

El compendio de todas las cosas

Agustín Volco

Resumen: El artículo se propone elucidar los motivos de la ausencia de un tratamiento extenso o sistemático de la vida económica como problema relevante en la obra de Spinoza.

Esta ausencia resulta llamativa en primer lugar porque Spinoza se encuentra en el lugar donde la transformación mercantilista de las formas de la vida económica y social se estaba originando –la ciudad de Amsterdam– y en segundo lugar, porque contrasta con el sentido común de la época que se ocupó tanto desde la filosofía como desde la política, de la naciente orientación mercantilista de la acción humana.

Argumentaremos que es posible identificar motivos específicamente teóricos en este silencio casi total. Para llevar adelante nuestra indagación, buscaremos encontrar en la teoría de los afectos y de la vida imaginativa que Spinoza desarrolla en los libros III y IV de la *Ética* los elementos a partir de los cuales intentar por un lado reconstruir una posible interpretación “spinoziana” de la vida económica, y por otro, dar una explicación de esta ausencia –y de los sentidos que podemos extraer de ella.

Palabras clave: Spinoza, economía, afectos, imaginación.

Abstract: This paper intends to elucidate the reasons of the absence of an extensive or systematic treatment of the economic life as a relevant problem in Spinoza's works.

This absence is striking in the first place because Spinoza is in the place where the mercantilist transformation of social and economic life was taking place –the city of Amsterdam; and in the second place, because it contradicts the common sense of the time, in which both politics and philosophy were confronted with the emerging mercantilist orientation of human action.

We will argue that it is possible to identify theoretical arguments in this almost total silence. To carry our investigation, we intend to find in the theory of the affects and imaginative life that Spinoza develops in the third and fourth book of the *Ethics* the elements with which, on one hand, reconstruct a possible “spinozist” interpretation of economic life, and on the other, find an explanation of this absence, and the sense we can make of it.

Key words: Spinoza, economy, affects, imagination.

El presente trabajo se propone como punto de partida una pregunta sobre una ausencia llamativa en la obra de Spinoza: más allá de algunas referencias marginales al dinero¹ como equivalente universal, o el afán de acumulación como una pasión triste, no se encuentra un tratamiento extenso ni sistemático de la cuestión económica en Spinoza. Asimismo, diversamente del tratamiento que se ha dado a las obras de Hobbes o, por supuesto, Locke, son muy pocos los trabajos de comentaristas que han planteado la pregunta acerca del lugar de la economía en el sistema de Spinoza.²

¹ E, III, prop. XXXIX, esc. ; E, IV, cap. XXVII, E, IV, XXVIII.

² Entre los pocos trabajos de que tenemos noticia que hayan tratado este problema se encuentran L. Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza* (Paris: Vrin, 1976), S. L. Feuer, *Spinoza and the rise of liberalism* (Boston: Beacon Press, 1958); D. J. Den Uyl y S. D. Warner, “Liberalism and Hobbes and Spinoza,” *Studia Spinozana*, no. 3 (1987): 261-318; H. J. Wagener, “Cupiditate et Potentia: the political economy of Spinoza,” *The European Journal of the History of Economic Thought* 1, no. 3 (1994): 475-493. Sin embargo, salvo el trabajo de Lazzeri, que

Esta ausencia implica también un notorio contraste con el sentido común de la época que se ocupaba profusamente, y generalmente de manera celebratoria —a la que no se oponían sino reproches moralistas— de la orientación mercantilista de la acción humana, haciendo de la acción orientada racionalmente por el interés de ganancia no ya un pecado, sino una virtud creadora de prosperidad y riqueza. Sin embargo, no encontramos en Spinoza ni una celebración del naciente mercantilismo (y debemos notar que se encontraba exactamente en el lugar donde esta transformación estaba tomando forma —la ciudad de Ámsterdam³ ni una condena conservadora del mismo. Spinoza parece hablar en otro registro. ¿Cómo explicar entonces la poca importancia dada por Spinoza a la esfera económica?

Más allá de las explicaciones biográficas (se podría hipotetizar su deseo por desentenderse de su vida pasada de mercader)⁴, consideramos que pueden encontrarse motivos específicamente teóricos en este silencio casi total. Es sobre este punto que nos interesará detenernos. Para llevar adelante nuestra indagación, buscaremos encontrar en la teoría de los afectos y de la vida imaginativa que Spinoza desarrolla en los libros III y IV de la *Ética* los elementos a partir de los cuales intentar por un lado reconstruir una posible interpretación “spinoziana” de la vida económica, y a su vez, dar una explicación de esta ausencia -y de los sentidos que podemos extraer de ella.

EL COMPENDIO DE TODAS LAS COSAS

Tomemos entonces como punto de partida una de las escasas referencias al dinero que se encuentran en la obra de Spinoza. En el final del libro IV de la *Ética* se afirma que «el dinero ha llegado a ser un compendio de todas las cosas, de donde resulta que su imagen suele ocupar el alma del vulgo con la mayor intensidad; pues difícilmente pueden imaginar forma alguna de alegría que no vaya acompañada como causa por la idea de la moneda».⁵

