

“Affectuum imitatio” y “point de vue”: en torno a la intersubjetividad en Spinoza y Leibniz

Rudolf BERNET

Desde los tiempos de Adán Eva, desde que uno devino en dos, nadie ha podido vivir sin desear ponerse en el lugar del prójimo y descubrir su verdadera situación intentando verla también con ojos ajenos. El imaginar y el arte de adivinar la vida emocional de los otros, es decir la empatía, no es solo loable en la medida en que quebranta las barreras del yo, sino que es también un indispensable medio de autopreservación.¹

Si bien han existido, desde Platón y Aristóteles, muchas teorías acerca de las relaciones sociales y políticas, es solo con la introducción del concepto moderno de subjetividad que la intersubjetividad se convierte en un asunto filosófico de importancia. Como para muchos otros filósofos, para Husserl, la formulación inaugural de los problemas en torno a la subjetividad y la intersubjetividad estaba asociada a las *Meditaciones* de Descartes. Así, las raíces de las discusiones actuales acerca de la naturaleza de la subjetividad y la intersubjetividad deben buscarse en el siglo XVII y no, como algunos sostienen, en el proceso de secularización característico de filosofías post-hegelianas como la de Feuerbach. Es bien sabido que las influyentes ideas de Descartes sobre la naturaleza de la subjetividad y la intersubjetividad fueron ampliamente discutidas por sus contemporáneos en el siglo XVII. Para la mayor parte de ellos, *Les passions de l'âme* era tan importante como las *Meditaciones*. Esto quiere decir que las emociones y los deseos recibían tanta atención como las “ideas” o “representaciones” cognitivas en la indagación del modo en que el sujeto humano se relaciona con otros sujetos humanos.

Existen buenos motivos para prestar especial atención a Spinoza y a Leibniz dentro de este grupo de pensadores post-cartesianos del siglo XVII. Ambos discutieron las posiciones de Descartes no solo directamente con el propio autor, sino también el uno con el otro. Y lo que es más importante aun, ambos criticaron a Descartes por no haber llevado suficientemente lejos su investigación acerca de la naturaleza de la subjetividad humana o de la “esencia del hombre”. Spinoza y Leibniz consideraban que los pensamientos de las mentes humanas y los movimientos y acciones de los cuerpos humanos

¹ “Seit Adams und Heva’s Tagen, seit aus Einem Zwei wurden, hat niemand leben können, der sich in seinen Nächsten versetzen wollte und seine wahre Lage erkunden, indem er sie auch mit fremden Augen zu sehen versuchte. Einbildungskraft und Kunst des Erratens in bezug auf das Gefühlsleben der anderen, Mitgefühl also, ist nicht nur löblich, sofern es die Schranken des Ich durchbricht, es ist auch ein unentbehrliches Mittel der Selbsterhaltung.” (Thomas Mann, *Joseph und seine Brüder*, 2013, Frankfurt a.M., S. Fischer, pp. 353ss.).

debían ser entendidos como expresiones de una capa más profunda de la existencia humana que era llamada por ellos, respectivamente, “esfuerzo” (*conatus*) y “fuerza activa” (*vis activa*). Es sabido que esta coincidencia básica no impidió que Spinoza y Leibniz estuviesen en desacuerdo acerca de casi todo otro asunto como, por ejemplo, la esencia y la existencia del ser humano, la relación entre la mente y el cuerpo humanos, el significado de la vida humana, etcétera. Hay una gran diferencia entre considerar que el ser humano es un *modo* finito de una sustancia absoluta y considerarlo una *sustancia* finita individual; entre concebir la mente humana como expresión de un cuerpo humano correspondiente y concebirla como la forma y señora del cuerpo; entre explicar la acción humana en términos de causas *eficientes* naturales y explicarla en términos de causas *finales* espirituales. Asimismo, hay también una gran diferencia en el modo en que Spinoza y Leibniz pensaron la intersubjetividad.

Sin embargo, no por ello debiéramos olvidar que Spinoza y Leibniz —a diferencia de Descartes y Husserl— lidiaron con la misma dificultad de entender cómo sería posible para un ser humano constituido por fuerzas o impulsos desarrollar un interés genuino en otras máquinas o mónadas humanas semejantes. Curiosamente, lo que para una mente cartesiana parece ser una seria dificultad no constituye dificultad alguna para estos autores y aquello que Descartes da por sentado se vuelve motivo de seria preocupación para ellos. Para Spinoza, el impulso que hace que un ser humano busque preservar su propia existencia está siempre ya “afectado” por el modo en que otros seres humanos hacen esto mismo. Para Leibniz, las fuerzas activas que constituyen la sustancia dinámica de un individuo humano son fuerzas sintéticas que unifican en una mónada todas las representaciones de otras mónadas que este tiene. Es decir, ni Spinoza ni Leibniz se preguntan cómo es que un sujeto humano puede entrar en contacto con otro sujeto humano. Ambos dan por sentado que el encuentro con otros precede a la conciencia que uno tiene de sí mismo. Sin embargo, discrepan en su comprensión de aquello que hace posible dicho encuentro. Para Spinoza, se trata del poder de ser afectado; para Leibniz, del poder de representar. El uso común del término “expresión” no nos autoriza a pasar por alto esta diferencia central. Para Spinoza, los diferentes tipos de relaciones sociales dependen de los diferentes modos en los que las fuerzas o impulsos del ser humano son favorable o desfavorablemente *afectados* desde fuera por fuerzas similares o desde dentro por sus propias fuerzas cognitivas. La intersubjetividad se vuelve un asunto de hetero-afección pasiva y auto-afección activa. Para Leibniz, todos los diferentes tipos de relaciones sociales dependen del poder del sujeto para trascender los límites de su inmanencia y reflejar inconscientemente o representar conscientemente otras mónadas desde su propio punto de vista. Muchas diferencias más se siguen de esta diferencia inicial entre Spinoza y Leibniz: diferencias en torno a si uno puede asumir el punto de vista de otra persona; en torno a cuánto tiene uno que tener en común con esta y cuánta diferencia es tolerable; en torno a cuánto desear, percibir y pensar están implicados; en

torno a la utilidad de virtudes sociales tales como generosidad y lástima; en torno a la relación entre amor, amistad y ciudadanía, etcétera.

1. Afecciones y afectos: la antropología metafísica de Spinoza²

La filosofía social y política de Spinoza está basada en una metafísica con declaradas aspiraciones éticas. Es decir, el interés por lo que significa ser humano y el interés por lo que significa llevar una buena vida humana se encuentran, para él, íntimamente ligados. Llevar una buena vida es vivir de acuerdo con la propia naturaleza y sobre la base del mejor conocimiento posible de esta naturaleza y de lo que le resulta beneficioso o útil. La metafísica de Spinoza concibe a los seres humanos como modos particulares finitos de la sustancia absoluta que él llama Dios. Así, la *Ética* de Spinoza se plantea un doble objetivo: 1) ayudar a los humanos a alcanzar una adecuada comprensión del modo en que su esencia depende de Dios y de cómo su existencia depende de cosas y de otras personas; 2) enseñar a los humanos cómo organizar su vida a partir de esta comprensión.

