

Las emociones del arribista

André Gombay

1. Imagínate dos cosas. La primera es que te encuentras viviendo en el planeta Alpea justo en el momento en que un nuevo modo de pensar sobre el prójimo, o al menos sobre el mal que hace, ha sido descubierto, o inventado; y ese modo de pensar se está extendiendo rápidamente. Veamos un ejemplo de cómo procede¹.

Eres profesor y un alumno viene a verte. Después de unas pocas palabras, te das cuenta de que está gravemente deprimido, y te las arreglas para que vea al médico. No mucho después te enteras de que ha muerto —en lo que podría ser un accidente pero, igualmente, un suicidio—. Pocos días después del funeral, un hombre te llama —el padre del alumno— para preguntarte justamente eso: ¿fue un accidente o un suicidio? Y con grandes muestras de sinceridad le aseguras que no tienes ninguna razón para sospechar que se haya quitado la vida. Has mentido —piadosamente, por supuesto—. Pero *es* una mentira y te sientes mal; y te propones aclararte a ti mismo en qué consiste exactamente el mal que acabas de hacer.

Bueno, hasta hace poco habrías dicho, de un modo casi obvio, que al mentir has pecado, o corrompido tu corazón, o tu alma. Pero eso ya no se dice en Alpea; nuevos modismos imperan en el planeta. Ya nadie habla de pecado ni de corrupción del alma. Lo que uno dice ahora es que la inmoralidad de tu mentira reside en el hecho de que, al mentir al padre del alumno, has violado una prerrogativa que él tenía de saber la verdad sobre la muerte de su hijo. Le compete a él decidir cómo encajar esa verdad cuando la sepa; no a ti tomar esa decisión por él. De lo contrario estás manipulándole, como también se dice ahora.

Vale la pena señalar que el nuevo giro denota un cambio, y radical, en el modo de pensar sobre la incorrección de tu mentira. En tiempos pasados, dicha incorrección se localizaba o en un evento o en un estado que ocurría dentro de ti —era tu alma la que se corrompía al mentir—. Ahora el mal se ha desplazado fuera hasta convertirse en un daño que causas al que engañas —es él el manipulado, el que ha visto denegada su prerrogativa de saber, o de libertad de juicio, o de lo que sea—. Permíteme denotar este cambio de lenguaje un tanto pomposamente. Podemos decir que se trata del cambio de una concepción *internalista* a otra *externalista* del mal de la mentira; y supongamos que este cambio se ha producido en Alpea, no sólo en lo que se refiere a concebir el mal de la mentira y el engaño, sino también

de muchas otras cosas –como ser indiscreto, por ejemplo; o de acciones más serias, como abortar–. Son acciones muy distintas pero, si están mal, comparten una maldad o incorrección genérica: todas son violaciones de la prerrogativa de alguien a algo, sea la verdad, la privacidad o la vida.

2. Eso era lo primero que quería que te imaginaras. Ahora viene lo segundo –y podría parecerte mucho más insignificante, o al menos carente de relevancia filosófica–. De nuevo en Alpeha, imagínate que se ha implantado un nuevo modo de motivar a los niños para que estudien en la escuela. En los viejos tiempos, los profesores les mandaban deberes, los alababan si los hacían bien y los castigaban si no –los castigaban reprendiéndoles, o sin recreo, o incluso pegándoles–. Pero, de nuevo, las cosas han cambiado en las últimas décadas. Lo que los profesores hacen ahora es *calificar* sistemáticamente el trabajo de los escolares –de bueno a malo, de mejor a peor–. Califican asignando letras o números; y califican no sólo el trabajo, sino las actitudes y aptitudes mentales que ese trabajo pone de manifiesto –como el esfuerzo, la constancia, la inteligencia, el interés, etcétera, etcétera–. No sólo eso: ahora los maestros también *disponen o clasifican* a los alumnos en clase, les asignan asientos en ella según las notas que hayan recibido. Esto sucede en cada asignatura y en cada curso. De hecho, los profesores van aún más lejos, y han instituido diplomas de honor y deshonor según las calificaciones y el puesto que los alumnos hayan conseguido. Y al final del año existen celebraciones en las que la escuela felicita públicamente a los alumnos que han alcanzado la clasificación más alta –«el día de los premios», lo llaman–. También al final del año los exámenes determinan si un alumno ha de «pasar» o no al curso superior –los necios tienen que repetir–.

Aún más importante, la idea del ascenso no se confina a la escuela; ha comenzado a invadir, cada vez más, la vida después de la escuela, o al menos las vidas de aquellos –siempre varones– que han ido a la escuela. No es que la calificación, el ascenso, el rango... no existieran en Alpeha; han existido durante siglos en la iglesia, en la burocracia, en el ejército. Pero sólo ahora están adquiriendo nuevas y más complejas dimensiones. De hecho, la vida –la vida de los varones en las ocupaciones «profesionales»– se parece cada vez más a una carrera, con éxitos y fracasos, situándose uno delante o al fondo de la (figurativa) aula según se le ascienda, se le destituya o se le deje en el mismo puesto. De modo que eso es lo que ahora sucede en muchas áreas de la vida.

3. Ésas eran las dos cosas que quería que te imaginaras: que te hallabas viviendo en un planeta lejano justo cuando, en tu entorno, dos evoluciones o cambios de perspectiva acababan de producirse, o se estaban aún produciendo.

Permíteme dar a cada uno de ellos un nombre algo rimbombante. Diré que el nuevo modo de conceptualizar la incorrección de la mentira que dijiste al padre del alumno muerto es parte de un fenómeno cultural más amplio que uno podría llamar *el nacimiento de los derechos*. Pues, si reflexionas, el concepto de *derecho* es, precisamente, el concepto clave de cómo concibes ahora tu trasgresión: no importa lo bien intencionada que fuera, tu mentira ha causado un daño a alguien. Ha violado un derecho, el derecho válido del doliente padre de saber la verdad sobre cómo murió su hijo.

Ahora la segunda e igualmente pretenciosa etiqueta. La novedad pedagógica

implícita en la introducción de la calificación y clasificación sistemáticas del trabajo de los niños, más (enseguida) la calificación y clasificación de los propios niños, más (enseguida) las diversas prácticas asociadas al calificar y posicionar (los días de premio y las promociones a cursos superiores), todos esos desarrollos marcan el *nacimiento de las carreras*. De ahora en adelante a los niños no sólo se les enseña en la escuela; ahora, desde los seis años en adelante por ejemplo, también empiezan allí una carrera. Y puede que continúen teniendo una carrera mucho después, en su vida de adultos después de la adolescencia y de la escuela.