La imagen del dinero se nos aparece aquí como el universal a partir del cual es posible establecer equivalencias entre todas las cosas, poniéndolas todas en un mismo plano. Al mismo tiempo, la imagen del dinero cobra una importancia no que puede ser menospreciada, puesto que tiene un gran peso a la hora de determi-

señala la diferencia entre Hobbes y Spinoza en relación con su economía política, y el de Mugnier Mollet, que sugiere una explicación psicológica de esta ausencia, la mayoría de los textos buscan hacer de Spinoza no sólo un precursor del liberalismo político, sino también del liberalismo económico, trazando un paralelo algo forzado entre la multiplicidad de potencias esforzándose por perseverar en la existencia y la metáfora del mercado. La vía que intentaremos nosotros para el tratamiento del problema será completamente diversa. Asimismo, resulta al menos llamativo que toda una tradición (de la que podemos señalar como punto de inicio los trabajos de L. Althusser, “L'unique tradition matérialiste,” *Lignes*, no. 18 (1993): 71-119. y A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza* (Milano: Feltrinelli, 1981)) que se ha destacado por establecer una filiación filosófica entre las obras de Spinoza y Marx haya dejado de lado el tratamiento que Spinoza ha dado de la cuestión de la vida económica como instancia determinante de la forma de sociedad.

³ Cfr. J. L. Price, *The Dutch Republic in the seventeenth century* (New York: Palgrave Macmillan, 1998); C. Wilson, *The Dutch Republic and the Civilization of the Seventeenth Century* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1968).

⁴ Es lo que sugiere Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, 69-80.

⁵ E, IV, cap. XXVIII

nar los modos de vida del vulgo⁶: la vida de quien tiene su alma ocupada por la imagen del dinero se encuentra, justamente en virtud del peso que tal imagen tiene en su alma, determinada por la imaginación (más precisamente, por la imagen del dinero, que actúa como mediación y criterio universal de todas las cosas).⁷

Para Spinoza la vida económica será entonces, antes que nada, una vida reducida al número⁸, a una cantidad numerable de cosas homogéneas y contables, que es precisamente el procedimiento mediante el cual el dinero se erige en *compendio de todas las cosas*. Se tratará, en este sentido, de una relación con las cosas que, al reducirlas a un género común para tornarlas numerables, reduce su singularidad a una dimensión en la que todas se vuelven intercambiables, en tanto equivalentes a través de la mediación del dinero: la multiplicidad de las cosas singulares del mundo se transforma en un conjunto de mercancías (o, más precisamente, son concebidas como mercancías a causa de la determinación imaginaria de la percepción, que reduce una infinidad de cosas singulares al plano único del dinero).

Lo que podríamos llamar una “relación económica” con las cosas (y con las personas, a través de las cosas) supone, en este sentido, una vida enfocada en el dominio de la imaginación⁹, y por lo tanto, una determinación pasiva de la vida afectiva.

Es por esto, nos parece, que las escasas referencias al dinero son abordadas siempre desde la perspectiva de la circulación de los afectos. En este sentido, si el dinero actúa como equivalente universal, éste implicará necesariamente una relación a un tiempo inadecuada (en tanto que imaginaria) y universal entre todos los miembros de una comunidad.

Podríamos decir entonces que no existe una economía del dinero que no sea ella misma el síntoma de una economía del deseo, es decir, de la articulación de una multiplicidad de potencias singulares, y del modo en que se afectan unas a otras. La relación de cada persona con la abstracción “dinero” dependerá estrictamente de la configuración afectiva en la que esta imaginación se produce. A su vez,

⁶ Notemos que aquí no se trata de un comentario despectivo de Spinoza respecto del vulgo entendido como una clase o capa social inferior. No se vive bajo la determinación imaginaria y pasiva del dinero por causa de la pertenencia “sociológica” al vulgo, sino que, invirtiendo completamente el argumento, se afirma que quien vive bajo la determinación imaginaria del dinero es quien pertenece al vulgo (y aquí no son determinantes las diferencias de clase, o grupo social, sino aquellas ligadas a constitución afectiva individual).

⁷ De todos modos, vale aclarar que no se trata de una transformación “real”, sino que aquello que describimos es el modo en que un individuo se relaciona con una cosa singular. Al hacerlo a través de la mediación del dinero, no elimina su carácter de cosa singular, pero lo ignora. Reduce su existencia a un universal cuyo implícito es una relación determinada (imaginaria) con todos los demás hombres.

⁸ Spinoza afirma en la carta L que «no concebimos las cosas como numerables más que cuando las hemos reducido a un género común», es decir, cuando las concebimos de manera imaginaria. Aquello que denominaremos vida económica entonces, es la vida reducida al género común del dinero; una vida cuya determinación imaginaria-afectiva convierte las cosas singulares en mercancías

⁹ Hasta hace sólo algunas décadas, la filosofía y la política spinozianas eran interpretadas fundamentalmente en clave racionalista. La revalorización de la dimensión imaginativa en la determinación de las formas de la vida individual y colectiva es reciente en los estudios sobre la obra de Spinoza. Sobre esta cuestión cfr. F. Mignini, *Ars Imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza* (Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1981); M. Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire* (París: PUF, 1983); H. Laux, *Imagination et religion chez Spinoza. La potentia dans l'histoire* (París: Vrin, 1993); P-F Moreau, *Spinoza, l'expérience et l'éternité* (París: PUF, 1994); L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza* (París: Vrin, 1996). Es precisamente esta recuperación de la relevancia de la dimensión imaginaria en la vida interindividual la que nos permite interpretar bajo una nueva luz los fenómenos económicos que, de acuerdo con la perspectiva spinoziana, en ella están comprendidos.