Como modos de la sustancia absoluta, los seres humanos participan en la esencia de Dios, la cual consiste en un poder (*potentia*) infinito. Sin embargo, a diferencia del poder de Dios, el poder de la persona humana es limitado o parcial. Una persona humana particular comparte el poder de Dios con muchos otros seres distintos de él. Solo el poder de Dios es absoluto: no hay nada que Él no sea y todo lo que es tiene su causa en Él y existe, por tanto, con necesidad absoluta. El poder infinito de Dios es tal que se expresa en una infinidad de atributos infinitos, de entre los cuales solo el Pensamiento y la Extensión son comprensibles para los seres humanos. Esto es así porque estos son también modos finitos de Dios solo en los atributos del Pensamiento y la Extensión. La esencia de los seres humanos consiste en el pensamiento finito o mente y la extensión finita o cuerpo. La mente humana tiene un poder (finito) de pensar y el cuerpo humano tiene un poder (finito) de actuar. Así, mente y cuerpo deben estar íntimamente relacionados, pues son modos finitos de una y la misma sustancia divina en dos de sus atributos. Ello explica por qué no hay nada en una mente humana que no tenga su equivalente en el cuerpo, y que no hay nada en el cuerpo que no tenga su equivalente en la mente. Mente y cuerpo, en tanto modos finitos de una y la misma sustancia en diferentes atributos, no pueden actuar el uno sobre el otro ni depender causalmente el uno del otro. Son expresiones finitas paralelas del poder infinito de Dios.

² En este texto me limito al estudio de la *Ética* de Spinoza. Los números romanos se refieren a los libros I-V, seguidos por números arábigos de sus Praefationes (Praef.), Definitiones (Def.), Explicationes (Expl.), Axiomata (Ax.), Lemmata (Lem.), Propositiones (P.), Postulates (Pos.), Demonstrations (Dem.), Scholia (Sch.), Corollaria (Cor.), Explicationes (Exp.), Appendices (Ap.) y Caputa (Cap.).

Como modos finitos de Dios, las mentes y los cuerpos humanos deben existir eterna y necesariamente, no llegan a existir por medio de la creación y no pueden dejar de existir. Sin embargo, la existencia de una mente humana particular también está relacionada con la existencia de un cuerpo humano particular, el cual está, a su vez, causalmente afectado por otros cuerpos existentes —humanos o no humanos—. Los cuerpos humanos existen tanto en Dios como entre otros cuerpos. Para dar cuenta de esto, Spinoza afirma que la esencia de los cuerpos humanos consiste en partes extensas eternamente existentes, cuya coexistencia en un cuerpo particular permanece contingente y temporal. A diferencia de sus partes, un cuerpo humano particular puede ser destruido o puede nacer por la acción de otro cuerpo. De hecho, los cuerpos siempre actúan unos sobre otros a través de sus partes. Las partes de cuerpos empíricos diferentes pueden interactuar de tal manera que un cuerpo tome posesión o envenene algunas partes de otro cuerpo y destruya, con ello, la “*ratio*” (proporción) de su composición.

La esencia eterna y la existencia temporal de un cuerpo permanecen, sin embargo, íntimamente ligadas. La capacidad de un cuerpo existente particular para ser afectado por otro cuerpo existente pertenece a su esencia eterna. Esta esencia consiste en un poder finito y este poder es el poder de ser afectado (III, Post. 1 y 2). Dado que esta esencia del cuerpo es una expresión finita de la esencia de Dios, el poder de ser afectado debe pertenecer también a la esencia de la sustancia absoluta divina. Sin embargo, a diferencia de las mentes y los cuerpos humanos, Dios solo puede ser afectado por sí mismo, es decir, por sus propias acciones. Cualquier cosa que afecte a Dios en uno de sus atributos tiene su causa exclusivamente en Él mismo. Dios es *causa sui*. Todas sus afecciones son auto-afecciones activas. Las mentes y los cuerpos humanos difieren del Pensamiento y de la Extensión de Dios precisamente en que los primeros pueden ser afectados tanto activa como pasivamente. El poder de ser afectado *pasivamente*, es decir, el poder de verse sometido a afecciones que tienen su causa en otras mentes y cuerpos, es precisamente lo que hace a su esencia distinta de la esencia de Dios. Sin embargo, los cuerpos humanos y, especialmente, las mentes humanas son también capaces de afecciones *activas*, afecciones que tienen su causa en ellos mismos, en su propia actividad. En los seres humanos, el poder esencial de ser afectado está siempre dividido entre afecciones pasivas y activas. El objetivo explícito de la *Ética* de Spinoza es enseñar a los seres humanos cómo volverse menos pasivos y más activos.

El modo en que un cuerpo humano particular *existente* es pasivamente afectado por otro cuerpo empírico depende siempre, por tanto, de su poder *esencial* para ser afectado pasivamente. Y el resultado que esta afección empírica pasiva tiene en el cuerpo *existente* depende del grado de adecuación entre las *esencias* del cuerpo afectado y del cuerpo afectante.

Cuando un cuerpo externo actúa sobre nuestro cuerpo empírico sin destruirlo, modifica su poder efectivo, lo hace más fuerte o más débil. En tanto el poder total de un cuerpo empírico es fijado por su esencia, este cambio solo

puede estar referido a la cantidad de sus afecciones activas y pasivas. Cuando Spinoza sostiene que nadie sabe de qué es capaz un cuerpo (*quid Corpus possit*)³, esto equivale a decir que la cantidad de sus afecciones activas puede siempre crecer (y con ello las acciones de la mente) —incluso si nunca puede suprimir por completo todas sus afecciones pasivas—. Incluso una afección *pasiva* de un cuerpo por un cuerpo externo adecuado puede volver al cuerpo afectado más *activo*. Todas las *afecciones* corpóreas —activas o pasivas— tienen como resultado también un sentimiento o una emoción que expresa el incremento o la disminución del poder del cuerpo. Esta experiencia mental de un cambio en el poder provocada por una afección corpórea es lo que Spinoza llama “afecto” o “emoción”. Tal afecto es, por tanto, antes que un estado mental estable, el sentimiento o la e-moción de un cambio o de un tránsito hacia un poder mayor o menor. Todo lo que sabemos acerca del poder presente de nuestro cuerpo se debe a estos sentimientos. Spinoza llama “dicha” o “placer” (*laetitia*) al sentimiento o al afecto de una fuerza creciente de un cuerpo empírico, y “tristeza” o “dolor” (*tristitia*) al sentimiento o al afecto de una fuerza decreciente. La dicha y la tristeza son fenómenos *mentales* ligados, en virtud del paralelismo entre cuerpo y mente, a un estado *corpóreo*. En el vocabulario de Spinoza: los afectos son ideas de afecciones corpóreas. Dado que la esencia de la mente consiste en ser “la idea” de un cuerpo adjunto, no hay nada en el cuerpo que una mente pueda ignorar completamente —incluso si la mayoría de las veces sus ideas relativas a un estado corpóreo están lejos de ser adecuadas o conscientes—. Spinoza admite, sin embargo, y de manera algo sorprendente, que la mente no participa en algunas afecciones, específicas, del cuerpo: “En cuanto a las afecciones externas del Cuerpo que se observan en los afectos —tales como el temblor, la palidez, el sollozo, la risa, etcétera—, las he omitido, puesto que están relacionadas solo con el Cuerpo, sin relación alguna con la Mente” (III, P. 59, Sch.).

