

La teoría de la estima de Descartes y Spinoza. *Las pasiones del alma y Ética*

The Theory of Esteem of Descartes and Spinoza. Passions of the Soul and Ethics

DOI: 10.62174/racp.10538

Francesco Toto*

Università degli Studi Roma Tre
Italia

Fecha de recepción: 24-01-2025

Fecha de aceptación: 27-05-2025

Resumen

Este artículo examina un aspecto particular de la recepción de la filosofía cartesiana por Baruch Spinoza, centrándose en la teoría de la estima desarrollada en la *Ética* y *Las pasiones del alma*. Partiendo de la teoría de las pasiones, vuelve sobre la función moral de los afectos ligados a la estima. Su objetivo es responder a la pregunta: ¿cómo y por qué Spinoza utiliza el material cartesiano para construir una teoría del reconocimiento impensada, si no impensable, en la obra de René Descartes?

Abstract

This article examines a particular aspect of Baruch Spinoza's reception of Cartesian philosophy, looking at the theory of esteem developed in the *Ethics* and the *Passions of the Soul*. Based on the theory of passions, he returns to the moral function of the affections linked to esteem. His aim is to answer the question: how and why does Spinoza use Cartesian material to construct a theory of recognition that is unthought of, if not unthinkable, in René Descartes' work?

Palabras clave: Pasión; Estima; Reconocimiento; Descartes; Spinoza.

Keywords: Passion; Steem; Recognition; Descartes; Spinoza.

* <https://orcid.org/0000-0002-3080-5905>. Correo electrónico de contacto: francesco.toto@uniroma3.it

Este artículo apareció originalmente en Antonella Del Prete & Raffaele Carbone (dirs.), *Chemins du cartésianisme* (pp. 127-161), Paris, Classiques Garnier, 2017. Agradecemos tanto al profesor Francesco Toto como a *Classiques Garnier* por permitir la traducción y la publicación de este trabajo. Traducido por Gonzalo Ricci Cernadas (correo: gonzernadas@gmail.com).

I. Introducción

Gracias a la publicación de *Principios de filosofía de Descartes* y de su correspondencia, la relación de Spinoza con Descartes era bien conocida por sus contemporáneos. Esta misma relación no ha dejado de atraer la atención de los historiadores de la filosofía moderna, así como de los intérpretes del pensamiento spinozista y de los comentaristas de la *Ética*. El prefacio a la quinta parte de este libro es sin duda uno de los lugares más interesantes en este contexto. En este contexto dedicado al diálogo con *Las pasiones del alma*, Spinoza ataca la descripción cartesiana del poder del alma sobre sus pasiones, centrándose sobre todo en el controvertido problema de la glándula pineal. Sin embargo, la discusión de este aspecto de la doctrina cartesiana condensa evidentemente una confrontación más amplia, que recorre el texto de arriba abajo y toca los presupuestos fundamentales de ambas filosofías. Lo que está en juego en esta confrontación no es un mero detalle fisiológico, sino nada menos que el vínculo entre dos ontologías, dos antropologías, dos formas de concebir el valor ético de las pasiones y su control. En este trabajo, profundizaré en esta conexión esclareciendo un aspecto de la recepción spinozista del pensamiento cartesiano poco o nada considerado por la literatura, es decir, la relación entre la teoría de la estima desarrollada en *Las pasiones del alma* y su reelaboración en la *Ética*. Esta investigación se justifica por el perfecto conocimiento de *Las pasiones del alma* que demuestra el prefacio de la quinta parte de la *Ética*, el cual nos invita a comprobar si el diálogo con Descartes no continúa en contextos a los que la historia de las interpretaciones no ha concedido hasta ahora mayor importancia. Al mismo tiempo, está motivado por las ventajas que puede aportar para comprender la *Wirkungsgeschichte* del cartesianismo y la relación entre el sistema spinozista y el de Descartes. Al comparar a los dos autores, retomaré los rasgos más generales de los dos enfoques sobre el tema de las pasiones, para luego indicar la función moral de los afectos ligada a la estima. De este modo, espero responder al menos a una pregunta: ¿por qué y cómo logra la *Ética* llenar un espacio teórico dejado vacío por *Las pasiones del alma* y construir, con materiales cartesianos, una teoría del reconocimiento que en Descartes permanecía de facto impensada, si no impensable?

II. Descartes, o el reconocimiento reprimido

Sería difícil medir la importancia atribuida por Descartes a los afectos ligados a la estima sin decir algunas palabras sobre las pasiones en general, así como sobre su fundamento en la

unión de la mente y el cuerpo, sus efectos naturales o patológicos y la necesidad de su control. El hecho de que el alma sólo se ve afectada por las pasiones en su unión con el cuerpo queda claro al comienzo mismo de la obra (Descartes, 2019). Acción y pasión no son más que un mismo hecho relativo a dos sujetos diferentes, pero las pasiones del alma son generalmente acciones del cuerpo (Descartes, 2019, pp. 57-58), y deben definirse en su diferente relación con los fenómenos mentales que no implican la presencia del cuerpo. Su explicación fisiológica, basada en el movimiento de los espíritus animales, distingue así las pasiones de las voluntades, es decir, de las acciones que “proviene directamente de nuestra alma y parecen depender tan sólo de ella” (Descartes, 2019, pp. 83-85). Por este mismo hecho, también las distingue de aquellas “emociones internas” (Descartes, 2019, p. 219) y “puramente intelectuales[s]” (Descartes, 2019, p. 164) que “sólo la propia alma se provoca a sí misma” (Descartes, 2019, p. 219): emociones que pueden ir acompañadas de pasiones sin ser ellas mismas pasiones, porque llegan al alma no a través del cuerpo sino “por su propia acción [la del alma]” (Descartes, 2019, p. 164)¹. Sin embargo, la unión que manifiestan las pasiones no implica una relación igualitaria y pacífica entre el espíritu y el cuerpo. La designación de una como “nuestra mejor parte” y de la otra como “la menor” revela una jerarquía siempre abierta a la posibilidad de ser desafiada por el conflicto, en la que la solidaridad entre los dos polos corre el riesgo de ser puesta en entredicho por la “pulseada” en la que luchan y se resisten mutuamente en una pugna por la hegemonía (Descartes, 2019, p. 206; Guenancia, 1998, p. 334). A la luz de esta relación y de sus complicaciones, las pasiones manifiestan tanto su función fisiológica como sus posibles consecuencias patológicas. Su efecto, en los hombres, es que “incitan y predisponen su almas a querer las cosas para las que preparan sus cuerpos” (Descartes, 2016, p. 115), o incluso los objetos que “nos son útiles según dicta la naturaleza” (Descartes, 2016, p. 132) y los bienes en unión de los cuales alcanzamos mayores grados de perfección (Descartes, 2016, p. 206). Esta utilidad, estas perfecciones y estos bienes sólo conciernen a la mente en su relación con el cuerpo. El “uso natural [de las pasiones] es el de

¹ Estas emociones interiores llegan al alma a través de la voluntad, que es la única acción del alma, no en el sentido de que sean voluntarias, y el alma pudiera así excitarlas a voluntad, sino en el sentido de que representan las consecuencias de sus voliciones, de sus juicios y de la conciencia que es inseparable de ellos. Sobre el sentido de la oposición interior/exterior, *cfr.* Kambouchner (1995, p. 172). *Cfr.* también Kambouchner (1992, p. 178), donde la interioridad de las emociones se indica como la interioridad del sentimiento que el alma puede tener “de sí misma y de su propia suficiencia (...) en la medida exacta en que él [el hombre] puede entrar en sí mismo, y ante todo en la medida en que, (...) considerándose sólo en lo que tiene de más propio e inalienable –como alma (...) enteramente distinta de su cuerpo (...)–, se encuentra a sí mismo independiente en el fondo de todo lo demás”.

incitar al alma a consentir y contribuir a las acciones que pueden servir para conservar el cuerpo, o para hacerle de alguna manera más perfecto” (Descartes, 2016, p. 204). La ambivalencia de las pasiones depende precisamente de esta compleja relación con el cuerpo y su conservación. El cuerpo es, por supuesto, algo que hay que conservar y perfeccionar, pero al mismo tiempo es la fuente de “todo lo que puede observarse en nosotros que contradice a la razón” (Descartes, 2016, p. 123) y que así es contrario al bien y a la perfección tanto del espíritu como del hombre, del que el espíritu es la “parte superior” (Descartes, 2016, p. 122). El goce del alma de los bienes depende “completamente de las pasiones” (Descartes, 2016, p. 278), porque en ausencia de pasiones capaces de hacerle gustar su dulzura “el alma no recibe ningún (...) fruto de todos los bienes que posee y (...) puede decirse que no disfruta de ellos más que si no los poseyera” (Descartes, 2016, p. 164). Sin embargo, las pasiones pueden ser malas, excesivas, contrarias a la razón, porque los “defectos” (Descartes, 2016, p. 205) de los mecanismos corporales les permiten a veces reforzar ciertos pensamientos “más de lo necesario” e incitar a otros “en los que no conviene detenerse” (Descartes, 2016, p. 147): pensamientos que nos muestran los bienes y los males como “mucho más grandes e importantes de lo que son” y que nos llevan a “buscar unos y rehuir otros con más ardor y cuidado de lo que conviene” (Descartes, 2016, p. 204)². Este exceso y repugnancia a la razón plantean un problema. En cierto sentido, las pasiones “son todas buenas por su naturaleza” (Descartes, 2016, p. 275), en la medida en que nos incitan a preocuparnos por el bien, la utilidad y la perfección del cuerpo. Sin embargo, pueden considerarse excesivas no sólo porque pueden perder su vínculo natural con la conservación y utilidad del cuerpo³, sino también en relación con una utilidad y perfección que conciernen al hombre como espíritu y a la luz de un criterio moral de valoración capaz de trazar la línea divisoria entre bienes verdaderos y bienes meramente aparentes. El problema planteado por los posibles excesos de las pasiones es entonces el de su buen uso. La carga de resolverlo recae en última instancia sobre los hombros de la voluntad y de su determinación, y más precisamente sobre los hombros de una voluntad guiada por juicios potencialmente iluminados y reforzados por

² Leyendo el artículo CL de *Las pasiones del alma* se tiene incluso la impresión de que sólo “sin pasión” (Descartes, 2016, p. 224) que la razón puede revelarnos el justo valor de las cosas y que el exceso de pasiones es, por tanto, estructural más que tendencial. Es interesante observar que en su carta a Isabel de Bohemia, Descartes afirma que “basta con someterlas a la razón. Y cuando ya están así domeñadas, resultan a veces tanto más útiles cuanto que tienden más al exceso” (Descartes, 1999, p. 99). Este punto fue destacado por Aucante (2001).

³ “(...) hay muchas cosas perjudiciales para el cuerpo que al principio no causan tristeza, o incluso que dan gozo; y otras que le son útiles, aunque primero sean inconvenientes” (Descartes, 2016, p. 205).

emociones incluso más potentes que las pasiones excesivas y sus seducciones. El “remedio soberano” contra las perturbaciones de las pasiones consiste de hecho en la virtud, definida como la voluntad de “emprender o ejecutar todas las cosas que [uno] juzgará mejores” (Descartes, 2016, p. 227). Esta determinación de la voluntad es un bien inseparable de la “autosatisfacción”, un gozo que depende únicamente de nosotros y nos afecta mucho más íntimamente que cualquier otro sentimiento, y que no puede ser sacudido ni por la fortuna ni por las pasiones (*cfr.* Descartes, 2016, pp. 213,-214, 219-222, 226-227, 278-279). La solución al problema del buen uso de las pasiones reside entonces en la voluntad, no sólo por su libertad incoercible, que le permite moderar las pasiones desviando la atención de la mente o negar su consentimiento a sus efectos nocivos. La solución reside en la voluntad, sobre todo por su vínculo con las emociones que el alma puede gozar “aparte”, en las cuales puede encontrar un recurso para resistir a las pasiones excesivas que provienen de su unión con el cuerpo (*cfr.* Descartes, 2016, pp. 115-116, 119-120, 122-124, 164)⁴. “Nuestras pasiones no pueden ser tan directamente excitadas ni ostentadas por la acción de nuestra voluntad”, pero un conocimiento correcto del bien y del mal nos garantiza el acceso a los recursos emotivos capaces de contrastar con las pasiones negativas: nos enseña a desear “apasionadamente” sólo aquella virtud que sólo depende de nosotros y a buscar nuestra felicidad en el perfecto dominio de nosotros mismos y en la constante victoria sobre los impulsos desenfrenados, contra los que proporciona a nuestro espíritu toda la fuerza de sus “propias armas” (Descartes, 2016, pp. 125, 126, 214-216).

