

**Daimon. Revista Internacional de Filosofía**, en prensa, aceptado para publicación tras revisión por pares doble ciego.

ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon.603751>

Licencia [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España \(texto legal\)](#). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.

## Los afectos spinozianos y su «fantasma narcisista»

Spinozan Affects and their «Narcissistic Phantom»

MARCOS TRAVAGLIA<sup>1</sup>

**Resumen:** En su comentario a la tercera parte de la *Ética* de Spinoza, Pierre Macherey afirma que los afectos esconden siempre un «fantasma narcisista». Esta idea lo acerca a la perspectiva del egoísmo psicológico. En este trabajo discuto esta posibilidad para argumentar que, dados rasgos centrales de la ontología y psicología spinozianas, esta teoría permite dar cuenta de la afectividad y subjetividad humanas que elude (o excede) la oposición altruismo-egoísmo.

**Palabras clave:** Spinoza – afectos – altruismo moral – egoísmo moral – fantasma narcisista.

**Abstract:** In his commentary on the third part of Spinoza's *Ethics*, Pierre Macherey states that affects always hide a «narcissistic phantom». This approach sets him close to the psychological egoism perspective. In this paper, I discuss this possibility and argue that, given the central features of Spinoza's ontology and psychology, this theory allows an account of affectivity and human subjectivity that eludes (or exceeds) the opposition altruism-egoism.

**Key words:** Spinoza – affects – moral altruism – moral egoism – narcissistic phantom.

### Introducción

En su comentario a la tercera parte de la *Ética* de Spinoza, Pierre Macherey señala que a todos los afectos o emociones subyace un «fantasma narcisista» (1995: 181-182). Según su reconstrucción, la dinámica de las emociones está signada por la aparición impredecible de estímulos que apreciamos por los beneficios o perjuicios que imaginamos que nos darán. El eje de la perspectiva de los afectos, dice Macherey —en sintonía con algunos enfoques contemporáneos, como Cialdini *et al.* (1997) e Irwin (2017)—, es la utilidad al yo/sí mismo. Esto pasa con los objetos, dice Macherey, pero también (y con un «desarrollo verdaderamente

---

Recibido: 06/02/2024. Aceptado: 27/05/2024.

<sup>1</sup> Profesor de Enseñanza Media y Superior, Licenciado y candidato a Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Líneas de investigación: teorías psicológicas de Descartes y Spinoza y su recepción contemporánea. Publicaciones recientes: «*Homo cogitat*. La teoría spinoziana de la mente consciente» (*Pensamiento*, 79/302, 2023), «Sobre el amor. Un intercambio entre Descartes y Chanut» (presentación, traducción y notas, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41/3, en prensa). Contacto: marcostravaglia@gmail.com.

Desear agradecer los referatos recibidos por sus comentarios motivadores y sugerencias enriquecedoras y a Francisco Rivera por sus comentarios a una versión muy anterior de este trabajo.

extraordinario») con representaciones que manifiestan afectos de otros seres afectivos con los cuales también interactuamos. Esta idea es tan atractiva como provocadora, pues no es descabellado pensar que el objeto último y hasta inconsciente de nuestros miedos y esperanzas esté referido a nosotros o nuestro bienestar futuro, por ejemplo. Sin embargo, la afirmación es llamativa respecto de una psicología como la spinoziana, que se construye sobre una ontología modal y relacional en la que no hay individuos discretos. La cuestión resulta más problemática respecto de las llamadas *emociones morales*,<sup>2</sup> que son aquellas que pueden ser provocadas por causas que no reportan interés personal y que estimulan acciones prosociales. Ejemplos de ellas, dentro de la taxonomía spinoziana, serían la generosidad, el agradecimiento, la piedad o la clemencia.

El problema radica en lo siguiente: si todas las emociones son egoístas o narcisistas, no hay lugar para una experiencia *auténtica* de sentimientos altruistas y morales como la generosidad, el agradecimiento o incluso la más básica empatía, puesto que quedarían subyugados a una utilidad personal fuerte y el otro o el nosotros al que se dirigen cumplirían un lugar de medio y no fin en su consecución. Propongo discutir esta idea evaluando el rol que cumple el sí mismo en la regulación emocional del vínculo con otros e indagar cómo puede estar implicado sin por ello redundar en egoísmo o narcisismo. Para ello tomo como referencia las definiciones de los afectos que realiza Spinoza y de las que parte Macherey y algunas consideraciones contemporáneas de estudios de ciencias cognitivas sobre las emociones. Mi hipótesis es que la idea del «fantasma narcisista» es errada porque desatiende a la complejidad de las emociones morales y el altruismo recíproco. En este sentido, la ontología spinoziana permite desarrollar lineamientos de una idea de sujeto que no es discreta y autocontenida sino dinámica y porosa, lo que permite dar cuenta de una caracterización de las emociones como reacciones ambientales e idiosincráticas que eluden la oposición egoísmo-altruismo natural. En la primera sección presentaré la hipótesis de Macherey y otras lecturas que enfatizan el egoísmo psicológico de Spinoza. En la siguiente, expondré las bases metafísicas que articulan la subjetividad y la afectividad y cómo se oponen a la idea del egoísmo o narcisismo natural de los afectos. A continuación, ejemplificaré el caso con dos emociones morales en las cuales tanto el yo como el otro se descentran. Por una parte, la *compasión*, que es una comprensión y

---

<sup>2</sup> Tomamos el concepto de emoción moral (*moral emotion*) siguiendo el tratamiento de Joanthan Haidt (2003: 852-870). Citamos las obras de Spinoza según las traducciones consignadas en la bibliografía y utilizamos las siguientes abreviaturas: *Ética*=E, *Principios de la filosofía de Descartes*=PPC, *Tratado breve*=KV, *Tratado teológico-político*=TTP, seguidas de la parte, proposición=p, demostración=d, escolio=s, definición del afecto=daf, capítulo=cap, etc. Cuando corresponde, indicamos la paginación de Gebhardt (1925): G, tomo en romanos, página en arábigos.

profundo sentimiento por la desgracia o sufrimiento ajenos y el deseo concomitante de promover su alivio. Por la otra, la *gratitud*, que es un sentimiento cálido y amistoso hacia alguien que tuvo un comportamiento benefactor intencional y voluntario hacia la persona agradecida y que moviliza a estrechar el vínculo con el benefactor y a retribuirlo.