Al igual que las afecciones, los afectos pueden ser activos o pasivos —dependiendo de si resultan de una afección activa o de una afección pasiva de un cuerpo y una mente—. La dicha de sentirse más fuerte puede, por tanto, deberse a una acción propia o a la acción de una cosa externa. Pese a que esto hace una gran diferencia con respecto a la manera en que se comporta un ser humano, es improbable que esta diferencia pueda ser afectivamente experimentada por aquel que siente dicha. Antes que ser inmediatamente sentida, la diferencia entre una dicha activa y una pasiva se presenta solo cuando uno comienza a reflexionar acerca de la causa de lo que uno ya ha experimentado, acerca de por qué se ha sentido dicha.

Las afecciones del cuerpo humano son predominantemente pasivas, conciernen en su mayor parte al modo en que un cuerpo es afectado por una acción causal mecánica de otro cuerpo que actúa sobre él. Tal acción, llevada a cabo por un cuerpo afectante, modifica el poder o la fuerza del cuerpo afectado. Adicionalmente, ella se graba a sí misma en el cuerpo afectado, deja

³ III, P. 2, Sch. Cf. R. Bernet, „*Quid corpus possit*“—*Spinoza's Phenomenology of Bodily Affections* (en prensa).

una huella, un signo o una imagen en él que es, sin embargo, meramente física (II, P. 13, Post. 5; II, P. 17, Sch.; III, Post 2). En virtud del paralelismo entre el cuerpo y la mente, mi mente tiene una “idea” (aunque no necesariamente una conciencia reflexiva) tanto de esta huella como de la modificación del poder de mi cuerpo. A través de sus afectos, mi mente *siente* la modificación en el poder de mi cuerpo. Sobre la base de las huellas dejadas en mi propio cuerpo por la acción de un cuerpo externo mi mente también *percibe* al cuerpo afectante. Este conocimiento del cuerpo afectante, puesto que se basa completamente en el estado de mi cuerpo afectado, solo puede ser inadecuado. Me dice más acerca de mi cuerpo afectado que acerca del cuerpo afectante (II, P. 16), y no me dice nada acerca de la esencia o naturaleza intrínseca del cuerpo afectante. Spinoza llama a esta percepción un conocimiento *imaginario* de los cuerpos externos o *primera clase* de conocimiento. Tal comprensión de los cuerpos externos no solo carece de objetividad, sino que tampoco me sirve para evitar el encuentro con cuerpos que podrían herir mi cuerpo. Asimismo, tampoco me sirve para encontrar cuerpos que pudiesen afectarme de modo tal que se incremente el poder de mi cuerpo. No me sirve para volverme más dichoso y menos triste, lo que constituye el objetivo explícito de la *Ética* de Spinoza. Para esto es necesario un paso más: una comprensión acerca de aquello que mi cuerpo *existente* y un cuerpo externo afectante tienen *esencialmente* en común. En este tipo de conocimiento —*segunda clase* de conocimiento— uno pasa del nivel de afecciones empíricas fácticas entre cuerpos al nivel de las “nociones comunes” o conceptos vinculados a sus esencias. El tránsito que uno lleva a cabo desde la primera clase de conocimiento a la segunda clase se ve en gran medida promovido por la experiencia de pasiones dichosas y el deseo de conocer su causa para poder tener más experiencias semejantes. En la segunda clase de conocimiento, los encuentros empíricos entre cuerpos son comprendidos desde dentro (desde el punto de vista de su causa o razón en el marco de las leyes naturales que gobiernan la composición y la combinación de los cuerpos) y no desde fuera (desde el punto de vista de afecciones empíricas azarosas). Este conocimiento de *por qué* una afección de mi cuerpo por un cuerpo externo incrementa o disminuye mi poder de actuar me permite también organizar mejor mi vida y especialmente, como veremos en un momento, mi vida social y política.

Es necesario clarificar un último punto de la antropología metafísica de Spinoza antes de pasar a discutir su descripción de la afectividad social y política. Hemos visto que la *esencia* de los cuerpos y mentes humanos consiste en poder; más precisamente, en el poder de ser afectados o bien por sus propias acciones o por las acciones de otros cuerpos y mentes. Los cuerpos y las mentes humanos se ven sometidos tanto a afecciones activas como pasivas. En virtud del paralelismo psico-físico, un cuerpo más activo supone una mente más activa, y una mente más activa supone un cuerpo más activo. Puesto que los cuerpos y las mentes humanos son modos finitos de *Dios*, su poder debe ser esencialmente activo. Sin embargo, puesto que son *modos finitos* de Dios, su poder no puede ser enteramente activo. Su poder

activo está siempre en un estado de realización incompleta porque permanece siempre afectado por afecciones pasivas o “pasiones”.

Todas las afecciones de un modo finito —activas o pasivas— se vinculan a su poder activo, al que Spinoza llama “conatus”. *Conatus* significa empeño y esfuerzo. En un modo finito, la realización de su poder activo requiere un esfuerzo porque él se ve obstaculizado por sus afecciones pasivas. Solo para Dios, quien no tiene pasiones, la realización de su poder activo no requiere esfuerzo alguno. Los humanos, al estar esencialmente sujetos a pasiones, solo pueden empeñarse en realizar más de su poder activo a través del incremento de sus afecciones activas y la disminución de sus afecciones pasivas. Como modos finitos *existentes*, su esfuerzo apunta no solo a volverse más activos, sino a mantenerse vivos. Su *conatus* se expresa también como un instinto o impulso a preservar su poder activo *de existir*. Se torna en un impulso vital que implica tanto una fuerza positiva de acción como una fuerza negativa de resistencia. Los humanos usan su poder activo para evitar lo que amenaza su supervivencia y para buscar lo que permite que sus vidas se vuelvan más activas, menos esclavizadas por las pasiones. Cuando este doble esfuerzo tiene éxito, sienten dicha. Cuando este fracasa, sienten tristeza. *La dicha o el placer y la tristeza o el dolor son, pues, afectos que resultan de afecciones activas y pasivas que, en última instancia, afectan y determinan el conatus o el poder activo de un cuerpo y una mente humanos*. Por ende, puede decirse que el *conatus* de Spinoza está gobernado por el principio del placer, pero debe añadirse de inmediato que un mayor placer es meramente la expresión de una mayor realización del propio poder activo. En tanto afecciones del *conatus*, el placer y el dolor no son meros sentimientos, sino más bien sentimientos relacionados con la acción. Para Spinoza, el placer nunca es buscado por sí mismo, y además el placer es la expresión de algo positivo y no (como creía Freud) solo la liberación de un doloroso estado afectivo de tensión.

