunstancias de una división entre un espectador y una persona principalmente preocupada. No hay espectadores en el ámbito de los afectos y todo el mundo corre el riesgo de convertirse en "principalmente preocupado" ya que los afectos se extienden mucho más allá del punto de origen que se pierde en el flujo. Los afectos, por lo tanto, no son fenómeno intra-individual, ni pueden pertenecer de manera análoga a lo supra-individual, el Estado o la sociedad. Ellos son por su naturaleza transindividuales, formando composiciones de un número de individuos.

No es difícil en este momento ver la apuesta política de la consideración de los afectos de Spinoza. El hecho de que la miseria de otro se reproduce inmediatamente en mí, lleva ineludiblemente, y, de nuevo, de forma automática, a ciertas acciones. El dolor que acompaña a la imagen del sufrimiento del otro nos impulsa sin reflexión ni la intervención de la voluntad "a esforzarnos para liberarlo" (*liberare conabimur*), en "la medida en que seamos capaces (*quantum possumus*)", de su miseria. Y este es el principio de la sabiduría: la piedad "es de por sí mala e inútil"¹, ya que entristece y por lo tanto disminuye nuestra capacidad de pensar y de actuar.

Spinoza particulariza la imitación del deseo de todas las otras formas de imitación afectiva: es aquella que puede condenar a una sociedad a un conflicto perpetuo o unir a sus miembros. La envidia que surge con la desigualdad de las posesiones engendra un ciclo de odio y destrucción que ningún Estado podrá a lo largo contener. Pero la imitación del deseo también produce lo que Spinoza llama emulación (*emulatio*): es "el deseo de una cierta cosa engendrado en nosotros por el hecho de que imaginamos que otros similares a nosotros (*alios nobis similes*) tienen el mismo deseo."² A lo largo de la Proposición 27, como hemos observado en nuestro análisis, Spinoza se ha referido a nuestro imitar los afectos de una cosa similar a nosotros, en singular. Aquí solo, en el caso de la emulación, utiliza el plural: imitamos el deseo (en singular) de otros (quienes por lo tanto tienen el mismo deseo). El uso específico del plural y el singular en esta proposición plantea una serie de preguntas. ¿Podemos imitar el deseo que sienten muchas cosas similares a nosotros al mismo tiempo? ¿Esto, a su vez, no implica que todas fueron afectadas por el mismo deseo, y cómo, sino por imitación? Estas son preguntas interesantes y de hecho preocupantes, sobre todo cuando las consideramos a la luz de la consideración del deseo en la parte anterior de la tercera parte de la *Ética* de Spinoza. Como él mismo explica en el Escolio de la Proposición 11, el deseo (*Cupiditas*), alegría (*Letitia*) y tristeza (*Tristia*) forman los tres "afectos primarios" (*affectum primum*) de los cuales todos los otros representan variaciones. La alegría es el afecto que nos afecta cuando se aumenta nuestro poder, mientras que la tristeza nos afecta cuando se disminuye nuestro poder. Si yo imito la alegría (o cualquiera de sus variantes) del otro, mi poder para pensar y actuar aumenta, mientras que mi imitación del afecto triste del otro me debilitará. ¿Cuál es entonces el lugar del deseo en este juego de las fuerzas? En cierto sentido, puede decirse que el deseo es la condición de los afectos primarios del otro en la medida en que Spinoza lo define como la "conciencia" del esfuerzo de un individuo para persistir en su ser, este esfuerzo en relación a la

¹ Spinoza, *Ethics*, IV, p. 50.

² Spinoza, *Ethics*, III, p. 27, escolio.

mente es llamado voluntad (*Voluntas*), y en relación con la mente y el cuerpo, el apetito (*Appetitus*). El deseo es la conciencia de este apetito, es decir, de nuestro esfuerzo para persistir en nuestro ser. "Esfuerzo" es, por supuesto, la traducción de *Conatus*, la "esencia real"¹ de una cosa singular que en virtud de existir se esfuerza en ser sí misma (una palabra que Spinoza vacía de cualquier connotación de intención, ya que habla del conato de cualquier cosa singular).