## 1. La hipótesis del fantasma narcisista

La teoría de los afectos de Spinoza tiene principios estructurantes relativamente sencillos. El ser humano —como cada cosa existente— es un modo o grado de la potencia de la sustancia o naturaleza. Todo lo que es y existe, es y existe con una fuerza que es relativa a las relaciones que mantiene con su entorno en el intento por conservar una *ratio*, equilibrio o proporción que le permite seguir siendo lo que es sin desintegrarse. Este esfuerzo individual es lo que se conoce como *conatus*, la esencia actual de cada cosa singular existente en acto (E3p7). En tanto parte de la naturaleza, cada ser humano tiene su *conatus* y su mente es además consciente de él en la forma del deseo y los afectos (E3p9). Este esfuerzo es dinámico y oscilante porque para afirmarse está en una tensión constante con las partes que lo componen y con su entorno. La teoría de los afectos está pensada específicamente para dar cuenta de la psicología humana y de cómo se experimentan estas variaciones en la potencia del *conatus* —aunque Spinoza no descarta que los caballos y otros seres también tengan sus afectos (E3p57s)—. Así, la clasificación primaria de afectos es entre los relativos al deseo, a la alegría y a la tristeza. El deseo es la consciencia del esfuerzo constitutivo y la determinación del individuo a sostenerlo por los medios que tenga disponibles (aquellos que se le representan como objetos particulares de ese deseo) (E3p9s). La alegría y la tristeza son la experiencia de los grados relativos de la potencia del deseo, el aumento —alegría— y la disminución —tristeza— que se suceden en la interacción con el entorno y con la reflexión interna (E3p11&s). Estos tres afectos primarios se complejizan en la interacción con distintas representaciones, en tanto la mente puede figurarse las cosas como constantes o inconstantes, pasadas, presentes o futuras, causadas por sí o por otro, necesarias o contingentes, etc. El resultado de esta asociación afectiva da lugar a una extensa taxonomía de unas 50 pasiones y alrededor de 10 *acciones* o afectos activos.<sup>3</sup> Algunos de estos afectos dependen del reconocimiento del otro con el que

---

<sup>3</sup> Spinoza adjunta un apéndice de «Definiciones de los afectos» a E3 que contiene solamente pasiones del ánimo, término con cuya definición culmina (GII190-204). La nómina de afectos activos está más dispersa en las últimas tres partes: E3p58dem&p59s, E4p37s1&cap21, E5p27...; podemos extenderlo también al amor a Dios: E5p14-16 (*amor erga Deum*), p33-37 (*amor Dei intellectualis*).

interactuamos como un otro semejante a nosotros, que tiene un curso de experiencias similares a las nuestras y con el cual podemos homologarnos. Cuando esto es así, entramos en una intersubjetividad recíproca. No interactuamos ya solamente con un objeto, como puede ser el alimento que me genera alegría en forma de placer y saciedad, sino con otro sujeto que tiene afectos como los nuestros y reacciona afectivamente a nuestra conducta —reacción a la que yo también puedo reaccionar. Estas dos cuestiones, la afectividad natural y la intersubjetividad afectiva, cimentan la base sobre la cual se desarrolla nuestro problema.

Macherey utiliza la idea del fantasma narcisista en medio del tratamiento de los afectos interpersonales de la tercera parte de la *Ética* (E3p21-34), que son los que tienen un componente de reconocimiento, primero, del otro como un semejante y, segundo, de sus expresiones emocionales. Por ejemplo, en esta nómina están la alabanza (*laus*), que es «la alegría con que imaginamos la acción con la que otro se ha esforzado por deleitarnos» (E3p29s), y la envidia (*invidia*), entendida como «el odio en tanto que afecta al hombre de manera tal que se entristece por la felicidad de otro y, por contra, se goza del mal de otro» (E3daf24). Como se puede apreciar en estas definiciones, el elemento del cual nace el afecto es la interpretación que hacemos de un estado mental interno y emocional del otro. En el primer ejemplo, la triangulación es simple: percibimos con alegría la imaginación de que el otro hizo algo por nosotros con buena intención, buscando generarnos deleite. En el segundo, se trata en cambio de una triangulación más compleja, en la cual, si bien no necesariamente nos importan las intenciones del otro en sus acciones, ni obra éste en favor o en contra nuestro, de la inferencia de que el otro está feliz surge en nosotros la experiencia del odio —una tristeza fortalecida por la idea de una cosa que la causa, E3p11s—. Lo que se pone en juego allí es un reflejo extra de triangulación, que es que nos representamos o imaginamos que el otro es feliz porque tiene algo que nos haría feliz a nosotros si lo tuviéramos, pero no es el caso, y esto es todavía peor cuando ese algo es una cosa que solo uno puede poseer —así surgen, *e.g.*, los celos—.

Según Macherey, con los afectos interpersonales sentimos algo por otro ser en el cual leemos estados afectivos como los nuestros y somos atormentados por un «fantasma de identificación, fundamentalmente narcisista» (1995: 181) que hace que todo lo que vemos en ellos lo refiramos de alguna manera *en* nosotros —el dolor similar que sentimos, el beneficio que esperamos de una situación similar, la alegría si poseyéramos lo que el otro tiene, etc.— y a su vez *para* nosotros —qué significa ese dolor o beneficio en nuestra interpretación del mundo—. Esto es, en nuestra identificación con los demás se juegan representaciones de qué sentimos o sentiríamos y qué hicimos o haríamos en un escenario semejante. Referimos toda la

cognición que rodea a ese estado emocional al polo subjetivo. El afecto que desarrollemos respecto de esa otredad —amor, odio, compasión, envidia, generosidad, celos, etc.— es una proyección externa de raíz egoísta porque nace de nuestras representaciones previas y de nuestro interés de autopreservación. Así, la motivación respecto de terceros está condicionada por nuestros sentimientos previos hacia ellos, que dependen, a su vez, de cómo los representamos respecto nuestro. Por ejemplo, la envidia puede verse atenuada si el otro comparte la cosa que le envidiamos. Pero en la elección de términos, Macherey va más allá del egoísmo y habla de narcisismo. Mientras que el primer vocablo se entiende como una fuerte tendencia a ocuparse de uno mismo, el segundo utiliza para designar un trastorno psíquico caracterizado por una idea de sí muy positiva, necesidad de admiración y, fundamentalmente, ausencia de empatía.<sup>4</sup>

