



Imitación e identificación en la teoría spinozista de los afectos

Mario Donoso Gómez¹

Recibido: 09 de octubre de 2017 / Aceptado: 03 de mayo de 2018

Resumen. En la medida en la que Spinoza no nombra explícitamente el mecanismo de la identificación éste suele ser confundido con la imitación de los afectos. Mientras que la imitación de los afectos, definida en la tercera parte de la *Ética*, es un mecanismo por el que los hombres sienten los afectos de los demás, sin por ello alienarse, la identificación es una forma de alienación voluntaria que consiste en apropiarse de las costumbres ajenas en detrimento de las propias. Este artículo se propone delimitar el mecanismo de la identificación frente a la imitación y definir su funcionamiento.

Palabras clave: imitación; identificación; alineación; imaginación; apropiación.

[en] Imitation and identification in Spinoza's theory of affects

Abstract. Insofar as Spinoza does not explicitly name the mechanism for identification, the latter is often confused with the imitation of affects. While the imitation of affects, as defined in the third part of *Ethics*, is a mechanism by which men feel the affections of others, without alienating themselves, identification is a form of voluntary alienation that consists in appropriating the customs of others to the detriment of one's own. This article aims to demarcate the mechanism of identification, rather than imitation, and define its role.

Keywords: imitation; identification; alienation; imagination; appropriation.

Sumario: 1. Introducción; 2. La imitación; 3. La apropiación; 4. La identificación; 4.1. Antecedentes posibles; 4.2. La transmisión afectiva y la diferenciación; 4.3. Del afecto a la costumbre; 5. Conclusión; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Donoso Gómez, M. (2019): "Imitación e identificación en la teoría spinozista de los afectos", en *Revista de Filosofía* 44 (1), 9-24.

¹ Universidad París 8
mdonosogom@gmail.com

1. Introducción

Dentro de esa vasta categoría en la que, bajo el nombre de alienación, se agrupan una serie de prácticas y mecanismos enormemente heterogéneos, hay una cierto mecanismo que, pese a no tener un nombre propio dentro de la filosofía espinosista, merece especialmente nuestra atención. A diferencia de las maneras de alienación que Spinoza ha explicado detalladamente en los párrafos 9 y 10 del segundo capítulo del *Tratado Político*², esta forma de alienación presenta dos particularidades: mientras que, por un lado, la alienación expuesta en *Tratado Político* II, 9 y 10 tiene efectivamente un carácter político, patente en la noción de *ius*, esta alienación es de otra índole; por otro lado, no se trata de una sumisión estrictamente hablando, pues, a pesar de alinearnos y perder nuestro carácter propio asimilando el carácter de otro, este otro no saca ningún beneficio porque, como da a entender Spinoza, podría ser que ni siquiera sepa que hemos adoptado su carácter. Así lo afirma Spinoza en *Tratado Político* X 4:

Verumenimvero haec syndicorum auctoritas hoc solummodo praestare poterit, ut imperii forma servetur, atque adeo prohibere, ne leges infringantur, et ne cuiquam cum lucro peccare liceat; sed nequaquam efficere poterit, ne vitia, quae lege prohiberi nequeunt, gliscant, ut sunt illa, in quae homines otio abundantes incidunt, et ex quibus imperii ruina non raro sequitur. Homines enim in pace deposito metu paulatim ex ferocibus barbaris civiles seu humani, et ex humanis molles et inertes fiunt, nec alius alium virtute, sed fastu et luxu excellere studet. Unde patrios mores fastidire, alienos induere, hoc est, servire incipiunt³

Spinoza describe en estas líneas como los hombres adoptan costumbres ajenas perdiendo así las propias y con ello alienándose. Pero antes de seguir analizando el texto es preciso detenerse en la traducción. Por un lado, en su traducción al

² Spinoza *Tractatus Politicus*. G III 182; TP II 9. “Praeterea sequitur, unumquemque tamdiu alterius esse juris, quamdiu sub calterius potestate est, et eatenus sui juris, quatenus vim omnem repellere damnumque sibi illatum ex sui animi sententia vindicare, et absolute, quatenus ex suo ingenio vivere potest”. “Se sigue, además, que cada individuo depende jurídicamente de otro en tanto en cuanto está bajo la potestad de éste, y que es jurídicamente autónomo en tanto en cuanto puede repeler, según su propio criterio, toda fuerza y vengar todo daño a él inferido, y en cuanto, en general, puede vivir según su propio ingenio”. Todas las citas del *Tratado Político* en castellano provienen de la traducción de Atilano Domínguez (Spinoza, 1986):

G III 182; TP II 10. “Is alterum sub potestate habet, quem ligatum tenet, vel cui arma et media sese defendendi aut evadendi ademit, vel cui metum injecit, vel quem sibi beneficio ita devinxit, ut ei potius quam sibi morem gerere et potius ex ipsius quam ex sui animi sententia vivere velit. Qui primo vel secundo modo alterum in potestate habet, ejus tantum corpus, non mentem tenet; tertio autem vel quarto, tam ipsius mentem quam corpus sui juris fecit, sed non nisi durante metu vel spe; hac vero aut illo adempto manet alter sui juris”. “Tiene a otro bajo su potestad, quien lo tiene preso o quien le quitó las armas y los medios de defenderse o de escaparse, o quien le infundió miedo o lo vinculó a él mediante favores, de tal suerte que prefiere complacerle a él más que a sí mismo y vivir según su criterio más que según el suyo propio. Quien tiene a otro bajo su potestad de la primera o la segunda forma, sólo posee su cuerpo, pero no su alma; en cambio, quien lo tiene de la tercera o la cuarta forma, ha hecho suyos tanto su alma como su cuerpo, aunque sólo mientras persista el miedo o la esperanza; pues, tan pronto desaparezca ésta o aquél, el otro sigue siendo jurídicamente autónomo.

³ G III 356; TP X 4 Atilano Domínguez traduce así: “No podrá, sin embargo, evitar que se infiltren los vicios que no pueden ser prohibidos por una ley, como son aquellos en que caen los hombres que gozan de tiempo libre y de los cuales no rara vez se sigue la ruina del Estado. Porque los hombres en la paz, tan pronto deponen el miedo, se transforman paulatinamente de feroces y bárbaros en civilizados o humanos, y de humanos en blandengues e inactivos. Lejos de emularse unos a otros en la virtud, se emulan en la fastuosidad y en el lujo. Pronto comienzan, pues, a sentir hastío de las costumbres patrias y a adoptar las ajenas, es decir, a ser esclavos”.

francés, E. Saisset decide traducir “*alienos induere*” por “*imiter les mœurs des nations étrangères*”⁴; por otro lado, en su traducción al castellano, A. Domínguez opta traducir el término “*studet*” (*studere*) por emular. Ambas traducciones ligan el hecho de perder el *ingenium* propio con la imitación/emulación. Esto plantea una cierta confusión ya que estos dos términos, “imitación” y “emulación”, que aquí son empleados para traducir *induere* y *studere* respectivamente, tienen, en la filosofía de Spinoza, un sentido muy preciso que ha sido detalladamente explicado en la *Ética*⁵.