La teoría de la estima se inscribe en este marco conceptual de forma compleja, ya que tiende a poner entre paréntesis la cuestión de la unión del espíritu y del cuerpo y a concentrarse sobre todo en la función moral de la estima. El primer y más importante contexto para el desarrollo de esta teoría es representado por el discurso sobre la admiración, la pasión concerniente a lo nuevo, raro, extraordinario e inesperado. La estima y el desprecio aparecen aquí como “especies” de admiración ligadas respectivamente a la grandeza o pequeñez de

⁴ *Cfr.* Guenancia (1998, p. 259), donde el autor se refiere al modo en que el alma “transforma [sus voluntades] en sus propias pasiones”. En realidad, el estado afectivo más directamente asociado a la voluntad es una “emoción interior del alma” y no una pasión. Las pasiones surgen de los movimientos de los espíritus animales y, por tanto, se refieren a la mente en su unión con el cuerpo. Sin embargo, Guenancia reconoce que el contento nacido de una conciencia que ha cumplido con su deber (un deber, recordémoslo, que afecta en primer lugar a la determinación interior de la voluntad) es totalmente independiente del estado del cuerpo (*ibíd.*, p. 319). ¿No deberíamos concluir lo mismo acerca del contento que surge en la mente de la mera contemplación de “la extensión ilimitada de su libertad” (Guenancia, 1998, p. 309), es decir, de la voluntad y de su uso adecuado?

una cosa (Descartes, 2016, pp. 133, 134, 134-135, 143-144), y esta definición parece imponerles un significado axiológicamente neutro: las “especies” de admiración no pueden referirse a las cosas en consideración de su bondad o maldad (Descartes, 2016, pp. 132-133, 133). Sin embargo, la “grandeza” o el “valor” del objeto estimado y la “pequeñez” o la “bajeza” del objeto despreciado se utilizan muy a menudo en su posible calificación moral⁵. Únicamente nuestras voluntades y las acciones que de ellas dependen “nos pueda dar justa razón para estimarnos” y por las que “se nos puede alabar o censurar con razón” (Descartes, 2016, p. 225). Así, no es casual que la estima y el desprecio “son especialmente sobresalientes cuando los referimos a (...) nuestro propio mérito” (Descartes, 2016, p. 225): por supuesto, podemos ser estimados por diferentes razones, tales como la belleza, la riqueza, los honores, las habilidades, pero todas estas cosas “les parecen muy poco dignas de estima, comparadas con la buena voluntad” (Descartes, 2016, p. 228), y “no merecen ninguna alabanza, o incluso (...) merecen la censura” (Descartes, 2016, p. 231). Esta ambivalencia exige ser comprendida a partir de una distinción entre dos niveles semánticos diferentes más que bajo la forma de una contradicción. Es cierto que la estima se vincula indistintamente a la novedad o al carácter extraordinario de lo que es grande (sin ninguna implicación moral) y a la bondad moral (sin ninguna relación aparente con lo que es nuevo y extraordinario). Sin tematizar este problema ni su solución, Descartes nos ofrece una escapatoria al callejón sin salida teórico representado por la ausencia de relaciones entre la estima moralmente connotada y la estima de lo nuevo. Varios pasajes parecen sugerir que la voluntad, en tanto que libre, presenta siempre algo singular, imprevisible, sorprendente, lo que permite entender el vínculo entre el concepto general de estima y su uso moralmente cualificado como un vínculo de especificación más que de oposición⁶.

⁵ Basta recordar aquí que los hombres “nada estiman más que el hacer el bien a los otros hombres” (Descartes, 2016, p. 229) y que la bajeza es sinónimo de humildad viciosa (Descartes, 2016, p. 232-233). Sobre los diferentes usos de la noción de valor, *cfr.* Kambouchner (1995, p. 201).

⁶ *Cfr.* Descartes (2016, pp.233-235). En un primer momento, Descartes afirma que quienes se conocen menos se sorprenden por todo lo nuevo que les sucede: se admiran a sí mismos si atribuyen el acontecimiento a sí mismos (es decir, a su libre albedrío), y se estiman o se desprecian según lo que les sucede les beneficie o no. En un segundo momento, Descartes afirma que los generosos no se sorprenden, porque se conocen a sí mismos y las causas de sus acciones. “Sin embargo, se puede decir que estas causas son tan maravillosas (a saber, el poder de usar de su libre albedrío (...)), que cada vez que uno se las representa de nuevo producen siempre una nueva admiración” (Descartes, 2016, p. 235). Esta identificación del “poder de usar de su libre albedrío” con el objeto de maravilla o admiración representa entonces el supuesto a partir del cual Descartes puede sostener que el generoso estima a todos los hombres, y ello por ninguna otra razón que la libertad de su albedrío (y la posibilidad de la virtud implícita en esta libertad). Como señala Bonicalzi (1987, pp. 34, 39), la tarea de la ciencia con respecto a los fenómenos naturales o técnicos es liberarnos de la admiración, ya que la admiración debe reservarse a Dios.

El segundo contexto de elaboración de la teoría de la estima es el de las relaciones amorosas. En su oposición al odio, que nos exhorta a considerarnos como totalidades separadas, el amor nos incita a unirnos a una “cosa [que] nos parece buena” (Descartes, 2016, p. 135) y a interpretarnos como partes del todo del que la cosa amada es la otra parte (cfr. Descartes, 2016, pp. 151-152, 153-154). Esta integración al interior de una totalidad de la que sólo somos una parte aplica a la relación intersubjetiva del propio concepto de “unión” que había sido utilizado para describir la relación infra-subjetiva entre el alma y el cuerpo. El sujeto puede ser llevado a tomar las cosas amadas como “semejantes a él mismo” y a buscar “el bien de ellos como el suyo propio, o incluso con más cuidado” (Descartes, 2016, pp. 155-156. Cfr. Descartes, 2016, pp. 162-163)⁷. Sin embargo, hay una diferencia significativa entre las formas del amor. En su relación con la persona amada, estamos “siempre dispuestos a abandonar la menor parte del todo que componemos con ella para conservar la otra” (Descartes, 2016, p. 157), pero esta disponibilidad produce efectos diferentes según se estime a la persona amada menos, igual o más que a uno mismo, es decir, según que el lazo amoroso tome la forma del afecto, la amistad o la devoción. Descartes guarda silencio sobre el caso de la amistad, donde no habría ninguna razón para sacrificar a una parte antes que a la otra, porque no quiere volver al problema de la indeterminación del albedrío (cfr. Kambouchner, 2009, pp. 137, 140). Por otra parte, es muy claro en su afirmación de que “en el simple afecto, uno se prefiera siempre a lo que ama y que, al contrario, en la devoción, se prefiera la cosa amada por encima de uno mismo de tal modo que no se tema morir para conservarla” (Descartes, 2016, p. 157). El significado moral de la estima y de la jerarquía de preferencias que contribuye a establecer se manifiesta aquí en la visión sacrificial del amor que presupone⁸. Nadie puede sacrificarse

y al libre albedrío. En el hombre, la posibilidad de una admiración legítima depende, en este sentido, del libre albedrío como “principio interior del hombre que escapa a todo control y a toda previsión, susceptible de frustrar los cálculos y las expectativas” de la ciencia (Guenancia, 2012, pp. 132-133). Cfr. también Kambouchner (2017), donde el autor relaciona la admiración mencionada en el artículo CLX de *Las pasiones del alma* con el pasaje el *Discurso del método* que distingue al hombre como ser dotado de razón y de libertad del animal: “una persona diferente siempre sorprenderá, al menos en situaciones que no sean estrictamente habituales, y esto se debe a que somos incapaces de prever el uso que hará de sus facultades” (Kambouchner, 2017, p. 50).

⁷ En el artículo XC de *Las pasiones del alma*, la idea del otro como otro yo se invoca en el contexto de la descripción del amor de una persona por otra del sexo opuesto, pero la referencia en el artículo LXXXII de *Las pasiones del alma* muestra que va más allá de este contexto particular para extenderse a todas las formas de amor. Esta idea se comprende mejor a partir de la concepción del amor como una “pasión maestra que (...) lleva al sujeto más allá de sí mismo”, a un territorio donde “la representación ordinaria de la distinción de las personas es (...) en ciertos aspectos abolida” (Kambouchner, 2009, pp. 119, 134).

⁸ Guenancia rechaza la idea de sacrificio, alegando que “parece requerir la amputación de lo que apreciamos, y en consecuencia una conciencia de pérdida”, mientras que, “para Descartes, la mente no conoce mayor satisfacción que cuando determina actuar en la mejor dirección” (1998, pp. 318-319). Hablo aquí de una “visión

por alguien que estima simplemente más fuerte, más inteligente o más rico que él; sólo puede hacerlo del mismo modo que puede sacrificar la vida de su cuerpo en el altar de la de su alma, es decir, en la medida en que considere a la cosa amada como la “mejor parte” del conjunto que compone con ella (Descartes, 2016, pp. 154-155). La alegría que se puede experimentar en este sacrificio propio o ajeno es siempre suscitada por la virtud y la satisfacción de sí que implica.

El último de los contextos en los que la noción de estima desempeña un papel notable es el de la gloria y la vergüenza. Estas pasiones son definidas como una alegría y una tristeza basadas en el amor de sí y excitadas por la opinión que los demás puedan tener del bien y del mal que hay en nosotros o, en otras palabras, por la convicción de que podemos ser alabados o culpados (Descartes, 2016, p. 141). La relación de estas pasiones con la cuestión de la estima y sus implicaciones morales me parece evidente. En primer lugar, la gloria y la vergüenza son “especies de la estima en que uno se tiene” (Descartes, 2016, p. 271), y esta definición nos invita a interpretar también la alabanza y la culpa de las que esta estima de sí es sólo el reflejo como formas de estima y desprecio (Descartes, 2016, pp. 225, 230-231)⁹. En segundo lugar, toda alegría y toda tristeza surgen de la consideración de un bien presente, y el amor de sí, en cuanto amor, puede verse como una forma particular de la inclinación más general a unirse por propia voluntad a cualquier cosa considerada como buena, es decir, como la forma de unidad consigo mismo propia del sujeto que se cree moralmente apreciable (*cfr.* Descartes, 2016, pp. 135, 138). Por último, el valor moral de estos bienes y males viene indicado por la atribución a la gloria y a la vergüenza de la capacidad de incitar la virtud. La alegría y la tristeza contenidas en estas pasiones representan un estímulo a la virtud porque llevan al sujeto a buscar la alabanza y a huir de la culpa, que se dirigen respectivamente a los méritos y a los vicios (Descartes, 2016, pp. 229-230, 272)¹⁰, y que representan para el sujeto que las recibe una validación o una negación de su valor moral y de la legitimidad de su amor propio.

sacrificial del amor” en un sentido más amplio que el propio Guenancia, en el mismo contexto y sin contradicción, admite que “apenas es posible hablar de pérdida y sacrificio”, y que es efectivamente “haciendo un sacrificio” como el hombre puede encontrar “su mayor satisfacción”.

⁹ De otro modo, se refiere a la gloria y la vergüenza como “especies de la estima en que uno se tiene” (Descartes, 2016, p. 271).