En tanto los seres humanos nunca son enteramente activos, resulta conveniente que busquen ser afectados pasivamente por cuerpos y mentes extraños capaces de hacerlos más activos y de hacer más dichosa su existencia. En lugar de simplemente someterse a afecciones pasivas que resultan de encuentros azarosos con cuerpos y mentes extraños, los humanos pueden buscar afecciones pasivas útiles y, especialmente, pasiones sociales útiles. Es útil o beneficioso el encuentro social que fortalece el *conatus* de un ser humano particular. Y es más probable que el *conatus* de un ser humano particular se vea fortalecido por el encuentro con otros humanos cuya naturaleza o esencia concuerde con la suya. No es, por lo tanto, sorprendente que la investigación llevada a cabo por Spinoza de los diferentes tipos de pasiones sociales esté siempre dirigida hacia la meta de descubrir cuán beneficiosa o útil es cada una de ellas para un ser humano particular y posiblemente también para varios o todos los seres humanos. La *eidética* descriptiva de los afectos, tal como es llevada a cabo en el Libro III de la *Ética* de Spinoza, no debe, pues, separarse del tratamiento *ético* prescriptivo de los afectos en el Libro IV. De modo más preciso, la transición desde la *eidética* a la

ética está medida por una *dinámica* de los afectos que se ocupa de cómo las afecciones pasivas o las pasiones nos hacen actuar.

2. Pasiones y acciones intersubjetivas, sociales y políticas en el pensamiento de Spinoza

Spinoza afirma que lo más beneficioso para un ser humano particular es el encuentro con otros seres humanos (IV, P. 18, Sch.). Las pasiones relacionadas con otros seres humanos son preferibles a aquellas relacionadas con meros objetos, dado que un ser humano tiene siempre más en común con otro ser humano que con un objeto. Pese a ello, existen seres humanos particulares cuya naturaleza no es del todo compatible con mi propia naturaleza. El modo como actúan en mí me hace sentir triste, disminuye mi poder activo y reduce el gozo que experimento en mi vida. Tales desafortunados encuentros envenenan mi poder activo o *conatus*. En lugar de beneficiar mi propia fuerza y el goce de mi propia vida, mi *conatus* se vuelve *contra* la persona humana extraña cuya acción me amenaza. Bajo la influencia de afectos pasivos de odio, mi poder activo se concentra en el esfuerzo de destruir a la persona odiada. Pese a que esta destrucción me da cierto placer, el odio —como Spinoza no se cansa de repetir— sigue siendo una pasión triste. En lugar de perseguir a las personas que odio, debería evitarlas y buscar personas cuyo amor me dé verdadera fuerza.

En el muy impresionante sistema eidético de afectos de Spinoza, todos los diferentes tipos de emoción se derivan o deducen de tres afectos básicos que ya nos son familiares: dicha, tristeza y *conatus*. Esto es válido también para todos los diferentes afectos sociales que resultan de una relación pasiva o activa con otras personas humanas. En el sistema de Spinoza de afectos intersubjetivos, todos los diferentes tipos de emoción son derivados o deducidos de las emociones de *deseo*, *amor* y *odio*.

Para Spinoza (a diferencia de Descartes), es el *deseo* y no la voluntad lo que constituye la esencia dinámica de los seres humanos. El deseo es lo que los hace actuar: “Por *Deseo* entiendo cualquiera de las inclinaciones, los impulsos, apetitos y voliciones de un hombre que varían a medida que varía la constitución del hombre y que frecuentemente se oponen tanto entre sí que el hombre se ve jaloneado en distintas direcciones y no sabe a dónde ir”(III, Def. 1, Exp.). El *Amor* es, en primer lugar, un afecto pasivo (o pasión) de dicha (o placer) acompañado por la idea de su causa en otro objeto o persona (III, P. 13, Sch.). En dicho amor pasivo, tengo solo una idea muy inadecuada, una mera “imaginación”, de la naturaleza de la persona que me hace amarla. La emoción de amor tiene que ver más con lo que el amor me hace que con aquello que hace a una persona intrínsecamente amable. Lo que el afecto del amor me hace es azucarar mi *deseo*. El deseo asociado con el afecto pasivo del amor es el deseo de poseer el objeto que me ha hecho amarlo. Es una

aspiración a un mayor placer y a un poder incrementado. Una vez que el deseo ha alcanzado su objetivo y poseo el objeto amado, mi deseo de poseer se torna en un deseo de preservar mi posesión. Mi placer se vuelve un placer duradero que no es, sin embargo, ni un estado afectivo estático ni una transición a un poder mayor. En la posesión del objeto amado, el afecto momentáneo se transforma en un afecto extendido en el tiempo. Así, la dicha de la posesión se mantiene como una emoción dinámica.

Spinoza describe el *odio* en términos análogos a los de su discusión del amor. El odio es un afecto pasivo (o pasión) de tristeza (o dolor) acompañado de la idea de su causa en otro objeto o persona (III, P. 13, Sch.). Como en el caso del amor, mi idea de la naturaleza de la persona que me hace odiarla es muy inadecuada. Mi idea de ella es una mera imaginación basada en mi sentimiento de tristeza, es decir, de la disminución de mi propio poder (egoísta). Una vez más, como en el caso del amor, la emoción de odio afecta mi *conatus*, me hace desear eliminar y destruir el objeto odiado. La realización de este deseo bajo la forma de una destrucción efectiva del objeto odiado me da la dicha del deseo satisfecho. Sin embargo, como Spinoza repite, la satisfacción del deseo amoroso de poseer el objeto deseado y la satisfacción del deseo agresivo de destruir el objeto odiado tienen consecuencias diferentes para mi poder activo. El placer del amor es expansivo y dinámico, el placer del odio es restrictivo y petrificante.

Veamos ahora con más detalle los diferentes tipos de amor que Spinoza distingue en el Libro III de su *Ética*. Empecemos con el *amor entre dos personas*. Puedo amar a una persona no solo por el placer que me brinda, sino también por el placer que imagino que ella misma siente. En palabras de Spinoza: la dicha del amante es más grande en la medida en que percibe que el objeto amado mismo se ve afectado por la dicha (III, P. 21). Para Spinoza, esto no supone necesariamente que el amante sea él mismo la causa de la dicha de la persona amada. Spinoza solo quiere decir que mi percepción o imaginación de la dicha de la persona que causa que la ame hace mi amor más fuerte, redobra mi propio sentimiento de dicha. También podría decirse que es a través de un proceso de *identificación narcisista* con el *afecto* de dicha en la persona amada que mi propia dicha y amor se vuelven más intensos.

Tal identificación narcisista con los sentimientos de una persona amada es algo muy distinto de lo que uno podría llamar un proceso de mera contaminación afectiva. Puedo ser afectado por la dicha o la tristeza por medio de la percepción de la dicha o la tristeza de un extraño sin sentir amor alguno por él. Antes que ser amor, el afecto consiste, en tal caso, en el sentimiento de *syn-pathēin* (sentir-con), basado en la presuposición de una cierta semejanza entre mí y la otra persona. Dicho compartir de afectos entre personas similares es lo que Spinoza llama un proceso de *imitación afectiva* (*affectuum imitatio*): “Si imaginamos que una cosa como nosotros, por la cual no tenemos afecto alguno, es afectada por un cierto afecto, nos vemos afectados, por ello, por un afecto semejante” (III, P. 27 et Sch.). A diferencia del amor, el cual permite una

identificación con la dicha del objeto amado que es distinto del amante, la imitación afectiva requiere necesariamente de una semejanza entre las dos personas, pero no de amor. Evidentemente, estos procesos de identificación e imitación, pese a su diferencia esencial, pueden darse simultáneamente. Con frecuencia uno ama a una persona que imagina semejante a uno mismo, y uno se ve particularmente conmovido (o afectivamente contaminado) por las emociones de la persona que uno ama. La imaginación de la semejanza de otra persona es, por tanto, un ingrediente muy frecuente tanto del amor como de la simpatía.