Un problema similar de traducción/interpretación aparece a propósito de la imitación de los afectos <*imitatio affectum*>. Pese a ser un mecanismo explicado detalladamente por Spinoza⁶, hay algunos notables comentaristas que mezclan la imitación con la identificación –concepto que no aparece explícitamente mencionado en la obra de Spinoza– como si se tratase de cosas similares. A modo ejemplo podemos citar por un lado un reciente artículo de P.-F. Moreau donde se refiere a la imitación como identificación⁷ o la ya clásica interpretación de P. Macherey, expuesta en el tercer volumen de su *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, donde en numerosas veces se refiere a la imitación como identificación⁸.

Mucho más allá de una simple confusión terminológica, este problema, que viene a afirmar que imitar al otro y apropiarse de su *ingenium* es lo mismo, revela la confusión entre dos mecanismos que Spinoza distingue claramente, a pesar de que el segundo carezca de nombre propio. Para salir de este equívoco, este artículo se propone diferenciar claramente la imitación afectiva del mecanismo de la identificación, que consiste en apropiarse voluntariamente del *ingenium* de otro, como aparece expresado en *Tratado Político* X 4. Para ello analizaremos, en primer lugar, la imitación de los afectos, subrayando que ésta no consiste en una apropiación del *ingenium* de otro sino en el hecho de sentir los afectos del otro como propios en virtud de la semejanza. A continuación presentaremos una definición del mecanismo de apropiación de un objeto imaginario, opuesta a la imitación, que nos permitirá de definir el terreno de la identificación para terminar proponiendo una nueva definición de la identificación que consistirá, a partir de las particularidades expresadas en *Tratado Político* X 4, en apropiarse voluntariamente de las costumbres ajenas.

2. La imitación

La problemática de la imitación no es exclusiva de la filosofía de Spinoza sino que está presente en numerosos autores contemporáneos al filósofo holandés. Sin

⁴ “[...] D’humains, ils deviennent mous et paresseux, et chacun met alors son ambition à surpasser les autres, non pas en vertu, mais en faste et en mollesse. Ils en viennent ainsi à dédaigner les mœurs de leur pays, à *imiter* les mœurs des nations étrangères, et, pour tout dire, ils se préparent à être esclaves.” Spinoza (1842).

⁵ Los dos son expuestos en *E III 27*. La imitación <*imitatio*> es definida como la reproducción del afecto de un semejante; la emulación <*aemulatio*> como la imitación del deseo de un semejante.

⁶ *G II 161*; *E III 27*.

⁷ “Los mecanismos de esta última [la imitación de los afectos] explican por qué, estando inclinados a imponer al prójimo el *ingenium* propio, los hombres son al mismo tiempo llevados a *identificarse*, al menos por un cierto tiempo y en cierta medida, con el *ingenium* de otro”. Moreau (2009), pp. 3-12.

⁸ “Il n’est pas possible que nous imaginions « une chose semblable à nous » (*res nobis similis*), donc une personne connue nous, affectée d’une certaine manière sens y prendre notre part dans le même sens, en vertu d’un processus d’identification spontanée qui, de manière totalement irraisonnée, transfère par simple contagion les affects d’une personne sur une autre en maintenant leur orientation”. Macherey (1995), p. 195.

embargo, frente a la concepción de la imitación de estos autores, entre los que podemos incluir de modo sobresaliente a los moralistas Gracián y La Rochefoucauld, la concepción espinosista de la imitación presenta una serie de diferencias. Mientras que autores como la Rochefoucauld o Gracián coinciden grosso modo al considerar la imitación como el mecanismo por el cual los hombres se alienan perdiendo su carácter propio por el ajeno y no llegando nunca a superar el ajeno por no ser propio⁹, la imitación no consiste para Spinoza en la apropiación del carácter o del *ingenium* del otro, que necesariamente conlleva a la alienación, sino en el hecho de sentir los afectos del prójimo como si fueran nuestros:

Por el hecho de imaginar que experimenta algún afecto una cosa semejante a nosotros, y sobre la cual no hemos proyectado afecto alguno, experimentamos nosotros un afecto semejante¹⁰.

El hecho de sentir los afectos ajenos como propios se explica por la semejanza que guardan los hombres entre sí debido a su naturaleza común. Por ello, los hombres no eligen voluntariamente imitar si no que lo hacen por su propia naturaleza.

Así pues, si la naturaleza de un cuerpo exterior es semejante a la naturaleza de nuestro cuerpo, entonces la idea del cuerpo exterior que imaginamos implicará una afección de nuestro cuerpo semejante a la afección del cuerpo exterior, y, consiguientemente, si imaginamos a alguien semejante a nosotros experimentando algún afecto, esa imaginación expresará una afección de nuestro cuerpo semejante a ese afecto, y, de esta suerte, en virtud del hecho de imaginar una cosa semejante a nosotros experimentando algún afecto, somos afectados por un afecto semejante al suyo¹¹.

Es importante subrayar aquí que la imitación se apoya en la naturaleza humana. A pesar de que la mención que Spinoza hace de la imaginación en la proposición puede dar indicios de que la semejanza, condición de la imitación, es fruto de la imaginación de los hombres, la explicación viene a aclarar todo posible malentendido. Por el hecho de ser semejantes —es decir, de tener la misma naturaleza— los hombres se imitan hasta tal punto que el simple hecho de imaginar a otro hombre afectado por

⁹ La Rochefoucauld concibe la imitación siempre de manera negativa: quien imita a otro pierde su carácter propio y particular, su manera propia de ser, por la de un modelo que le parece de entrada más atrayente. « L'imitation est toujours malheureuse, et tout ce qui est contrefait, déplaît avec les mêmes choses qui charment lorsqu'elles sont naturelles » La Rochefoucauld (1977), I : 245. Ver también *Réflexions Diverses* « III De l'Air et des Manières ». La Rochefoucauld (1997): *Maximes et Réflexions diverses*, Paris : GF Flammarion. De la misma manera la concibe Gracián, mostrando siempre la alienación e imperfección del imitador frente al imitado: “Gran ventaja el ser primero; y, si con eminencia, doblada. Gana, en igualdad, el que ganó de mano. Son tenidos por imitadores de los pasados los que les siguen; y, por más que suden, no pueden purgar la presunción de imitación.” Gracián (2006), p. 57; o “Alçanse los primeros con el mayorazgo de la fama, y quedan para los segundos pleiteados alimentos; por más que suden, no pueden purgar el vulgar achaque de imitación.” Gracián (1647), p. 23.

¹⁰ “Ex eo, quòd rem nobis similem, & quam nullo affectu persecuti sumus, aliquo affectu affici imaginamur, eo ipso simili affectu afficimur”. G II 161; E III 27. Spinoza (2000).