4. Ahora que te has dedicado a fantasear un rato sobre tu vida en un planeta lejano en el momento en que los derechos (en el sentido esbozado) y las carreras (en el sentido esbozado) nacieron, déjame volver a la tierra y preguntarte: ¿pudiste haber pasado tú fatigas semejantes en *este* planeta? Y si ello es así, ¿cuándo?

5. La respuesta está clara. Si eres español, o italiano, o francés, u holandés, o alemán, o británico, o escandinavo —de los países del Atlántico Norte, en sumamos los dos nacimientos habrán coincidido, más o menos, en tu caso. Y habrás estado viviendo, aproximadamente, a comienzos del siglo XVII.

¿No es en 1625, por ejemplo, cuando puedes leer por vez primera el *De jure belli ac pacis*, ese grueso tomo de Grocio con su definición inicial de lo que *jus* ha de significar en adelante «en sentido estricto»? A saber, «un crédito al que corresponde un débito en la parte contraria» (*Creditum cui ex adverso respondet debitum* (I, 1, 5)). En el mismo tomo y a continuación, se te da una lista de mil páginas de todos los «créditos» que tú, como individuo, tienes —desde el derecho a coger un tronco de mi chimenea para encender la tuya (II, 2, 11) hasta el derecho a la «libertad de juicio» cuando te cuento algo (III, 1, 9)—. Ése, ¿recuerdas?, es el crédito, el *jus*, el derecho que violaste cuando dijiste a aquel padre un embuste sobre la muerte de su hijo.

¿Y no es también en 1559 aproximadamente cuando se publica por vez primera la *Ratio studiorum*, ese manual de reglas que habría de vertebrar la pedagogía jesuita durante los dos siglos siguientes? En ese manual, la práctica de asignar notas (*notulae*) a los niños, el sistema de clasificación y de promoción de alumnos, la práctica de concesión de premios y laureles a los clasificados en primer lugar, etcétera, etcétera, se establecen con claridad por vez primera. Lo que es más, tales prácticas pedagógicas se difunden inmediatamente en los países protestantes. Y ¡qué coincidencia!, es precisamente en el siglo XVII cuando la palabra «career» hace su primera aparición en inglés, «carrière» en francés y holandés, «Karriere» en alemán y «carrera» en español. Todos esos vocablos, nos dicen los diccionarios, proceden de la expresión latina bajomedieval *via carraria*, que significa «curso o pista para carros de tiro». La palabra, en efecto, significará al principio simplemente «curso o trayecto», como por ejemplo en la «carrera del sol». Pero evolucionará pronto hasta llegar a designar el «curso» de la vida humana en tanto ésta ofrece oportunidades de avance (*promotio*) y retrocesos. Cada vez más las vidas de muchos varones de la Europa posterior al siglo XVII se vivirán dentro de unos límites: tendrán un «curso». Y la gente vendrá a sentarse en la primera fila del aula, o retrocederá desde ella: tendrá «carreras».

6. Pregúntate ahora: ¿no es cierto que en este nuevo paisaje, cuando uno mira la vida mental de sus gentes —sus sentimientos, emociones, inclinaciones, de-

seos— destacan conjuntos nuevos?

Piensa por un momento en ese lugar humilde, el aula, y en los deseos y sentimientos de los niños sujetos al nuevo estilo de enseñanza. Antes destacaban el miedo a la censura, o la vergüenza y el pánico ante la perspectiva del castigo corporal. Ahora destaca el deseo de competir y sentarse en esa primera fila. Los jesuitas tienen un nombre para ese deseo; lo llaman *emulatio*, un incentivo para aprender, proclaman, más fuerte que el miedo al castigo; de hecho, ésa es precisamente la justificación oficial de la introducción de la nueva pedagogía, la pedagogía del calificar, clasificar y jerarquizar.

Piensa, por otro lado, qué distintos son los signos externos de la autoestima en la nueva aula. Antes, ese sentimiento podría haber dependido de la habilidad del alumno para memorizar y dominar lo que se pretendía que aprendiese —digamos cien versos de la *Eneida*—. Pero ahora la autoestima no supone *solamente eso*, sino nuevos pensamientos y tomas de conciencia; supone disposiciones mentales mucho más externalistas, como mirar a la izquierda, mirar a la derecha, cerciorarse de la propia clasificación por comparación con la de los demás, de los demás *collegas*, como ahora se los llama. En una palabra, supone observar dónde se sienta cada cual en el aula.

No estoy diciendo que la autoestima y el afán de competir surjan de la nada en el siglo XVII, que brillaran por su ausencia en las psiques de los niños de antes. En absoluto. Tampoco estoy diciendo que ahora, a principios del XVII, el miedo al maestro haya pasado a ser una reliquia del pasado. Tampoco. Lo que es probablemente diferente, sin embargo, es el peso relativo del castigo y la emulación en la economía psíquica de los muchachos. Tan diferente como la descripción que de ellos ofrecería un filósofo que se propusiera escribir un libro sobre los sentimientos y emociones de los escolares —llamándolos, por ejemplo, «pasiones»—. ¿No dirigiría ese filósofo su aguda mirada a las pasiones que uno podría llamar «arribistas» —esto es, pasiones que es del todo probable hallar íntimamente ligadas a la prosecución de una carrera, como el deseo de competir, la ambición, la envidia, los celos, la indignación, la decepción, la alegría de «conseguirlo»? Y si el mismo filósofo examinara otras emociones que no son inherentemente «arribistas» —la autoestima, por ejemplo, o el orgullo y la vergüenza—, ¿no las vería a través de unas gafas quizá tintadas por el «profesionalismo»? La autoestima, por ejemplo, puede ser alta o baja, mejor o peor; ¿no podría ver uno esa altura o bajeza en términos del niño, enseguida adulto, que se compara con los otros en el aula, en la pugna, en la carrera en la que todos están inmersos?

Considerarlos detrás de uno (supone) la gloria.
Considerarlos por delante, la humildad.
Perder terreno sin mirar atrás es vanagloria...
...y tratar de alcanzar al más próximo, emulación.
Suplantar o desbancar (constituyen) la envidia.
Ver que otro se cae, la disposición a la mofa.
Resistir junto a otro es amarlo.
Ser constantemente sobrepasado (engendra) la miseria...
...y constantemente sobrepasar, la felicidad
Abandonar el curso es morir.

El *curso*. Yo y ellos. Yo y *el siguiente*. Las palabras son de Hobbes², de quien esperamos, sobradamente, nociones de este tipo. Pero, ¿y Descartes?