¹⁰ El amor a uno mismo sólo aparece en los artículos CXVII, CXXXIX y CCII de *Las pasiones del alma*, pero parece identificarse con la autosatisfacción y, por tanto, desempeña un papel importante en la teoría cartesiana. Mi impresión es que, paradójicamente, podemos aplicar a este amor tan particular la misma definición del amor en general como disposición a unirse con la cosa amada. Se podría pensar que el yo está necesariamente unido a sí mismo. Pero Descartes es más sutil: la unidad del sujeto consigo mismo no es algo dado, sino una construcción, el resultado de una discriminación. Supongamos, según el texto, que el sujeto se ama a sí mismo en relación con

Esta orientación moral de la reflexión cartesiana da lugar a la pregunta por el “justo valor” (Descartes, 2016, pp. 205, 236) de la estima en relación con el plano de la teoría, estableciendo la distinción fundamental entre generosidad y orgullo como una discriminación que implica tanto la estimación del valor como la evaluación de esa estima. La generosidad y el orgullo son formas de alegría combinadas con la admiración y el amor de sí y por los bienes por los que uno se estima. Ambas nacen de la buena opinión que el sujeto tiene de sí mismo y de las características por las que se siente definido en su identidad, y sólo se distinguen por lo acertado o erróneo de los fundamentos de esta opinión y la contradicción de sus efectos (Descartes, 2016, pp. 237-238, 242). La generosidad, por su parte, se identifica con una estima de sí bien fundada, autorizada por la conciencia de su firme y constante resolución de hacer buen uso del propio libre albedrío¹¹. En la medida en que sus deseos se concentran en este uso, que se encuentra enteramente a su disposición, los generosos se reconocen en el espejo de su virtud, regocijándose en una satisfacción de sí mismos y en una tranquilidad de alma que no puede ser estropeada por el miedo y gracias a la cual son “enteramente dueños de sus pasiones” (Descartes, 2016, p. 229. Cfr. Descartes, 2016, pp. 139, 256-257). Aunque la admiración de sí que implica parece equipararla a una especie de veneración de sí, la generosidad no se opone a la humildad virtuosa (Descartes, 2016, pp. 134-135, 229. La relación positiva de la persona generosa consigo misma es también una relación positiva con los demás. Al reconocerse unido a los hombres por la misma libertad y la misma fragilidad, por la misma aptitud para la virtud y la misma exposición al error, la persona generosa no se cree ni muy superior ni muy inferior a los demás. Despreciando sólo los vicios, estima a todos sus semejantes y los ve como sus iguales y posibles amigos (Descartes, 2016, pp. 226-230, 239-240)¹². Y como “nada estiman más que el hacer el bien a los otros hombres y menospreciar el

lo que cree que son sus virtudes, los aspectos de su identidad que juzga buenos. Supongamos también que odia sus vicios o los aspectos de su identidad que juzga malos. En contra del agustinismo, Descartes nunca habla de odio a sí mismo; sin embargo, sí habla de odio a los vicios. Sobre esta base, debemos concluir que el sujeto está unido a sí mismo (y, por así decirlo, se reconoce en sí mismo) sólo en relación con aquellos aspectos de su identidad que juzga positivos y por los que se valora, mientras que está separado de sí mismo en relación con todos los elementos que juzga negativos (y en los que se niega a reconocerse). Esta idea de construcción afectiva de la unidad consigo mismo (y de represión de los aspectos de su identidad que no puede aceptar) merece ser estudiada en profundidad. Cfr. Kambouchner (2009, p. 131).

¹¹ Cfr. Guenancia: “la generosidad manifestará el poder del alma para hacer que su propia voluntad libre sea objeto de las más fuertes pasiones de las más fuertes pasiones, para hacer entrar y vibrar en el fondo del alma el sentimiento de su libertad el sentimiento de su libertad” (1998, p. 259).

¹² Sobre esta universalidad aparentemente paradójica de la estima, cfr. Kambouchner: que los generosos estimen a todos los hombres “no significa que reconozcan un mérito positivo y definido en todos ellos, sino que incluso en ausencia de cualquier indicio positivo de su mérito, a pesar de las mayores faltas que les verán cometer, no

propio interés por este motivo” (Descartes, 2016, p. 229), su relativa inmunidad a la piedad no obstaculiza su inclinación a “tener buena voluntad hacia los demás” (Descartes, 2016, p. 256) y a “dar a cada uno lo que le pertenece” (Descartes, 2016, p. 239). Así, la generosidad puede afirmarse –del mismo modo que la virtud– como un remedio para las perturbaciones de las pasiones: siendo ella misma (también) una pasión, no implica ninguna renuncia a las pasiones¹³, sino que constituye un recurso cognoscitivo y afectivo capaz de fortalecer la voluntad en su propia resolución virtuosa¹⁴. El orgullo, en cambio, representa una especie de generosidad invertida: una relación distorsionada consigo mismo que es acompañada por una relación distorsionada con los demás, en la que el sujeto, reconociéndose en sus vicios como si fueran sus virtudes, se encuentra sometido a la inconstancia de las pasiones. Definida como una estima basada en la ignorancia, o incluso en razones distintas del buen uso de la libertad o en ninguna razón en absoluto, el orgullo se impone como una peligrosa alteración del orden moral mediante la negación del mérito y la reducción de la gloria a mera usurpación (Descartes, 2016, pp. 230-231). Se revela así como una “arrogancia impertinente” y completamente incompatible con la humildad virtuosa que es inseparable de la generosidad (Descartes, 2016, p. 258). A diferencia de la virtud que está en la base de la generosidad, que puede ser compartida o comunicada sin perder nada de su bondad, los bienes de los que uno se enorgullece exigen un esfuerzo constante para rebajar a sus semejantes, porque sólo se valoran en proporción a su rareza y a su carácter exclusivo¹⁵.

dejarán de considerarlos como hombres (...) –siendo suficiente el uso del libre albedrío (...) para distinguirlos radicalmente de todos los ‘animales desprovistos de razón’ y, *a fortiori*, de las ‘cosas muertas’” (1995, p. 258). El autor retomó este pasaje en “Descartes et la question de la reconnaissance” (2017), señalando que la estima dirigida por el hombre generoso “a todos los hombres” no es una cuestión de simple opinión o pasión, sino “de una disposición afectiva que tiene más que ver con el estado de ánimo que con la pasión caracterizada”, y que se relaciona con los demás “como sujetos de virtualidades que sin duda no debe decirse que estén por nacer, sino que son constitutivamente imposibles de delimitar”: como “seres dotados de razón, por tanto capaces de autoperfeccionarse”. La dignidad igualitaria de todos los hombres, afirmada por la universalidad de la estima generosa, es el presupuesto a partir del cual Kolesnik-Antoine (2013) cuestiona la genealogía propuesta por Charles Taylor, que remonta el origen de una “política de la persona humana” a Rousseau y Kant.

¹³ Cfr, por ejemplo: “La filosofía que yo cultivo no es tan bárbara ni tan feroz que rechace el uso de las pasiones; al contrario, sólo en ellas pongo toda la dulzura y la felicidad de esta vida. Y aunque hay muchas de estas pasiones cuyos excesos son viciosos, hay sin embargo otras que considero tanto mejores cuanto más excesivas son; y entre éstas, así como entre las virtudes, pongo la gratitud. Por eso no creería poder ser ni virtuoso ni feliz, si no tuviera un deseo muy apasionado de testimoniaros por efecto, en cada ocasión, que no carezco de ellas” (Descartes, 1903, p. 135).

¹⁴ Sobre la cuestión del remedio para los excesos de las pasiones, cfr. Descartes (2016, p. 214-216, 275-278).

¹⁵ Sobre el orgullo cfr. Kolesnik-Antoine: la lógica de la estima injusta que está en la raíz del orgullo, “crea una dependencia de los demás en un sentido amplio y transforma a la otra persona en un medio al cual uno puede ‘rebajar’”; “se trata también de una lógica de la instrumentalización de los demás al servicio del refuerzo e incluso de la elevación de sí en la dimensión de los valores” (2011, p. 39).

Destacar la problemática moral que da sentido a la cuestión de la estima, así como interrogar el “justo valor” al que conduce y la división entre generosidad y orgullo a la que lleva, nos permite vislumbrar el modo en que el texto cartesiano podría haber construido una teoría del reconocimiento. Por supuesto, no debemos ignorar los pasajes explícitamente relacionados con la cuestión que aquí nos interesa. A este respecto, debemos recordar en primer lugar que el sujeto cartesiano está dispuesto por amor a relacionarse con otro como un otro yo, a ocuparse del bien de la persona amada como su propio bien. Esta disposición abre la posibilidad de una relación de intimidad o interiorización con otra persona, en cierto modo análoga a la de la mente con el cuerpo. La persona amada aparece así como una alteridad interna a la subjetividad amorosa, cuyos deseos se orientan hacia los deseos del otro. En segundo lugar, hay que subrayar el vínculo entre la relación positiva del orgulloso consigo mismo y la adulación de la cual es objeto. La injusta estima de sí que alimenta el amor propio del orgulloso parece casi impensable si se compara con la injusta estima o adulación de la cual es objeto por parte de los demás (Descartes, 2016, pp. 230-231)¹⁶. Si el amor de sí es el sentimiento que vincula al sujeto con los aspectos de su identidad que considera positivos y le hace sentir una repugnancia que le separa de los que considera negativos, entonces la relación de unión o separación del orgulloso consigo mismo, incluso con los aspectos constitutivos de su personalidad, sólo se construye a través de la mediación de la opinión de la que es objeto, la imagen de sí mismo que le reflejan los demás. Por último, es particularmente interesante observar que incluso la persona generosa no se encuentra totalmente exenta de este tipo de vínculo: considera a todos los hombres como sus iguales y potencialmente como sus amigos, pero el sentimiento de amistad sólo surge en él a condición de reciprocidad (Descartes, 2016, p. 155-157)¹⁷. Ahora bien, hay una razón precisa por la que

¹⁶ La dependencia del orgulloso de la mirada de los demás recibe una gran importancia por parte de Kolesnik-Antoine (2013, pp. 134-136).

¹⁷ Es a partir de este pasaje que el discurso sobre el reconocimiento presentado por Drieux (2014). Apoyándose en Beyssade (1991), Drieux recuerda en la primera parte de texto las razones que parecen descartar la posibilidad de una teoría cartesiana del reconocimiento. A continuación, Drieux muestra cómo el reflexivo repliegue sobre sí mismo que caracteriza a la persona generosa puede ser “pro-vocado [*pro-voqué*]” por los beneficios que recibe, por la interpelación de los demás que se le dirige a través de la gratuidad de sus beneficios: es sólo gracias a los otros, gracias a la deuda, que llega a reconocer a través de la reflexión sobre el beneficio que ha recibido, que el sujeto generoso se constituye en su humanidad, en su dignidad, en la virtud de la que es capaz y a la que se encuentra llamado. Esta lectura me parece muy seductora pero al mismo tiempo bastante problemática. En primer lugar, no está claro si el sujeto que nace en el intercambio de don y contra-don es el sujeto humano o el sujeto generoso, ni cuál es la relación entre ambos sujetos. Además, no está claro si el beneficio representa aquí simplemente la “ocasión” del retorno sobre sí mismo que da lugar por sí mismo al sujeto o si es en todos los aspectos “constitutivo” de la subjetividad (humana o generosa). Si se trata de una mera ocasión, que queda como

creo que estos elementos son insuficientes para imputar a *Las pasiones del alma* de Descartes una auténtica teoría del reconocimiento. En efecto, todos estos pasajes cumplen la condición por la que una teoría de la estima puede contribuir a la formación de una teoría del reconocimiento: cuestionan la conexión entre la estima que dos sujetos se tienen mutuamente y la que se tienen respecto de sí mismos¹⁸. Sin embargo, no cumplen la condición más general para atribuir una teoría a cualquier texto dado. Constituida por una multiplicidad de tesis igualmente incomprensibles al margen de su relación, una doctrina sólo puede atribuirse a un texto por el carácter explícito no sólo de las premisas de las que podría derivarse lógicamente, sino de las tesis que la constituyen y de su articulación. La presencia, en el texto de *Las pasiones del alma*, de pasajes claramente vinculados a la cuestión del reconocimiento no permite atribuir a Descartes (al menos al Descartes de *Las pasiones del alma*) la autoría de una verdadera teoría del reconocimiento. En su carácter disperso, inconexo, fragmentario, los pasajes citados pueden leerse como signos de una posible teoría “cartesiana” del reconocimiento, los cuales podrían ser comprendidos por el intérprete de un modo que el propio Descartes podría haber aceptado, pero que se trata de una teoría que se encuentra presente en el texto sólo virtualmente: como una teoría cuyas premisas están dispersas por todo el texto, pero cuyas consecuencias se encuentran sistemática y sintomáticamente reprimidas.

Ya hemos visto cómo la distinción entre lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto, preside el reparto de la generosidad y el orgullo, así como dos enfoques diferentes de lo que es digno o indigno de estima o desprecio, amor u odio, alabanza o culpa. Ahora debemos examinar la capacidad de esta misma distinción para unificar una serie de pasiones aparentemente menores que también están vinculadas a la esfera moral: pasiones que movilizan, cada una a su manera, la diferencia entre lo digno y lo indigno. Las primeras de estas pasiones son la envidia y la piedad, especies de tristeza que provienen “que uno ve llegar el bien [o el mal] a quienes se considera ser indigno de él” (Descartes, 2016, p. 253), y que se oponen a la alegría sin nombre que proviene del mismo bien o mal cuando consideramos

relegada a una contingencia necesaria, hay que admitir que el sujeto cartesiano permanece por sí mismo indiferente a la reciprocidad del intercambio. Si, por el contrario, se trata de un momento fundamental en la génesis de la subjetividad, ¿por qué Descartes la habría reprimido o, en todo caso, marginalizada?