¹¹ “Si igitur corporis externi natura similis sit naturae nostri corporis, tum idea corporis externi, quod imaginamur, affectionem nostri corporis involvet similem affectioni corporis externi; et consequenter, si aliquem nobis similem aliquo affectu affectum imaginamur, haec imaginatio affectionem nostri corpus huic affectui similem exprimet; adeoque ex hoc, quod rem aliquam nobis similem aliquo affectu affici imaginamur, simili cum ipsa affectu afficimur”. G II 161; E III 27 exp.

tal o tal afecto les hace sentir este afecto como propio, aunque no se trate sino de una imaginación. La imaginación no tiene poder para producir esta semejanza, que proviene de la naturaleza, pero sí para recrear o representar ciertos afectos¹². Así, de la misma manera que la simple representación de una cosa amada nos produce alegría, la representación de una cosa semejante afectada por algo nos produce ese mismo afecto.

Al depender única y exclusivamente de la naturaleza humana, la imitación de los afectos no puede llevar a la alienación, sino todo lo contrario. En la medida en la que los hombres se imitan afirman lo que tienen de común, de semejante, y con ello se afirman como si fueran uno y el mismo individuo¹³. Sin embargo no hay que olvidar que hay una diferencia entre las cosas tal y como son y las cosas tal y como los hombres las imaginan. Así, aunque la imitación provenga de la naturaleza humana, los hombres, que viven sometidos a las pasiones, preferirán imaginar otra serie de razones más narcisistas para explicar el hecho de imitar a los otros. De esta manera, preferirán creer que la imitación se hace de forma voluntaria o que no imitan a los otros sino en la medida en la que son imitados por los otros. Si bien la manera por la que los hombres imaginan la imitación no explica la misma, sí explica una serie de afecciones tales como la envidia o los celos que, nacidos de la imitación, van a llevar a alienación¹⁴.

En la medida en la que los hombres se toman por el centro de las cosas no pueden sino pensar que todo lo que ocurre tiene su causa o su fin en ellos mismos. Así, interpretarán la imitación de los otros no tanto como imitación, sino como el intento de apropiarse de lo que ellos desean, si es que no lo poseen aún, o de arrebatárselo, si es que ya lo poseen. Es importante, siguiendo el hilo explicativo de las afecciones interhumanas, distinguir la imitación como mecanismo de los afectos que siguen a la imitación, que se producen cuando los hombres ponen en marcha el mecanismo mimético a partir de su imaginación. En este sentido, mientras la imitación les empuja a unirse con los otros como si fueran el mismo individuo, su imaginación torna esta aproximación a los otros en rivalidad y conflicto¹⁵. Los hombres, cuanto más se parecen a los demás más quieren diferenciarse de ellos. Por ello, queriendo todos diferenciarse de los otros, todos terminan por parecerse aún más, formando el círculo vicioso de la vida afectiva resumible en la paradoja de que cuanto más se parecen más se diferencian. Esto es lo que permite a la filosofía espinosista no caer en la afirmación tajante de que los hombres son enemigos de los hombres, sino más bien bogar por un abanico de relaciones afectivas ambiguas que, por alejarles al mismo tiempo que les acercan, suelen mantenerles en equilibrio.

En paralelo a la imitación, Spinoza, en la misma proposición 27, presenta la emulación <*aemulatio*>, que no es sino la imitación aplicada al deseo¹⁶. Así, se

¹² Coincidimos con Matheron (1969, p. 155) en que está claro que la semejanza proviene de la naturaleza.

¹³ Ver a este respecto Matheron (1969), p. 155.

¹⁴ G II 165 ; E III 31 y siguientes.

¹⁵ G II 166 ; E III 32.

¹⁶ “Haec affectuum imitatio, quando ad tristitiam refertur, vocatur commiseratio (de qua ecesario, p. 22. Hujus), sed ad cupiditatem relata aemulatio, quae proinde nihil aliud est quam alicujus rei cupiditas, quae in nobis ingeneratur ex eo, quod alios nobis ecesar eandem cupiditatem habere imaginamur”. “Esta imitación de los afectos, cuando se refiere a la tristeza, se llama conmiseración (acerca de la cual, ver el Escolio de la Proposición 22 de esta Parte), pero referida al deseo se llama emulación que, por ende, no es sino el deseo de alguna cosa, engendrado en nosotros en virtud del hecho de imaginar que otros, semejantes a nosotros, tienen el mismo deseo” G II 161; E III 27

dice que los hombres emulan cuando imitan los deseos de los otros. Si la noción de emulación añade un grado de complejidad a la de imitación esta complejidad proviene del deseo. En este momento se produce la tensión entre el deseo abstracto, definido en *Ética III 9* escolio como el esfuerzo de cada hombre por perseverar en su ser¹⁷, y los deseos concretos, todas las voliciones que mueven a los hombres, que no son sino la incorporación a ese deseo abstracto de una serie de imágenes que, a modo de fines, guían la acción. Así, el concepto de emulación introduce la complejidad de lo imaginario. A diferencia de la imitación, no es tan importante la semejanza sino más bien lo que los hombres particularmente desean, cosas que, al ser producto de la imaginación, suelen ser concebidas por los hombres como únicas y no compartibles¹⁸. Esto lleva pues al conflicto y a la rivalidad, porque el deseo está filtrado por la estructura imaginaria de los fines y objetos por los que cada individuo se representa a sí mismo estando en el mundo. Así, la noción de emulación, a diferencia de la de imitación, implica ya el conflicto porque implica ya no sólo la natura humana sino la mediación imaginaria entre los hombres.

Es necesario aclarar bien el matiz que añade la emulación, porque es la base para distinguir la imitación afectiva de otros mecanismos de otra índole que podrían resultar similares de manera superficial. En el momento en el que la estructura imaginaria del individuo (cuya forma es la del sujeto) se introduce en el mecanismo mimético, la imitación se divide en sub-mecanismos que, a pesar de ser diferentes, van siempre de la mano. Estos mecanismos son la apropiación y la identificación.

3. La apropiación

En la medida en la que la imitación se apoya sobre la naturaleza humana no hace sino afirmar la naturaleza común de los hombres y, por ello, no puede ser causa de conflicto. Las causas de conflicto, como Spinoza señala en *Ética IV 34*, son las siguientes:

i/ Si encontramos a un hombre que se asemeja a otro que odiamos, en virtud de su semejanza le odiamos (como se expone en *III 16*):

ii/ Si alguien quiere poseer algo que nosotros deseamos y que, según nos parece, sólo puede ser poseído por una persona seremos contrarios o rivales (*III 29*):

iii/ Si el hecho de imaginar su impotencia entristece a los hombres (*III 55*), estos, para imaginarse poderosos, intentarán mostrarse constantemente superiores a los otros.