Otros intérpretes han suscrito perspectivas similares. Jonathan Bennett (1984: 231-251) interpreta que Spinoza propone una ética profundamente egoísta, en contraste con su ontología que parece divergir de esa posibilidad. Michael LeBuffe (2020: §1.3) afirma que la doctrina del *conatus* (E3p6-9) en general es egoísta, puesto que el autointerés —real o imaginado— del individuo siempre prevalece en sus actos y el egoísmo prevalece incluso obrando de manera racional y conforme a las leyes naturales. Para Lee C. Rice (1990) más allá de que la ontología permita una individualidad porosa y de que en su lectura intenta desmarcarse del egoísmo, sobreviene un individualismo personal prioritario por sobre cualquier otro interés. Argumentos similares han sido esgrimidos en otros lugares por quienes defienden el egoísmo psicológico, como Irwin (1997: 73) y Lemos (1960), que en líneas generales sostienen que siempre hacemos lo que queremos o consideramos mejor para nuestro interés, aunque a veces no percibamos que es por interés personal. Si no fuera por un interés propio, entonces sería por alguien más. ¿Y por qué beneficiaría a alguien más? La respuesta es necesariamente egoísta: porque quiero. Si lo que me motiva es, por ejemplo, la culpa, se trata de *mi* culpa, y lo mismo con el amor, el deber o el sentimiento que sea. De esta forma, para esta perspectiva hay un

---

<sup>4</sup> Los manuales de psiquiatría describen actualmente el desorden narcisista de personalidad (DSM-5 301.81, F60.81). En cuanto al egoísmo, la Real Academia Española lo define como «Inmoderado y excesivo amor a sí mismo, que hace atender desmedidamente al propio interés, sin cuidarse del de los demás». El Merriam Webster, en una tónica mucho más moderada, define *egoism* como «excessive concern for oneself with or without exaggerated feelings of self-importance». El Larousse toma una definición intermedia para *égoïsme*: «Attachement excessif porté à soi-même et à ses intérêts, au mépris des intérêts des autres». De estas definiciones tomadas de tres contextos culturales y lingüísticos diversos podemos evidenciar que la caracterización y experiencia de las emociones tiene distintos matices según las características de la sociedad en que viva la persona que las registra. Así vemos que sociedades más individualistas (como la británica) den definiciones moralmente más neutrales del egoísmo mientras que sociedades más colectivistas (como la francesa y la española) sean más parciales y enfáticas en sus consecuencias respecto de los demás (Haidt 2003: 864-865).

egoísmo fundacional que es inescapable y el altruismo puro o definitivo es imposible porque requeriría lo que es imposible: hacer lo que no quiero hacer. Para el egoísmo, los sentimientos como la generosidad, la compasión o la gratitud tienen una raíz egoísta. Los otros y su bienestar pueden incitar emociones o razones y así ser tenidos en cuenta para nuestras acciones, pero no llegan a ocupar un lugar principal sino secundario. El otro no puede, para los defensores del egoísmo, ocupar un lugar importante en la suma de los intereses, sino que su consideración puede ser *un elemento* altruista sobre nuestra base egoísta.

## 2. Críticas al fantasma narcisista

La hipótesis de Macherey se inserta en el debate sobre el carácter naturalmente altruista o egoísta del ser humano, que desde los escritos del Obispo Butler (1900, esp. sermones I y XI) mantiene la balanza más bien inclinada hacia el altruismo natural, aunque durante el siglo XX el egoísmo haya sido rescatado por el liberalismo económico y la teoría de juegos. Básicamente, Butler argumenta contra el egoísmo señalando que muchas veces deseamos cosas que, aunque implican interés personal, en su consecución requieren del bienestar de terceros. A partir de Spinoza, la fuente de Macherey, podemos discutir la idea del fantasma narcisista desde dos puntos. Por una parte, desde bases metafísicas: no hay individuos aislados, sino que son interdependientes y su subjetividad es relacional. Por otra, desde el tratamiento que reciben algunos afectos específicos que son a la vez intersubjetivos y altruistas, que nos permiten ver cómo un individuo puede sentir y actuar de manera no egoísta/narcisista.

### 2.a. La crítica metafísica

Un punto de partida común a las concepciones que sostienen el egoísmo moral es la idea de un individuo cerrado y discreto, separable de su entorno y con una fuerte capacidad autopoietica y autotélica. Se trata de una concepción sumamente moderna del ser humano, identificable con el llamado *sujeto cartesiano*, un espíritu que puede autonomizarse de la esencia y existencia del resto del mundo y ser fundamento espontáneo del conocimiento y la acción.<sup>5</sup> Estas posiciones suelen tener un problema para dar cuenta de la interacción entre

---

<sup>5</sup> Nos permitimos poner en duda cuán adecuada es esta idea respecto de lo que Descartes realmente dijo más allá de las primeras dos *Meditaciones*, pero retomamos el muñeco de paja como parte del andamiaje de la discusión estándar sobre la subjetividad.

individuos, en la medida en que la mente está como «encerrada» dentro de un cuerpo y el acceso a la mente del otro es mediato, inferido por conductas físicas externas. La manera de acceder a la psiquis del otro se conoce en filosofía contemporánea como teoría de la mente y existen diversos enfoques para dar cuenta de cómo la desarrollamos que no solo parten de distintos elementos observables, sino también de distintas ideas sobre qué es la mente y cuáles son sus límites: la que se corresponde con el modelo cartesiano es la teoría de la simulación, que propone que proyectamos sobre los demás que realizan los mismos actos mentales que nosotros y los interpretamos así;<sup>6</sup> la teoría de la teoría sostiene que tenemos un conocimiento —teoría— implícito sobre qué es la mente y cómo se comporta; las teorías de la segunda persona, por último, ponen el énfasis en las interacciones verbales o no verbales en las cuales la atribución no es unilateral sino recíproca (Vetri *et al.* 2019). Estos enfoques, ninguno suficiente de por sí, se pueden articular con distintas ontologías y producir explicaciones sobre cómo accedemos a la mente de otros y nos ligamos intersubjetivamente.

Spinoza, más allá de su referencia inmediata a Descartes para construir su ontología, rechaza de manera muy temprana que el *cogito* o yo pienso pueda tener un lugar tan primordial en la fundamentación del orden de la realidad. Los *Principios de la filosofía de Descartes* (1663) enfrentan directamente al argumento del *cogito* y lo reformulan de manera tal que desactivan su carácter fundante (PPC I, GI151-152). En pocas palabras, parte de la indubitabilidad de la certeza de la existencia (*ego existo*) y señala que esta es tal en la medida en que somos pensamiento (*ego sum cogitans*). Sin embargo, como Descartes mismo muestra hacia la Sexta meditación, no somos solo pensamiento sino un compuesto pensamiento-extensión. El *cogito*, de esta forma, puede modalizarse en distintos actos y pasiones del pensamiento —afirmar, negar, entender, sentir, etc.— pero no puede salir del pensamiento ni, por lo tanto, ser fundante de algo o extender su certeza más allá de sus contenidos. Más todavía, decir que «soy pensamiento» (*ego sum cogitans*) no implica ni causa mi existencia, sino que, por el contrario, por existir me apercibo de que el pensamiento se manifiesta en mí.<sup>7</sup> De esta forma, el pensamiento como esencia y actividad excede los límites de tal o cual mente y no se identifica con un yo.