¹⁸ Creo que una teoría de la estima sólo es una teoría del reconocimiento si al menos aborda la cuestión de la relación recíproca entre la estima de A por sí mismo y su estima por B, así como la relación entre la estima de A por B y la estima de B por sí mismo y por A.

dignos a quienes se ven afectados por él (Cfr. Descartes, 2016, pp. 138, 255). Junto a estas pasiones están las del favor y la indignación, que son suscitadas en nosotros por los bienes y males que una persona hace a otra cuando consideramos a ésta digna o indigna de recibirlos (mientras que cuando somos nosotros quienes los recibimos, los mismos bienes y males nos incitan a la gratitud o a la ira) (Cfr. Descartes, 2016, pp. 139, 140, 260-261, 262). El sujeto se ve envuelto en estas pasiones en una relación triangular en la que se encuentra implicado como espectador frente a dos actores, el paciente y el agente. La capacidad de estas pasiones de constituir las premisas explícitas de una teoría del reconocimiento implícito puede aclararse recordando que la estima y el desprecio, la alabanza y la culpa, el amor y el odio, son en sí mismos bienes o males¹⁹, que pueden suscitar la envidia o la piedad del espectador hacia quienes los reciben, como así también su favor o su indignación hacia quienes los dirigen. Cualquier injuria, cualquier violación de la regla fundamental de dar a cada uno lo suyo, todo bien o mal que afecte a alguien indigno de ello, nos lleva a buscar la reparación de la ofensa por la que se hiere nuestro amor natural a la justicia y se frustra nuestro interés en que “las cosas ocurran como deben” (Descartes, 2016, pp. 138-139. Cfr. Descartes, 2016, pp. 253-254, 267-268). Todos estos elementos –junto con muchos otros que evitaré mencionar para no complicar la discusión– contribuyen a plantear una interrogante²⁰. La estima es, en efecto, un bien para quien la recibe y su manifestación es una acción que coloca al espectador en la posición del actor al hacerlo susceptible de evaluación por parte, entre otros, del actor colocado en la posición de espectador. ¿Qué ocurre, además, cuando el espectador niega al actor la estima, el elogio o el amor que cree merecer y que le corresponde, o incluso cuando reclama una estima, un elogio o un amor de los que el espectador cree que es indigno? ¿Cómo pueden evitar verse mutuamente como orgullosos, como personas que reclaman una estima inmerecida o rechazan una estima merecida? Cuando A y B estiman a C como digno de elogio (o de culpa), este acuerdo les dispone a elogiarse mutuamente en consideración a la justicia que uno atribuye al elogio que el otro hace de C. ¿Cómo, entonces, puede el desacuerdo de A y B sobre C no deslizarse hacia una situación de reproche mutuo, en la que cada uno afirma que el otro se siente avergonzado y arrepentido de su injusticia, sin que ninguno esté dispuesto a satisfacer la pretensión del otro? ¿No deberíamos concluir que no sólo toda injuria

¹⁹ Cfr. los artículos CLXXXIII y CXCVII de *Las pasiones del alma*, donde la adulación y la infamia aparecen como males y la gloria como objeto de envidia.

²⁰ La relación entre la cuestión de la estima y la de la justicia ha sido subrayada por Kolesnik-Antoine (2011, p. 40).

es una subestimación, sino que toda subestimación es también un insulto? El problema aquí es que estas cuestiones son evocadas pero nunca explícitamente planteadas por el texto, el cual evita cuidadosamente pasar del punto de vista subjetivo al intersubjetivo sobre los sentimientos morales. Es evidente, pues, que en *Las pasiones del alma* una teoría del reconocimiento sólo está presente como consecuencia no desarrollada de las premisas explícitamente enunciadas en forma de un silencio, un vacío, una latencia. Al desarrollar un análisis de la justicia o injusticia de la estima concedida o rehusada y de la naturaleza real o imaginaria de la justicia a la que nadie puede prescindir, Descartes podría haber construido una teoría compleja y articulada. En ausencia de una interrogación sobre las consecuencias intersubjetivas de la distribución de la estima, esta teoría sólo existe como una posibilidad no expresada.

Sin querer adentrarme más en el mundo de lo posible, sólo me queda concluir esta primera parte de mi trabajo considerando las razones de la represión de Descartes: su silencio es elocuente y merece ser escuchado en relación no sólo con la palabra que podría haberlo llenado, sino también con su rechazo a pronunciarlo. Desde este punto de vista, la reticencia de Descartes me parece impuesta por el ideal ético de la generosidad autosatisfecha y por la reflexividad autónoma que es su carácter principal. Sabemos que la generosidad consiste ante todo en una justa estima de sí y que la autosatisfacción se define como la alegría asociada a la conciencia de la propia virtud, lo único que está enteramente en nuestro poder y por lo que podemos estimarnos legítimamente. En este sentido, desinterés de la persona generosa parece totalmente interesado porque la concentración de sus deseos en la virtud abre la posibilidad de una satisfacción inquebrantable: estar dispuesto a renunciar al propio interés es la única manera eficaz de cultivarla (Descartes, 2016, pp. 258-259)²¹. En este sentido, su generosidad representa una forma paradójica de sabiduría, una conciencia del justo valor de las cosas que se revela inseparable del pleno dominio de sí mismo y de sus pasiones, de esa determinación firme y constante de la virtud por la que somos inmunes a la fortuna, al remordimiento y al arrepentimiento (Descartes, 2016, pp. 225, 270). Si la primacía de la reflexividad de la autosatisfacción del generoso prohíbe la formulación de la teoría del reconocimiento virtualmente presente en los textos es porque la estima, la alabanza y el amor

²¹ Sobre la noción del desinterés, *cfr.* P. Guenancia (1998, pp. 288, 290), donde el autor afirma que, en el amor y la generosidad, el sujeto cartesiano “escapa completamente a la relación de intereses a la que a menudo lo reduce la antropología clásica”. Me parece que el autor va demasiado lejos aquí, ya que pierde de vista el interés que no se puede dejar de tener por el desinterés. Sobre el concepto de desinterés.

representan el prototipo del bien que escapan al control del sujeto: el juicio que los acompaña es incoercible e imprevisible porque depende de una voluntad necesariamente libre, contingente, sustraída de toda legalidad natural²². En este sentido, el deseo de reconocimiento constituye una forma de sujeción a la arbitrariedad de los demás, a su frecuente irracionalidad, a su carácter, en cierto sentido, siempre fortuito. Se impone así como un obstáculo a la capacidad del sujeto para bastarse a sí mismo, expropiándole de su autonomía al sustraerle su posible autorreferencialidad. La generosidad, ese remedio general para todos los excesos de las pasiones, nos hace amar en grado sumo nuestra libertad y nuestro imperio absoluto sobre nosotros mismos, del cual somos desposeídos en cuanto nos permitimos sentirnos ofendidos por alguien o permitimos que nuestra autosatisfacción dependa de la aprobación de los demás (Descartes, 2016, p. 271). Esto explica la extraña marginación de los elementos teóricos explícitos que pueden asignarse al problema intersubjetivo de la necesidad de reconocimiento y, en particular, de la gloria y la vergüenza a las que, sin embargo, se asigna la función estratégica de incitarnos a la virtud. La generosidad implica sin duda una dimensión relacional, pero no una dimensión propiamente intersubjetiva²³. Es cierto que “ver que otros nos aprecian es un motivo para apreciarnos”

²² Cfr. Guenancia (2012, p. 349), quien señala “la relatividad y el carácter azaroso de los valores que fijan el curso de la estima”.

²³ En este punto me aparto de Guenancia (2012, p. 381) y de su idea de una “dimensión intersubjetiva de la generosidad”. Esta tesis se relaciona con una oscilación interna en la lectura de Descartes propuesta por el autor. Por un lado, Guenancia afirma que “Descartes considera al hombre como un ser altamente socializado”, para el cual “la estima propia no puede prescindir totalmente del reconocimiento, en el sentido hegeliano del término” y “la idea que tenemos de nosotros mismos” está siempre relacionada en cierta medida con “la imagen que los demás nos devuelven” (2012, p. 340). Por otro lado, Guenancia sostiene que “la moral cartesiana no se basa (...) en el reconocimiento en el sentido hobbesiano o hegeliano del término” (2012, p. 343), y que el generoso —el héroe de esta moral— “no lucha por el prestigio ni por la gloria” (2012, p. 348). En mi opinión, la moral cartesiana y la generosidad que representa su expresión más elevada no pueden permanecer indiferentes a la cuestión del reconocimiento, salvo que se mantenga la posible autonomía de la esfera subjetiva con respecto a la esfera intersubjetiva: en el generoso, la imagen que tiene de sí mismo es independiente de la imagen que le devuelven los demás, y la relación intersubjetiva no es constitutiva de la generosidad. En la misma línea se había pronunciado ya Kambouchner (1995, pp. 267-268) contra la interpretación “egocéntrica” que había esbozado en las páginas anteriores. Aquí leemos que “la forma de la relación con los demás [está] implicada en toda constitución posible de una relación reflexiva con uno mismo” y que “la relación de estima de la que se trata de encontrar el motivo justo y el régimen adecuado (y esto, principalmente (...)) para la estima de uno mismo) solo pudo actualizarse en un primer momento en el trato con otros hombres o en la comunidad intersubjetiva”: “sin alguna experiencia previa de elogio o reprobación (...) este motivo justo y este buen régimen no habrían podido determinarse tan fácilmente”. En realidad, estas fórmulas (“en primer lugar”, “tan fácilmente”) se corresponden con otras fórmulas dubitativas (“seguirá siendo dudoso..., todo apunta más bien a”), relacionadas con el hecho de que el autor no aporta aquí pruebas de su lectura “intersubjetiva” de la generosidad. El problema general de los textos que afirman una “intersubjetividad” constitutiva de la subjetividad cartesiana me parece representado por su reducción de la intersubjetividad a la simple relación con los demás. Por el contrario, la intersubjetividad exige que A se refiera no solo a B, sino también a la forma en que B se refiere a A, y en particular a la forma en

(Descartes, 2016, p. 271). Sin embargo, es igualmente cierto que podemos ser alabados o culpados por cosas que no son dignas de alabanza. Por eso, el sujeto involucrado en el difícil recorrido de su perfeccionamiento ético debe, en la medida de lo posible y sin llegar a contraponerse al sentido común, encontrar su satisfacción en su fuerza para resistir las tentaciones de la alegría transmitida por la gloria y aceptar pacientemente la tristeza que nunca deja de acompañar a la vergüenza, todo ello en su capacidad para empujar a los demás fuera de los límites de su identidad. Elevado al rango de único juez de sí mismo, puede incluso encontrar en la tristeza inseparablemente unida a la culpa una ocasión de alegría en la medida en que le da la oportunidad de comprobar hasta qué punto la ciudadela de su tranquilidad interior permanece inexpugnable frente a la angustia de la alteridad. No es casualidad, pues, que el hombre generoso se conmueva por la piedad, pero esta piedad sea “amarga y, como la que causan las acciones funestas que vemos representadas en un teatro, está más en el exterior y en los sentidos que en el interior del alma, la cual tiene, sin embargo, la satisfacción de pensar que cumple con su deber al compadecerse de los afligidos” (Descartes, 2016, p. 256), y que no comparte la suerte asociada a su debilidad y a su cobardía.

III. Spinoza, o el reconocimiento al descubierto

La mutación del paradigma spinozista en relación con la concepción de los afectos está implícita en su definición y sus consecuencias. En efecto, para Spinoza, los afectos se definen en general como la unión entre los afectos que aumentan o disminuyen la potencia de obrar del cuerpo y sus ideas. La identidad de la mente y el cuerpo hace inconcebibles los afectos fuera del registro de la unión, prohibiendo así la posibilidad de emociones interiores de las que la mente pudiera disfrutar sin relación con el cuerpo²⁴ y de cualquier relación jerárquica²⁵ o conflictiva entre los dos polos de la identidad humana. Spinoza puede entonces acoger el interrogante cartesiano sobre una transición ética del exceso de las pasiones a su dominio y de la pasividad a la actividad de la mente, pero debe renunciar a la solución formulada por Descartes, a ese pasaje de la exterioridad a la interioridad que, en Descartes, permite la formación de una hegemonía de la mente sobre el cuerpo y de un imperio absoluto del sujeto

que B se refiere a la relación que A mantiene con él. La relación con los demás está muy presente, pero esta relación «al cuadrado» me parece muy marginada.