Partiendo de este punto, Alexandre Matheron enumera los tipos de propiedad en Spinoza guardando un cierto paralelismo con las causas de conflicto expuestas en *Ética IV 34*¹⁹. En primer lugar, afirma Matheron, el deseo de propiedad aparece cuando encontramos una cosa que se asemeja a algo que amamos; en segundo lugar, al contemplar que alguien goza de algo que sólo una persona puede poseer; en tercer lugar, al utilizar la posesión como símbolo de nuestro poder y superioridad²⁰. Esto nos permite ver que hay una estrecha unión entre propiedad y conflicto, hasta el

¹⁷ G II 149; E III 9.

¹⁸ G II 166; E III 32.

¹⁹ Matheron (2011), pp. 255-256.

²⁰ *Ibid.*

punto de que todo conflicto se basa en un tipo de propiedad y viceversa. Así, la primera causa de conflicto tiene en común con la primera causa de propiedad su mecanismo²¹; la segunda y la tercera causa de conflicto, en paralelo al segundo y tercer tipo de propiedad, proponen dos mecanismos que se implican: por un lado la rivalidad, o deseo de poseer lo que sólo puede ser poseído por una persona, que implica no sólo el deseo de poseer la cosa, sino el de, gracias a la posesión, mostrarse superior al otro; por otro lado, el deseo de superar a los otros que no puede realizarse sino a partir de la posesión de cosas deseadas por el otro, y nada mejor para ello que la posesión de cosas que sólo una persona puede poseer. De esta manera se configuran en paralelo el deseo de propiedad y el deseo de sobrepasar a los demás. Este doble *rapport* presupone, por un lado, la imaginación de la exclusividad del objeto deseado, y, por el otro, la superioridad del sujeto que desea. Por este motivo la posesión del objeto supuestamente exclusivo muestra la superioridad del sujeto poseedor, aunque tanto la exclusividad de uno como la superioridad del otro no son fruto de la apropiación, sino condición de la misma. Así, el que desea algo exclusivo no lo hace sino para mostrar su superioridad a los demás. En este sentido se produce una unión entre el sujeto deseante y el objeto deseado por el cual el sujeto necesita constantemente el objeto para considerarse superior hasta el punto de ligarse a él, hasta el punto de identificarse a él. Es en este contexto en el que aparece el mecanismo de la identificación que Matheron expone en *Individu et communauté chez Spinoza*:

El origen de la identificación es extremadamente simple. La conservación del objeto amado nos produce gozo, su pérdida nos aflige. Nada más evidente: ya que nuestro *conatus*, modificado por el amor, se vuelve esfuerzo por imaginar lo más vivamente posible la cosa amada, toda imagen que implica la imagen de esta cosa lo favorece, et toda imagen que excluye esta misma existencia le obstaculiza. Nuestra conducta ulterior, desde entonces, estará ordenada completamente por los avatares del objeto al cual se fija nuestro deseo [...]. Todo ocurre como si nuestro *conatus* se identificara ahora al suyo, y llegáramos a unirnos a él voluntariamente [...]. A partir del momento en el que el ser amado se presenta ante nosotros como la encarnación de un valor objetivo, éste nos aparece como debiendo-ser-preservado a todo precio, aunque este sea, al límite, nuestra vida misma.²²

Para comprender cómo se produce la identificación con el objeto tenemos que retomar el paralelismo entre propiedad y superioridad, pues la identificación es la relación con ese objeto que nos otorga la superioridad imaginaria. Si los otros nos reconocen como superiores es porque poseemos el objeto que ellos desean. Es el objeto el que afirma nuestra superioridad ante los otros. Es así como la propiedad deviene un fetiche. El objeto poseído deja de ser un objeto para convertirse en un ídolo, ídolo de nuestra propia grandeza, pues él es la muestra, ante los otros, de la misma.

No basta con imaginarnos superiores (eso ya lo hacemos), sino que los otros tienen que reconocernos como tal y, así, afirmar nuestra superioridad -nuestro gozo aumenta con el reconocimiento del otro, señala Spinoza²³. Por ello la posesión-fetiche juega un papel clave en la vida afectiva. Así, si bien a nuestros ojos nuestra

²¹ G II 154 ; E III 16.

²² Matheron (1969), p. 144.

²³ G II 163 ; E III 30.

superioridad frente a la de los otros es anterior a la posesión misma (si hemos llegado a poseer lo que los otros no poseen es porque ya éramos superiores a los otros), no lo es así para los otros. Para los demás, quienes se consideran ellos mismos superiores, nuestra superioridad no reside sino en nuestra posesión: somos superiores a ellos porque tenemos lo que no tienen y desean. A sus ojos, nuestra superioridad se reduce al objeto. Apropiándonos de la mirada del otro para imaginarnos superiores nos ligamos nosotros mismos al objeto, nos identificamos al objeto. Así, según Matheron, nos imaginamos como siendo los dos uno, como si el objeto fuera una parte tan íntima de nosotros que, el hecho de perderlo nos perdiera para siempre. Por esta razón, este mecanismo es doblemente alienante: en primer lugar porque nos somete a un objeto, en segundo porque nos reduce -nos reducimos- a la mirada del otro, a ser-para-el-otro, para imaginarnos superiores.

4. La identificación

4.1. Antecedentes posibles

Es conveniente, al enunciar este concepto de identificación, interpretar el párrafo donde esta noción, sin recibir un nombre, es esbozada. El hecho de que el capítulo 10 del *Tratado Político* se proponga estudiar las principales causas por las que se disuelven o transforman los estados aristocráticos explica que Spinoza se centre con especial interés –sin nunca por ello adoptarla como modelo como puede llegar a hacer Maquiavelo- en la historia romana. En ese sentido, podemos preguntarnos si Spinoza se inspira también en la historia romana en el párrafo 4 aunque no la mencione. Lo que no podemos dejar de señalar la proximidad que tiene éste párrafo cuarto con algunos puntos tratados en el capítulo sexto del primer libro de los *Discorsi*.

Pero como las cosas humanas están en perpetuo movimiento y no pueden permanecer inmutables, su inestabilidad las lleva a subir o bajar, y a muchos actos induce, no la razón, sino la necesidad; así sucede que una república organizada para vivir sin conquistas, por necesidad tiene que hacerlas, perdiendo con ello los fundamentos de su organización y caminando más rápidamente a su ruina. Por el contrario, si el cielo la favorece hasta el punto de no necesitar la guerra, ocurrirá que del ocio nacerán, o la afeminación de las costumbres, o las divisiones, y ambas cosas, juntas o aisladas, pueden acabar con ella²⁴.