---

<sup>6</sup> Cabe recordar la escena de la segunda meditación en la que el meditador se acerca a la ventana y ve pasar capas y sombreros, que podrían ser autómatas de resortes y engranajes pero *juzga* que son hombres como él, sin tener acceso a sus mentes —esto es, a riesgo de estar equivocado—.

<sup>7</sup> Gueroult señala en este sentido que Spinoza realiza una inversión de prioridad: el *sum*, inmediatamente evidente, queda por delante del *cogito*, solo evidente como consecuencia de la evidencia primera de que soy algo, en un camino que va del ser al conocer (1960: 175-176). Lo que sí evidencia es, siguiendo a Spolaor (2023: 9), que el «yo pienso» implica la imposibilidad de fingir que no existo y de fingir que no soy pensante.

En la segunda parte de la *Ética* reaparecen estas ideas, aunque ya sin referencia al *cogito*. En la primera parte, Spinoza había demostrado el monismo y cómo todas las cosas son en la sustancia (EIp1-16), cuya potencia infinita es causa de la esencia, existencia y potencia de todos los seres particulares (EIp35). Todas las cosas singulares se expresan modalmente y están interconectadas causalmente, lo que hace que tanto las esencias como las existencias como las potencias sean relacionales. Ningún individuo es posible por fuera de este plexo causal,<sup>8</sup> lo que significa que están naturalmente entrelazados y que la intersubjetividad es constitutiva. En *Ética* 2 esto se vuelve más patente: todas las ideas que componen la mente son representaciones de interacciones del cuerpo/mente con sus partes o con el entorno (E2p14), ya que la mente misma es definida como un estado intencional: «El objeto de la idea que constituye la mente humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión que existe en acto, y nada otro» (E2p13). Más todavía, al ser la mente la representación en un plano ideal de lo que sucede a la vez en el plano corpóreo, las características dinámicas, metabólicas y de transformación constante que caracterizan al cuerpo vivo y situado también se replican a nivel mental, solo que con otras ideas (E2p13df&p15).

Cuando Spinoza incorpora la categoría de *conatus* en *Ética* 3 agrega una nueva capa a la explicación porque, como vimos antes, cubre la cuestión de la potencia. Se trata de una breve serie de proposiciones, que podemos distinguir en un momento negativo (E3p4-5) y uno afirmativo (E3p6-9). El momento negativo indica que la destrucción de una cosa depende siempre de causas externas y contrarias a su naturaleza, esto es, que para conseguir su afirmación requieren desplazar a la otra. Pero lo más importante es que una cosa no puede ser autolítica: la esencia o definición de cada cosa solo permite que realice lo que esa esencia o definición afirmativamente contiene. Esta es la antesala de la parte positiva: «Toda cosa se esfuerza, en cuanto está en ella, por perseverar en su ser» (E3p6), esfuerzo que «(...) no es nada aparte de la esencia actual de la cosa misma» (E3p7) y que se extiende durante un tiempo indefinido (E3p8). El *conatus* no es una mera inercia o tendencia a permanecer en un estado, sino un esfuerzo activo por el crecimiento y desarrollo que caracteriza a los entes naturales, especialmente los vivos.<sup>9</sup> Traducido a la mente humana, el *conatus* es el esfuerzo con el que persevera en su ser operando sus ideas, adecuadas o inadecuadas, y siendo consciente de ese esfuerzo. En este punto autores como LeBuffe (2020) afirman que Spinoza es un egoísta

---

<sup>8</sup> Sobre la categoría de cosa singular: Vainer 2004; en relación con el ser humano: Aguilar 2023, Travaglia 2023.

<sup>9</sup> El párrafo inicial de E2 (GII84) indica que todo lo que sigue versará sobre seres humanos.



psicológico, en la medida en que todas las acciones derivadas de la mente, independientemente de la idea que la causen, tienden a la autopreservación.

Esta lectura es plausible, pero carga con una limitación fundamental: no tiene en cuenta la diversidad de las ideas y sus naturalezas. No es lo mismo ser dirigido por una idea adecuada que por una inadecuada.<sup>10</sup> Las adecuadas son aquellas que refieren o bien a los elementos racionales y comunes a las cosas, o bien a las esencias. Esto es, son las leyes de la naturaleza y las definiciones de las esencias. Las ideas inadecuadas, en cambio, son las percepciones parciales y potencialmente erradas, que representan las cosas desde una perspectiva determinada por las condiciones de percepción y el entorno inmediato. Mientras que de una idea adecuada se siguen acciones en sentido estricto, basadas en la comprensión de la naturaleza, de las ideas inadecuadas se siguen pasiones, que pueden ser parcialmente compatibles con la racionalidad, pero bajo ningún punto de vista lo son necesariamente (E3d1-2&p1). Las ideas adecuadas son así las que reflejan en nuestra mente la estructura de la naturaleza y las que nos permiten acoplar nuestras determinaciones en el sentido más armónico posible. Algunas ideas inadecuadas pueden, potencialmente, ordenarnos un poco en ese sentido, en la medida en que produzcan afectos alegres medianamente constantes o tristes ordenadores.<sup>11</sup> Si el egoísmo fuera la tendencia natural primordial, como surge de la hipótesis de Macherey y las lecturas afines, entonces debería existir una idea adecuada del yo conforme a este valor. Pero ello no se constata. Más bien, sucede lo contrario: el egoísmo aparece entre los afectos imaginarios, como el amor propio (*amor sui*) —que brota del instinto de autopreservación y su búsqueda en todo lo que se represente como bueno y placentero—,<sup>12</sup> el contento o la satisfacción de sí (*acquiescentia in se ipso*), que es la alegría de considerarse a sí mismo y la imaginación de la propia potencia, y la soberbia (*superbia*), sobreestima de sí que induce incluso a una suerte de delirio patológico (E3daf25&daf27). De todos ellos se siguen actos de autoafirmación pero que son pasionales por su origen inadecuado. Los afectos tipificados por la referencia al sí mismo como su causa y nacidos de ideas adecuadas desbordan los límites del

---

<sup>10</sup> Sobre las ideas adecuadas e inadecuadas: E2d4&p40s2.

<sup>11</sup> Spinoza dedica E4p38-58 a evaluar la bondad o maldad de las pasiones. Por regla, las tristes son malas y las alegres, buenas. Sin embargo, las alegres pueden tener exceso e inmoderación y algunas tristes pueden regular conductas, como la esperanza, el miedo, la humildad, el arrepentimiento (E4p54s), la vergüenza y la compasión (E4p58s).