7. No lo concebimos como un filósofo del «yo y ellos». ¿No es él, por el contrario, el filósofo de la soledad –soledad casi patológica, de hecho–? ¿No fue él el que miró un día por la ventana de su estudio y se preguntó si las personas que veía no eran, después de todo, autómatas disfrazados con sombreros y abrigos? También le recordamos como el filósofo que, cuando se dedicó a pensar en los demás, propugnó una especie de igualitarismo mental: basta recordar la frase inicial de su *Discurso*, donde el *buen sentido* resulta ser la cosa *mejor distribuida del mundo*; y olvidar, quizás, el sarcasmo que desprenden las líneas que le siguen.

Y, con todo, deberíamos también recordar que Descartes pertenece a la primera o a la segunda generación de esos niños del «Atlántico Norte» que fueron escolarizados de acuerdo con los cánones de la *Ratio studiorum* –niños que fueron calificados según sus diversas habilidades y logros; que fueron clasificados, laureados o no laureados, ascendidos o no ascendidos; niños, en suma, que tuvieron lo que pronto se llamaría una carrera (que correr) en la escuela. Se trataba de un novísimo estilo de vida en Europa cuando Descartes se hubo de someter a todo ello –algo, entonces, que no todo el mundo daba por descontado–. ¿No deberíamos suponer que teñirá de algún modo su concepción de la naturaleza humana, el examen que de ella hace en las *Pasiones* en los últimos años de su vida, por más que se proponga estudiarla «*en physicien*»? La cuestión es, ¿cómo está teñida esa concepción, y cuán profundamente?

8. Como de costumbre en su caso, el asunto es complicado; pues Descartes no es un heraldo monocorde de la Modernidad. No obstante, podría ser instructivo recordar la lista de las más de treinta «*Pasiones Particulares*», cuyo nombre y definición aparecen en la Parte Tercera y final de las *Pasiones* (*ése* es, precisamente, el título de dicha Parte). Son las siguientes: la estima, el desprecio, la generosidad, la humildad, el servilismo, el orgullo, la soberbia, la veneración, el desdén, la esperanza, el temor, la confianza, la desesperación, los celos, el valor, el arrojío, la emulación, la cobardía, el miedo, el remordimiento, la mofa, la envidia, la compasión, la satisfacción interior, el arrepentimiento, la aprobación, el agradecimiento, la ingratitude, la indignación, la ira, el sentido del honor, el sentido de la vergüenza y la desvergüenza.

Piensa: ¿qué emoción de la lista *no es* una emoción «arribista»? Recordemos lo que quiero decir con ese adjetivo. Si una emoción es «de arribistas», ello no quiere decir que no fuera corriente, o que no tuviera nombre antes del desarrollo de las «carreras» –la mayoría de los sentimientos que se enumeran en la Parte Tercera del *Tratado* tienen una larga historia, y una larga historia de estudio por parte de los moralistas–. Tampoco quiere decir que, incluso en el mundo de las «carreras», todas esas pasiones tengan que ser necesariamente sentidas por todo el mundo. Por supuesto que no. Pero todas ellas encontrarán su hábitat natural en el nuevo mundo –muchas de ellas tenderán a ser sentidas de un modo que refleje la atmósfera circundante, y a ser descritas precisamente de ese modo por los filósofos que se ocupen de las pasiones–.

Algunas son socios fundadores, por decirlo de alguna manera; por ejemplo, la emulación, la envidia, los celos, la indignación o la autosatisfacción. Constituyen,

casi, los primeros motores físicos en el nuevo entorno. Pero vuelve a echar un vistazo al resto de los ítems de la lista cartesiana. ¿No es susceptible cada uno de ellos de recibir un tinte «arribista»? ¿No podríamos imaginarnos esas pasiones como surgiendo de modo natural en el tipo de contexto que he llamado «externalista», a saber, un contexto donde has de mirar constantemente a la izquierda y a la derecha para autoevaluarte; un contexto en el que tu autoevaluación, y hasta tu autoestima, con frecuencia dependen de cómo te miran otros, o del modo en que piensas que te miran?

Leamos el artículo 205, sobre la vergüenza:

La vergüenza (...) es una especie de tristeza basada en el amor de sí, y que procede de la creencia (*opinion*) o temor de ser censurado (...). Cuando uno se estima tan alto que no puede ni imaginar ser despreciado por otros, uno no puede avergonzarse fácilmente.

Qué distinto éste del filósofo de la *Meditación Segunda*, que miraba por la ventana y se preguntaba si se hallaba ante autómatas u hombres. Ahora son los que están fuera los que le miran a él; o sólo quizás, pero importa cómo le miran.

Podemos tal vez estar todos de acuerdo con la intuición principal de Descartes: sí, la vergüenza implica, de algún modo constitutivamente, sentirse bajo la mirada de alguien, ahora mismo o quizás mañana. Pero, ¿tiene que ser la mirada de alguien *más*? Volvamos al caso del profesor de Alpheia y supongamos ahora que es una mujer. ¿Debe ella creer, para sentirse avergonzada, que su mentira puede ser o será indefectiblemente descubierta? Podría sentirse bastante tranquila en lo que a eso se refiere. Pero, ¿no podría ocurrir, no obstante, que es otra la mirada que siente, digamos la de su conciencia, o la del ojo divino? No estoy suponiendo que esas nociones de «mirada» (internalistas) se expliquen por sí mismas. Todo lo contrario; sin embargo, habían tenido una vigencia de siglos cuando Descartes se puso a escribir, y no parecen hallarse moribundas hoy día —los intentos continuos de Freud de describir su génesis psíquica así lo atestiguan³. Hoy no nos parece en absoluto ridículo hablar de nuestro «ojo interior», la voz de nuestra conciencia, o nuestro super-ego —sea lo que sea lo que esas expresiones signifiquen para cada uno—. Con todo, la concepción de Descartes no presenta esas cargas: la vergüenza para él es simplemente creer o temer que otros le miren de cierta manera —como ya he apuntado, una aproximación a la naturaleza de dicho sentimiento totalmente externalista—.

9. Veamos ahora la envidia, definida en el artículo 182:

Lo que comúnmente se llama envidia es un vicio consistente en una perversión de la naturaleza, y que hace que algunos se enfaden (*se fâchent*) por el bien que ven les acontece a otros. Pero yo me sirvo aquí de esta palabra para designar una pasión que no siempre es viciosa. Y en tanto que pasión, la envidia es una especie de tristeza mezclada de odio, y que procede de percibir un bien en manos de los que se piensa son indignos de él.