En el marco de nuestra investigación acerca de la simpatía basada en la imitación afectiva, debemos también considerar el caso en el que una persona similar a mí no sea afectada por dicha, sino por tristeza. Lo que siento en este caso es “lástima” por ella. O, como sostiene Spinoza, la percepción de una persona como yo, afectada por la tristeza, me afecta con un tipo de tristeza que uno llama lástima; y este afecto me hace desear ayudarla. Cuando simpatizo con la dicha o la tristeza de otra persona —y, de hecho, en todos los casos de imitación o contaminación afectiva entre dos personas singulares similares—, hay un potencial para el conflicto. Spinoza parece ser muy consciente de esto. Afirma que cuando mi dicha resulta de la dicha de alguien similar a mí, ello lleva a la “emulación” —que entiendo como sinónimo de rivalidad—. Uno también puede pensar en formas de rivalidad en el caso de mi lástima por la tristeza de otra persona semejante a mí. Esta nueva rivalidad se expresa en preguntas tales como: ¿quién entiende su tristeza mejor?, ¿me debe permitir ayudarla en lugar de ayudarse a sí misma?, etcétera. Para ser más precisos, se debe afirmar que la rivalidad tiene menos que ver con los sentimientos de dos personas similares que con el modo en que los afectos de dicha o tristeza afectan sus respectivos deseos. En consecuencia, la imitación y la emulación de afectos suponen necesariamente la imitación y la emulación de deseos. Esto resulta particularmente claro en el caso en el que dos personas similares se ven afectadas por la dicha a través del mismo objeto deseable: “La emulación [...] no es otra cosa que el Deseo de una cosa generado en nosotros por el hecho de que imaginamos que otro como nosotros tiene el mismo Deseo” (III, P. 27, Sch.). En el caso en el que no solo deseamos una cosa que otra persona, similar a nosotros, desea, sino que la deseamos *porque* la otra persona la desea, el conflicto de rivalidad se vuelve dramático. La imitación de afectos y deseos entre dos personas similares lleva a una relación dual cerrada en la que eventualmente solo hay espacio para uno de los dos. Es exactamente en términos de un deseo mimético (e histérico) conducente a la rivalidad como este que Lacan da cuenta de lo que él (¡como Spinoza!) llama una relación “imaginaria” entre dos personas.

Spinoza distingue muchas más clases de relaciones duales cerradas como esta, en las que una persona ama a, odia a, se identifica con, o imita a otra persona que es semejante o diferente a ella. Pero también da cuenta de cómo la intervención de una *tercera persona* modifica la relación entre dos personas. Con frecuencia esto implica que una tercera persona o cosa se

asocia con una segunda persona o cosa a través de una relación de contigüidad o semejanza. Puedo *amar* a una tercera persona porque la imagino dándole dicha al objeto original de mi amor (III, P. 22). Y cuando imagino a la tercera persona afectando a mi objeto de amor con tristeza, entonces la odio por ello (III, P. 22). Esto presupone, además de mi idea del afecto de la segunda persona, una idea de una tercera persona como causa del afecto de la segunda persona. Me veo afectado por amor hacia esta tercera persona porque le da dicha a la segunda persona y porque la dicha de la segunda persona hace mi amor hacia ella todavía más fuerte. La deseo más porque alguien más la desea. Spinoza llama a mi amor por una tercera persona que le “ha hecho bien” a la segunda persona “favor”. Y a mi odio por una tercera persona que le “ha hecho daño” a la segunda persona, “indignación” (III, P.22, Sch.). Al escribir “ha hecho”, Spinoza es claramente consciente de que los afectos pasivos pueden vincularse con la idea inadecuada o imaginación no solo de sus causas presentes, sino también de sus causas pasadas y futuras. El sentimiento de las pasiones no está atado, por tanto, a un presente inmediato, está sujeto a un proceso de temporalización (III, P. 18 y 50). Entre dichos afectos pasivos temporalmente enmarcados, Spinoza menciona los siguientes: esperanza y miedo, confianza y desesperanza, satisfacción y remordimiento (III, P. 18, Sch. 2).

Si es posible que esté involucrada una tercera persona en una afección pasiva, es también posible que muchas personas más e incluso que todas las personas humanas estén involucradas (III, 30). Sin embargo, como en el caso de la intervención de una tercera persona, la multiplicación de participantes no pone necesariamente fin a lo que hemos llamado una relación afectiva “imaginaria”. La psicología social nos ha enseñado que el deseo mimético, la identificación narcisista y el sacrificio de la propia personalidad y responsabilidad pueden ser compartidos por un sinnúmero de personas diferentes. Spinoza comprende perfectamente el mecanismo de la constitución de tales comunidades imaginarias: “[...] cada uno de nosotros se empeña, en la medida de lo posible, en que cada uno ame lo que ama y odie lo que odia” (III, P. 31, Cor.). Por lo tanto, uno puede lidiar con una tercera persona y también con muchas otras personas en la modalidad de una relación dual en la que uno se ve expuesto, tarde o temprano, a los conflictos de una rivalidad imaginaria.

Volviendo al sistema spinozista de afectos pasivos, se abre una nueva perspectiva cuando se pasa de la descripción de diferentes tipos de afectos a la consideración de cómo uno puede provocar o promover, por medio de las propias acciones, afectos pasivos en otras personas (III; P. 28 ss.). Hemos llamado a esto una transición desde la *eidética* de las pasiones de Spinoza a su *dinámica* de las pasiones. Estas acciones están todavía demasiado incrustadas en afectos pasivos y en modos de una dependencia intersubjetiva imaginaria como para ser llamadas acciones propiamente autónomas. Son más que meras reacciones sobre la base de afectos pasivos y menos que acciones racionales en las que nos liberamos de nuestra esclavitud frente a las pasiones imaginarias. Estas acciones pertenecen al ámbito de un poder activo, *conatus*

o deseo, que permanece afectado y gobernado por afectos pasivos, en lugar de por una comprensión de la naturaleza intrínseca o esencia de las cosas.

Todas estas acciones marcadas por la pasividad tienen en común con las acciones verdaderas un deseo de promover la dicha y evitar la tristeza. Permanecen, sin embargo, bajo el hechizo de la imaginación, la cual es un conocimiento de la primera y más baja clase. Su resultado es incierto, pues están basadas en una idea inadecuada de las cosas y de cómo se relacionan: “Nos empeñamos en promover que suceda todo aquello que imaginamos conducirá a la Dicha, y en evitar o destruir lo que imaginamos que es contrario a ello, o que conducirá a la Tristeza” (III, P. 28). Para ser más precisos, en estas acciones nuestra mente imagina activamente un estado futuro de dicha, estado que nuestro cuerpo se esfuerza simultáneamente por realizar. Posiblemente hacemos esto con el fin de complacer a nuestros congéneres, en cuyo caso nuestro deseo es llamado “ambición”. Cuando imaginamos a alguien actuando por el deseo de complacernos, esto tiene como resultado una forma de dicha que Spinoza llama “elogio” (III, P. 29, Sch.). El sentimiento y el deseo tomarán formas diferentes dependiendo de cuántas otras personas están involucradas en mi acción, de cuán similares o diferentes son, de si las amo o las odio, de si aman u odian las mismas cosas que yo u otras, de si los sentimientos pasivos que acompañan mi acción se relacionan conmigo o con otros.