<sup>12</sup> En este punto, cabe reforzar que Spinoza no considera que el *conatus* sea infalible en la búsqueda de la preservación, sino que es plenamente consciente en su desarrollo de problemas como la *akrasia*, la tendencia al exceso o las situaciones que derivan en el suicidio y conductas autolacerativas (E4p17s&p20s, Toto 2013: 139-140).

«sí mismo» y se extienden sobre las relaciones que este sostiene —y que a este sostienen— en el mundo. Por ejemplo, la satisfacción con uno mismo puede nacer de la razón (E4p52), en la medida en que se contempla lo que se comprende y la capacidad de obrar por ello, y del intelecto o tercer género del conocimiento (E5p27dem), que es la *summa animi acquiescentia*, proviene de la contemplación de la mente, su virtud y Dios como causa concomitante (E5p32dem).<sup>13</sup> En estos dos casos la perspectiva sigue siendo subjetiva pero con perspectiva de eternidad —y no duración—, de necesidad —y no contingencia— y de implicación mutua de las cosas —y no de fragmentación—. <sup>14</sup>

Otra vez, en la medida en que todos los individuos estamos causalmente interrelacionados, el grado de actividad —adecuación, racionalidad— o pasividad —inadecuación, irracionalidad— en el que se encuentre nuestra potencia también va a estar intrínsecamente asociado a nuestras interacciones con el entorno. Más todavía, lo que refuerza *Ética 4* es que la colaboración con los demás no solo toma la forma de una máxima ética-racional, sino que es sobre todo una ley natural para garantizar y mejorar la existencia (E4p29-37). Un individuo que se considere aislado, auto-producido e independiente de lo que hagan otros no es más que un ignorante que desconoce todas las determinaciones a las que está sometido y que lo hacen pensarse de esa manera (E1ap). La situación de socialización humana, proclive a la superstición (TTPpref, GIII5) y la contrariedad pasional (E4p32-34), alimenta la tendencia a estos prejuicios, pero también estamos dotados de la tendencia natural a las afecciones racionales —contrariamente a lo que sostienen LeBuffé *et al.*—. <sup>15</sup> Spinoza encara la intersubjetividad entonces de una manera más cercana a la segunda persona: el encuentro, la interacción y la reciprocidad en las atribuciones son cruciales porque la unidad se conforma de esta manera a través de la imaginación. <sup>16</sup> Eso lo diferencia de posturas individualistas para las cuales la mente por proyección de semejanza o de conceptos *juzga* que el otro es otro. Lo que

---

<sup>13</sup> Totaro 2017: 230-231. Podríamos extender estas consideraciones al *amor Dei intellectualis*, aunque es discutido si contiene un rasgo subjetivo (Travaglia 2016, Klein 2002) o no (Macherey 1994: 141, Zambrano 1936).

<sup>14</sup> E4p59 demuestra que a todo lo que somos determinados como pasión por una idea inadecuada, podemos serlo como acción por una idea adecuada.

<sup>15</sup> Seguimos a Lia Levy (2013), que rastrea los usos del término *affectio* y observa que este y su vocabulario asociado están presentes en la presentación de los tres géneros del conocimiento.

<sup>16</sup> En este sentido, operan paralelamente una dimensión ontológica (encuentro entre cosas) y una gnoseológica (imaginación). Las relaciones de concordancia-discrepancia, que permiten el encuentro, son centrales por ejemplo en la carta 32 a Oldenburg, en la que Spinoza aborda la relación mereológica en la constitución de individuos (la relación parte-todo es siempre relativa al grado de individuación). Sólo podemos ser-con otro y formar o entender que formamos una unidad en la medida en que la composición de las individualidades comparte ciertos rasgos que permiten la concordancia y a partir de allí entendernos o imaginarnos como semejantes.

nos une a otros seres es la semejanza en la constitución, pero sobre todo la conveniencia en la interacción.<sup>17</sup> No solo es más útil y beneficioso unirse a seres semejantes, sino que además es más sencillo: articulamos nuestros movimientos y pensamientos de maneras similares, compartimos códigos y valores según el contexto que compartimos. Pero, sobre todo, es más natural. Por estas razones el otro y la comunidad son originarios y la empatía y la moralidad tienen un fundamento natural.

## **2.b. Contraejemplos: compasión y agradecimiento**

La hipótesis del fantasma narcisista también puede discutirse apelando a los afectos que presuntamente están teñidos por ella. Vimos en la sección anterior que algunos afectos efectivamente tienen una consideración egoísta. Ello se debe fundamentalmente a la manera en que surgen y el tipo de representaciones a las que están asociados. Dentro de la nómina de afectos pasivos y activos podemos encontrar varios que constatan que el autointerés egoísta no es el eje de la experiencia emocional ni de la tendencia que desarrolla. Veremos a continuación algunos de ellos.

### **2.b.i. Compasión y piedad**

Spinoza define la compasión o conmiseración (*commiseratio*) como «una tristeza acompañada de la idea de un mal que le ha sucedido a otro que imaginamos ser similar a nosotros» (E3daf18, también p22&27) y la incluye dentro de los afectos imitativos.<sup>18</sup> Esto es, es un afecto que surge al inferir afectos en otro por su gestualidad, comportamiento, situación o relato. Aparece íntimamente vinculada a la misericordia (*miser cordia*), que es la compasión «vuelta hábito» o amor por el cual nos alegramos por la bienaventuranza ajena y nos entristecemos por su desgracia (E3daf18&daf18exp&daf24). Observa también que las personas podemos sentir compasión por desconocidos, pero que es más fuerte por los semejantes. En su

---

<sup>17</sup> «Obrar según la virtud es obrar según la guía de la razón (por E4p24). Y todo aquello por lo que nos esforzamos en virtud de la razón, es por entender (por E4p26). Y así (E4p28), el sumo bien de quienes siguen la virtud es conocer a Dios, esto es (por E2p47&s), un bien que es común a todos los hombres y que, igualmente, puede ser poseído por todos los hombres en la medida en que son de la misma naturaleza» (E4p36).