Antes de comentar este texto, puede ser conveniente que recordemos dos he-

chos —los dos históricos aunque en sentidos diferentes—. El primero es éste: entre los apóstoles de la nueva pedagogía del XVII, era canónico subrayar la diferencia entre la emulación y la envidia o los celos. Sí, uno de los objetivos de la nueva educación es desarrollar en los niños el deseo de competir; pero, por supuesto, ello no equivale a convertirlos en criaturas devoradas por la envidia hacia sus colegas. La emulación es una cosa, y la envidia o los celos, otra.

Segundo: si examinamos cómo, a lo largo de siglos, los moralistas han definido la propia envidia, hallamos otra distinción. En el Libro 2 de su *Ética a Nicómaco* (1108 b1-b5), Aristóteles define el sentimiento que llama *némesis* como «(un) dolor por la buena fortuna no merecida de otro»; y lo distingue del *phthónos* o «dolor ante cualquiera buena fortuna». *Némesis* se traduce normalmente al inglés como «indignación», y *phthónos* como «envidia». Veamos ahora Santo Tomás. Escribiendo en su *Summa* sobre lo que llama *invidia*, la define como «una tristeza ante el bien de otro, el cual (bien) es mi propio mal» (1ª 2ª, qu. 35, art. 8). De nuevo, corrientemente *invidia* se traduce como «envidia» —así que supuestamente los dos filósofos están hablando de la misma cosa—. *Phthónos* = *Invidia* = *envie* = envidia. Y qué abismo entre *éste* y ese otro sentimiento llamado «indignación». Para indignarme, he de considerar tu buena fortuna como inmerecida (*anáxion*); para enviarte, basta con que compare tu fortuna con la mía —el merecimiento o su ausencia no intervienen en este caso para nada—. Desarrollemos la distinción más abstractamente. Para Aristóteles, mi indignación para contigo es un episodio mental bastante complejo, ya que implica no sólo comparar dos situaciones, la tuya y la mía, sino también una evaluación *moral* por mi parte del tipo: «¿mereces tú el bien que te ha tocado?», o bien, «¿lo mereces más que yo?». Estas evaluaciones, este sopesamiento, para nada figuran en la textura de la envidia, tal y como Aristóteles o Tomás la entienden. Así que permíteme denominar al primer sentimiento (la indignación) *moralista*, y al segundo, *factual*.

Aristóteles y Tomás han tenido seguidores importantes, y no siempre en quien uno los supondría. He aquí, por ejemplo, un fragmento célebre. El autor está hablando de

un descubrimiento esencial al que todas las jovencitas están abocadas. Se dan cuenta del pene de un hermano o de un compañero de juegos, claramente visible y de grandes proporciones, e inmediatamente lo consideran el equivalente superior de su propio, pequeño e insignificante órgano; y desde entonces en adelante son víctimas de la envidia del pene.

He dado un salto de siglos, es fácil imaginar quién escribió esa líneas —se encuentran en *Algunas consecuencias psíquicas de la distinción anatómica entre los sexos* (SE XIX, 252). Confieso que no tengo el más mínimo interés en *de qué* es la envidia en la doctrina de la envidia-del-pene. Pero lo que se dice ahí de la envidia merece algo de estudio. Fíjate en la expresión «inmediatamente» —las jovencitas «inmediatamente consideran (...)»—. Esa no es una observación casual, pues Freud continúa,

ella enjuicia y toma su decisión en un instante. Lo ha visto, y sabe que ella no lo tiene, y quiere tenerlo.

De nuevo, «en un instante»: la impresión transmitida es la de un sentimiento que surge instantáneamente en una niña pequeña y sin complicaciones. Ni las palabras, ni la idea que quieren transmitir, son algo casual en la historia —forman un todo con la doctrina que Freud expone por extenso en otras obras, y según la cual las nociones adultas, y el deseo adulto, de equidad y justicia surgen, precisamente, de la experiencia de la envidia infantil⁴. La moral no figura en la constitución de la envidia porque es la envidia la que figura en la constitución de la moral. Eso es lo que se argumenta en la *Psicología de Grupos* (capítulo 9, «El instinto de rebaño», SE XVIII, 120-121). El ejemplo de Freud allí es el juicio de Salomón, y el autor dedica su atención a la *falsa* madre: si no puedo tener el bebé vivo, razona ella, nadie lo tendrá; así que las dos estaremos igual. La energía psíquica que se consumía en la envidia se encauza, eventualmente, hacia ese otro sentimiento —el anhelo de igualdad—.

Como era de esperar, un filósofo moral de la segunda mitad del siglo pasado leyó atentamente a Freud y no estuvo de acuerdo con él: John Rawls. Como todos sabemos, también Rawls estaba interesado en la génesis del sentido de la justicia, pero no estaba dispuesto a enraizarlo en la experiencia de la envidia. En unas cuantas y difíciles páginas de casi el final de *Una Teoría de la Justicia* (538-541), arremete contra la psicohistoria freudiana, argumentando que Freud confunde la envidia con el *resentimiento* —el cual, no importa lo temprano que se sienta en la infancia, ya incluye, o eso piensa Rawls, nociones de moralidad y de justicia—. ¿Podría Rawls haber hablado de *némesis*, de haber sido un griego del siglo cuarto?

10. Así es que la distinción entre sentimiento moralista y factual —la distinción entre indignación (o resentimiento) y envidia— tienen un recorrido histórico largo y profundo. ¿En qué orilla se sitúa nuestro filósofo del siglo XVII?

Volvamos otra vez al artículo 182 de las *Pasiones*. Obviamente, Descartes está familiarizado con las dos nociones y a las dos trata de acomodar. Ocurre de este modo:

Existe lo que podríamos llamar la pasión *natural* (la expresión es mía) de la envidia, «que procede de percibir un bien en manos de los que se piensa son indignos de él» (*indignes*); y existe, en contraste con la natural, la pasión depravada, la pasión que se debe a una corrupción de la naturaleza (*une perversité de nature*); y cuando esta última me tiene en sus garras, lo único que me mueve y altera es el «bien que veo le acontece a los demás». Hay una envidia viciosa y una envidia no-viciosa.