debemos notar que no se trata en este punto de una relación “individual”, o “personal”: tanto la circulación afectiva de la que se ocupa Spinoza en la parte III de la *Ética*, como la circulación económica son fenómenos, por su naturaleza, interindividuales. Así como el dinero carece de sentido si no es como instrumento de una relación, las afecciones no son nunca “individuales” sino que implican también, una relación entre una multiplicidad de cuerpos que se afectan mutuamente. La concepción misma del deseo como esencia del hombre indica, en su definición por las afecciones, su relación constitutiva con el exterior: «El deseo es la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada por cualquier afección suya (es decir, de la relación con el exterior) a hacer algo».¹⁰

Aquello en lo que nos interesa detenernos entonces es el hecho de que para Spinoza, la relación mediada por el dinero (esto es, la relación cuyo presupuesto es la reducción de una infinita singularidad de cosas a un plano único y homogéneo en el que se pueden trazar equivalencias entre todas las cosas) es *solo una de las formas posibles de una relación afectiva*: su determinación imaginativa a través de la mediación universal del dinero. La explicación adecuada del fenómeno económico no se agota en sí mismo, sino que debe insertarse en la trama afectiva interindividual en la que cobra existencia: la economía del dinero no es sino una de las formas posibles de la economía del deseo.

Esta es, nos parece, una primera y aproximativa respuesta a la pregunta por el silencio de Spinoza: las relaciones económicas no parecen tener en Spinoza una especificidad propia, sino que deben ser interpretadas y comprendidas al interior de un esquema afectivo interindividual del que éstas sólo expresan una posibilidad entre muchas. Ahora bien, aunque como sabemos, los registros en los que es posible que se desarrolle la vida afectiva son infinitos, las polaridades actividad/pasividad, y aumento/disminución de la potencia de obrar nos dan su matriz esencial. Si la vida activa, autónoma y libre supondrá siempre un aumento de a potencia de obrar y por lo tanto una alegría, la determinación pasiva y heterónoma de la potencia podrá implicar tanto un aumento como una disminución de la misma, una alegría o una tristeza. Así, la determinación heterónoma y signada por las pasiones de la propia vida puede tanto expandir como inhibir la potencia individual.¹¹

Es en este punto que podemos situar el mecanismo afectivo del dinero en la trama general de la teoría de las pasiones desarrollada por Spinoza con mayor precisión. El dinero supone entonces una determinación imaginaria de la vida común, y por esto mismo, pasiva. Sin embargo, como hemos señalado, esta heteronomía implicada en la naturaleza afectiva del hombre puede producir tanto una expansión como una disminución de la potencia de obrar. Aquello que se pone de relieve en la cita inicial (sobre la relación entre dinero, alegría e imaginación) es precisamente el hecho de que, por un lado, el dinero es asociado a una forma de alegría (aunque, notemos, a una alegría imaginaria, y que por lo tanto no suprime la sujeción a las causas exteriores, la pasividad del hombre), y por otro, que el vulgo difícil-

¹⁰ E, IV, prop. LXI

¹¹ Sobre la relación entre pasiones tristes, pasiones alegres y razón, cfr. el análisis clásico de G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression* (Paris: PUF, 1968).

mente concibe *otra* forma de alegría que aquella producida por la mediación del dinero.

El dinero produce simultáneamente alegría y pasividad, deseo y sujeción; y al mismo tiempo, cristaliza el esfuerzo ético de todo individuo por vivir alegremente, por expandir su potencia, a *una única* forma, a un único registro afectivo. Se da forma así a una doble reducción tendencial: de la potencia afirmativa de la propia existencia al deseo de un objeto (o una pluralidad de objetos) y del objeto deseado a la forma-mercancía.¹²

Así, en la alegría producida a través de la mediación del dinero se produce una forma singular de servidumbre. Una servidumbre que, como podemos observar, no implica la represión a través del miedo (y la consecuente disminución de la potencia de actuar de quien es sujeto de ese poder) sino que se reproduce a través de una forma de alegría –la esperanza.¹³ Es en el apego a la alegría producida a través del mecanismo imaginario, y fundamentalmente, a través de la reducción del horizonte infinito de posibilidades del deseo que este mecanismo implica, que se produce la servidumbre. La reducción de la versatilidad desbordante del *conatus* a una forma de alegría que reproduce la pasividad de cada uno, reactualiza simultáneamente alegría y sujeción. Encontramos así en la dinámica de las relaciones interindividuales determinada por la mediación imaginaria del dinero una situación de pasividad generalizada, y por lo tanto de sujeción y ausencia de libertad, aunque relativamente exenta de conflictividad, y en la que las potencias individuales pueden colaborar y expandir su *conatus*.¹⁴ Sin embargo este orden (que parece describir a la perfección la utopía mercantilista) no deja de ser un sistema de subordinación generalizada al poder anónimo e imaginario articulado en torno al universal “dinero” y a las relaciones con las personas y las cosas que de éste se desprenden. De hecho, produce una intensificación de la dependencia y la servidumbre de sus sujetos.

EL SUJETO DEL INTERÉS

Así, nos es posible establecer una diferencia nítida en la teoría de las pasiones de Spinoza entre la *conflictividad* y hostilidad desencadenada por la pasionalidad triste, y la vida ordenada en base a la interacción mediada por la imagen del dinero –es decir, a una lógica del *interés* y la competencia– cuyo orden estará signado prevalecientemente por pasiones alegres. La mediación de las relaciones humanas a través de la imagen del dinero supone, así, tanto una relación con el mundo exterior como una concepción de la propia subjetividad reducida a la noción de sujeto de interés.

Aquello que nos interesa poner de relieve aquí es justamente el poder sin-

¹² L. Bove, “Politique: j’entends par là une vie humaine”, *Revue Multitudes* 22, no. 2005/3 (2005): 63-76.