<sup>18</sup> Estos mecanismos de proyección e imitación aparecen en varias proposiciones de E3, e.g.: «si imaginamos a alguien similar a nosotros afectado por algún afecto, esta imaginación expresará una afección de nuestro cuerpo similar a ese afecto. Y así, en virtud de que imaginamos que una cosa similar a nosotros es afectada por algún afecto, somos afectados por un afecto similar al suyo» (p27dem).

aspecto motivacional, este afecto hace que quien la siente quiera ayudar, reconfortar o aliviar de alguna manera el sufrimiento del otro.<sup>19</sup>

En su carácter altruista, la compasión descentra el foco de interés del yo al otro. Su origen empático indica que es una habilidad y, que, como tal, puede entrenarse y perfeccionarse. De esta forma, si bien uno *aprende* imitativamente o por asociación el estado emocional del otro, no es compasivo por un interés estético de acopio de experiencias que enriquezcan su abanico de recuerdos y sentimientos. Más bien, a través suyo uno se conecta con el otro de alguna manera que es natural al punto que «quien no es movido ni por la razón ni por la conmiseración a prestar su auxilio a los demás, ese es llamado con razón inhumano» (E4p50s). No es claro entonces que haya una compasión de origen egoísta ni una motivación egoísta en la compasión, salvo que defendamos que es estrictamente egoísta la satisfacción obtenida de hacer algo para aliviar el malestar del otro —pero esa satisfacción posterior no aparece incluida en este tratamiento.

Hay elementos de la compasión que son esgrimidos por defensores del egoísmo para defender su postura. Por ejemplo, Cialdini *et al.* (1997: 491) interpretan que la compasión surge en realidad de una percepción de algo que me acerca al otro y que ello es señal de que ya somos uno con él de antemano, razón por la cual no sería tan común ni tan fuerte la compasión para con desconocidos. En ese sentido, sostienen que somos compasivos porque estamos implicados con *nuestra representación* de ese —*e.g.*— dolor y lo que significaría para nosotros.<sup>20</sup> Esto no parece un argumento suficiente para descartar una tendencia innata al interés altruista. La apreciación de que tal dolor es malo porque lo represento o recuerdo así alcanza para comprender que el otro está padeciendo y puede necesitar ayuda, pero no para generar la motivación de hacer algo por él. Evolutivamente se conjetura que la compasión surge del sistema de apego de los mamíferos (Haidt 2003: 862) y que por ese origen favorece las relaciones altruistas y las acciones prosociales. En este sentido reingresan las interpretaciones butlerianas: mi bienestar está mediado por el bienestar de terceros y las acciones en ese sentido pueden serme deseables más allá de que no me reporten un beneficio directo. No es que soy compasivo con otro porque no quisiera gozar de su lugar de desgracia y malestar, sino porque

---

<sup>19</sup> Para Spinoza la conmiseración es empero una pasión asociada a la envidia —tristeza y odio por la satisfacción ajena— y el orgullo —alegría exacerbada por la idea de sí— (E3p32s) en la medida en que es una pasión frágil y vulnerable a los cambios cotidianos del ánimo y a la comparación. En la medida en que es imitativa, «somos engañados fácilmente por falsas lágrimas» (E4p50dem). Empero, a diferencia de aquellas, tiende a producir consecuencias positivas: no puede llevarnos al odio a otros (E3p27c2), produce deseos de aliviarlos (E3p27c3&c3s) y de vivir honestamente (E4p58s).

<sup>20</sup> Para más desarrollo: Slote 2013: 325-328.

*valoro* su bienestar e indirectamente me reporta un bien que no es egoísta, sino de preservación y perseveración. En términos de la gradación de inadecuación a adecuación afectiva de Spinoza, veíamos que el yo jugaba en el caso de las formas de amor propio un rol distinto, con grados de mayor a menor exaltación en la medida en que era menos o más adecuado el autoconocimiento. Aquello de lo que hay más comprensión es de la propia esencia, que se corresponde con la tendencia a perseverar. En este caso sucede algo parecido porque la compasión es una pasión triste —y, por ello, mala<sup>21</sup>— que favorece el deseo de hacer el bien, la benevolencia (E3p27c3s), pero que se vuelve innecesaria en un hombre racional (E4p50). Este no requiere de la estimulación imaginaria para empatizar con el mal ajeno y desear aliviarlo, sino que ello le nace de la razón, con independencia de la analogía imaginaria.<sup>22</sup> En este caso, la conmiseración se desarrolla como piedad (*pietas*), que es el mismo deseo de alivio del mal ajeno pero producido por otros medios (E4p37s1). De esta forma, basada en la comprensión de la naturaleza, la experiencia fluctuante y frágil de la conmiseración se presenta firme y virtuosa.

## 2.b.ii. Agradecimiento

La gratitud o agradecimiento (*gratia seu gratitudo*) es para Spinoza «un deseo o un afán de amor a cuyo través nos esforzamos por hacer un bien, con igual afecto de amor, a quien nos ha hecho un bien a nosotros» (E3daf34, también p41s). Se trata de un afecto signado por la alegría —que constituye al amor en la medida en que su objeto es una representación estable de algo o alguien—, el deseo —que es una tendencia a la acción— y la reciprocidad —que busca devolver igual que lo que recibió—. Está contada dentro de las pasiones del apéndice de *Ética* 3, pero no hay mucha distancia entre su versión pasional y su versión racional,<sup>23</sup> puesto que ambas parten de una alegría que identifica al otro como causa de un bien en uno y tienen como mucho una diferencia de grado: se es más agradecido en la medida en que se es más racional (E4p71). La única mención a un agradecimiento negativo es el de un falso agradecimiento que en realidad es «un mercadeo o soborno» (E4p71s&cap18). La recomendación para saber distinguir y no ingresar en una dinámica perjudicial por la tendencia

---

<sup>21</sup> Spinoza define *mal* como aquello que con certeza impide que accedamos a algún bien (E4d2), pero aclara que no existe como una potencia en sí sino que es una ficción y el conocimiento que tenemos de él nace de las ideas de lo que nos entristece (E4p8).

<sup>22</sup> La conmiseración juega, sin embargo, algún rol en la piedad (Totaro 2017: 240).

<sup>23</sup> De hecho, la única mención a un agradecimiento negativo es el de un falso agradecimiento que en realidad es «un mercadeo o soborno» (E4p71s&cap18).

natural a ser agradecidos es entrenar la identificación de intenciones y responder adecuadamente (E4p71s). En esta línea, en el *Tratado breve*, Spinoza observa sobre el agradecimiento que, si bien tiene un valor positivo y una función reconocida en el desarrollo de relaciones amistosas, no es una pasión en la cual convenga sostener ideales morales sobre la virtud humana porque tiende a beneficiar a quienes ya hacen o hicieron cosas buenas —por nosotros— y no a quienes más necesitan de buenas acciones y ejemplos, como son los «ímpíos y miserables».<sup>24</sup> Esta opinión temprana llama la atención sobre un flanco débil en su función prosocial en un sentido normativo, pero justamente a raíz de tratarse de una tendencia natural fuerte: el agradecimiento tiende a estrechar lazos con aquel o aquello de lo que estamos agradecidos, pero son necesarios más estímulos para que esas acciones se expandan más allá socialmente. La evidencia disponible, por ejemplo, señala algo semejante: hay correlaciones en culturas o comunidades más colectivistas y religiosas con acciones de devolución/demostración de gratitud dirigidas hacia el benefactor y más allá, y lo inverso en sociedades más individualistas (Lawrence *et al.* 2017: 2), lo que sugiere que si bien en ambos tipos de sociedades se observan gestos de agradecimiento, el estímulo de socialización condiciona la manera en que se normativiza.<sup>25</sup> En este sentido, hay un factor cultural que condiciona la experiencia del agradecimiento —específicamente, el ligado a un beneficio personal— que enfatiza más o menos al yo según si estamos acostumbrados a valorar más la individualidad o la pertenencia a la comunidad. Por las características y forma general de experiencia del agradecimiento, esta emoción tiende, incluso en contextos individualistas, a favorecer la reciprocidad y el altruismo.