A pesar de las resonancias del texto maquiaveliano en Spinoza, no hay sin embargo una continuidad expresa entre los dos autores en el punto que nos concierne. La feminización de Maquiavelo, proviniendo del ocio, tiene como referencia la falta de guerra, como ocurre en Spinoza, pero sin embargo no desemboca en una

²⁴ “Ma sendo tutte le cose degli uomini in moto, e non potendo stare salde, conviene che le salghino o che le scendino ; e a molte cose che la ragione non t’induce, t’induce la necessità : talmente che, avendo ordinata una republica atta a mantenersi, non ampliando, e la necessità la conducesse ad ampliare, si verrebbe a tor via i fondamenti suoi, ed a farla rovinare più tosto. Così, dall’altra parte, quando il Cielo le fusse sì benigno che la non avesse a fare guerra, ne nascerebbe che l’ozio la farebbe o effeminata o divisa ; le quali due cose insieme, o ciascuna per sé, sarebbono cagione della sua rovina” Machiavelli (1971), pp. 25-26.

identificación de las costumbres ajenas. Puede también analizarse otro texto de Maquiavelo igualmente cercano al de Spinoza:

Considerando atentamente las condiciones y el modo de proceder de Rómulo, Numa y Tulio, los tres primeros reyes de Roma, se ve la fortuna grandísima de esta ciudad, por ser el primero rey bravo y belicoso, el segundo, religioso y pacífico y el tercero, igual en valentía a Rómulo y más amante de la guerra que de la paz; porque al principio de su fundación necesitaba Roma un organizador de la vida civil, pero también que los otros reyes imitasen el valor de Rómulo, para que no se afeminaran las costumbres y llegara a ser Roma presa de sus vecinos²⁵.

El interés de este segundo texto, que precisamente propone el remedio al síndrome del ocio, es que muestra los efectos de la feminización, que no consiste tanto en sustituir las costumbres propias por las de otro sino perder el vigor hasta el punto de estar expuesto a una invasión extranjera. Por lo tanto, en lo que a la identificación se refiere, hay, a pesar del fondo común, una diferencia entre Spinoza y Maquiavelo.

4.2. La transmisión afectiva y la diferenciación

Las dificultades del párrafo cuarto del décimo capítulo del *Tratado Político* provienen del hecho de que el mecanismo descrito se sitúa en la frontera entre la imitación de los afectos del otro y la sumisión al otro. Ya hemos distinguido la identificación de la imitación; ahora describiremos la relación entre la imitación y la sumisión al otro.

Es necesario explicar por qué esta forma de vivir a la manera de los demás no se sitúa dentro de las categorías del *ius alterius* descritas en el segundo capítulo del Tratado. En los párrafos 9 y 10 del segundo capítulo del *Tratado Político*, Spinoza se propone estudiar cómo un individuo puede estar sujeto al derecho de otro. Esta sujeción tiene una expresa carga política, pues Spinoza no busca describir la alienación en general sino la alienación jurídica. Las categorías de sumisión al otro del párrafo 10 muestran como el derecho, en los dos primeros casos, proviene directamente de la fuerza física mientras que en los dos segundos casos implica un sentido de potencia más extenso. Sin embargo la adopción de las costumbres ajenas que nos interesa escapa a las categorías jurídicas: quien reproduce los hábitos del otro no lo hace por o para vivir bajo su derecho. La soberanía en Spinoza, a diferencia de autores como Saavedra Fajardo, excluye todo tipo de imitación o identificación: nadie imita a la persona a quien está sometido, a su soberano. Por un lado, la imitación es inoperante en un sentido político, pues se aplica solamente en un cuadro religioso²⁶ (el soberano impone su derecho a los súbditos, pero no es un modelo), como enseña el *Tratado Teológico-político*; por otro lado, como muestra el *Tratado Político*, la identificación, desde un punto de vista político, es peligrosa.

²⁵ *Op. cit.*, pp. 63-64. "Considerato la virtù ed il modo del ecesario di Romolo, Numa e di Tullo, i primi tre re romani, si vede come Roma sortì una fortuna grandissima, avendo il primo re ferocissimo e bellicoso, l'altro quieto e religioso, il terzo simile di ferocità a Romolo, e più amatore della guerra che della pace. Perché in Roma era necessario che sorgesse ne' primi principii suoi un ordinatore del vivere civile, ma era bene poi ecesario che gli altri re ripigliassero la virtù di Romolo; altrimenti quella città sarebbe diventata effeminata, e preda de' suoi vicini". [Trad. castellana, p. 61].

²⁶ Spinoza, B. *Tractatus Théologico-politicus* G III 167.

El “modelo” pues de *TP X 4* no es ni un soberano ni un semejante. Esa es la particularidad de la identificación: el otro-modelo no puede ser el soberano, a quien no se imita, ni el semejante, ya que aquí ni se le imita en tanto que semejante ni se imitan sus afectos. La imitación es necesaria para la perseverancia, en el sentido en el que la base de una sociabilidad sin la cual los hombres serían miserables²⁷; la sumisión al otro puede comprenderse como perseverancia en el sentido de supervivencia; sin embargo la identificación no tiene valor efectivo de perseverancia. La identificación no sirve para transmitir la alegría ni para salvar la vida, sirve únicamente para diferenciarse.

Partiendo del hecho de que el concepto de identificación no aparece en la obra de Spinoza, sino que es de origen psicoanalítico, es conveniente, a la hora de introducirlo en la filosofía de Spinoza, hacerlo con la mayor exactitud posible. Por ello es necesario ver en que consiste dicho concepto para posteriormente analizar si, de manera general, coincide con alguno de los mecanismos de la vida afectiva expuestos por Spinoza. Por esta razón es pertinente recuperar la definición ofrecida por Laplanche y Pontalis, en su *Diccionario de Psicoanálisis*: “Identificación: proceso psicológico mediante el cual un sujeto asimila un aspecto, una propiedad, un atributo de otro y se transforma, total o parcialmente, sobre el modelo de éste”²⁸. Laplanche y Pontalis subrayan el hecho de que la identificación consiste en la asimilación de un aspecto o propiedad que implica una transformación; así, no se trata de la asimilación a una persona, sino a una propiedad de esta.

Los comentaristas de Spinoza utilizan sin embargo la noción de identificación en otro sentido. Macherey, en su lectura de la tercera parte de la *Ética*, nombra identificación a la imitación de los afectos o a los afectos derivados directamente de ella:

No es posible que imaginemos “una cosa semejante a nosotros” (*res nobis similem*), esto es una persona como nosotros, afectada de una cierta manera sin tomar nuestra parte de ella en el mismo sentido, en virtud de un proceso de identificación espontánea que, de manera completamente irrazonada, transfiere por simple contagio los afectos de una persona sobre otra manteniendo su orientación²⁹.

Para Macherey identificación es prácticamente un sinónimo de imitación. Es interesante en este punto recordar que, para Macherey, la imitación o identificación tiene como base la proyección sobre el otro³⁰.