Spinoza discute sucesivamente el amor por la estima y la culpa, la autoestima y el arrepentimiento, la constancia, la envidia y la ambición, la reciprocidad y la preferencia en el amor, los celos, la remembranza de placeres pasados y la añoranza por un objeto de amor ausente. También da cuenta de cómo la satisfacción de un deseo incrementa su fuerza en lugar de destruirlo. Su interés principal, sin embargo, gira en torno a cómo el amor puede tornarse odio, cómo superar el odio hace al amor más fuerte, y cómo el odio recíproco incrementa el odio en lugar de neutralizarlo. Por último, Spinoza también investiga las causas del resentimiento social, la xenofobia e incluso el racismo: “Si alguien ha sido afectado con Dicha o Tristeza por alguien de una clase o nación diferente a la suya, y su Dicha o Tristeza está acompañada de la idea de esa persona como su causa, bajo el nombre universal de la clase o nación, amará u odiará, no solo a esa persona, sino a todos los miembros de la misma clase o nación” (III, P. 46).

Sin embargo, actuar sobre la base de afectos pasivos o con relación a ellos no es una *actividad autónoma* que tenga su fuente exclusivamente en uno mismo, o, más precisamente, en la actividad racional de la propia mente y en el poder activo del propio cuerpo. La actividad verdadera se alimenta del poder de una mente que se ha liberado de las afecciones que tienen su fuente fuera de ella y que la hacen dependiente de algo que ella misma no es. Para Spinoza, no hay actividad más alta que la actividad del pensar en el que la mente racional se afecta a sí misma por medio de sus propios pensamientos. Hemos visto que solo Dios es completamente activo de dicho modo. La acción racional de una persona humana será siempre, en mayor o menor medida, dependiente

de las acciones de otras personas y será afectada por ellas. Es su finitud lo que hace a los humanos sociales, y es su absolutez lo que hace a Dios enteramente autosuficiente y solitario.

A pesar de ello, los seres humanos pueden llevar diferentes tipos de vida social y en esto, precisamente, consiste, de acuerdo con Spinoza, su libertad. Pueden dejarse llevar ciegamente por sus pasiones o pueden lúcidamente decidir con qué personas quieren involucrarse socialmente y de qué modo hacerlo. Esto último requiere una comprensión de aquello que uno tiene *esencialmente* en común con un ser humano, con muchos o con todos. Requiere, es decir, que en el conocimiento de otras personas uno progrese desde una imaginación, enmarcada por afecciones pasivas, hasta una comprensión intelectual de su naturaleza intrínseca, es decir, de lo que uno tiene en común con ellos. Resulta sorprendente que, al dar cuenta de esta segunda y más alta forma de conocimiento en términos de “naciones comunes” (*notiones communes*) en lugar de en términos de conceptos abstractos, Spinoza le adscribe, desde el comienzo, una dimensión relacional e incluso social. Tales naciones comunes pueden además vincularse a aquello que cuerpos específicos (II, P. 39) o todas las personas (II, P. 37, 38 y Cor.) tienen en común. Ellas le permiten a uno, respectivamente, escoger bien a los propios amigos o participar en la vida pública sobre la base de una comprensión objetiva del fundamento racional del orden social. No hace falta señalar que, para Spinoza, no muchos humanos son capaces de esto último. Para la gran mayoría, el miedo a la autoridad, la coerción, la obediencia y los castigos son necesarios para mantenerla en el buen camino del orden social. Dicha mayoría necesita afecciones pasivas *sociales* y *políticas* que la protejan de sus afecciones pasivas *privadas* particulares. Solo los sabios pueden participar en la vida social y política sin perder un ápice de su libertad.

Sin embargo, incluso un hombre o una mujer sabios permanecen expuestos a las pasiones privadas que Spinoza tan extensamente describe en los Libros III y IV de su *Ética*. Pero lo que él o ella tienen y de lo que carece un tonto cualquiera es una mente lo suficientemente fuerte como para combatir estas pasiones. Spinoza llama “Tenacidad” (*animositas*) a la “fortaleza de carácter” (*fortitudo*) que permite al ser humano racional controlar sus propias pasiones (III, P. 59, Sch.). Sin embargo, debido a que (en virtud del paralelismo psico-físico spinozista) una mente no puede actuar sobre un cuerpo, la mente fuerte debe combatir con tenacidad la propia debilidad y no la debilidad de su cuerpo. Dominar las propias pasiones no puede significar nunca, para Spinoza, que una mente fuerte se enfrente a la debilidad de su carne. El dominio de las propias pasiones, por el contrario, conduce a la liberación de la fuerza del propio cuerpo. Es codo a codo que una mente fuerte y un cuerpo fuerte superan el hechizo del poder pasivo de las pasiones. Y es también codo a codo que se regocijan en su victoria con el nuevo sentimiento de una *dicha activa*, es decir, con el sentimiento de un incremento de poder que tiene su causa exclusivamente en ellos mismos. La acción verdadera, aquella que tiene su causa en nuestra mente, no conoce la tristeza (III, P. 59 y Dem.) y es la mejor

arma contra nuestra propia tristeza. Para Spinoza, la “Moderación”, la “Sobriedad” y la “Castidad” nos brindan dicha, y son más bien “la Gula, la Ebriedad, la Lujuria, la Avaricia y la Ambición” las que nos hacen sentir tristeza (III, P. 56, Sch.).

Spinoza llama “Nobleza” (*generositas*) a la fortaleza de carácter (*fortitudo*) que beneficia a *otros* seres humanos antes que a nosotros mismos (III, P. 59, Sch.). Al igual que la tenacidad, la nobleza es la fuerza mental de un modo finito de Dios y no de Dios mismo. Es una fuerza que exige un esfuerzo (*conatus*) y supone un empeño o deseo. La nobleza es, para Spinoza, “el Deseo por medio del cual uno se empeña, solo a partir del dictado de la razón, en ayudar a otros hombres y en unirse a ellos en amistad” (III, P. 59, Sch.). Spinoza es célebre por haber escrito, tras Aristóteles y Montaigne, las líneas más bellas sobre la naturaleza de la amistad. Siendo más una virtud que un don, la amistad tiene su origen en una generosidad “que tiene como fin el provecho del otro (*alterius utile*)” (III, P. 59, Sch.). Desafortunadamente, la traducción del texto al inglés no traduce el término “*etiam*”: *también, igualmente* provechoso (*utile*) para el otro. No solo es evidente que la amistad es mutuamente provechosa, sino que no hay lugar en la doctrina spinozista de los afectos para una actividad que sea *exclusivamente* provechosa para el otro y no me dé también la dicha de sentirme más fuerte. La ausencia de una doctrina del verdadero altruismo no es, sin embargo, un buen motivo para considerar egoísta a la doctrina de Spinoza. El tipo de ética utilitarista de Spinoza tiene — para bien o para mal— poca afinidad tanto con la distinción entre egoísmo y altruismo (la cual presupone un concepto distinto de subjetividad) como con aquella entre bueno y malo (la cual presupone valores trascendentes).