²⁴ Sobre la aparente excepción de *amor Dei* y *beatitudo*, cfr. Toto (2014, pp. 431-446).

²⁵ Es interesante observar que en la *Ética* la idea de una “mejor parte” ya no se refiere a la mente en relación con el cuerpo, sino al conjunto de ideas adecuadas en relación con el conjunto de ideas inadecuadas o imaginativas. Cfr. Spinoza (2000, p. 239).

sobre sus pasiones²⁶. Todos los afectos nacen de un “esfuerzo en perseverar en su ser” (Spinoza, 2000, p. 133) que involucra al hombre en su unidad psicofísica. Esta raíz compartida nos obliga a entender los excesos de las pasiones no desde el punto de vista de una disposición imposible a ocuparnos de la utilidad del cuerpo en detrimento de la de la mente, sino desde el punto de vista de una determinación a ocuparnos de su conservación de manera unilateral y concentrando nuestros esfuerzos en objetivos parciales (Spinoza, 2000, p. 133-134, 152-153, 213, 224). En este contexto, la posibilidad de afectos activos e incluso de una superación muy parcial de nuestra pasividad puede pensarse a partir ya no de la emancipación de la voluntad y el juicio de los determinismos corporales, de los que ahora son meros correlatos mentales (Spinoza, 2000, pp. 133-134)²⁷, sino de nuestra capacidad de experimentar las causas externas como una oportunidad de autonomía y no de esclavitud²⁸. Puesto que la voluntad no es ajena a las dinámicas afectivas y los afectos sólo pueden ser moderados por afectos aún más fuertes, el camino hacia el autodomínio no requiere que el sujeto ejerza un imperio absoluto y posiblemente represivo sobre sus pasiones, sino que desarrolle sus recursos afectivos de la manera más amplia y multilateral posible (Spinoza, 2000, p. 268). Esta serie de cambios conlleva una transformación radical de la problemática moral que daba sentido al discurso cartesiano sobre las pasiones. Allí donde el bien y el mal ya no son más que la fuente de la alegría o la tristeza y el objeto del deseo o la aversión, el conocimiento del bien y del mal ya no tiene ninguna autonomía en relación con los afectos y nuestra conciencia de ellos (Spinoza, 2000, pp. 133-134, 152-153, 191). La autosatisfacción se sigue afirmando como nuestra más alta satisfacción, pero la virtud a la que se asocia se concibe ahora no como un mérito atribuible al sujeto en virtud de un arbitrio cuyo buen uso depende únicamente de él, sino como una potencia, una capacidad de hacer las cosas que se siguen de su naturaleza, de conservarse a sí mismo. Ya que la potencia de obrar sólo se acrecienta por los afectos alegres y por las relaciones con el mundo que los ocasionan, el hombre goza, como Descartes, de su actividad y de su autonomía, con la diferencia de que la relación positiva del sujeto consigo

²⁶ Sobre este problema, *cfr.* Beyssade (1990).

²⁷ La crítica del libre albedrío que implica esta reducción de la voluntad al deseo no presupone ninguna represión de la noción de voluntad. Sobre este punto *cfr.* Jaquet (2005). Sobre el juicio, *cfr.* Moreau (2006, pp. 168-179).

²⁸ La acción y la pasión se definen, respectivamente, como acontecimientos comprensibles o incomprensibles a partir únicamente de nuestra naturaleza, pero los acontecimientos causados por cosas externas a través de lo que su naturaleza tiene en común con la nuestra pueden explicarse únicamente por nuestra naturaleza. El papel de lo “común” en el paso de la pasividad a la actividad es una de las tesis fundamentales de Sévérac (2005). Esta lectura fue retomada por Busse (2009). *Cfr.* también Suhamy (2010, p. 443).

mismo, que se encuentra en la base de su satisfacción consigo mismo, resulta estar constitutivamente mediada por la relación positiva con los demás (Spinoza, 2000, pp. 134, 147, 173, 187, 198, 218). Es al interior de este recorrido ético que debemos intentar ahora captar los rasgos principales de la teoría spinoziana de la estima.

Los contextos en los que se desarrolla la teoría de Spinoza, que en la *Ética* son más o menos los mismos que en *Las pasiones del alma*, manifiestan un complicado y sutil juego de continuidades y discontinuidades con el modelo cartesiano. El primero de estos contextos aborda el problema de la relación entre la estima y la raíz vital de la dinámica afectiva. Descartes, como se recordará, definía a la estima y al desprecio como dos especies opuestas de admiración y al orgullo como una estima de sí infundada. Además, interpretaba la relación entre el orgullo y el amor propio como necesaria, pero como meramente posible la relación entre la estima y el desprecio con el amor y el odio (Descartes, 2016, pp. 224, 233). Por el contrario, Spinoza separa la *superbia*, la *existimatio* y el *despectus* de la admiración y los redefine como “efectos o propiedades” del amor propio (Spinoza, 2000, pp. 174-175), del amor y del odio: como estas pasiones mismas en la medida en que afectan al sujeto hasta tal punto que hace de sí mismo o de la cosa amada “más de lo justo” (Spinoza, 2000, p. 143) y de la cosa odiada “menos de lo justo” (Spinoza, 2000, p. 144. Cfr. Spinoza, 2000, p. 173)²⁹. Esta redefinición permite asignarles a la estima y a la subestimación el carácter excesivo reservado en *Las pasiones del alma* sólo al orgullo, denunciando al mismo tiempo la raíz vital de los errores cognoscitivos o defectos morales implicados por estas pasiones³⁰. Esta reducción de los sentimientos morales a sus fuentes vitales es la misma que inviste a pasiones como la

²⁹ Cabe señalar que en *Las pasiones del alma* traducidas por Desmarets y leídas por Spinoza “*superbia*” corresponde a “*orgullo*”, “*existimatio*” a “*estima*”, “*despectus*” unas veces a “*desprecio*” y otras a “*desdén*”. Del mismo modo, Desmarets traduce a veces “*mépris*” por “*despectus*” y a veces por “*contemptus*”. La (tendencia a la) univocidad del léxico spinoziano implica, pues, una operación conceptual compleja. Desafía al historiador de las ideas, impidiéndole confrontar a Spinoza con Descartes sin tener en cuenta la mediación de la traducción y obligándole así a tomar decisiones hermenéuticas. Irónicamente, la misma confusión léxica de Desmarets se encuentra en varias traducciones contemporáneas de la *Ética*. Para evitar esta confusión, traduciré aquí “*despectus*” por “*desestima*” y “*contemptus*” por “*desprecio*” [Nota del traductor: en su traducción al español, Atilano Domínguez traduce “*despectus*” por “*menosprecio*” y “*contemptus*” por “*desprecio*”]. Sobre las complicaciones de la recepción spinozista del discurso cartesiano introducidas por la poca fidelidad de la traducción latina de Desmarets, sigue siendo actual Voss (1981).

³⁰ A este respecto, debemos evitar cualquier malentendido. No cabe duda de que Alanen (2012) tiene razón cuando sostiene que el orgullo es una distorsión del amor propio o de la autosatisfacción, pero no cuando hace depender esta distorsión únicamente del carácter inadecuado del autoconocimiento: puede haber un amor propio no excesivo en el registro no sólo de la razón, sino también de la imaginación. Del mismo modo, no hay nada que sugiera que el único aprecio legítimo de los demás sea el generoso que surge del conocimiento adecuado de los demás.

conmiseración y la envidia, el favor y la indignación (Spinoza, 2000, pp. 142, 143). Si tendemos a sobreestimarnos a nosotros mismos y a las cosas que amamos y a subestimar las que odiamos, es principalmente porque nos esforzamos por perseverar en nuestro ser, y este esfuerzo nos dispone inevitablemente a imaginar sobre nosotros mismos y sobre las cosas que amamos todo lo que nos afecta de alegría, pero de la cosa que odiamos nada sólo aquello que la afecta de tristeza (Spinoza, 2000, pp. 143-144)³¹. Esta serie de divergencias implica, sin embargo, una continuidad más fundamental entre Spinoza y Descartes. La ruptura principal está constituida por la doble reducción spinoziana del juicio a la expresión de un afecto y de la apreciación del valor a la evaluación de una potencia: mientras que Descartes admitía una relación en ambos sentidos, Spinoza confirma que la distorsión de la realidad que implican estas formas de conciencia es un efecto de la fuerza de los afectos y que la sobreestimación o subestimación de las cosas a las que nos impulsan nuestras pasiones concierne a la virtud entendida principalmente como potencia (Spinoza, 2000, pp. 143-144)³². Sin embargo, Spinoza parece seguir a Descartes al negarse a explorar la dimensión intersubjetiva de la afectividad y del juicio abierta por la referencia al concepto de justicia. La cuestión del *justum*, que está en el centro del discurso de Spinoza, moviliza la del *jus*, la cual se encuentra, a su vez, estrictamente ligada a la de la *potentia* (Spinoza, 2000, pp. 209-210). Spinoza podría haber considerado la cuestión del reconocimiento o del desconocimiento de esta potencia y de estos derechos reales o imaginarios: ¿qué ocurre cuando somos –o nos creemos– sobreestimados o subestimados, cuando el amor o el odio que recibimos es o nos parece injustificado? El cuidado con que se elude esta interrogante parece poner a prueba la subordinación del planteo spinozista de la cuestión de la estima a la perspectiva egocéntrica cartesiana.

Este juego de continuidad y ruptura afecta también al desarrollo de las nociones de *admiratio*, *contemptus* y sus derivados. Al igual que *Las pasiones del alma*, la *Ética* define la admiración como la imaginación de una cosa nueva, singular, cuya imagen no ha sido asociada a otras imágenes ni en virtud de la concomitancia perceptiva ni de la semejanza. La admiración consiste en la imaginación de un objeto que nunca “hemos visto anteriormente junto con

³¹ Sobre el conjunto de afectos tratados aquí, *cfr.* Rovere (2010, pp. 157-162). No comprendo por qué Rovere afirma que el orgullo, la estima y la menosprecio serían formas de desprecio.

³² El orgulloso sueña con los ojos abiertos que “puede todas las cosas que alcanza con la sola imaginación” (Spinoza, 2000, p. 143). Hay aquí una connotación moral, pero es sólo imaginaria: no podemos conseguir de otro modo lo que deseamos, y atribuimos su realización como un mérito porque interpretamos todo lo que deseamos como bueno.

otros”, o que posee algo que no es “común a otros muchos” (Spinoza, 2000, p. 160. Cfr. Spinoza, 2000, pp. 170-171)³³. La relación de la concepción spinozista del desprecio con el modelo cartesiano es más compleja. Para Descartes, el desprecio era una especie de admiración contraria a la estima³⁴. Para Spinoza, en cambio, es lo contrario de la admiración misma, su negación. En efecto, surge cuando, en un primer momento, estamos decididos a admirar una cosa imitando la admiración que le dirigen los demás o por su parecido con algo que admiramos. Pero una consideración más atenta de esta cosa nos lleva, en un segundo momento, a darnos cuenta de hasta qué punto está desprovista de lo que se suponía que la hacía admirable y a pensar más bien en lo que no tiene que en lo que tiene. Mientras que en Descartes la estima y el desprecio se dirigen a una cualidad, como por ejemplo la inteligencia, debido a su grandeza o su pequeñez sorprendente, en Spinoza una inteligencia menos que excepcional es siempre despreciable³⁵. Este mismo juego de similitudes y diferencias se prolonga en el plano de las pasiones derivadas de la admiración y el desprecio. Con algunas oscilaciones semánticas, en Descartes la “veneración”³⁶ era la estima de una cosa libre y la “devoción”³⁷ era esa misma admiración en cuanto que va acompañada del amor, que no espera de la cosa a la que se dirige otra cosa que el bien. Por el contrario, el “desdén”³⁸ y la “burla”³⁹ eran, uno, el desprecio de una cosa libre y, el otro, ese mismo desprecio en cuanto

³³ La concepción spinozista de la admiración se aproxima a la cartesiana en la medida en que el fallo de los mecanismos mnémicos que la determinan la connota como un estado mental en sí mismo ni bueno ni malo, que centra la mente en una sola idea. Al mismo tiempo, se desliga de su modelo porque su indiferencia al bien y al mal impide a Spinoza considerarla como una pasión, y la fijación que implica la define como una forma de distracción de la mente más que de la atención: como una parálisis del poder de pensar más que como un instrumento para ampliar o profundizar el conocimiento. Cfr. Spinoza (2000, pp. 136-137, 146). La cuestión de la admiración spinozista, su capacidad de distracción, su vínculo con el problema del “modelo” e incluso de la beatitud, en su relación crítica con la teoría cartesiana, es una de las líneas principales del trabajo de Sévérac (2005).