Una cosa singular: es aquí, sobre todo, cuando se acerca Spinoza a Smith y la postura de su divergencia se aclara. Dejemos a un lado la militancia teórica anti-humanista de Spinoza, su negativa categórica a separar lo humano, el individuo humano, de cualquier otra cosa. A pesar de que Spinoza usa el término individuo (*Individuum*) prefiere el término "cosa singular" (*res singularis*), un término que no puede ser restringido solamente a los individuos humanos. Incluso en aquellos casos en los que utiliza el término "individuo", sin embargo, se refiere a cosas individuales de las cuales los seres humanos no serían más que una parte. Su preferencia por la "cosa singular" va en contra de un humanismo teórico o antropológico incluso en otro sentido. Nos obliga a concebir el ser humano no como expresiones de una naturaleza esencial, egoísta o benevolente (o las dos al mismo tiempo), sino como singularidades. El individuo humano no es ni un punto inicial ni final, sino que un compuesto, integrado por otros individuos. Como ha dicho Macherey,

El individuo o el sujeto no existe por sí mismo en la simplicidad irreductible de un ser único y eterno, sino que está compuesto por el encuentro de seres singulares que se unen en la coyuntura, es decir, que coexisten en el encuentro, sin que esta unidad presuponga una relación privilegiada, unidad de un orden interno en el nivel de sus esencias, que persistiría en su identidad²

La noción de Spinoza del individuo humano como una singularidad compuesta vuelve, de esta manera, la identidad individual inestable y susceptible de cambiar, incluso dramáticamente, de acuerdo con la forma en que se vea afectada por los otros individuos. Nada restringe los límites del individuo, según lo establecido en la ley, o como objeto de interés, de expandirse más allá de lo que Smith refiere como persona. Es en este punto en el pensamiento de Spinoza que la dimensión de lo transindividual abre la posibilidad de imaginar formas de individualidad o singularidad humana entre las categorías jurídicas de la persona y el Estado o la sociedad (concebido en la moda organicista o "holista" como un supra –individuo dotado de una voluntad para realizar los fines que haya designado o en la moda individualista como nada más que la suma de las distintas voluntades individuales irreducibles de las cuales se compone).

Nunca podemos separarnos de los demás en un mundo de autosuficiencia material o incluso afectiva, "el comercio con muchas cosas externas a nosotros"³ es necesario para la conservación de nuestro ser. Pero este mismo comercio conlleva riesgos y oportunidades. Podemos estar abrumados por causas externas antagónicas a nuestra esencia singular, como es el caso de aquellos que "optan por" la muerte voluntaria.⁴ Pero podemos encontrar cosas no solamente útiles para nuestra conservación, sino que también de acuerdo (convenientes) con

¹ Spinoza, *Ethics*, III, p. 7.

² Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza* (Paris: Maspero, 1979), 216.

³ Spinoza, *Ethics*, IV, p. 18, escolio.

⁴ Spinoza cita el ejemplo de Seneca (uno de los pocos nombres propios que aparecen en la obra) como alguien "coaccionado por otro", es decir, "un tirano que lo obligó a abrir sus venas." *Ética* IV, P 20, escolio.

nuestra naturaleza. Para Spinoza es posible que dos individuos "compongan un individuo doble de potente que cada uno de ellos por separado."¹ Así, la oleada de los afectos entre los individuos puede alterar la relación de concordancia entre los individuos de los que estamos compuestos, debilitándonos o poniéndonos contra nosotros mismos así como contra los demás. Pero puede también unirnos con otros en una relación que aumenta nuestra capacidad de pensar y de actuar. Emulación, la imitación del deseo del otro es el afecto que acompaña a tal unidad; es la conciencia de una cosa singular compuesta a través del acuerdo coyuntural de individuos que se esfuerzan por persistir en su ser. Como tal, como un individuo en el sentido de una cosa singular para Spinoza, es tan real y tan irreductible como las partes de que se compone.

El interés, para Hobbes, Mandeville y Smith funcionó como un principio de individualización; interés era la expresión de la tendencia del individuo a la auto-conservación, una tendencia que, al menos inicialmente, separa a cada uno de todos los demás, aunque el principio mismo conduciría a estos individuos separados esencialmente con entusiasmo o de mala gana, consciente o inconscientemente, en la sociedad. En manos de Spinoza, sin embargo, el principio de auto-conservación, o conato tiende a transindividualizar el mundo humano, llevando a los individuos a combinarse en otros nuevos y más poderosos: parejas, grupos, incluso movimientos de masas de una multiplicidad de cuerpos de acuerdo, moviéndose y hablando al unísono, movidos por un nuevo conato y un nuevo deseo. Tales movimientos de masas, que Spinoza teorizó en su última obra, el *Tractatus Politicus*, como la figura de la multitud, a menudo comienza en un momento de indignación colectiva² ante la crueldad de los dominadores, visibles o invisibles, un monarca o un Banco Mundial, sólo para descubrir en el momento que se forma un nuevo individuo más poderoso, una tremenda facultad de pensar y de actuar, el poder no sólo para destruir un mundo de servidumbre y privación, sino para hacer otro mundo en su lugar.

¹ Spinoza, *Ethics*, IV, p. 18, escolio.

² Ver Alexandre Matheron, "Indignation et le conatus de l'état spinoziste," *Spinoza: Puissance et ontologie*. Ed. Myriam Revault D'Allones et Hadi Rizk. (Paris: Kime, 1994) 153-165.