La amistad es, para Spinoza, un afecto *activo* que uno podría compartir con todos los seres humanos. A diferencia de un afecto *pasivo* de amor, puede darse sin preferencias ni exclusión. La amistad es, como se suele decir, amor sensual sublimado. Esto hace que la amistad sea particularmente útil (*utile*) para establecer la paz y la armonía (*concordia*) (IV, App., Cap. 15) entre las personas humanas. Un conocimiento en términos de nociones comunes, aunque provee una comprensión adecuada del orden *natural* de la sociedad, no abole la desigualdad, el abuso ni la injusticia entre sus miembros. Lo que se necesita para ello es o bien que un hombre sabio desapasionadamente comprenda el bien común y actúe en favor de este, o una organización eficiente de la sociedad civil basada en principios racionales impuestos con autoridad sobre los ciudadanos. Una sociedad civil racionalmente organizada hace a los hombres iguales en derechos y deberes, y vela por el respeto del principio de justicia en la resolución de los conflictos. Garantiza la colaboración y la paz, pero no necesariamente la armonía universal. El Estado reúne a sus ciudadanos, no los funde *eo ipso* en lo que Husserl llama una personalidad de orden superior y Rousseau, la *volonté générale*. Para lograr esto, el Estado debe promover sentimientos activos de amistad y solidaridad entre sus miembros: “Es especialmente útil para los hombres formar asociaciones, comprometerse con aquellos vínculos más adecuados para hacer de ellos un

pueblo, y, absolutamente, hacer aquellas cosas que sirven para fortalecer las amistades” (IV, App., Cap. 12). Esta es, entonces, la imagen final del Estado spinozista, en el que los ciudadanos no solo están racionalmente reunidos, sino afectivamente unificados:

Para el hombre, entonces, no hay nada más provechoso que el hombre. El hombre, digo, no puede desear nada más útil para la preservación de su ser que el que todos estén de acuerdo en todas las cosas de modo que las Mentes y los Cuerpos de todos compongan, por así decirlo, una Mente y un Cuerpo; [...] que todos, juntos, buscasen para sí el provecho común de todos (*omnium commune utile*). De esto se sigue que los hombres gobernados por la razón [...] no desean para sí mismos nada que no desean para otros hombres (IV, P. 18, Sch.).

La cita afirma que hay un “deseo por otros hombres” que es “gobernado por la razón”. También deja en claro que, para Spinoza, tal deseo está libre de todo conflicto, pues todo conflicto se debe a afecciones pasivas imaginarias: “Solo en tanto los hombres vivan de acuerdo con la guía de la razón, deberán coincidir siempre en sus naturalezas” (IV, P. 35). Sin embargo, ¿implica “coincidir en sus naturalezas” que las esencias individuales de todos los hombres se vuelvan una y la misma esencia y que los hombres pierdan su distinción y diferencia? Parece que los deseos racionales de personas diferentes pueden coincidir en su naturaleza y aun así diferir en su contenido. Podemos entender los deseos racionales de Spinoza en analogía con la definición que ofrece Lacan de los *deseos simbólicos*. Los deseos simbólicos de todos los sujetos humanos deben coincidir en su naturaleza, pues están hechos del mismo material. Así como los deseos simbólicos de Lacan emergen del suelo común de un sistema simbólico general de significantes, los deseos racionales de Spinoza expresan un orden social común. Ambos tipos de deseos tienen también en común el distanciamiento de los afectos pasivos y los deseos miméticos cautivos de las representaciones imaginarias. Sin embargo, pese a coincidir en su naturaleza, los diferentes deseos simbólicos de las diferentes personas no suelen coincidir en su contenido. Para Lacan, el régimen ordinario de deseos simbólicos, los cuales están todos hechos de los mismos ingredientes universales, no es la armonía, sino el conflicto y el malentendido. Sin embargo, dicho conflicto entre diferentes deseos simbólicos no debe confundirse con la rivalidad entre deseos imaginarios similares.

Da la impresión de que Spinoza, al describir la transición desde los deseos imaginarios accidentales a los deseos racionalmente formados, ha dado un salto muy rápido a cierta forma de comunalismo o comunismo social. Para él, los seres humanos verdaderamente racionales siempre están de acuerdo, pues coinciden con el orden racional que tienen en común. Se han liberado de la subjetividad de sus pasiones y convertido al orden objetivo de la razón. Los seres humanos racionales *deben* también estar de acuerdo, puesto que lo que todos tienen en común consiste en última instancia en estar unificados en Dios. Así, su búsqueda de justicia social en la sociedad civil los lleva naturalmente a la búsqueda de un bien común de todos (*omnium*

commune utile); y su búsqueda de este bien común está guiada por lo que constituye su más alto bien: “El Conocimiento de Dios es el mayor bien de la Mente (*Summum Mentis bonum*)” (IV, P. 28). El progreso de los seres humanos racionales los conduce de regreso al lugar de donde vinieron. Comparados con el punto de vista de Dios acerca de ellos, sus diferentes puntos de vista individuales acerca de *Deus sive Natura* son de poca importancia.

Mucho tiempo antes de Lacan, a Leibniz le preocupó seriamente el poco crédito que Spinoza le da a la *separación* entre los sujetos humanos y Dios. Para él, solo la concepción cristiana de un Dios que *crea* seres humanos como sustancias independientes puede hacerle justicia plena a su autonomía, dignidad y progreso. Su rechazo al panteísmo de Spinoza (el cual fue prontamente visto como una suerte de ateísmo) le permitió a Leibniz mostrar que las diferentes mónadas —en tanto diferentes puntos de vista sobre el mismo universo— podían estar en desacuerdo sin dejar de ser racionales. Finalmente, y pese a lo mucho que Leibniz se inspiró en Spinoza, quedó poco del sistema metafísico de Spinoza en torno a la absoluta inmanencia de Dios y el significado unívoco del Ser. *Muy* poco quedó, asimismo, de la revolucionaria filosofía spinozista del cuerpo humano y de su impresionante teoría de los afectos. Con Leibniz, la trascendencia y el significado análogo del Ser, el espiritualismo y la teleología reingresan a la metafísica moderna y a su explicación de la intersubjetividad. El precio a pagar por ello es una creencia incuestionada en una armonía universal *natural* y en la pequeña importancia del mal y de la muerte. Se pierden también el elogio sin reservas de la fortaleza y la celebración entusiasta de la Dicha. Recién a partir de la *Gaya ciencia* de Nietzsche y de su filosofía tardía de la Voluntad de Poder —una filosofía basada en la oposición entre fuerzas pasivas y activas o reactivas y afirmativas— tendrá lugar un muy impresionante retorno de Spinoza.