Para Moreau, la identificación tiene dos sentidos. En primer lugar, esta noción aparece ligada a la imitación de los afectos cuyos mecanismos “explican por qué, estando inclinados a imponer al prójimo el *ingenium* propio, los hombres son al

²⁷ Spinoza insiste sobre el hecho de que, sin la sociedad, los hombres serían miserables. En el sentido en el que, como Matheron afirma (2000), es la imitación lo que permite a Spinoza ir despasar la noción de contrato social y establecer una sociabilidad primaria dentro de un cuadro de comunicación afectiva, la imitación contribuye directamente al *conatus*. Indirectamente lo hace en la medida en la que facilita la transmisión de afectos alegres, aunque ella sea igualmente el medio para los afectos tristes.

²⁸ Laplanche-Pontalis (1996), p. 184.

²⁹ Macherey (1995), p. 195. Véase también p. 217 : “Este proceso de identificación imaginaria que hace que tomemos sobre nosotros los afectos que imputamos a otra persona, con la que no hemos tenido aún ninguna relación afectiva, con la única condición que ella sea alguien semejante a nosotros, es decir una persona como nosotros”

³⁰ *Op. cit.* p. 187.

mismo tiempo llevados a identificarse, al menos por un cierto tiempo y en cierta medida, con el ingenium de otro”³¹. En segundo lugar, Moreau utiliza el término identificación para describir la unión de los individuos con el Estado. En las páginas 452-456 de *Spinoza: L’expérience de l’éternité*, el autor insiste sobre esta relación de identificación que permite al individuo formar parte no sólo física sino “anímica” (en el sentido en el que Spinoza describe el Estado como una sola alma para todos los ciudadanos) de un individuo común: “El alma del individuo no se identifica a ella [al alma del Estado] que en el instante y en la medida en el que su esfuerzo se identifica al esfuerzo común”³².

En lo que concierne a la lectura de Macherey, la identificación que este autor propone, al estar ligada a la proyección, debería ser en última instancia una identificación proyectiva. La noción de identificación proyectiva, que ha sido desarrollada especialmente por Melani Klein, es definida por la psicoanalista como “un particular tipo de identificación que establece el prototipo de una relación de agresión con el objeto. Así, la proyección deriva del impulso del niño de dañar o controlar a la madre, él la siente como un persecutor”³³. Hay que notar que previamente Klein ha sostenido que, para el niño, la madre no es algo ajeno, sino que es “sí mismo” (*self*), solo que un mal “sí mismo” (*bad self*): Aunque esta lectura de Klein puede asimilarse en ciertos aspectos a la interpretación de Macherey, no tiene sentido, en Spinoza, describir al otro como un *bad self* ni la relación imitativa como un daño o control, puesto que la imitación es lo que facilita también la transmisión de los afectos gozosos. Es cierto que los hombres, como Spinoza señala en el escolio de la proposición 32 de la tercera parte de la *Ética*, quieren que los otros vivan a su manera, pero por causas completamente distintas a la identificación proyectiva de Klein. Si queremos que los demás vivan como nosotros no es porque los otros sean una versión mala o perversa de nosotros mismos, sino porque son capaces, con su amor, de aumentar el amor que tenemos hacia nosotros mismos.

Moreau, a su vez, describe la imitación en términos de imitación. Moreau no habla de proyección para describir la imitación³⁴, sin embargo, al constatar que la imitación es un fenómeno imaginario, la describe como identificación. Si, como más arriba expusimos, aceptamos que la imitación no se explica por causas imaginarias sino por la naturaleza humana (y el hecho de que los hombres tengan una naturaleza semejante), la imitación no puede ser una identificación³⁵. Freud sostiene en efecto que “la identificación aspira a configurar el yo propio a semejanza del otro, tomado como ‘modelo’”³⁶, pero sin embargo, en un marco estrictamente espinosista, al apoyarse en la naturaleza humana, la imitación desborda por completo el campo del yo, completamente imaginario. En ese sentido, coincidimos con Moreau y Macherey

³¹ Moreau (1994), p. 401; (2009), pp. 3-12

³² Moreau (1994), p. 454.

³³ “A particular kind of identification which establishes the prototype of an aggressive object relation. Also, since the projection derives from the infant’s impulse to harm or to control the mother, he feels her to be a persecutor”. Klein (1946).

³⁴ Aunque Moreau no hable de proyección, el mecanismo que describe es próximo. Pedro Lomba, en su traducción de las páginas consagradas al *ingenium* en *Spinoza: Expérience de l’éternité*, traduce “reduction imaginaire” por “proyección imaginaria”. Moreau (2009), p. 8.

³⁵ Esta será igualmente la tesis de Matheron (1969, p. 154), quien afirma que la imitación depende de la naturaleza humana, del hecho de ser hombres, y diferencia entre la apropiación, o unión imaginaria con el objeto, e imitación, como más arriba lo describimos.

³⁶ Freud (1992), p. 100.

en que la identificación es un proceso imaginario de apropiación de caracteres de los demás, pero disentimos en que este proceso sea la imitación afectiva.

Matheron, al definir la imitación por la naturaleza humana, desliga imitación e identificación. Para Matheron, la identificación, de origen puramente imaginario, es el mecanismo por el cual un sujeto se liga a un objeto apropiándose de tal manera que no puede considerar su perseverancia sin la presencia del objeto³⁷. En ese sentido la identificación, para Matheron, no puede diferenciarse netamente de la propiedad, pues aquel que posee un bien, la mayor parte de las veces, no es capaz de imaginar su perseverancia sin el bien en cuestión. Sin embargo Matheron, siguiendo Spinoza, abre la puerta a otra lectura al señalar que la búsqueda de los bienes no sólo está ligada a la perseverancia sino a la imagen. Los hombres buscan poseer bienes para mostrarse superiores a los demás. En este sentido, la identificación de Matheron se basa en un deseo anterior, que es el de distinción. Sin embargo, en comparación con la noción psicoanalítica de identificación, el concepto expuesto por Matheron presenta grandes diferencias: el yo imaginario no se transforma, no se constituye por la semejanza del otro, como señala Freud. El objeto al que, según Matheron, un sujeto se identifica no es semejante a él, no puede ser un modelo, pues no es más que un simple objeto.

La ventaja del parágrafo 4 del décimo capítulo del *Tratado Político* es que estudia directamente este deseo de diferenciación y muestra que la propiedad no es el único medio para satisfacerlo. La manera de distinguirse de los otros es así doble: podemos, por un lado, poseer cosas para distinguirnos (relación con un objeto) pero también, por otro lado, adoptar las costumbres de otros hombres (relación con un sujeto):

No podemos llamar identificación a la imitación afectiva, como sostienen Macherey y Moreau³⁸, pues esta no consiste en la asimilación de un aspecto del otro sino más bien en el hecho de sentir como el otro, eso que, en términos actuales, se llama empatía; tampoco podemos llamar identificación al *attachement* o unión con el objeto amado, como sostiene Matheron, pues no hay asimilación propiamente dicha como tampoco hay transformación sobre el modelo de lo que nos identificamos, ni puede haberla, pues lo otro no es un hombre sino un objeto. Si queremos llamar identificación a un mecanismo de la vida afectiva espinosista este tiene que consistir en la asimilación de ciertos aspectos de otro hombre que conllevarían la transformación (alienación) del individuo asimilador.