Supón que un compañero consigue sentarse delante de mí en clase porque ha presentado unos trabajos que sé que ha plagiado; ¿no se me excusaría si sintiera hacia él esa mezcla de tristeza y odio que, según Descartes, constituye la envidia? De hecho, esa es la palabra que el autor emplea —«la envidia puede considerarse *excusable* (...)», en el artículo 183. Y aunque Descartes no da allí ningún ejemplo de envidia excusable, él (y sus maestros jesuitas) entenderían perfectamente el que acabo de poner. Pues el odio hacia los que plagian en la escuela adquiere un lugar central conforme el nuevo sistema de calificación y clasificación se desarrolla. Veamos, por ejemplo, un pasaje de un tratado pedagógico del siglo XVII bien conocido, el *De ratione discendi et docendi* (*Sobre el método de aprender y enseñar*), escrito por el padre jesuita Joseph de Jouvancy:

A los que menos debe tolerarse es a aquellos que, no tanto escriben por sí mismos (*non scribunt de suo*) como remiendan trozos tomados de éste o aquél (*ex aliis atque aliis consuunt*) —miserables interpoladores (*interpolatores miseri*)—; e incluso se hacen ricos a costa de sus robos literarios (*furtis litterariis ditescunt*) —plagiarios infames (*infames plagiarii*)— (p. 161).

A propósito, «plagio», «plagiario», «plagiare», «plagiat», etc., son todos vocablos acuñados en el siglo XVII. Y a propósito también, y volviendo al ejemplo sobre mi compañero de clase, si yo sintiera envidia hacia dicho compañero, no porque ha plagiado, sino porque él es sencillamente más inteligente que yo, mi sentimiento ya no sería natural sino perverso, Descartes *dixit*. Según el artículo 182, de nuevo:

En lo que se refiere a los bienes del alma, o incluso del cuerpo, y en tanto se los posee desde el nacimiento, el hecho de haberlos recibido de Dios antes de ser capaces de cometer mal alguno basta para hacernos dignos de ellos.

Así que si mi compañero es más inteligente que yo, merece su inteligencia y su puesto en clase. Y mi envidia es viciosa, bien sea porque tengo la actitud errónea hacia lo que se merece naturalmente, bien sea porque no me preocupa en absoluto si se da o no el merecimiento. Sin duda, Descartes tendría la misma opinión en lo que se refiere a la jovencita de la historia de Freud.

Con todo, ¿por qué Descartes no llama a la envidia no-viciosa «indignación» como hacen los aristotélicos? Esta es la explicación que da en el artículo 195:

La indignación es una especie de odio o aversión que sentimos naturalmente contra aquellos que cometen algún mal, cualquiera que sea su naturaleza. Aunque con frecuencia está mezclada o de envidia o de piedad, su objeto es completamente diferente. Pues uno no se indigna sino contra aquellos que hacen o el bien o el mal a personas indignas (de ello); pero se envidia a los que reciben dicho bien, y se compadece a los que reciben dicho mal. Cierro es que poseer un bien del que uno no es digno es, de algún modo, hacer mal. Lo que explica, quizás, por qué Aristóteles y sus seguidores, suponiendo que la envidia siempre es un vicio, llamaron a la que no es viciosa con el nombre de «indignación».

Date cuenta de lo que dice la penúltima oración: «poseer un bien del que uno no es digno es de algún modo hacer mal». ¿No nos entran ganas de preguntar *de qué modo?* ¿De qué modo puedo yo hacer mal, dañar a otra persona... si, por ejemplo, me lleno de regocijo por el educadísimo cumplido que un desconocido acaba de hacerme? No es fácil de decir. Podemos sólo suponer que los cumplidos no merecidos no constituyen la clase de ejemplo adecuada, y que Descartes tenía en mente un tipo por completo diferente de bien —uno cuya posesión por mi parte supone, por parte de alguien más, desposesión o no posesión—.

De nuevo las notas acuden a nuestras mentes. Supón que te desbanco de un asiento del frente gracias a un trabajo que he plagiado, y tú lo sabes. Lo que yo gano, tú directamente lo pierdes; y tú —y todo al mismo tiempo— puedes envidiarme por la buena suerte que no merezco, y compadecerte de ti mismo por la mala,

que tampoco mereces, e indignarte con el profesor que ha dispensado tanto la buena como la mala fortuna. De modo que el desacuerdo de Descartes con los aristotélicos tiene un doble fundamento. El primero es su insistencia en que la envidia y la indignación tienen objetos distintos: uno envidia a la persona que recibe el beneficio inmerecido, y resiente a la persona que lo ha dispensado. Pero, segundo y más importante, uno se indigna con el que dispensa injustamente sólo si el beneficio no merecido de otra persona constituye al tiempo un perjuicio no merecido para uno mismo —y *eso*, como hemos visto, ocurrirá típicamente cuando tanto la vida de la otra persona como la tuya se vivan tratando de consolidar lo que Hobbes llama un «curso» o trayecto y, nosotros, una «carrera»—. Cuando mi beneficio en modo alguno conlleva tu pérdida, ni te molestarás en indignarte: verme exultar por una alabanza falsa tiene más probabilidades de arrancarte una sonrisa que de «picarte».

11. Veamos ahora los celos. Cito tres artículos de la *Parte Tercera*:

(a. 167) Los celos son una especie de temor, relacionado con el deseo que se tiene de conservar la posesión de algún bien (...).

(a. 168) (...) Esta pasión puede, en algunas ocasiones, ser justa (*juste*) y respetable (*honnête*). Así, por ejemplo, un capitán que defiende un fuerte de gran importancia, tiene derecho a sentirse celoso en lo que a él se refiere, esto es, a examinar y desconfiar de todos los modos en que podría ser tomado por sorpresa (...).

(a. 169) Despreciamos a un hombre que está celoso de su mujer, porque es un testimonio de que no la ama correctamente y tiene una mala opinión, o de sí mismo, o de ella (...).