¹³ Y en especial, a través del componente de alienación que hay en toda esperanza respecto de aquello que se construye como lo “esperado”.

¹⁴ Por supuesto que la lógica del interés puede dar origen a todo tipo de conflictos, y en este sentido no parecerían tan distintos (de hecho, ambas son determinaciones pasivas de la vida afectiva). Lo que queremos señalar aquí es que esto implicaría un desplazamiento de un registro afectivo en el que prevalecen las pasiones alegres a otro en el que prevalecen las pasiones tristes. Es claro que, aún dada la determinación pasiva de la experiencia que se da en ambos casos, en uno ésta da lugar a la lucha, y el otro a diversas formas de negociación en las que existe un criterio universalmente compartido que rige los intercambios, y por lo tanto resultan posibles formas de colaboración más amplias.

gular de una sujeción de este tipo, que no se funda sobre la inmediatez del dominio inhibiendo la potencia individual, sino que se sostiene en la capacidad simultánea de expandir la potencia individual y la sujeción a las potencias exteriores. El entrecruzamiento entre la alegría derivada de la expansión del *conatus*, y la sujeción que se sigue del hecho de que esta expansión implica siempre una determinación heterónoma de la propia potencia, nos parece indicar con precisión los motivos de la eficacia de una forma tal de poder (aquello que podríamos llamar el *summum arcuum* de la lógica mercantil: el hecho de que ningún hombre busca abiertamente ser sometido por las causas exteriores, sino que busca –inadecuadamente– en ellas la alegría, la expansión de su propia potencia). Expansión de la potencia de obrar, y dependencia del dominio de otros no son elementos contradictorios; por el contrario, un análisis del registro imaginativo de la vida interindividual nos revela la posibilidad de su perfecta compatibilidad. Es a través de la alegría experimentada por la idea de la mercancía que se ejerce el poder anónimo que reduce a la casi inutilidad la intervención de un poder directo y explícito. Como hemos señalado, esta operación no reduce ni suprime la potencia misma del deseo, sino que la expande. Sin embargo, lo hace a condición de restringir su versatilidad ontológica y la multiplicidad de las formas posibles de su actualización. Aquello que se reduce no es la potencia misma del individuo, sino el campo de los posibles de la constitución del mundo y de la propia individualidad.¹⁵ La sujeción que se genera a través del mecanismo imaginario que da su lugar preeminente a la imagen del dinero¹⁶ se debe a que el vulgo casi no conoce otra causa de alegría más que aquella derivada de la relación con las cosas a través de la imagen del dinero. Se produce así un paradójico circuito de dependencia en el que el deseo de los hombres (mediado exclusivamente a través de la imagen del dinero) reproduce la sujeción del deseo.

EL SUJETO DE LA MERCANCÍA

A partir de lo dicho podemos comprender de qué manera la reducción de las cosas singulares a mercancías no implica simplemente un empobrecimiento en la concepción y la relación con las cosas, sino simultáneamente un empobrecimiento de la propia subjetividad. Bajo esta determinación, el propio *conatus*, esfuerzo de afirmación de la propia singularidad se reduce él mismo a un esfuerzo de acumulación de valores deseados (objetos, prestigio, honores, e incluso personas) y la orientación teleológica de este esfuerzo dirigido a satisfacer los propios intereses.

La configuración afectiva del mundo material implica de manera necesaria y

¹⁵ Cfr. sobre este punto el brillante análisis de Bove, “Politique: j’entends par là une vie humaine”.

¹⁶ Optamos por esta formulación con el interés evitar una fetichización del dinero, y “su” poder como fuente de la alienación y la subordinación de los hombres, y reconducirlo al mecanismo imaginativo que lo crea y lo inviste de tal poder. La reducción a la servidumbre no la genera el dinero, que, en tanto que imagen, no tiene ningún poder por sí mismo, sino la cadena afectiva que lo significa como universal. Es por esto que, como veremos, Spinoza no intenta denunciar el carácter “malvado” del dinero, ni de los mecanismos imaginativos que se imbrican sobre su imagen, sino reconducir este proceso imaginativo a su causa adecuada. Comprendida adecuadamente, la cuestión del dinero es la cuestión de la alienación de la potencia colectiva (tanto imaginativa como racional) en una imagen universal abstracta y anónima. Podríamos aventurar que se trata del problema de una servidumbre voluntaria no de los individuos, sino de la multitud.

correlativa una producción determinada de la subjetividad. Si todo individuo, por el impulso del propio *conatus* se orienta utilitariamente a la satisfacción de su deseo, podemos establecer aquí una diferencia en los *modos* en que se expresa tal impulso.

La hostilidad mutua, la competencia económica entre individuos interesados, y la acción libre nos ponen frente a tres registros profundamente diversos de la acción humana e interhumana, y de los modos de satisfacer el impulso elemental de todo ser humano a la satisfacción del propio deseo.

Tanto la hostilidad como la competencia de intereses se despliegan en un orden imaginario que es el orden de la lucha, de la separación y la oposición entre los individuos originaria, frente a la cual es posible (y no es en absoluto indiferente la diferencia) la hostilidad abierta y destructiva de la guerra, que produce el miedo de cualquiera respecto de cualquiera; o la competencia “pacificada” que implica una forma de colaboración orientada por la esperanza (si bien basada en el fundamento de una separación primera). Como hemos señalado, detrás de ambas formas de interacción se encuentra una concepción de la propia subjetividad como separada de los otros y del mundo¹⁷, libre a causa de tal separación, y que se relaciona con los objetos y las personas teleológicamente, buscando someterlos a la lógica de un interés “propio”.