El único mecanismo que corresponde a estas características es el mecanismo que Spinoza, sin darle nombre, explica en *Tratado Político* X 4. En este parágrafo Spinoza explica como los hombres asimilan aspectos de otros hombres, más lejanos, para mostrarse como superiores a sus conciudadanos o *prochains*. Mantiene, así, en común con el concepto psicoanalítico de identificación el hecho de asimilar diferentes aspectos (en este caso usos y costumbres, señala Spinoza) de otros hombres, pero añade algo que no se encuentra explícito en la noción psicoanalítica de identificación, el carácter alienante de esta asimilación. Los hombres pierden sus usos y costumbres propios, su manera de ser, asimilando la de los otros. Para estudiar este mecanismo hay que separar dos puntos: el primero, su causa, y el segundo, su funcionamiento, estando los dos puntos estrechamente ligados, pues la causa condiciona el proceso, que no puede explicarse sin ella. Así, en primer lugar, comenzaremos por explicar

³⁷ Matheron (1969), p. 144.

³⁸ Véanse notas 6 y 7.

la causa para, en segundo lugar, terminar exponiendo el proceso tal y como Spinoza lo describe.

La causa de este mecanismo, cuyo fin no es asimilar aspectos o propiedades de los demás por su valor intrínseco, es mostrarse como superior delante de los conciudadanos y ser alabados por ello. Este mecanismo, que ya aparece en *Ética* III 53 corolario -“Esta alegría es tanto más alentada cuanto más alabado por los otros se imagina el hombre”³⁹-, reaparece en *Tratado Político* X 4 donde se muestra el funcionamiento en la práctica. Los hombres buscan algo por lo que ser alabados y lo encuentran en las costumbres de los extranjeros. Partiendo de que estos conciudadanos no conocen estas costumbres, los que quieren distinguirse de esta manera intentarán presentar estas costumbres desconocidas para el resto como novedosas y superiores. Así, a diferencia de las causas de contrariedad antes expuestas, según las cuales los hombres quieren mostrarse superiores a los otros al poseer lo que los otros desean, este mecanismo no se apoya sobre el hecho de que los otros deseen lo que ellos poseen, sino en el desconocimiento por parte de los otros de sus conductas. Es aquí donde entra en juego la admiración. Recordemos que la admiración, no teniendo nada de activo, no es un afecto sino cierto estancamiento del alma cuando no es capaz de ligar lo presente con cosas anteriores que nos lleva a creer que la cosa presente tiene algo de singular⁴⁰. Por ello, los frutos de esta asimilación dependen de la ignorancia de los conciudadanos porque estos asimiladores, al igual que los teólogos, “saben que, suprimida la ignorancia, se suprime la estúpida admiración, esto es, se les quita el único medio que tienen de argumentar y de preservar su autoridad”⁴¹ o superioridad.

4.3. Del afecto a la costumbre

La diferencia entre afecto y costumbre es esencial para comprender este mecanismo. Mientras que el afecto se transmite por la imitación la costumbre no. El párrafo 7 del capítulo 10 del *Tratado Político* propone remediar el mecanismo descrito en el párrafo 4:

No anhelarán las costumbres extranjeras ni sentirán hastío por las patrias, si se establece por ley que los patricios y cuantos aspiran a puestos honoríficos, se distingan por un traje especial (véase al respecto los §§ 25 y 47 del capítulo VIII): Aparte de éstas, en cualquier Estado se pueden idear otras medidas, acordes con la naturaleza del lugar y la idiosincrasia del pueblo.⁴²

El párrafo 47 del capítulo 8, al que Spinoza remite, es muy explicativo. Spinoza propone que los senadores se distingan del resto del pueblo, y en ello los hábitos cumplen una función esencial. Todo el mundo, conozca o no a la persona, sabe que

³⁹ G II 182-183; *E* III 53 corol.

⁴⁰ G II 180; *E* III 52.

⁴¹ “Nam sciunt, quod sublata ignorantia stupor, hoc est unicum argumentandi tuendaeque suae auctoritatis medium, quod habent, tollitur” G II 82; *E* I Apéndice.

⁴² G III 357; TP 10 7. “Peregrinos praeterea habitus nunquam concupiscent nec patrios fastidient, si lege constituatur, ut patricii, et qui honores am biunt, singulari veste dignoscantur: de quo vide art. 25 et 47 cap. VIII. Et praeter haec alia in quocunque imperio cum natura loci et gentis ingenio consentanea excogitari possunt, et in eo apprime vigilari, ut subditi magis sponte, quam lege coacti suum officium faciant”.

es senador, y por ello está obligado a otorgarle su reconocimiento. Sin embargo, en este sentido, los senadores no son diferentes al resto de los humanos, pues como todo el mundo, quieren diferenciarse de los demás. ¿Por qué controlar este anhelo en los senadores y no en todos los hombres? Porque, debido a su cargo público, el senador puede poner en riesgo la estabilidad de un estado. Sin embargo, en el resto de hombres la identificación no es un peligro porque, al carecer de responsabilidad pública, su poder es muy limitado y la lógica afectiva, que implica una relación más o menos igualitaria con el otro, puede contrarrestarlo. Así, la identificación es presentada como un vicio que debe ser combatido, lo que implica que no ayuda en nada a la perseverancia. Si el súbdito se somete ciegamente al soberano lo hace por sobrevivir, a diferencia del senador que reproduce las costumbres ajenas, pues éste no sufre los peligros de la vida fuera de la sociedad y por ello no busca en el otro la perseverancia.

Lo que, como *TP X4* señala, se transfiere en la identificación no es el afecto sino la costumbre. Si la costumbre es la práctica ligada al *ingenium* de cada individuo o pueblo, las costumbres ajenas, al no coincidir con el ingenio propio, no hacen sino impedir que ese ingenio se desarrolle con normalidad y produzca espontáneamente⁴³. Se produce por lo tanto una alienación, que es la consecuencia de la identificación.

En lo que concierne al funcionamiento del mecanismo, los hombres asimilan ciertos aspectos ajenos en función de la capacidad que puedan tener estos para asombrar a los que los desconocen. Así, la asimilación no es accidental sino que, en última instancia, está guiada por el deseo de distinguirse. Por ello, este mecanismo produce una paradoja: la manera que los hombres tienen de distinguirse de sus *prochains* es asimilando el *ingenium* de los pueblos lejanos. La característica principal de la identificación espinosista es que conlleva una pérdida del *ingenium* propio, de la forma propia de ser, pero no conlleva sin embargo la sumisión, lo que aproxima la identificación espinosista a la noción de imitación de Gracián⁴⁴. En la medida en la que el otro, cuyas propiedades son asimiladas, es lejano, no saca provecho de esta asimilación. Ni este otro obliga, por la fuerza, a que estos hombres vivan según su *ingenium*, ni, una vez que estos hombres lo hacen, saca provecho de ello, porque lo desconoce por completo. De esta manera, sólo si en algún momento llega a saber esto, aprovechará estas circunstancias para aumentar su influencia sobre el Estado o, en cierto momento, asimilarlo o mutilarlo.