³⁴ Nota del traductor: “*mépris*”, el término francés original que utiliza Descartes y que aquí traducimos por desprecio, como también lo hace Julián Pachó, figura en la traducción española de José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué como “menosprecio”.

³⁵ En este sentido, me parece insostenible la definición de Macherey del desprecio como una “admiración negativa” (1998, p. 328). Esta definición tiende invisiblemente a acercar Spinoza a Descartes reprimiendo su oposición. Es cierto que la “pequeñez” de una cualidad (la inteligencia) puede verse como el equivalente de su contrario (la estupidez) y, en este sentido, como un “defecto”. Sin embargo, para Spinoza, la privación o el defecto no son en sí mismos nada real. Por tanto, no podemos decir, como hace Macherey, que el desprecio hace al alma “más sensible a los defectos” de la cosa despreciada, “defectos que aísla y, por tanto, valora en detrimento de las cualidades que la cosa en cuestión pueda tener en otras partes”: el desprecio de una cosa no es una forma de atención a sus defectos, que no existen y no pueden aislarse ni valorarse, sino una forma de atención a las cualidades de otras cosas.

³⁶ Nota del traductor: “*vénération*” en el francés original de Descartes.

³⁷ Nota del traductor: “*dévotion*” en el francés original de Descartes.

³⁸ Nota del traductor: “*dédain*” en el francés original de Descartes.

³⁹ Nota del traductor: “*moquerie*” en el francés original de Descartes.

se dirige a una cosa mala y digna de odio (cfr. Descartes, 2016, pp. 134-135, 138-139, 237-238, 239, 251)⁴⁰. En Spinoza encontramos los mismos términos (con la adición del “*horror*” y la “*consternatio*”, ya clasificados por Descartes como formas de odio y miedo)⁴¹. Sin embargo, la *Ética* proyecta sobre el conjunto de estas pasiones la relación jerárquica o igualitaria desarrollada por *Las pasiones del alma* en el contexto de la distinción de las tres formas de amor: vemos al sujeto venerado u objeto de devoción como “muy superior” (Spinoza, 2000, p. 161) y al despreciado u objeto de burla como inferior. La cuestión de la igualdad o la desigualdad vuelve a aparecer en la definición de otras dos cualidades relacionadas con la admiración y el desprecio: la audacia (*audacia*), como disposición de un hombre a correr riesgos que “sus iguales temen soportar” (Spinoza, 2000, p. 177), y la de la cobardía (*pusillanimitas*), como disposición a no correr riesgos a los que “sus iguales se atreven a soportar” (Spinoza, 2000, p. 177)⁴². Estas disposiciones revelan la oposición más profunda entre la perspectiva de Spinoza y la de Descartes. Para el primero, un hombre que se considera audaz por la singularidad de su resistencia al miedo no puede dejar de admirarse a sí mismo, es decir, de despreciar a sus semejantes y la banalidad de sus miedos, afirmando la superioridad de su fuerza frente a la igualdad de su debilidad. Además, la proporcionalidad entre la satisfacción de uno mismo y la “distinción” que el sujeto atribuye a su poder o virtud, es decir, a su admiración, veneración y devoción hacia sí mismo, fomenta en él una forma de orgullo hiperbólico, por así decirlo, una envidia que le lleva a negar a sus semejantes, incluso a sus iguales, todas las cualidades que pretende atribuirse a sí mismo⁴³. Contra Descartes, que

⁴⁰ Hay que señalar que Desmarests traduce “*dédain*” tanto por “*despectus*” como por “*dedignatio*”. Hablo de indeterminaciones semánticas porque, por ejemplo, cuando Descartes tematiza la devoción sólo habla de ella como un tipo de amor, nombrando sólo marginalmente su relación con la admiración.

⁴¹ Nota del traductor: “veneración”, “devoción”, “desdén” y “burla” son los términos más aproximados al español al que podemos traducir los franceses escogidos por Bernard Pautrat en la edición utilizada por Francesco Toto. Estos términos aparecen en el texto original en latín de Spinoza como “*veneratio*”, “*devotio*”, “*dedignatio*” e “*irrisio*”, respectivamente, los cuales, a su vez, son traducidos por Atilano Domínguez como “veneración”, “devoción”, “desdén” e “irrisión”.

⁴² Cfr. también Spinoza (2000, pp. 159-160). Prefiero traducir aquí “*audax*” y “*pusillanimis*” como “audaz” y “cobarde”, en lugar de “valiente” o “intrépido” y “temeroso” [Nota del traductor: “valiente” (*courageux*) o “intrépido” (*intrépide*) y “temeroso” (*peureux*) son los términos escogidos por Pautrat para su traducción francesa de los latinos “*audacia*” y “*pusillanimitas*” de Spinoza, respectivamente. En su traducción al español, Atilano Domínguez optará por términos más literales como “audacia” para el vocablo homónimo latino y “pusilanimidad” para “*pusillanimitas*”], porque “*audacia*” y “*pusillanimitas*” son, en Desmarests, la traducción latina de “audacia” y “cobardía”, y Spinoza, como Descartes, define estas cualidades a partir del deseo y del miedo. También hay que señalar que el vínculo entre estas cualidades y la cuestión de la singularidad y su negación –y, por tanto, de la admiración y el desprecio– es un rasgo específico del discurso de Spinoza.

⁴³ Sobre esta envidia y su “cláusula de excepción”, pero más en general sobre todo el mecanismo de la admiración, cfr. el análisis de Juillet (2001, p. 345).

admitía la posibilidad de una admiración generosa, cooperativa y fundamentalmente igualitaria, Spinoza reduce esta admiración a su vocación orgullosa y tendencialmente delirante, vinculando, en el sujeto, su afirmación imaginaria de su propia singularidad a la negación de la singularidad de los demás. Sin embargo, la amplitud de esta distancia no puede ocultar una proximidad más profunda. La indicación del aspecto intrínsecamente competitivo de la admiración lleva a Spinoza al borde del problema del reconocimiento: para formular este problema, habría bastado con cuestionar esta tendencia universal de los hombres a despreciarse unos a otros desde el punto de vista de sus consecuencias intersubjetivas, preguntándose qué sucede cuando el hombre estructuralmente dispuesto a admirarse a sí mismo no recibe la admiración que cree merecer, sino que más bien lucha por obtener de los demás el reconocimiento de su superioridad y de la inferioridad de ellos. Sin embargo, el silencio que envuelve esta cuestión parece atestiguar la proximidad de la teoría spinozista de la estima con respecto a la perspectiva subjetivista de Descartes.

La teoría spinozista manifiesta toda su originalidad solo en su tercer contexto, a partir del principio de “imitación de los afectos” (Spinoza, 2000, p. 144), según el cual no se puede atribuir un afecto a un semejante sin experimentar el mismo afecto⁴⁴. Al determinarnos a disfrutar de su alegría y a sufrir sus penas, este principio nos dispone a desear actuar de una manera que pueda ser vista con alegría por nuestros semejantes y a evitar lo que pueda entristecerlos (Spinoza, 2000, p. 146)⁴⁵. La estructura relacional del campo afectivo construido en torno a este principio resulta entonces evidente. La *Ética* sigue a *Las pasiones del alma* en

⁴⁴ El mecanismo mimético y su demostración han sido largamente debatidos. Matheron (1969, pp. 153-154) introduce este mecanismo como punto de partida de la superación por el spinozismo de la concepción hobbesiana de la sociedad, entendida como una “unificación puramente externa” que deja intacta la “separación”. De este modo, se ve obligado a interpretar la relación mimética como aquella que mira a seres realmente semejantes y tiende a producir una comunidad afectiva igualmente real. Sólo sobre esta base podemos suponer que el parecido de otro con nosotros “hace [sus] afecciones nuestras” (Lazzeri, 1998, p. 79), y que podemos identificar la imitación y los deseos que desencadena con el fundamento de una “socialidad auténtica” (Bove, 2010, p. 122). Macherey (1998, pp. 228, 233), en cambio, subraya el papel de la imaginación: la imitación se convierte entonces en el principio en virtud del cual “la representación de los otros (...) nos persigue obsesivamente”, pero “los otros” no es más que una “pura fantasía”, una “proyección”, porque el “punto de vista de los otros” no es otra cosa que “el punto de vista que imputamos a los otros”. Personalmente, creo que las dos lecturas no se excluyen mutuamente y que no hay alternativa entre “introyección” y “proyección” (cfr. Drieux, 2014, pp. 191-193).

⁴⁵ En este sentido, la imitación de afectos produce efectos comparables a los del amor, e incluso puede decirse que representa una especie de universalización de los efectos del amor: como el amor, lleva a un sujeto a ocuparse de otro como si fuera él mismo, fomentando su alegría y ahuyentando su tristeza; a la diferencia del amor, esta actitud no se dirige de forma particularista a quien ya ha sido fuente de la alegría del sujeto, sino a los hombres en general. Esta analogía entre una relación mimética y una relación amorosa ha sido señalada por Drieux (2014, p. 203).

la concepción de la gloria y la vergüenza como alegría o tristeza que derivan de la alabanza o la culpa, pero se aleja del modelo cartesiano al definir la alabanza como “la alegría con la que imaginamos la acción de otro, con la que se esforzó para deleitarnos” (Spinoza, 2000, p. 146) y la culpa como la tristeza contraria a esa alegría⁴⁶. Al igual que sus correspondientes cartesianos, todos estos afectos se refieren a la esfera moral de la virtud y su negación (cfr. Spinoza, 2010, p. 104), pero el principio de imitación impone a esta esfera una configuración estrictamente intersubjetiva⁴⁷. Los afectos de los actores y los espectadores se definen unos en relación con otros y sobre la base de la capacidad común de los sujetos de ponerse en el lugar del otro: la gloria solo es accesible al actor llevado por la búsqueda de alabanzas a hacerse cargo de la reacción emotiva del espectador y la alabanza solo puede ser otorgada por el espectador a un actor al que atribuye el deseo de hacerlo feliz y obtener la recompensa de su aprobación⁴⁸. No debe sorprendernos que sea en el contexto del análisis de los mecanismos miméticos y sus implicaciones intersubjetivas donde Spinoza emprende la formulación de una verdadera teoría del reconocimiento capaz de dar cuenta de las formas de coimplicación del ego y el alter ego. La propuesta que sigue a las que introducen los pares alabanza-culpa⁴⁹ y gloria-vergüenza subraya la capacidad del sujeto que desea cosas apreciadas por sus semejantes de encontrar en esta apreciación una confirmación de sus esfuerzos y el desgarró al que se ve expuesto el sujeto que desea cosas menospreciadas por los demás: la convergencia con los demás hace que la satisfacción del deseo de la cosa y la *acquiescentia in se ipso* sean inseparables de la satisfacción del deseo de aprobación y de la

⁴⁶ De hecho, *Las pasiones del alma* no dan ninguna definición de la alabanza y la culpa, las cuales se conciben como juicios y no como sentimientos.

⁴⁷ Siguiendo a Balibar (1996, pp. 35-46), varios intérpretes prefieren referirse al pensamiento spinoziano como un pensamiento de la “transindividualidad” más que como un pensamiento de la “intersubjetividad”. Cfr. por ejemplo Morfino (2010) y Reed (2012). No veo las dos nociones como alternativas o recíprocamente excluyentes.