3. Leibniz y las perspectivas subjetivas complementarias

Buena parte de lo que Leibniz y Spinoza tienen en común se debe a la crítica compartida a Descartes y a su semejante aprecio por la física y la metafísica dinámicas de Aristóteles⁴. Para ambos, el ser de los cuerpos y las mentes consiste en una fuerza metafísica activa que constituye su esencia individual. Leibniz utiliza frecuentemente el término spinozista *conatus* para referirse a esta “fuerza activa” (*vis activa*). Así como en la filosofía de Spinoza el *conatus* de la mente se ve afectado por ideas que tienen la forma doble de afectos y percepciones, la *vis activa* de Leibniz se expresa a sí misma en la mente bajo la forma doble de *appetitus* y *perceptio*. Sin embargo, mientras que para Spinoza el *conatus* hace que los cuerpos se empeñen en perseverar en su existencia, la *vis activa* de Leibniz impulsa a los cuerpos a moverse (por sí mismos). Contrariamente a Spinoza, quien sostiene que los movimientos corporales pueden ser perfectamente explicados por la acción causal de otros

⁴ Cf. R. Bernet, *Force – Pulsion – Désir*, Paris, Vrin, 2013; especialmente pp. 61- 115: “Métaphysique de la force pulsionnelle et du désir chez Leibniz”.

cuerpos, Leibniz sostiene que un cuerpo no puede nunca actuar directamente sobre otro cuerpo, solo puede despertar sus fuerzas activas latentes. Leibniz sustituye la física mecánica, la cual Spinoza comparte aún con Descartes, por su nueva física dinámica. Los cuerpos se vuelven más activos de lo que ya eran para Spinoza y el rol de la pasividad es reducido aun más. A diferencia de Spinoza, quien no acepta fuerzas exclusivamente espirituales, Leibniz también distingue diferentes niveles de fuerzas que van desde las fuerzas físicas hasta lo que él llama “fuerzas metafísicas”. Estas últimas deben explicar cómo una esencia virtualmente existente alcanza la existencia en acto. Recuérdese que para Spinoza todas las esencias finitas existen (en Dios) en acto (y no solo virtualmente), y que su existencia empírica resulta de una afección pasiva temporal y no de su propia fuerza activa. Además, mientras que para Spinoza los cuerpos físicos mantienen sus partes unidas por sí mismos (en virtud de la “ratio” de la composición de sus partes), Leibniz explica la unidad del cuerpo humano por medio de la acción de la fuerza espiritual de la mente.

Sin embargo, la principal diferencia entre Leibniz y Spinoza, especialmente en lo que concierne a nuestra investigación de la naturaleza de la subjetividad e intersubjetividad, es que los modos finitos de la Sustancia absoluta de Spinoza se tornan sustancias independientes en el pensamiento de Leibniz. Para Leibniz, cada entidad es una sustancia individual y dispone de su propia *vis activa* como su forma sustancial. En las sustancias materiales, esta forma se aplica a una masa o materia que está, a su vez, dotada de una *vis pasiva* de resistencia. Debido a su resistencia a la fuerza activa del movimiento, esta fuerza pasiva de una *materia prima* se convierte en una fuerza de inercia. Sin embargo, la fuerza activa y la fuerza pasiva están lejos de ser iguales, y existen sustancias que carecen de materia o cuerpo. ¿Cómo explica Leibniz, entonces, la finitud de estas sustancias existentes singulares? Si no lo hace en términos de afecciones externas corpóreas o mentales o de una dependencia causal de otras sustancias, entonces debe referirse a algo que le pertenezca a cada una de ellas específicamente. Aquello que hace finitas a las sustancias individuales es el “punto de vista” particular desde el que expresan o representan otras mónadas y, a través de ellas, el universo entero. Antes que ser una cuestión de limitación o negación, la finitud se vuelve, en el pensamiento de Leibniz, un asunto de *con-centración*. Una mónada finita es la concentración del universo entero (*mundus concentratus*) en un punto (*point métaphysique*). En tanto punto metafísico, la sustancia es a la vez singular o única (no intercambiable) y tan solo una entre muchas. De modo más preciso, una mónada finita representa el universo de todas las mónadas, incluida ella misma, desde un punto de vista particular. Solo Dios, la mónada infinita o la mónada de todas las mónadas, representa, desde su punto de vista absoluto, lo que todas las mónadas finitas representan desde sus puntos de vista relativos.

“Punto de vista”: así es como Leibniz entiende la subjetividad. No hay tal cosa en Spinoza. “Mónada”: así es como Leibniz entiende la unidad de una sustancia particular individual. Una vez más, no hay tal cosa en Spinoza. Allí

donde hay solo una sustancia, su unificación no requiere esfuerzo alguno. Allí donde no hay pluralidad de sustancias subjetivas, no hay, estrictamente hablando, intersubjetividad. En la filosofía de Leibniz, por el contrario, todo se vuelve un asunto de intersubjetividad —incluso la relación entre cuerpos físicos—. Su *monadología* trata acerca del modo como diversas sustancias subjetivas independientes se relacionan entre sí sin perder nada de su autonomía. Esto solo es posible si cada mónada, en lugar de ser *pasivamente* afectada en su existencia por otras mónadas, se acerca a ellas *activamente*. Una mónada no solo puede percibir conscientemente (“apercibir”) otra mónada, también puede familiarizarse con el punto de vista de una mónada extraña. Una mónada también puede apercibirse a sí misma. Incluso puede pensar o imaginar cómo ella misma es percibida desde un punto de vista ajeno. Esto supone un cambio importante con respecto a la posición de Spinoza, pero no convierte a Leibniz en un filósofo de la alteridad radical. Yo ya tenía de antemano en mí todas las mónadas extrañas con las que me encuentro y llego a conocer mejor. Dado que expresan miradas *complementarias* del mismo mundo, no pueden ser completamente diferentes de mí mismo. Pese a ello, las tengo de manera distinta a como me tengo a mí mismo. Solo hay un punto de vista que yo mismo verdaderamente soy.

Por lo tanto, Heidegger podría, a lo mejor, no haberse equivocado del todo al enfatizar la concepción profenomenológica de la subjetividad en la filosofía de Leibniz, antes que su contribución al problema de la intersubjetividad⁵. En su interpretación, la fuerza activa que constituye la esencia de una sustancia finita individual es, fundamentalmente, una fuerza de *autounificación*. Es debido a este carácter fundamental-ontológico que la sustancia subjetiva finita merece ser llamada mónada. Hay una necesidad verdadera de autounificación debido a la *autotrascendencia* fundamental-ontológica de la mónada. Una mónada está siempre ya vinculada con otras mónadas, y su *appetitus* la impulsa a conocerlas mejor cada vez. Un mejor conocimiento de las mónadas extrañas y de sus puntos de vista es lo que Leibniz llama el *progressus perceptionum* de una mónada. En tal progreso de sus percepciones, la mónada explora en mayor profundidad lo que ya tiene o expresa de manera indistinta en sí misma. La mónada es conducida más allá de sí misma y este movimiento de trascendencia la lleva de vuelta a su esencia inmanente más íntima. Su movimiento de trascendencia es *una trascendencia en la inmanencia*. Esto hace a la mónada, como Husserl no dejó de notar, un sujeto prototrascendental.

Para Leibniz, el movimiento que conduce a la mónada a una mejor percepción de otras mónadas es también la expresión de un apetito, de un *deseo*. Puede tratarse de un deseo de conocimiento, pero también de un deseo de amor, de una vida social armoniosa, etcétera. En cualquier caso, es un

⁵ M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, herausgegeben von Klaus Held, Gesamtausgabe 26, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1978, p. 86-123. Cf. también R. Bernet, *Force – Pulsion – Désir*, especialmente pp. 103-115: “L’homme comme sujet désirant d’autres sujets désirants et comme *Dasein* pulsionnel”.

deseo dirigido a mónadas específicas sobre el telón de fondo de una relación implícita con todas las mónadas. Esto convierte al deseo de una mónada en un deseo simbólico —del tipo que ya habíamos encontrado en las propuestas de Spinoza y Lacan—.