La ilusión de la separatividad, que constituye al mundo y a las personas como algo exterior a la propia subjetividad¹⁸, ignorando las determinaciones causales de la naturaleza entera, se encuentra en la base de la ilusión de la libertad (entendida como libre albedrío). Y a partir de ella, se construye una imagen de la individualidad (separado de los otros y libre causa de ello) del mundo (que no está compuesto de cosas singulares, sino de objetos más o menos deseables) y una relación teleológica de ese sujeto con ese mundo.

Así, aún en la transacción económica nos encontramos en un registro de la existencia en el que los bienes son “exclusivos”, es decir, en el que el disfrute de unos sólo puede realizarse a expensas de la privación del otro. Así, las transacciones económicas suponen e implican una construcción precisa del mundo como “colección de objetos” y correlativamente, del hombre como “sujeto”, dotado de voluntad, y habitando un mundo de objetos inertes. La lógica del mercantilismo y de su sujeto (el individuo libre y autointeresado) no es solo una lógica económica, sino también un registro afectivo, una forma de constitución de la propia subjetividad, y simultáneamente, de construcción de relaciones con el mundo y con los demás.¹⁹ El individuo se concibe a sí mismo por un lado como individuo libre

¹⁷ E, III, intro. El hombre no es un *imperium in imperium*. Sin embargo, se concibe *necesariamente* como tal a causa de su finitud, es decir, de la dimensión estructuralmente pasiva de su vida afectiva.

¹⁸ No nos detendremos extensamente en este importante punto. Bástenos referir, en lo que se refiere la determinación imaginaria de la construcción del sí mismo y del mundo implicadas en el proceso imaginativo, y su carácter estructuralmente inadecuado y alucinatorio, cfr. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, la troisième partie: la vie affective* (Paris: PUF, 1995); S. Visentin, *La libertà necessaria* (Pisa: ETS, 2001); W. Montag, “Imitating the Affects of the Beasts: Interest and Inhumanity in Spinoza,” en *Spinoza, individuo e moltitudine*, ed. R. Caporali, V. Morfino, y S. Visentin (Cesena: Il ponte vecchio, 2007), 243-262.

¹⁹ En la relación mercantil no se produce en sentido estricto una relación entre los hombres sino a través de la mediación por los objetos. No hay una relación *real* entre un individuo y otro, sino que ésta se realiza a través de los objetos que son intercambiados. Aquello que resulta impensable desde la lógica del interés es la posibilidad de una relación real entre varios individuos. La posibilidad de una *comunicación* con otro, la apertura a la

(como sabemos, a causa de la ignorancia de las causas que lo determinan a actuar y a existir) orientado teleológicamente a la satisfacción de sus “fines”, y simultáneamente al mundo como una colección de objetos y a los demás hombres como individuos igualmente libres porque dotados de libre arbitrio.

Como resulta claro a partir de cuanto hemos dicho, a la base de ambas configuraciones (la de la hostilidad generalizada y la de la negociación de intereses), aun en sus fundamentales diferencias, se encuentra la construcción del mundo como “mundo de objetos” que subyace a todo el mecanismo imaginativo-perceptivo.

UNA CRÍTICA AMORAL

A partir de lo desarrollado podemos comprender que la crítica de Spinoza al mercantilismo como lógica interindividual (y al sujeto de interés que es su encarnación individual) no será entonces una crítica moralista: la clave del problema, nos parece, no se encuentra en el mejor o peor comportamiento de los individuos así concebidos de acuerdo con una determinada regla del bien, o en una eventual pedagogía que enseñe a los individuos a ser altruistas en vez de egoístas, sino en la concepción misma de la individualidad y de las relaciones interhumanas que se encuentra implicada en la lógica del interés. Asimismo, la crítica no se dirige al “excesivo egoísmo” del sujeto de interés, sino a la deficiente afirmación de la propia singularidad implicada la férrea reducción tanto de las posibilidades de relacionamiento con el mundo como de expresión de la propia potencia implicadas en la lógica del sujeto utilitario. El problema no es que el exceso egoísta en la autoafirmación autointeresada resultaría insolidaria e incompatible con la vida social, sino que tal exceso es en verdad una expresión de una fortísima sujeción a las formas más pobres y serviles de la vida social: el sujeto del interés se encuentra profundamente sujetado a una estructura de valores (posesión de determinados bienes, determinadas marcas de prestigio, honor, etc.) que no expresa más que ínfimamente su propia singularidad. Puede, de acuerdo con ese esquema de comportamiento, ser fuerte y agresivo, pero no puede ser ni libre, ni potente, ya que subyace a esta estructura un fondo de pasividad que no puede jamás removerse desde el interior de su misma secuencia productiva.

La posibilidad de actuar libremente, asimismo, pertenece a otro plano del discurso spinoziano, que no se encuentra signada ni por la capacidad de destruir al otro, ni por la posibilidad de negociar ventajosamente en términos de intereses (es decir, de una vida ordenada teleológicamente, y en tanto que tal, separada imaginativamente de su potencia intrínseca de existir y de actuar). Estas dimensiones de hostilidad y de negociación de intereses características de la vida humana, si bien son necesarias e inerradicables, no agotan sus posibilidades expresivas.