Permíteme subrayar tres rasgos de este fragmento. El primero es que Descartes acepta el contraste, corriente en el siglo XVII, entre los celos y la emulación: los celos son una especie de temor, y la emulación —descrita cinco artículos más adelante (172)— es una especie de valentía. Pero acepta el contraste sólo hasta cierto punto: los celos, dice él, pueden ser respetables u *honnêtes*. Y esto nos lleva al segundo rasgo. Mira el ejemplo de celos *honnêtes* que acude en primer lugar a la pluma de Descartes. No es el primer ejemplo, creo, que a nosotros se nos ocurriría; pues nosotros situamos los celos en el ámbito del sexo, el amor y el compromiso personal —un ámbito, no necesito decirlo, que no era en absoluto desconocido en el siglo XVII—. Basta recordar *Otelo*, o el Arnolfo de *L'École des femmes*. Ése, sin embargo, no interesa a Descartes. Por supuesto que menciona los celos de tipo Otelo en el artículo 169, pero sólo para desecharlos. El tipo de celo que resulta apropiado es el sentimiento que experimenta un capitán que teme perder en manos del enemigo la guarnición que tiene a su cargo. Muestra un celo apropiado respecto a *ella...*, la guarnición. Donde Descartes dice «celos», podríamos decir nosotros «celo»; y es de observar que el celo, como se entiende ahí, es difícil de separar de lo que, de nuevo, es una idea externalista —la idea de cómo espera la gente que te comportes en un momento determinado—. ¿No se supone que cualquiera en el puesto del capitán sentiría respecto del fuerte exactamente lo mismo que él? La conexión externalista no hace sino acentuarse en lo que Descartes continúa diciendo sobre la *respetabilidad* del sentimiento. El celo del capitán es *honnête*, se nos dice,

porque el capitán tiene derecho a él —*il a le droit d'en être jaloux*—. El capitán tiene derecho a su «celo» en lo que al fuerte se refiere. Lo que me lleva a una tercera observación.

12. Se ha dicho que Descartes no es un filósofo de los «derechos»⁵. Esto es trivialmente correcto en el sentido de que él —a diferencia, por ejemplo, de Grocio o Hobbes, cuyas ideas Descartes debe de haber conocido— nunca argumenta sobre derechos formalmente. Pero la palabra no está ausente de su corpus; se da de vez en cuando, en ocasiones en momentos importantes, a menudo de modo crítico o tentador. En la *Meditación Cuarta*, por ejemplo, Descartes concluye que él «no tiene derecho a quejarse» (*nullum habeo jus conquerendi*) de que Dios le haya hecho susceptible de cometer errores innumerables (AT VII 61). Y con todo, ha dudado de si quejarse —durante la Meditación entera, casi—. ¿Quiere eso decir que cree que tiene derechos frente a Dios, el ser supremo? El asunto no es nada nimio; y sin embargo nunca nos lo aclara.

En las *Pasiones*, la palabra aparece dos veces, y las dos en la *Parte Tercera*. Comentaré enseguida el segundo caso; pero, por el momento, continuemos con el artículo 168. Considera los contextos propios de oraciones del tipo, «él (o ella) tiene derecho a sentir...»; y trata de completar la frase con alguna de nuestras *passions particulières*. Sería perfectamente normal decir que alguien tiene derecho a sentir miedo; o derecho a sentirse enfadado; o derecho a sentir envidia; o derecho a sentirse celoso; o derecho a sentirse orgulloso. No nos sería difícil hallar contextos plausibles en que poder emitir cualquiera de esas oraciones.

Pero, ¿podríamos hacer lo mismo con oraciones del tipo «(él o ella) tiene derecho a sentirse *valiente*», «tiene derecho a sentirse *generoso*», «tiene derecho a sentirse *agradecido*» o «tiene derecho a sentir amor» (ésta última es, según Descartes, una pasión primitiva y no particular)? Difícilmente. Sería bastante complicado imaginar situaciones en las pudiéramos querer decir cosas semejantes. Y no es difícil dar cuenta de la disparidad entre las dos subseries de pasiones particulares. A diferencia de la valentía, o la generosidad, o la gratitud, o el amor..., el miedo, la irritación, la envidia, los celos y el orgullo connotan una cualidad negativa: a menos que se nos diga algo más, no tenemos una buena opinión de la gente dada a esos sentimientos. Pues bien, «tiene derecho a sentir...» es un modo de decir algo más. Y lo que se nos dice es que debemos a esa persona una mejor opinión, dadas las circunstancias. ¿No se *espera* que el capitán defienda con celo la plaza que se le ha encomendado? ¿O que el escolar se enfade con el compañero de clase que ha copiado? Recordemos el emparejamiento de Grocio de créditos y débitos —de derechos y deudas—. Considerar que los *derechos* guardan relación con el sentimiento de ciertas emociones es destacar el hecho de que las emociones no son simplemente eventos de la historia mental de la persona que las siente —ocurren bajo la mirada de otros que, en consecuencia, se forman una opinión de dicha persona—. Lo que en ocasiones debemos a los que nos rodean es una opinión más positiva de sus psiques. Y con frecuencia los que nos rodean llegan a sentir como sienten teniendo en cuenta la opinión que les deberemos, caso de sentir(se) de esa manera en particular.

De modo que decir de Descartes, como recientemente ha dicho un crítico, que «la totalidad de su moral es una nosología de las emociones de un individuo

más una lista de recomendaciones para vivir con ellas»⁶, es una simplificación, por decir algo suave. El interés cartesiano por las emociones se vuelca hacia el exterior mucho más de lo que uno podría suponer, al menos dada su reputación. El autor sabe perfectamente que la génesis de una emoción se ve con frecuencia afectada por determinados pensamientos, por parte del que la siente, acerca de cómo otros lo considerarán caso de llegar a sentirla. La génesis y la justificación se entrelazan de modo complejo.

13. Permíteme concluir esta parte examinando brevemente el segundo caso de la palabra «derecho» en las *Pasiones*. Aquí lo tenemos:

No observo en nosotros sino una sola cosa que pueda darnos una razón justa (*juste raison*) para estimarnos, a saber, el uso de nuestro libre arbitrio, y el dominio que tenemos sobre nuestras voliciones. Pues es sólo por las acciones que dependen de ese libre arbitrio por las que podemos con razón (*avec raison*) ser alabados o censurados; y nos hace de algún modo semejantes a Dios al hacernos señores de nosotros mismos, supuesto que no perdamos por cobardía los derechos que nos da.

Éste es el artículo 152, casi de los primeros de la *Parte Tercera*. Descartes nos está diciendo por qué, en definitiva, podemos estimarnos: somos criaturas de voluntad libre. De nuevo, uno siente ganas de preguntar qué tipo de «porqué» (o *juste raison*) es éste; ¿qué parte es causa y cuál, justificación? La pregunta no tiene fácil respuesta y no trataré de contestarla. Lo que me interesa es otra cosa que Descartes afirma, o al menos implica, en el artículo siguiente, a saber: que la autoestima admite grados —puede ser alta o baja—. Cuando un ser humano se estima a sí mismo «tanto como legítimamente puede» (*au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer*), entonces experimenta lo que Descartes llama «la vraie générosité» (a. 153); «vraie» sin duda para distinguirla de la que simplemente llamamos así. Y como sabemos los que hemos leído las *Pasiones*, casi toda la *Parte Tercera* es un himno a ese sentimiento, compuesto en torno a la observación de que «la generosidad es un remedio frente a todos los desórdenes de las pasiones» (que es el título del artículo 156).