---

<sup>24</sup> «Se trata ahora del *reconocimiento* [y] la *gratitud* (...), que) son las tendencias que tiene el alma a reconocer o hacer algún bien a su prójimo. Digo *reconocer*, si se trata de devolver el bien a quien ha hecho el bien; digo *hacer*, si nosotros mismos hemos obtenido o recibido algún bien. / Bien sé que la mayor parte de los hombres juzgan que estas pasiones son buenas. Mas eso no impide que yo me atreva a decir que no deben tener lugar alguno en un hombre perfecto. Porque un hombre perfecto sólo es movido por la necesidad, y no por ninguna otra causa, a ayudar a su prójimo; de ahí que se sienta tanto más obligado a ayudar a los más ímpíos, cuanto más miserable y necesitado ve que es su ser» (KV2cap13§§1-2).

<sup>25</sup> McCullough *et al.* (2001) distingue tres aspectos en los cuales la gratitud es un afecto moral, dos de los cuales son prosociales —la motivación a retribuir al benefactor y el refuerzo al benefactor (y los enterados) de que su acción fue positiva y loable—. Baumeister e Ilko (1995), en sintonía con Spinoza, resaltan que no toda expresión pública de gratitud debería tomarse como correlacionada con un sentimiento auténtico porque puede indicar también concesiones superficiales o acciones conforme a normas explícitas o implícitas de comportamiento. Los estudios empíricos sobre la gratitud ocuparon un lugar bastante marginal hasta las últimas dos décadas, en que se le ha prestado más atención respecto de procesos en los que el acompañamiento cumple un lugar importante —lo cual podríamos acercar a la mirada de Spinoza—, pero también respecto de aspectos vitales no personalizados en otras personas, como la apreciación del estado actual de la propia vida y el bienestar —gratitud generalizada, desde la psicología positiva—. Se trata en todos estos casos de una emoción importante que funciona como respuesta al comportamiento moral positivo de otros y que a su vez motiva su emulación. En este sentido, se ha sugerido que la gratitud sea parte de un mecanismo emocional evolutivo que favorece el altruismo recíproco (Tala 2019, Wood *et al.* 2010, Haidt 2003: 873).

De esta manera, la gratitud se define actualmente como un sentimiento cálido, positivo y amistoso ante alguien o algo identificado como benefactor intencional y voluntario y hacia el cual se busca devolver un favor (Haidt 2003: 863). Al sentir gratitud, el otro es percibido como un semejante con cualidades buenas y hasta mejores que las propias. Pensando la relación como una unidad de dos partes, el benefactor es percibido por el agradecido como la parte más grande del todo. En este sentido, el agradecimiento auténtico es una emoción que no nace de una consideración desmesurada de uno mismo, sino de una admiración de la grandeza del otro sin desmedro de la autoestima propia. Su tendencia proactiva no apunta a la exacerbación del yo tampoco, sino a la equiparación —reconocimiento del bien recibido con un bien semejante—. Entonces, si bien es agradable para el agradecido sentirse reconocido y satisfecho por una acción de otro, ese sentimiento coexiste con un sentimiento menos satisfactorio de deuda y la motivación de retribuir el bien recibido para equilibrar la relación en un estado de reciprocidad y simetría. El interés personal entonces aparece en varios aspectos —el bien recibido, el reconocimiento por otro, la necesidad de retribuir para obtener tranquilidad—, pero el centro está en la referencia al otro y en la unidad conjunta.

## **Conclusiones**

Las interpretaciones de Spinoza como un representante del egoísmo psicológico son insuficientes para dar cuenta de su teoría de los afectos y de las emociones morales en particular, como vimos al tomar en cuenta consideraciones metafísicas y los casos de la compasión y el agradecimiento. De esto podemos concluir entonces que la tesis de que el egoísmo psicológico —el fantasma narcisista— está errada como categoría que englobe el modelo psicológico spinoziano. Los afectos —como dimensión experiencial, emocional, cognitiva y motivacional— se engarzan en una ontología en la que cada cosa particular se define de manera relacional, sin ser ningún sujeto suficiente para dar cuenta de sí por sí mismo, sino que siempre es en y por otro. Spinoza propone un modelo antropológico y subjetivo que metaboliza e interactúa constantemente con el entorno. Partiendo de un modelo de subjetividad tal, quedamos frente a un marco en el que ni el egoísmo ni el altruismo pueden ser conceptualizados de forma rígida. Incluso si consideramos emociones tomadas como ejemplarmente egoístas, como la culpa o el deseo de agradar, pueden ser comprendidas también desde una perspectiva que las atenúe. Querer agradarle a otros por una motivación solamente egoísta implicaría que el otro no es importante para mí. Podemos sin embargo encontrar en el deseo de agradar a otros

al menos otras dos consideraciones: el otro es importante para mí y dependo de los otros no solo para afirmar mi subjetividad sino además para vivir. Hay un componente «egoísta», pero conjugado con una valoración positiva del otro que es tanto o más grande que la propia. Esto es, si bien puede haber interés y satisfacción personal en muchas acciones morales, ello no implica que el individuo sea egoísta, ni que el interés sea lo mismo que egoísmo en sentido fuerte —ni, mucho menos, narcisismo—, ni que ello quite lugar a otros sentimientos ligados al reconocimiento mutuo. Spinoza propone una psicología del interés que tiende más al altruismo que al egoísmo, pero que no es completamente ni una ni otra cosa. Esta revelación es crucial como clave de lectura de su antropología, su ética y su política, en la medida en que considera un sujeto que es a la vez autointeresado —y, con ello, autorreferido y autoconsciente, con un grado de adecuación en la idea de sí mismo— y abierto al mundo y los demás —ya que la alteridad y la otredad son constitutivas y necesarias para que el yo sea tal—.