Debe añadirse entonces, la posibilidad del hombre de actuar de acuerdo con otro principio, no ya el del conflicto (en el cual la expansión de la propia potencia se realiza mediante la destrucción o la disminución de la potencia de obrar

singularidad que los otros expresan. El sujeto del interés no se relaciona con la singularidad de aquello que está más allá de sí, sino que captura aquello que de esa singularidad sirve para sus fines.

del otro) ni del interés, es decir, un orden de las equivalencias en el que resulta posible ponerse de acuerdo con los otros para alcanzar un acuerdo “justo”, aunque permaneciendo en un orden de la existencia común dominado por la ilusión de la separación y de la hostilidad mutua. La amistad y el amor expresan formas posibles de la vida común en las que se produce una expansión de la potencia de los involucrados en la relación capaz de sustraerlos del estado de servidumbre al que se encuentran sujetos siempre que actúan de acuerdo con el supuesto de la hostilidad universal, o con el de la equivalencia universal de todas las cosas.²⁰

Como sabemos a partir de la lectura del inicio del TIE y de la parte IV de la *Ética*, los bienes más altos a los que puede aspirar el hombre no se corresponden con esta lógica²¹ exclusiva y excluyente, sino precisamente con su contrario: un disfrute que no solo no se ve amenazado por el acceso de los otros al mismo bien, sino que se ve amplificado por esta puesta en común.²²

Encontramos aquí un tercer registro de la vida interindividual, amistoso (podríamos decir siguiendo a Diego Tatián²³) o amoroso, en el que el esfuerzo inherente de perseverar en la existencia no es abandonado (como sucedería en el caso de un altruismo moralista en el que el hombre se sacrifica *por* el otro²⁴) sino realizado en otro registro, por otros medios, y consecuentemente, abierto a una comprensión y construcción del mundo y de los otros profundamente diversa. No es solo la relación con los objetos y las personas lo que se ve transformado, sino la construcción misma de la propia identidad, de los otros y las relaciones que con ellos establecemos, y por último, del mundo que en estas relaciones se crea.

Lo que queremos pensar aquí es la posibilidad real de comunicarse con

²⁰ D. Tatián, *La cautela del salvaje: Pasiones y política en Spinoza* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2001).

²¹ Debemos notar, sin embargo, que se produce un desplazamiento de la noción de “bien” entre uno y otro orden: mientras en el orden de la imaginación se trata de un bien opuesto al “mal”, en el segundo caso se trata de un bien “supremo”, en el sentido de que no necesita de su opuesto para existir, sino que existe por sí mismo. Es decir, un primer orden en el que la existencia se configura como oposición o contradicción, ya sea larvada o abierta, y un segundo orden en el que ésta se presenta como pura afirmación autosuficiente. «Si los hombres nacieran libres, no formarían, en tanto que siguieran siendo libres, concepto alguno del bien y del mal. Demostración: He dicho que es libre quien se guía sólo por la razón; así, pues, quien nace libre y permanece libre no tiene más que ideas adecuadas, y, por ende, no tiene concepto alguno del mal; por consiguiente (ya que bien y mal son correlativos) tampoco del bien», E, IV, LXVIII.

²² «El bien que apetece para sí todo el que sigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios. Demostración: Los hombres, en cuanto que viven bajo la guía de la razón, son lo más útil que hay para el hombre, y de esta suerte, es conforme a la guía de la razón el que nos esforcemos necesariamente por conseguir que los hombres vivan, a su vez, bajo la guía de la razón. Pero el bien que para sí apetece todo el que vive según el dictamen de la razón, esto es, el que sigue la virtud, consiste en conocer; por consiguiente, el bien que todo aquel que sigue la virtud apetece para sí, lo deseará también para los demás hombres. (...) El hombre amará con más constancia el bien que ama y apetece para sí si ve que otros aman eso mismo, y de este modo se esforzará en que los demás lo amen; y dado que ese bien es común a todos, y todos pueden gozar de él, se esforzará entonces para que todos gocen de él, y tanto más cuanto más disfrute él de dicho bien», E, IV, Prop. XXXVII.

²³ D. Tatián, *La cautela del salvaje: pasiones y política en Spinoza* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2001).

²⁴ Se trataría en este caso de una acción moral que en su bondad atendería contra la esencia misma del hombre, pero dejando inalterado el registro imaginario en que se da la relación entre uno y otro. La amistad, por el contrario, no implica un sacrificio, sino una mutua alegría, y con ella, una transformación de la identidad de quienes se relacionan. Profundamente, podríamos decir que sólo hay relación, en el sentido de apertura real al otro, y a lo desconocido del sí mismo en una relación amorosa. De otro modo, solo hay preservación de sí, y transacción con un otro que deja inalterados a los involucrados en este comercio.

otro, y pensar esta acción no simplemente como un fenómeno subjetivo, o “inter-subjetivo”, sino como una acción común constitutiva de un mundo.

El horizonte de la acción libre, no es ya el de la acción orientada teleológicamente a la acumulación de ganancias (no es una libertad de elección de los fines, ni mucho menos de los medios para alcanzar un fin), sino la acción necesaria que se desprende de la propia naturaleza: una acción que no se instituye sobre la imagen de una separación respecto de los otros, frente a quienes es posible luchar o negociar para obtener ganancias o beneficios, sino sobre la base de la una “utilidad racional” o “utilidad bien entendida”, es decir, fundada no ya en relación con los objetos²⁵, sino en relación con la conveniencia entre los hombres. O, mejor dicho, una acción que se constituye como libre no por el modo de relacionarse con las cosas tal como están configuradas (de aceptar la condición de “objetos” a la que la imaginación reduce tanto a las cosas como a las personas) sino en la capacidad de *producir* los objetos y las relaciones mismas de acuerdo con el propio deseo, y con lo que éste tiene de común y de singular simultáneamente (en contraste con un deseo articulado en virtud de lo propio y lo diferente).

RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES

¿Podemos entonces decir que el motivo del escaso interés que los escritos de Spinoza demuestran respecto de la economía se debe a un desprecio un desprecio de la esfera de la relación mercantil, en nombre de formas “más elevadas” de relacionamiento entre las personas? No exactamente.

Aquello que resulta necesario remarcar, es que esta dimensión de la *convenientia*, fundada en la acción libre de los individuos no constituye un “punto de llegada” ausente en el estado de naturaleza (y que luego de una pacificación absolutista se podría permitir el lujo de existir)²⁶ sino el fundamento siempre presente de toda comunidad humana, fundamento sin el cual ninguna comunidad podría existir. La acción libre no es aquello que se puede lograr una vez neutralizada la guerra de todos contra todos, y erigido un orden de colaboración a través de un sistema de intereses, sino, inversamente, aquello que hace posible que las lógicas de la guerra y la negociación puedan disolverse, que no destruyan por completo a la comunidad (que de hecho rarísimas veces se disuelve). Asimismo la acción libre, en tanto escapa a la ilusión de la separatividad de la propia existencia respecto de la trama de potencias en la que está inserta, no es nunca acción libre de *uno* sino conveniencia de una multiplicidad de individuos, es decir, afirmación de la potencia de una multitud.

Resulta relevante esta aclaración para comprender que aun en este sentido no es posible pensar en una lógica de los fines, ni en una forma de “progreso” por etapas, cuya meta sería una libertad ausente en el origen. Ningún individuo puede

²⁵ O, por supuesto, en una relación con los otros hombres que los sitúe en el lugar de objetos, o de instrumentos de la propia “voluntad”.

²⁶ Del modo en que podría leerse, linealmente, al interior de la tradición contractualista el “pasaje” de la neutralización “hobbesiana” del conflicto como primer momento que, sólo una vez realizada podría, eventualmente, dar lugar a una libertad “lockeana” posterior, que permanecería continuamente condicionada a su pacificación primera.

lograr nada que no se encuentre en su propia naturaleza, y la libertad política se encuentra siempre presente en la potencia de la multitud. Se trata simplemente de dar expresión a aquello que “ya está allí”, y cuya expresión, justamente, resulta difícil y rara.

La economía, así, no constituye un “paso” previo para alcanzar a través del progreso, un estado de satisfacción de todas las necesidades, sino una forma siempre presente de interacción humana que no se determina por sí misma, sino en virtud de la constitución política de la comunidad, del modo en que se articulan vida imaginativa y vida racional, actividad y pasividad, al interior del cuerpo político. Es la configuración de las potencias la que dará forma a un orden imaginativo determinado, y es al interior de éste que se debe interpretar la vida económica. Sin embargo, aquello que ordena el discurso político spinoziano no es la vida orientada por fines, sino la autoafirmación de la vida misma, y en este sentido, la composición de potencias que conforma el cuerpo político será ella mismo la cifra del orden económico que le es propia.

Afirmación que, por supuesto, no debe entenderse como una forma de “determinación” política de la esfera económica. Si la economía no es especialmente relevante para Spinoza es porque se trata de una parcialización de la experiencia de una potencia singular. Una interpretación y una comprensión adecuadas de la misma no podrán hacerse validando los términos de una comprensión inadecuada (el supuesto de que los objetos son inmutables y escasos, que están separados unos de otros, y es preciso acumularlos) sino poniéndola en la perspectiva de una comprensión adecuada, es decir, de las determinaciones que la potencia singular recibe y a partir de las cuales configura el mundo del modo en que lo hace. Aquello que resulta relevante para Spinoza no es el modo de funcionamiento de la economía *per se*, sino el modo en que ésta funciona como mecanismo tendiente a perseverar en el ser, como construcción estratégica de un orden de los fines que, si bien toda potencia singular tiende necesariamente a construir, implica siempre un doble movimiento de expresión/inhibición de la potencia singular misma (en tanto presta las condiciones de su despliegue, al mismo tiempo que limita su versatilidad al interior de la forma en y a través de la cual se produce tal movimiento expresivo).

Es decir, la economía que resulta realmente relevante es una economía de potencias, y no de objetos. En última instancia, no existe una “experiencia económica” en sentido estricto, sino simplemente diversas formas de interacción entre los individuos; y la producción y relación con los objetos, no será sino una expresión de la potencia productiva de esta red transindividual.²⁷

Análogamente, la posibilidad de una relación de propiedad, ya sea de las cosas, como de “sí mismo”²⁸ (la idea de un sujeto que posee un objeto y que por lo tanto es poseedor de un derecho respecto del mismo) se revela como una relación que pertenece a un régimen imaginativo. En tanto tal, si bien puede configurar (y lo hace) las formas de la vida social, supone siempre un resto, un residuo de inade-

²⁷ E. Balibar, *Spinoza: Il transindividuale* (Milano: Ghibli, 2002).

²⁸ Es decir, la noción misma de Hombre no es sino la construcción de un universal cuya capacidad de construir y configurar el mundo no debe ser subestimada.

cuación en la relación con la cosa. La posibilidad de poseer una cosa, o una persona, de tenerla bajo el propio dominio es, en sentido estricto, una forma de la imaginación. Esto, por supuesto, no significa que la propiedad carezca de relevancia en la reglamentación de la vida social, (todo lo contrario) sino que tal forma de relacionarse con los objetos y las personas no sólo no agota las formas posibles de relacionarse con los otros, sino que produce una cierta reducción de la experiencia posible en ese contacto.