⁴⁸ Esta complicidad entre el ego y el alter ego hace que lo interior y lo exterior sean recíprocamente inextricables. La gloria y la vergüenza pueden ser vistas como formas específicas de autosatisfacción o arrepentimiento porque representan una alegría y una tristeza acompañadas en el sujeto por “la idea de una causa interna” (Spinoza, 2000, p. 147): por la conciencia de ser él mismo el origen de la alabanza o la culpa que ha recibido, o por la contemplación de su poder o impotencia para satisfacer su deseo de aprobación. Al mismo tiempo, representan una alegría y una tristeza que van acompañadas “por la idea de una causa externa”, que son generadas por la exterioridad de la alabanza y la culpa. Cfr. Spinoza (2000, p. 147). Sobre este punto cfr. P. Drieux (2014, pp. 217-220). Sobre el problema filológico de definir la gloria como un gozo dotado de una causa “externa” o “interna”, según se siga la *Opera posthuma* o los *Nagelate schriften*, cfr. Akkerman (1980, pp. 69-70, 188-189). Sobre el aspecto más conceptual de este problema filológico, cfr. Suhamy (2005, pp. 84-87). Aunque yo mismo me siento tentado por la hipótesis propuesta (Suhamy, 2005, pp. 86-87), no encuentro ninguna prueba que apoye esta solución: el “yo” no puede ser una causa externa en Spinoza, no se constituye en ningún sentido por imitación, la autosatisfacción no se reduce a un efecto de gloria.

⁴⁹ Nota del traductor: “culpa”, “*blâme*” en el original francés de Francesco Toto, refiere al latino “*vituperum*” que figura en la *Ética* y que es traducido al español como “vituperio” por Atilano Domínguez.

gloria, pero la divergencia hace imposible satisfacer el deseo de la cosa sin renunciar a la aprobación u obtener esta aprobación sin frustrar el primer deseo⁵⁰. Los sujetos prisioneros del particularismo de sus pasiones e igualmente incapaces de renunciar a la plenitud de su alegría pueden experimentar la exigencia de unanimidad suscitada por los mecanismos miméticos solo en la forma trastornada de un esfuerzo por extorsionar a los demás el mismo reconocimiento que los demás se esfuerzan por extorsionarles, pero que nadie está en condiciones de conceder (Spinoza, 2000, pp. 147-148). Sin embargo, nada excluye la posibilidad de un régimen pasional no particularista del reconocimiento. Esta exigencia de universalidad reaparece en la discusión de la cuestión cartesiana de la “*juxta ratio*”. El sujeto se glorifica (o se avergüenza) cuando reconoce la “justa medida” que motiva el amor y la alabanza (o bien el odio y la culpa) de que es objeto, mientras que ama (u odia) a la persona por la que recibe amor y elogios (o bien hostilidad y críticas) que le parecen privados de esa “causa justa” (Spinoza, 2000, pp. 153-154). Por supuesto, la tendencia universal de los hombres a enorgullecerse les lleva a interpretar todo signo de estima, admiración y aprobación como justo, y todo signo de menosprecio, desprecio y desaprobación como injusto, y a reclamar unos a otros el reconocimiento universal del que se sienten injustamente privados, pero la exigencia de universalidad sigue siendo, sin embargo, immanente a esta dinámica mimética en la que nadie puede afirmarse si no es a través de la afirmación del otro, ni regocijarse si no es con la alegría del otro⁵¹.

La capacidad del mimetismo para dar cuenta de las relaciones intersubjetivas de reconocimiento demuestra la naturaleza solamente aparente de la subordinación de la reflexión spinozista sobre la estima con respecto al modelo cartesiano. No se trata de dividir a Spinoza en dos, el Spinoza aún influenciado por Descartes en su discurso sobre la *superbia* y la admiración y el Spinoza que finalmente logró reafirmar su originalidad a través del análisis de los afectos miméticos. Por el contrario, se trata de comprender la originalidad global de la teoría spinozista a partir del papel hegemónico que desempeña la imitación en la unificación de las tres constelaciones afectivas relacionadas con la cuestión de la estima, de captar los

⁵⁰ Como señala Matheron (1969, pp. 161, 164), la gloria es la forma que la autosatisfacción no puede dejar de adoptar en un contexto social, en el que nos amamos a nosotros mismos a través del amor o la alabanza que nos demuestran los demás.

⁵¹ Cfr. Matheron (1969, p. 156). Sobre la exigencia de universalidad cfr. Macherey (1998, p. 228). Cfr. también Citton (2008), quien subraya que en las relaciones miméticas la lógica de los conflictos y las rivalidades no borra una tendencia “unanimista”.

efectos sistémicos de la ruptura introducida por el mimetismo a partir de la reorganización de las otras esferas emotivas de las que es responsable. Este punto es particularmente evidente en la reconstrucción spinozista de la división cartesiana entre la subjetividad orgullosa y la subjetividad generosa. La primacía del principio mimético en el primer ámbito se pone de manifiesto por sus efectos retroactivos, los cuales modifican retrospectivamente la geometría de las pasiones conectadas con el orgullo. Como aspiración a la gloria (independientemente de que sea excesiva o no), la ambición “es un deseo por el que todos los afectos (...) son fomentados y corroborados” (Spinoza, 2000, p. 178). Ningún afecto escapa a esta reinversión, pero el caso más elocuente es sin duda la autosatisfacción, cuya autonomía frente a la gloria Descartes guardaba celosamente y que nunca aparece en la *Ética*, salvo junto a la gloria que la alimenta y fortalece (Spinoza, 2000, pp. 162, 218)⁵². De hecho, este vínculo con la gloria se refleja en todos los afectos relacionados con la satisfacción o el amor propio, y en particular en el orgullo y la admiración. Ya hemos tenido ocasión de constatar la disposición orgullosa de los hombres a admirarse y venerarse a sí mismos, poniendo de relieve el vínculo que une la veneración de una cosa a la presuposición de su superioridad. Sobre estas bases, una primera redefinición del orgullo como “una alegría nacida de la falsa opinión de que un hombre se cree superior a los demás”⁵³ conduce a un verdadero cortocircuito entre las ideas de orgullo y admiración o veneración de uno mismo (Spinoza, 2000, pp. 221-222): no hay orgullo sin autoadmiración⁵⁴. Spinoza sigue a Descartes en la comprensión de esta admiración orgullosa de sí mismo como una posible consecuencia de la estima recibida, pero se aleja de él en la medida en que no se limita a constatar la eficacia seductora de la adulación, sino que la explica a partir del mimetismo afectivo. El sujeto tiende a creer todo lo que puede hacerlo feliz, pero la estima manifestada estratégicamente por el adulator solo contribuye a su felicidad en la medida en que se interpreta ciegamente como la expresión de un amor y una alabanza sinceros y bien fundados, y el mecanismo mimético permite introyectar esta apariencia de amor y alabanza en forma de gloria y fortalecimiento del amor propio (Spinoza, 2000, pp. 216-217, 236). Es siempre el mimetismo el que asigna al orgulloso la necesidad de

⁵² Nota del traductor: la “autosatisfacción” nombrada por Descartes en *Las pasiones del alma* aparece en la *Ética* con el nombre de “contento de sí” (*acquiescentia in se ipso*).

⁵³ Nota del traductor: la cita mencionada refiere al término latino original de la *Ética* “*superbia*”, que en el artículo de Francesco Toto aparece como “*orgueil*” y que Atilano Domínguez traduce como “soberbia” en español.

⁵⁴ Los problemas asociados a esta unificación de admiración y gloria han sido destacados por Lazzeri (1998, p. 100) y Sharp (2011, p. 143).

ver su imagen continuamente confirmada por el espejo deformante de la estima, disponiéndolo así a amar la presencia de los aduladores, que “de un necio lo hacen un loco” (Spinoza, 2000, p. 221) y a odiar la de los generosos, que “opinan de ellos lo correcto” (Spinoza, 2000, p. 220). Una vez más, es el deseo de gloria desencadenado por el mimetismo el que fundamenta la segunda redefinición del orgulloso como alguien que “quiere ser preferido a todos” (Spinoza, 2000, p. 175) y da así a la pasión de la soberbia su significado más profundo: el mecanismo mimético traduce el amor propio y la veneración de sí mismo que caracterizan al orgulloso en un deseo de dominación, un deseo de reconocimiento que los demás no pueden satisfacer sino a través de la confesión de su inferioridad⁵⁵. Los efectos sistémicos de esta retroalimentación de la imitación en el conjunto de las pasiones relacionadas con el ámbito de la estima se manifiestan en la concepción del reconocimiento como el objeto de una lucha que nadie puede ganar y que corre el riesgo de socavar la posibilidad misma del lazo social, y en la redefinición de la subjetividad orgullosa a partir de un deseo insaciable de reconocimiento (Spinoza, 2000, p. 219)⁵⁶.

Aunque Spinoza le confiere un matiz mucho más sombrío, Spinoza se acerca a Descartes en la descripción del carácter competitivo de la gloria como una forma de dependencia del sujeto respecto a los demás: la gloria en la que el orgulloso busca su satisfacción es “vana”, efímera, no solo porque en su búsqueda “cada uno socave la fama del otro” y “sale al fin victorioso, se gloria más por haber hecho daño a otro que por haber sacado él algún provecho”, sino porque quienes la desean se encuentran estructuralmente subordinados o esclavizados a la aprobación de un sujeto “variable e inconstante” como el vulgo (Spinoza, 2000, p. 222)⁵⁷. A diferencia de Descartes, la relación con la estima ajena no se reduce a una fuente de heteronomía, sino que se afirma también como un posible beneficio de la autonomía: el deseo de gloria, que desempeña un papel dominante en la definición de la subjetividad pasional y en su orgullosa búsqueda del reconocimiento, no deja de producir sus efectos en el ámbito de la subjetividad autónoma y virtuosa. En realidad, el *homo liber* spinozista radicaliza varios rasgos fundamentales del generoso cartesiano. Al igual que en Descartes, el hombre que sabe que ha cumplido con su deber encuentra en Spinoza la fuente

⁵⁵ Sobre la transformación del deseo de gloria en ambición de dominio, véase A. Matheron (1969, p. 168).

⁵⁶ Los efectos conflictivos del cruce entre admiración y mimetismo han sido señalados por Lazzeri (1998, pp. 99-100).

⁵⁷ Sobre esta vana gloria, *cfr.* Bove (1996, pp. 102-105). Sobre la dependencia que implica, *cfr.* Danino (2009, p. 13).

de una felicidad inquebrantable en la conciencia de su propia virtud, es decir, de algo que está totalmente en su poder, que solo depende de su naturaleza y su actividad. Al igual que en Descartes, esta felicidad no puede ser violada por la mala suerte, porque el hombre que logra comprender sus límites a partir del reconocimiento de la necesidad de las cosas y del “decreto eterno de Dios” es capaz de aceptar con serenidad “las dos caras de la fortuna” (Spinoza, 2000: 120. Cfr. Spinoza, 2000, pp. 218-219, 239). Sin embargo, esta proximidad del *homo liber* spinozista al generoso cartesiano no implica la misma marginación de la función ética de las relaciones de reconocimiento. De hecho, la generosidad spinozista se distingue de la generosidad cartesiana por una pluralidad de factores. En primer lugar, la generosidad spinozista ya no se define a partir de una admiración legítima de uno mismo y en una relación indisoluble con la humildad (que para Spinoza nunca es una virtud (Spinoza, 2000, p. 216)), sino como un deseo, y más precisamente como el deseo “por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirlos a sí mismo por la amistad” (Spinoza, 2000, p. 168). En segundo lugar, ya no es el resumen de todas las virtudes, sino una especie de virtud distinta de la “firmeza”, es decir, del “deseo con el que cada uno se esfuerza en conservar su ser en virtud del solo dictamen de la razón” (Spinoza, 2000, p. 168). En tercer lugar, esta distinción no implica una oposición: no es contraria, sino complementaria a la valentía. Si la firmeza tiene como objetivo “sólo” la utilidad del agente, la generosidad tiene como objetivo “también” la utilidad de los demás, el generoso spinozista ya no es, como el cartesiano, alguien dispuesto a despreciar su interés y sacrificarlo en aras del interés ajeno, sino alguien que comprende el vínculo que une su utilidad con la de los demás en el marco de la racionalidad de una “utilidad común” (Spinoza, 2000, p. 197).