Dado el eminente papel que la generosidad juega en el acto final de las *Pasiones*, no es probable que Descartes haya dejado caer sin pensar las observaciones que a su definición conducen —incluyendo la condición final del artículo 152—. La voluntad libre nos hace semejantes a Dios a condición de que «no perdamos por cobardía los derechos que nos da» (*pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne*).

Lo que podemos decir sin miedo al desacuerdo es que, en estas líneas, Descartes depura la concisión a la que nos tiene acostumbrados cuando de la palabra «derecho» se trata. ¿Exactamente qué derechos nos da nuestra voluntad libre? ¿Cuáles de esos derechos perdemos por cobardía, y por qué? ¿Cómo se relacionan exactamente esos derechos, o su pérdida, con nuestra autoestima? El filósofo guarda silencio. Su laconismo —no es para sorprenderse— explica que las dos traducciones inglesas más recientes de las *Pasiones* renuncien a verter literalmente la palabra clave en cuestión: Robert Stoothoff traduce *lâcheté* como «dejadez»⁷; y Stephen Voss como «pereza»⁸. Yo por mi parte no encuentro ninguna de esas ver-

siones apropiada; si me viera obligado, también optaría por una palabra distinta a «cobardía»; pero provendría de un cuadrante diferente del horizonte.

14. Avancemos dos artículos –hasta el 154– donde Descartes describe qué sienten las almas generosas acerca de sí mismas:

(...) Y así como no se consideran muy inferiores a aquellos que tienen más bienes u honores, o incluso más inteligencia, más conocimiento, más belleza o, en general, a aquellos que les sobrepasan en alguna otra perfección; así tampoco se estiman muy por encima de aquellos a los que sobrepasan. Pues todas esas cosas les parecen poco importantes en comparación con la buena voluntad por la que solamente ellos se estiman, y la cual suponen se da –o al menos puede darse– en todo ser humano.

Volvamos (¡otra vez!) al ejemplo del aula; y supongamos que se me ha hecho sentar bastante detrás, en la fila siete, mientras tú mismo te luces en la primera. Bueno, si mi espíritu es generoso (es decir, si me estimo tan alto como legítimamente puedo), no me consideraré muy (*de beaucoup*) inferior a ti; me regocijaré en el sentimiento de que yo, no menos que tú, soy una criatura de voluntad libre y puedo, no menos que tú, usarla bien. Ni me enfadaré ni sentiré envidia –esos sentimientos se hallan «por debajo de mí» (según implica el título del artículo 156)–. Pero, aún más importante, aunque ahora me siento en una fila del fondo, mantendré la cabeza bien alta: ni tendré los hombros caídos, ni querré a toda costa congraciarme contigo y tus amigos, ni me mostraré deferente ante ti. En una palabra –y la palabra es fundamental–, no seré servil.

Es curioso que «*servilité*» no aparece en las *Pasiones* –aunque sí lo hacen sus cognados «bajeza» y «espíritu bajo» (en los artículos 54, 159, 160 y 164), así como la expresión «*humilité vicieuse*» (que se hace equivaler a «*bassesse*» en el a. 159)–. ¿Se aproximan suficientemente esos equivalentes? Bastante: capturan las posturas mitad físicas y mitad mentales características –así los espíritus bajos «se sienten débiles» y «se rebajan desvergonzadamente ante aquellos de los que esperan algún provecho» (a. 159)–. Aún más, se nos dice que la *bassesse* se opone directamente (*est directement opposé*) a la generosidad (a. 159). Podríamos preguntarnos en qué consiste exactamente dicha «oposición directa». Para responder, piensa otra vez en el aula, y en que me siento seis filas detrás de ti. Si soy generoso en el sentido cartesiano, me consideraré tu igual, es decir, me consideraré *merecedor* de ciertas cosas, tanto de ti como de los demás. Pensaré por ejemplo que merezco tu amistad tanto como otros compañeros que se sientan delante de mí; o que el maestro *debe* a mis preguntas en clase tanta atención como a las tuyas –he aquí una vez más la ecuación de Grocio–. Por el contrario, si tengo *l'esprit bas*, ninguno de esos pensamientos acudirá a mi mente.

Permíteme parafrasear el asunto de un modo más abstracto. Cuando nosotros, los lectores modernos de las *Pasiones*, intentamos desarrollar la «oposición directa» entre los estados mentales que interesan a Descartes en el artículo 159, el contraste que inmediatamente acude a nuestras mentes es el que se da entre pensarse-uno-mismo, y no-pensarse-uno-mismo, el portador de ciertos derechos. La persona generosa se considera poseedora de derechos; la servil, no. Abusando un

tanto del lenguaje, se puede decir que la persona servil *ha renunciado* a esos derechos; o incluso que los *ha perdido*. Este modo de hablar, acuñado a principios del siglo XVII, era de sobra conocido por Descartes; así que es natural que él lo empleara. Sin embargo, desde entonces, nosotros le hemos añadido otra pieza —una que se halla, por decirlo de alguna manera, en los márgenes de las *Pasiones*, no explícita todavía, pero destinada a hacerse corriente en las décadas siguientes—. Nosotros, los postcartesianos, diremos de modo natural que la persona servil carece de *auto-respeto*.

Ahora que dispongo de este vocabulario, volvamos al artículo 152 y a su enigmática referencia a los derechos. Según la lectura que propongo, Descartes quiere expresar allí lo siguiente: los seres humanos somos nuestros propios dueños a condición de que no perdamos, siendo serviles, el auto-respeto que nuestra voluntad libre posibilita que tengamos. La condición se refiere al servilismo y al respeto propio. ¿Estoy leyendo a Kant o a Sartre en Descartes? Quizás. Pero incluso si lo hago, creo que mi lectura tiene un mérito: nos permite vislumbrar las presiones a las que las nociones de «estima» y «autoestima» se hallan sometidas a mediados del siglo XVII.

15. Preguntémosnos: ¿por qué no dice Descartes «auto-respeto» tal y como decimos nosotros? Posiblemente la razón sea que Descartes ya se ha valido de dicho vocablo para otros propósitos. La palabra «respeto» aparece dos veces en las *Pasiones*; la primera vez, se la hace equivaler a «*vénération*» sin más explicaciones (artículo 162); la segunda vez, aparece en el siguiente pasaje, en el artículo 164:

Cuanto más noble y generosa es nuestra alma, tanto más dispuesta a dar a cada uno lo que se le debe; y así (...) de buena gana rendimos a los seres humanos todo el honor y el respeto que les debemos —a cada uno según el rango y la autoridad que tiene en el mundo—; y no desdeñamos sino los vicios.