La vida económica será entonces siempre un modo de expresarse del acuerdo entre razón e imaginación que conforma a una comunidad determinada, es decir, de la capacidad de la multitud que constituye el fundamento de dicha comunidad de regirse por sí misma y darse a sí misma una forma. Ahora bien, si como resulta evidente desde las primeras líneas del TP, el acuerdo plenamente racional entre todos los integrantes de una comunidad política no es más que el “sueño de una edad de oro”²⁹, la articulación entre diversos modos de presentarse de la afectividad, prevaecientemente activos o pasivos, será una condición inherente a toda comunidad política. En este sentido, la crítica de la lógica mercantil y del sujeto de interés que les es correlativo no supone que ésta deba ser “superada” ni mucho menos, sino simplemente una indicación de que (como hemos visto en el ejemplo de la propiedad) un “buen orden” será no ya aquel que suprima tales “entelequias imaginarias”, sino aquel que sea capaz de producirlas de modo tal que produzcan el mejor resultado colectivo. Esto es, que no reactualice los aspectos más alienantes inscriptos en la lógica mercantil, sino que pueda ponerles freno desde la afirmación y la producción de formas productivas de las relaciones humanas no mediadas exclusivamente por la imagen del dinero como equivalente universal.³⁰

Se puede comprender así que el silencio de la obra de Spinoza no es el fruto de un “desprecio” de la dimensión económica de la vida humana, sino de un dimensionamiento de la misma al interior de un juego de potencias que excede a las formas económicas como a cualquier otra formalización fetichizada de las formas de la vida común. En la medida en que se comprende esto, las instituciones económicas cobran nuevamente un gran interés, que no pierde jamás de vista que éste no es un interés por la “anatomía de la sociedad civil” (el principio causal de la misma no es sino un complejo de potencias que excede a la dimensión estrictamente económica, del mismo modo en que excede a la dimensión política) sino

²⁹ TP, I, 1.

³⁰ Un modelo posible de un dispositivo semejante se puede encontrar, nos parece, en los auxiliares de la razón, que producen tanto las condiciones del conocimiento (que sin lenguaje sería imposible) como sus limitaciones (puesto que el conocimiento nunca se iguala a la lengua). Con el mismo modelo se puede comprender cualquier expresión posible de una multitud de potencias singulares: la determinación imaginativa implicará simultáneamente la posibilidad de una expresión determinada de la potencia, y su límite interno. De este modo, podemos pensar la creación instituciones económicas a partir del modelo de los “auxiliares de la razón”, conscientes de su inadecuación, de su necesidad, y asimismo de la necesidad de producir las formalizaciones más adecuadas posibles a la situación concreta, más que a abstracciones de valor universal, e independientes de la experiencia. La clave será aquí no tanto la elección de tal o cual tipo de institución económica como aquella adecuada, sino la lucidez de comprender la relación singular que une a las instituciones con la potencia que las produce. Una relación caracterizada por un lado por la excedencia constante de la potencia respecto de su formalización, y por otro, por la necesidad estricta de toda potencia de darse una forma determinada en su expresión, que le resulta siempre necesaria, pero que nunca la agota, o expresa “plenamente”.

por una de las formas más relevantes que ésta anatomía (revelada en las relaciones de potencias que dan forma a la comunidad) en la experiencia concreta, asume.

Spinoza no hace, entonces, de acuerdo con nuestra lectura, una crítica moralista de la futilidad de los bienes materiales, ni una condena de la vida “mercantilizada”, en sentido estricto, sino que intenta comprenderlas como un producto de la potencia natural de los hombres en su vida común.

Para esto, en primer lugar, se hacen jugar las pasiones “estrictamente” económicas, al interior de una más amplia economía de las pasiones (que incluye junto con la avaricia, el deseo de honores y gloria, y la libidine³¹), y en segundo lugar, este recorrido no conduce, a la condena directa, sino por el contrario, a una invitación a la “sabia” utilización de las mismas, puesto que “a todas las acciones a que somos determinados por un afecto que es una pasión, podemos ser determinados, sin él, por la razón”³². No encontramos aquí simplemente una condena sino la invitación a un trabajo ético-político individual y colectivo. Trabajo tendiente a poner la potencia de la imaginación humana (y la determinación económica en ella presente) al servicio no ya de reproducir las formas de su propia esclavitud, sino de crear (no trascendiendo o cancelando las formas imaginativas, sino en y a través de ellas) a cada instante nuevas formas de su libertad.³³

³¹ «El avaro y el ambicioso, en cambio, aunque el uno no piense más que en el lucro y el dinero, y el otro en la gloria, no se piensa que deliran, porque suelen ser molestos, y se los considera dignos de odio. Pero, en realidad, tanto la avaricia y la ambición como la libidine son clases de delirio, aunque no se las cuente en el número de las enfermedades», E, IV, Prop. XLIV

³² E, IV, prop. LIX.

³³ Así, el “consejo” spinoziano sugiere «observar que, al ordenar nuestros pensamientos e imágenes, debemos siempre fijarnos en lo que cada cosa tiene de bueno, para, de este modo, determinarnos siempre a obrar en virtud del afecto de la alegría. Por ejemplo, si alguien se da cuenta de que anda en pos de la gloria con demasiado empeño, deberá pensar en cosas como el buen uso de ella, el fin que se persigue al buscarla y los medios para adquirirla, pero no en cosas como el mal uso de ella, lo vana que es, la inconstancia de los hombres u otras por el estilo, en las que sólo un ánimo morboso repara», E, V, prop. X