Sin embargo, la divergencia más significativa se refiere, una vez más, a la función ética de las relaciones de reconocimiento vinculadas al mimetismo. Tanto en Descartes como en Spinoza, la tendencia del generoso a llevar a cabo una “justa causa” (Spinoza, 2000, p. 153) por sus semejantes lo sustrae de las formas patológicas del reconocimiento: su racionalidad lo hace inaccesible no solo al orgullo, la estima y el menosprecio, sino también a la admiración y al desprecio (Spinoza, 2000, pp. 216, 217, 220, 230, 232). A diferencia de Descartes, Spinoza atribuye al reconocimiento un papel ético fundamental. En primer lugar, es la base de la disposición a desear para los demás el mismo bien que se aspira para uno mismo, lo cual es una de las propiedades fundamentales del generoso. Es cierto que una primera demostración de esta disposición moviliza supuestos estrictamente utilitarios, pero también es cierto que

una segunda demostración recurre a premisas planteadas en el contexto del discurso sobre la gloria. Según esta segunda demostración, el generoso se esfuerza por que los demás disfruten del bien verdadero y lo aman porque solo puede esperar obtener el elogio y el reconocimiento de sus virtudes si los demás están de acuerdo con él (Spinoza, 2000, p. 207)⁵⁸. Este mismo vínculo entre la generosidad y el deseo de reconocimiento se confirma con la concepción de otra virtud. Por un lado, el deseo racional de amistad, que ya ha contribuido a la definición de la generosidad, reaparece en la definición que atribuye el nombre de honestidad al “deseo por el que el hombre que vive según la guía de la razón es consciente de que tiene que unir los demás a él por amistad” (Spinoza, 2000, p. 208). Por otro lado, el *honestum* no es otra cosa que “aquello que alaban los hombres que viven bajo la guía de la razón” (Spinoza, 2000, p. 208). No solamente la gloria puede derivar de la razón, sino que la constante antropológica de la búsqueda de este bien simbólico representa un factor suficiente para implicar a los hombres razonables y virtuosos en una dinámica de alimentación recíproca de su potencia, de su actividad, de su autonomía, de su felicidad, es decir, en la constitución de una reciprocidad en la que cada uno “busque para sí mismo la utilidad común a todos ellos” (Spinoza, 2000, p. 197. Cfr. Spinoza, 2000, p. 222)⁵⁹. La misma imitación de los afectos y el mismo deseo de reconocimiento que son la fuente de la aspiración ambiciosa de someter a los semejantes al propio temperamento son también el motor de la aspiración generosa de ayudarlos a disfrutar de un bien compartido, de un antagonismo en el que ya no se trata de vengar las ofensas, sino de “vencer el odio con el amor”, de una lucha en la que cada uno “lucha alegre y seguro”, donde “resiste con la misma facilidad a muchos hombres que a uno solo y no necesita en absoluto el auxilio de la fortuna” (Spinoza, 2000, p. 216).

En conclusión, la respuesta a la pregunta con la que comencé, así como la forma en que Spinoza puede construir, con materiales cartesianos, una teoría del reconocimiento diferente de la que podría haber construido Descartes, deberían quedar claras. La teoría spinoziana presenta, por supuesto, una serie de divergencias menores con respecto a su

⁵⁸ Esta última demostración se refiere directamente a la proposición 31 de la tercera parte de la *Ética* y su corolario, pero el escolio de esta misma proposición subraya el vínculo entre esta dinámica y la ambición, es decir, el deseo de gloria. Sobre la presencia del mimetismo en este contexto argumentativo, cfr. Drieux (2003). Drieux retomó la cuestión más extensamente en la quinta parte (“Imitation et vie rationnelle”) de *Perception et sociabilité*. Cfr. también Bove (1996, pp. 97-98). Sobre el papel que la imitación y el deseo de reconocimiento conservan dentro de la problemática ética, cfr. la última parte de Lazzeri (2007).

⁵⁹ Sobre la unificación de los intereses del sujeto y de los otros, y el papel desempeñado por los efectos miméticos en esta conciliación, cfr. Lordon (2011, pp. 171, 193-194).

antecedente cartesiano: divergencias que se refieren a la definición y explicación de las pasiones, pero también divergencias que afectan a la geometría de los afectos y sus conexiones. La diferencia principal, que impide leer la relación entre Spinoza y Descartes bajo el signo de la identidad o interpretar la teoría spinoziana como la simple explicitación de una teoría ya implícita en Descartes, tiene lugar por el principio mimético y por su capacidad para fundar una reconstrucción sistemática de las relaciones intersubjetivas de reconocimiento. Aunque los afectos relacionados con la *superbia* y la *admiratio* son tratados en un primer momento desde una perspectiva subjetivista, dominada por el problema de la relación sujeto-objeto, la introducción del mimetismo no deja de retroalimentar estas esferas, elevándolas al nivel de la problemática intersubjetiva propia de los afectos de gloria y vergüenza. La diferente articulación de la relación con uno mismo y con los demás pone de manifiesto una doble oposición: la oposición antropológica entre el sujeto tendencialmente autorreferencial de Descartes y el sujeto intrínsecamente relacional de Spinoza; pero también la oposición ética entre, por un lado, el autocontrol cartesiano, basado en la capacidad de la voluntad para limitar las pasiones y en la capacidad del sujeto para regocijarse de esta autolimitación y, por otro lado, el autocontrol spinozista, basado tanto en un equilibrio afectivo que no necesita censuras internas o externas, como en la conexión entre la posibilidad de reconocerse a uno mismo y estar satisfecho de sí mismo y el reconocimiento recibido por los demás. En Descartes, la represión del papel éticamente positivo del deseo de reconocimiento estaba ligada a la necesidad de buscar dentro del propio sujeto, en particular en una virtud identificada con el buen uso de su libre albedrío, los recursos para su perfeccionamiento ético: una necesidad que exigía emancipar al sujeto de toda sujeción a la autoridad del juicio ajeno, en su carácter necesariamente arbitrario, aleatorio y evanescente. La superación spinozista de la prohibición cartesiana encuentra su supuesto fundamental en la concepción de la virtud como una potencia necesariamente sujeta a las leyes de la naturaleza humana y en la concepción del juicio como la simple expresión de una afectividad igualmente conforme a las leyes y reglas de la naturaleza. El hombre que vive bajo la guía de una razón que consiste ante todo en la comprensión de las leyes de la naturaleza humana puede estar relativamente seguro de que su generosidad no solo suscitará en sus semejantes una virtud análoga a la suya, sino que también le permitirá disfrutar del justo reconocimiento de su propia virtud: se esfuerza por compensar el odio con el amor, ya que la fuerza y la constancia de un amor

virtuoso no pueden sino vencer al odio y suscitar un amor y un reconocimiento mucho más fuertes que esta triste pasión (Spinoza, 2000, pp. 154-155, 215-216).

Referencias bibliográficas

- Akkerman, Fokke (1980). *Studies in the Posthumous Works of Spinoza: On Style, Earliest Translation and Reception, Earliest and Modern Edition of Some Texts*. Meppel: Krips Repro.
- Alanen, Lilli (2012). Spinoza and Self-Knowledge : The Case of Pride. En M. Pickavé & L. Shapiro (eds.), *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy* (pp. 234-254). Oxford: Oxford University Press.
- Aucante, Vincent (2001). La démesure apprivoisée des passions. *Dix-septième siècle*, 4(213), 613-630.
- Balibar, Étienne (1996). Individualité et transindividualité chez Spinoza. En P.-F. Moreau (ed.), *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron* (pp. 35-46). Lyon: ENS Éditions.
- Beyssade, Jean-Marie (1990). De l'émotion intérieure chez Descartes à l'affect actif spinoziste. En E. Curley & P.-F. Moreau (eds.), *Spinoza. Issues and Directions* (pp. 176-190). Leiden: Brill.
- Beyssade, Jean-Marie (1991). Descartes et Corneille ou les démesures de l'ego. *Laval théologique et philosophique*, 47(1), 63-82.
- Bonicalzi, Francesca (1987). *Il costruttore dell'anima. Descartes e le ragioni dell'anima*. Milano: JacaBook.
- Bove, Laurent (1996). *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin.
- Bove, Laurent (2010). *Vauvenargues ou le séditieux. Entre Pascal et Spinoza. Une philosophie de la seconde nature*. Paris: Honoré Champion.
- Busse, Julien (2009). Le corrélat corporel de l'activité rationnelle de l'esprit dans l'Éthique de Spinoza. En Ch. Jaquet, P. Sévérac & A. Suhamy (eds.), *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels* (pp. 71-80). Paris: Hermann.
- Citton, Yves (2008). Les lois de l'imitation des affects. En Y. Citton & F. Lordon, *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects* (pp. 139-163). Paris: Éditions Amsterdam.
- Danino, Philippe (2009). L'ambition comme l'affect du philosophe? (Commentaire d'Éthique III, Définitions des Affects, 44). *Philosorbonne*, 3, 7-32.
- Descartes, René (1903). *Œuvres de Descartes V. Correspondance. Mai 1647 – Février 1650*. Paris: Léopold Cerf.
- Descartes, René (1999). *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. Barcelona: Alba.
- Descartes, René (2016). *Las pasiones del alma*. Madrid: Tecnos.
- Drieux, Philippe (2003). Les voies de la communauté. Éthique IV, 37 seconde démonstration. En C. Jaquet, P. Sévérac & A. Suhamy (eds.), *Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza* (pp. 107-119). Paris: Kimé.
- Drieux, Philippe (2014). *Perception et sociabilité. La communication des passions chez Descartes et Spinoza*. Paris: Classiques Garnier.
- Drieux, Philippe (2014). Le désir de se revancher. Descartes et la reconnaissance. *Consecutio*

Temporum, 4, 305-315.

Guenancia, Pierre (1998). *L'intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*. Paris: Gallimard.

Guenancia, Pierre (2012). *Descartes et l'ordre politique*. Paris: Gallimard.

Jaquet, Chantal (2005). Le rôle positif de la volonté chez Spinoza. En *Les expressions de la puissance d'agir* (pp. 91-108). Paris: Publications de la Sorbonne.

Juillet, Jean-Pierre (2001). *Des vues de Spinoza. Arguments et figures de la philosophie vraie*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.

Kambouchner, Denis (1995). *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes. II. Canonique*. Paris: Albin Michel.

Kambouchner, Denis (2009). *Descartes et la philosophie morale*. Paris: Éditions Hermann.

Kambouchner, Denis (2017). Descartes et la question de la reconnaissance. En Th. Pénigaud, E. Renault & F. Toto (éds.), *La reconnaissance avant la reconnaissance. Archéologie d'une problématique moderne* (pp. 43-56). Lyon: ENS Éditions.

Kolesnik-Antoine, Delphine (2011). *Descartes. Une politique des passions*. Paris: Presses Universitaires de France.

Kolesnik-Antoine, Delphine (2013). Le conseguenze politiche della teoria cartesiana della stima. *Parolechiave*, 2(50), 130-142.

Lazzeri, Christian (1998). *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*. Paris: Presses Universitaires de France.

Lazzeri, Christian (2007). Pascal et Spinoza, deux modèles de reconnaissance. En L. Bove, G. Bras & É. Méchoulouan (eds.), *Pascal et Spinoza. Pensée du contraste. De la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté* (pp. 245-272). Paris: Éditions Amsterdam.

Lordon, Frédéric (2011). *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*. Paris: La Découverte.

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

Matheron, Alexandre (1969). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les éditions de minuit.

Moreau, Pierre-François (2006). *Problèmes du spinozisme*. Paris: Vrin.

Morfini, Vittorio (2010). Transindividuale e/o riconoscimento: ancora sull'alternativa Hegel/Spinoza. En N. Marcucci & L. Pinzolo (ed.), *Strategie della relazione* (pp. 179-200). Roma: Meltemi.

Reed, Jason (2012). "Desire is Man's Very Essence": Spinoza and Hegel as Philosophers of Transindividuality. En H. Sharp & J. E. Smith (eds.), *Between Hegel and Spinoza. A Volume of Critical Essays* (pp. 42-60). London: Bloomsbury.

Rovere, Maxime (2010). *Exister. Méthodes de Spinoza*. Paris: CNRS Éditions.

Sévérac, Pascal (2005). *Le devenir actif chez Spinoza*. Paris: Honoré Champion.

Sharp, Hasana (2011). *Spinoza and the Politics of Renaturalization*. Chicago: The University of

Chicago Press.

Spinoza, Baruch (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.

Spinoza, Baruch (2010). *Tratado político*. Madrid: Alianza.

Suhamy, Ariel (2010). *La communication du bien chez Spinoza*. Paris: Garnier.

Suhamy, Ariel (2005). Essence, propriété et espèces de l'amour dans l'*Éthique* de Spinoza. En C. Jaquet, P. Sévérac & A. Suhamy (eds.), *Spinoza, philosophe de l'amour* (pp. 77-94). Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne.

Toto, Francesco (2014). *L'individualità dei corpi. Percorsi nell'Etica di Spinoza*. Milano: Mimesis.

Voss, Stephen H. (1981). How Spinoza Enumerated the Affects. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 63(2), 167-179.