Subrayemos aquí unas cuantas cosas. La primera es que el rango y la autoridad se hallan en una escala —el padre Vatier, que es mi maestro, tiene más que el conserje de la escuela—. Presumiblemente entonces, mi respeto también admite escalas —tengo más por el padre Vatier que por el conserje—. Este modo de hablar no es inusitado: el respeto, tal como aquí se entiende, ha sido una actitud tradicionalmente reconocida y apreciada. Puede ser mayor o menor, como la estima. Por otro lado, tal como aquí se entiende (llamémosle su sentido *escalar*), ese respeto no parece que sea el componente adecuado de lo que Kant llama «*Selbstachtung*» y nosotros, sus seguidores, «auto-respeto» —un sentimiento no muy alejado, a decir verdad, del que Descartes llama «generosidad verdadera»—. Volvamos al artículo 154, citado al comienzo de la sección anterior. Según dicho artículo, si soy verdaderamente generoso, no me consideraré inferior a aquellos que disfrutan de más honor o autoridad que yo, digamos el padre Vatier; pero tampoco superior a aquellos que tienen menos, digamos el conserje. En *ese sentido* —a diferencia de la estima, y del respeto que encontramos en el artículo 164— la generosidad es igualitaria, no-escalar, absoluta. Nosotros, postgrocianos y postkantianos, somos capaces de operar hoy día con una palabra y dos sentidos, el escalar y el absoluto; y en el segundo sentido, nos referimos al respeto *hacia las personas*. Descartes trabaja con

dos palabras (¿en dos mundos?): la más antigua está relacionada con el rango y el honor; a la segunda, el autor la relaciona —aunque de pasada— con la posesión de derechos. Eso no quiere decir, por supuesto, que el significado de esa segunda palabra se agote en dicha relación: la *générosité* es más compleja.

Indicaré, para terminar, sólo una cosa más, también referente al artículo 154. Recordemos las afirmaciones más relevantes:

Así como (las personas generosas) no se consideran muy inferiores a aquellos que tienen más riquezas u honores, o incluso más inteligencia, más conocimiento, más belleza o, en general, que les sobrepasan en alguna otra perfección, así tampoco se estiman muy por encima de aquellos a los que sobrepasan.

El ser humano generoso no se siente ni muy inferior ni muy superior a nadie. Dejemos de lado los adverbios y preguntémosnos: si no fuera generoso, ¿con respecto a quién ese ser humano podría sentirse inferior o superior? ¿Qué tipo de ventajas y desventajas nos permite la generosidad dejar de lado? Bueno, la lista que acabamos de citar está bastante clara. La riqueza y los honores, los estándares tradicionales de comparación con los demás, están ahí. Pero otras normas también se incluyen —la inteligencia (*l'esprit*) y el conocimiento (*savoir*), por ejemplo—. ¿Sería excesivo por mi parte volver a señalar que éstas, precisamente, son las cosas según las cuales, en la Europa del Atlántico Norte y desde 1600 en adelante, a uno se le califica, clasifica y asciende en la escuela; y se le califica, clasifica y asciende después de la escuela; esto es, son las «cosas» que afectan de modo determinante la carrera que uno podría querer seguir? En las *Pasiones*, Descartes las llama *excelencias* (cuando escribe en latín, como en las *Meditaciones*, las llama *perfectiones*)⁹. No es una palabra nueva, desde luego; de hecho, pronto pasará de moda. Hoy hablamos de mérito y de talentos. Son las cosas que importan si se quiere perseguir una carrera —o un «curso o trayecto», como diría Hobbes—. Son las cosas que la generosidad, en tanto que actitud para con uno mismo y para con los demás, trasciende, o desdeña, o deja de lado. ¿Exalta Descartes ese sentimiento precisamente porque ve en él el paliativo a todas esas pasiones —la envidia, la ira, los celos, etc.— que se despiertan, justa o injustamente, en la prosecución de una carrera? Si es así, también la Generosidad sería una emoción «arribista» —pero de naturaleza opuesta, por decirlo de alguna manera—.

Traducción: Pura Sánchez Zamorano

NOTAS

¹ Debo el ejemplo, aunque no el uso historicista que de él hago, a Thomas E. Hill Jr., *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge University Press, 1991, p. 26.

² Thomas Hobbes, *The Elements of Law*, edición de F. Tönnies, Frank Cass, 1969, pp. 47-48.

Debo el uso de este texto a Susan James y a Byron Williston –a ella por citarlo en *Passion and Action*, Clarendon, 1997, p. 133; a él, por llamar mi atención sobre dicha cita–.

³ Comenzando con *Narcissism* (1914), y continuando con *The Ego and the Id* (1923), y con *Civilization and its Discontents* (1930), Freud dedicó mucho tiempo a desarrollar lo que llamó el «ego-ideal» y, más tarde, el «super-ego», nociones ligeramente diferentes aunque ambas pretenden capturar lo que normalmente se entiende por *conciencia*. La discusión más detallada del super-ego como «ojo interior» la podemos encontrar en el capítulo 7 de *Civilization and its Discontents* (SE XXI, 125).

⁴ He aprendido mucho, incluido lo tocante al desacuerdo de Rawls con Freud a este respecto, de «Justice, Envy, and Psychoanalysis» de John Forrester. El artículo se halla en *Dispatches from the Freud Wars*, Harvard University Press, 1997.

⁵ Eso es lo que sostiene por ejemplo Richard Tuck en *Natural Rights Theories*, Cambridge, 1979, p. 141. Sus palabras exactas son: «Es de sobra sabido que Descartes y los cartesianos franceses no desarrollan una teoría política en sentido estricto –su moral es por entero una nosología de las emociones de un individuo más una lista de recomendaciones para vivir con ellas–».

⁶ Véase la nota número 5.

⁷ *The Philosophical Writings of Descartes*, edición de Robert Stoothoff y Dugal Murdoch, traducción de John Cottingham, Cambridge, 1985, vol. 1, p. 384.

⁸ René Descartes, *The Passions of the Soul*, traducción de Stephen Voss, Hackett, 1989, p. 103.

⁹ El vocablo «*perfecciones*» es frecuentísimo en las *Meditaciones* –sobre todo en la Cuarta, donde Descartes se pregunta por qué Dios no le dotó de aquellas perfecciones que podrían haberle hecho menos susceptible de cometer errores–.