Por último, cabe agregar que en esta discusión encontramos una falsa oposición al caer tan frecuentemente —y a lo largo de siglos— en la díada egoísmo-altruismo como alternativas excluyentes por las que tenemos que optar para comprender el comportamiento humano. Otra vez, no es reprochable que haya algún interés personal en nuestras motivaciones respecto de los demás, ni tampoco parece completamente posible que haya acciones totalmente desinteresadas. Incluso Kant dejó ese manto de duda cuando señaló que no podemos saber cuándo alguien está obrando verdaderamente conforme al deber, sin mediación de una inclinación. Pareciera, más bien, que tanto el altruismo como el egoísmo psicológicos son idealizaciones y que, wittgenstenianamente, la dicotomía es más un problema a ser disuelto que a ser resuelto.

## Referencias

- Aguilar, C. (2023). Individuo como cosa singular. Los dos sentidos de acción en la *Ética* de Spinoza. *ÉNDOXA*, 51, 65-81. <https://doi.org/10.5944/endoxa.51.2023.27717>
- American Psychiatric Association (ed.) (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition* (DSM-5). American Psychiatric Publishing.
- Baumeister, R. F. e Ilko, S. (1995). Shallow Gratitude: Public and Private Acknowledgement of External Help in Accounts of Success. *Basic and Applied Psychology*, 16, 191-209.
- Bennett, J. (1984). *A Study of Spinoza's Ethics*. Hackett.



- Butler, J. (1900). *The Works of Bishop Butler*. Macmillan.
- Cialdini, R. *et al.* (1997). Reinterpreting the Empathy-Altruism Relationship. *Journal of Personality and Social Psychology*, 34, 481-494. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.73.3.481>
- Gebhardt, C. (ed.) (1925). *Spinoza Opera*. Winters.
- Gueroult, M. (1960). Le *cogito* et l'ordre des axiomes metaphysiques dans les *Principia Philosophiae Cartesianae* de Spinoza. *Archives de Philosophie*, 23 (2), 171-185.
- Haidt, J. (2003). The Moral Emotions. En R. J. Davidson *et al.* (Eds.), *Handbook of Affective Sciences* (pp. 852-287). Oxford University Press.
- Irwin, W. (2017). Psychological Egoism and Self-Interest. *Reason Papers*, 39 (2), 69-89.
- Lawrence, K. M. *et al.* (2017). Does Gratitude Enhance Prosociality?: A Meta-Analytic Review. *Psychological Bulletin*, 143 (6), 601-635. <https://doi.org/10.1037/bul0000103>
- LeBuffe, M. (2020). Spinoza's Psychological Theory. En E. N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2022 Edition)*. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/spinoza-psychological/>
- Lemos, R. M. (1960). Psychological Egoism. *Philosophy and Phenomenological Research*, 20 (4), 540-546. <https://www.jstor.org/stable/i336880>
- Levy, L. (2013). Conhecimento humano e a ideia de afecção na *Ética* de Espinosa. *Analytica*, 17 (2), 221-247.
- Klein, J. R. (2002). «By Eternity I Understand...». Eternity According to Spinoza. *Iyyun*, 51, 295-324. <https://www.jstor.org/stable/23352848>
- Larousse (ed.) (2024). Égoïsme. En *Dictionnaire Français en ligne*. <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/%C3%A9go%C3%AFsme/28035> (26/05/2024)
- McCullough, M. E. *et al.* (2001). Is Gratitude a Moral Affect? *Psychological Bulletin*, 127 (2), 249-266. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.127.2.249>
- Macherey, P. (1994). *Introduction à l'Éthique de Spinoza. 5. Les voies de la libération*. Presses Universitaires de France.

- Macherey, P. (1995). *Introduction à l'Éthique de Spinoza. 3. La vie affective*. Presses Universitaires de France.
- Merriam-Webster (ed.) (2024). Egoism. En *Merriam-Webster.com Dictionary*. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/egoism> (6/05/2024)
- Real Academia Española (ed.) (2023). Egoísmo. En *Diccionario de la lengua española*, 23<sup>o</sup> edición [versión 23.7 en línea]. <https://dle.rae.es/ego%C3%ADsmo> (26/05/2024)
- Rice, L. C. (1990). Individual and Community in Spinoza's Social Psychology. En E. Curley y J.-F. Moreau (eds.), *Spinoza: Issues and Directions* (pp. 271-285). Brill. [https://doi.org/10.1163/9789004246638\\_024](https://doi.org/10.1163/9789004246638_024)
- Slote, M. (2013). Egoism and Emotion. *Philosophia*, 41, 313-335. <http://dx.doi.org/10.1007/s11406-013-9434-5>
- Spinoza (1990). *Tratado breve* (trad. A. Domínguez). Alianza.
- Spinoza, B. (2020). *Ética demostrada según el orden geométrico* (trad. P. Lomba). Trotta.
- Spolaor, T. M. (2023). Espinosa e a inadequação do *cogito*. *Seiscentos*, 2 (1), 1-25.
- Tala, Á. (2019). Gracias por todo: Una revisión sobre la gratitud desde la neurobiología a la clínica. *Revista Médica de Chile*, 147 (6), 755-761. <http://dx.doi.org/10.4067/S0034-98872019000600755>
- Totaro, P. (2017). The Terminology of the Affects in *Ethics* III-V. En Y. Y. Melamed (ed.), *Spinoza's Ethics. A Critical Guide* (pp. 224-247). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316339213.012>
- Toto, F. (2013). «*Acquiescentia in se ipso*» y constitución imaginaria del «sí mismo». En D. Tatián (comp.), *Spinoza. Noveno coloquio* (pp. 131-140). Brujas.
- Travaglia, M. (2016). Contento de Dios. Una aproximación a la comprensión del *amor Dei intellectualis* de Spinoza. *Revista Controversia*, 12 (2), 97-103.
- Travaglia, M. (2023). *Homo cogitat*. La teoría spinoziana de la mente consciente. *Pensamiento*, 79 (302), 135-159. <https://doi.org/10.14422/pen.v79.i302.y2023.007>
- Vainer, N. (2004). Spinoza y el problema de las cosas, los modos, los atributos y la sustancia. *Analogía filosófica*, 18 (1), 125-144.

- Vetri, M. *et al.* (2019). La perspectiva de segunda persona de la atribución de estados mentales: una revisión sistemática de su estado actual de desarrollo. *Psykhé*, 28 (2), 1-17. <http://dx.doi.org/10.7764/psykhe.28.2.1280>
- Wood, A. M. *et al.* (2010). Gratitude and Well-Being: A Review and Theoretical Integration. *Clinical Psychology Review*, 30 (7), 890-905. <https://doi.org/10.1016/j.cpr.2010.03.005>
- Zambrano, M. (1936). La salvación del individuo en Espinosa. *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras*, 3, 7-20.