5. Conclusión

El hecho de que la identificación carezca de nombre propio en la teoría filosofía espinosista no hace de ella una especie de fantasma que habita una dispersión de mecanismos afectivos⁴⁵, desde la imitación hasta la apropiación. Al contrario, se trata de un mecanismo bien delimitado y preciso. La identificación no se confunde con la imitación de los afectos ni con la apropiación imaginaria de un objeto. Frente a la imitación, que consiste en empatizar con el otro gracias a la naturaleza común

⁴³ La unión entre ingenio y producción es esencial, como Huarte lo señala (1917, p. 41).

⁴⁴ “Son tenidos por imitadores de los pasados los que les siguen; y, por más que suden, no pueden purgar la presunción de imitación”. Gracián (2006), p. 55.

⁴⁵ Macherey (1995), p. 181.

(gracias al hecho de tener la misma capacidad de sentir que nos permite reproducir el afecto del otro en nuestro cuerpo), la identificación es un mecanismo imaginario de asimilación de formas de ser del otro. El identificador no empatiza con el otro, no se pone en su lugar ni siente como él, sino quiere ser como él y para ello toma sus características. Frente a la apropiación, que es una unión imaginaria con el objeto amado, la identificación consiste en una apropiación, no de objetos, sino de atributos del otro. No se trata de poseer las cosas que el otro posee, como sucede en la rivalidad, sino de poseer sus atributos, ser como él. Así, la forma de posesión de esos atributos, siempre imaginaria, consiste en la asimilación, en hacer como si estos fueran propios. Es ahí donde se gesta el concepto de identificación: nos asimilamos al otro, somos como el otro al asimilar sus atributos, sus características.

La particularidad de la identificación espinosista se explica por su causa: los hombres se identifican a los demás para mostrarse superiores delante de otros hombres. Por ello, la identificación no puede separarse de la alienación. Podemos ver, analizando por un lado sus causas y por otro su funcionamiento, como este mecanismo de identificación es doblemente alienante. En primer lugar muestra que vida afectiva no sólo consiste en asimilar al otro a nosotros (en considerar al otro según nuestro *ingenium* propio, o proyectarlo incluso, como llegan a afirmar P.-F. Moreau⁴⁶ y P. Macherey⁴⁷), sino en asimilarse a los otros. En segundo lugar, muestra que el deseo constante de que los otros nos tomen por superiores implica que toda nuestra relación a nosotros mismos (*rappport à soi*) pasa por la mirada del otro. De este modo acabamos siendo casi completamente *para el otro(-prochain)*, viviendo en la apariencia de la imagen, viviendo en su mirada. En tercer lugar, el hecho de asimilar las características del otro-lejano, que viene a reforzar este deseo de superioridad ante los otros (de ser superiores *para los otros*) nos hace perder las características propias, perdiendo con ellas nuestro *ingenium*, nuestra manera de ser. Así, la pérdida es doble: por un lado perdemos nuestro *ingenium* voluntariamente y por otro lado nos reducimos a ser una imagen, una imagen para el otro.

6. Referencias bibliográficas

- Bove, L. (1992): *La stratégie du conatus*. Paris : Vrin.
- Drieux, P. (2014): *Perception et sociabilité. La communication des passions chez Descartes et Spinoza*. Paris : Classiques Garnier.
- Freud, S. (1992): *Psicología de las masas y análisis del yo, Obras completa* t. XVIII. Buenos Aires, Amorrortu.
- Gracián, B. (1647): *Oráculo Manual*. Ed. digital : <http://fgae.net/portal/images/stories/pdf/GBOmp.pdf>
- Gracián, B. (2006): *El héroe*. Barcelona: Estrategia local. Ed. digital: http://www.estrategialocal.cat/_ca/libros_y_manuales/_internal/repository/HEROE.pdf
- Huarte de San Juan (1917): *Examen de ingenios*. Barcelona, Librería Parera.
- Klein, M. (1946): "Notes on Some Schizoid Mechanisms", *Int. J. Psycho-Anal.*, 27: pp. 99-110. Ver <https://nonoedipal.files.wordpress.com/2009/11/notes-on-some-schizoid-mechanisms.pdf>

⁴⁶ Moreau (2009), p. 8.

⁴⁷ Macherey (1995), p.223.

- Laplanche, J. & Pontalis, J.-B. (1996): *Diccionario de Psicoanálisis*. Trad. Fernando Gimeno Cervantes. Barcelona, Editorial Paidós.
- La Rochefoucauld (1977): *Maximes*. Paris: GF Flammarion.
- Lazzeri, Ch. (1998): *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*. Paris : PUF.
- Macherey, P. (1995): *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie : la vie affective*. Paris : PUF.
- Machiavelli, N. (1971): *Discorsi supra la prima Deca di Tito Livio*. In *Tutte le opere*, a cura di Mario Martelli, Sansoni, Firenze. http://www.letteraturaitaliana.net/pdf/Volume_4/t91.pdf. Trad. castellana (2008): *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Trad. Luis Navarro. Madrid: Alianza Editorial.
- Matheron, A. (1969): *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris : Les Éditions de minuit.
- Matheron, A. (2000): “À propos de Spinoza” en *Multitudes*, noviembre 2000. <http://www.multitudes.net/A-propos-de-Spinoza/>
- Matheron, A. (2011): *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: ENS.
- Moreau, P.-F. (1994): *Spinoza. L'expérience de l'éternité*. Paris : PUF.
- Moreau, P.-F. (2009): “El concepto de *ingenium* en la obra de Spinoza”, *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno* N° 1.
- Pires Aurélio, D. (2000): *Imaginação e Poder. Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa*. Lisboa: Edições Colibri.
- Ramond, Ch. (2016): *Spinoza contemporain. Philosophie, Éthique, Politique*. Paris. L'Harmattan.
- Rizk, H. (1995): « Les affects du pouvoir » in *Rue Descartes* No. 12/13, Passions et politique. pp. 106-121.
- Spinoza, B. (1842): *Traité Politique*. Trad. Émile Saisset. Edición digital: http://spinozaetnous.org/wiki/Trait%C3%A9_politique
- Spinoza, B. (1986): *Tratado Político*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza editorial.
- Spinoza, B. (2000): *Ética*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Trotta.
- Spinoza, B. (2011): *Tratado Teológico-político*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza editorial.
- Suhamy, A. (2007): *La communication du bien chez Spinoza*. Paris : Classiques Garnier.