

LA AMBIGÜEDAD DE LOS AFECTOS EN LA ÉTICA DE SPINOZA

INMACULADA HOYOS SÁNCHEZ
Universidad de Granada

RESUMEN: El propósito de este artículo es mostrar la ambigüedad que caracteriza a la definición de los afectos que Spinoza presenta al principio del libro III de su *Ética* en lo que respecta a la locución adverbial *et simul* que aparece en ella. El problema que aquí se plantea es aclarar hasta qué punto y en qué sentido Spinoza podría considerar que hay afectos del cuerpo o afectos del alma puramente. Este estudio pretende añadir argumentos, basados en las consideraciones que hace Spinoza sobre el placer y el dolor, que respalden la hipótesis de la existencia de afectos del cuerpo, pero haciendo compatible dicha tesis con el enfoque monista de Spinoza.

PALABRAS CLAVE: Spinoza; afectos; cuerpo; alma; monismo.

The Ambiguity of Affects in Spinoza's Ethics

ABSTRACT: The purpose of this article is to show the ambiguity that characterizes the definition of the affects that Spinoza presents at the beginning of book III of his *Ethics* with regard to the adverbial locution *et simul* that appears in it. The problem here is to clarify to what extent and in what sense Spinoza might consider that there are affects of the body, and affects of the soul, purely. This study seeks to add arguments, based on Spinoza's considerations of pleasure and pain, that support the hypothesis of the existence of affects of the body, but making that hypothesis compatible with Spinoza's monistic approach.

KEY WORDS: Spinoza; Affects; Body; Soul; Monism.

1. LA PROBLEMÁTICA DE LOS AFECTOS EN LA *ÉTICA*

El objetivo de este estudio es mostrar las peculiaridades que caracterizan a la definición de los afectos que Spinoza presenta al principio del libro III de su *Ética*. Mi propósito es señalar algunas ambigüedades de dicha definición en lo que atañe a la interpretación de la locución adverbial *et simul* que aparece en ella. La pregunta que quiero plantear es hasta qué punto esa expresión puede interpretarse en un sentido disyuntivo y, por tanto, en qué sentido Spinoza podría considerar que hay afectos del cuerpo o afectos del alma puramente. Muchos han sido los intérpretes de la filosofía de Spinoza que han analizado esta cuestión de manera clara y fecunda. Quiero destacar aquí los trabajos de Ch. Jaquet, J. M. Beyssade, y R. Mishari, como puntos de referencia de la argumentación que aquí quisiera desarrollar¹. Ch. Jaquet, en un estudio titulado, *L'unité*

¹ Cf. J. M. BEYSSADE, «*Nostri Corporis Affectus: Can an affect in Spinoza be "of the body"?*», en: Y. Yovel (ed.), *Desire and Affects. Spinoza as Psychologist*. Little Room Press, New York, 1999, pp. 113-128; y CH. JAQUET, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, PUF, París, 2004. Ésta última afirma que «la locution adverbiale *et simul* dans la definition III de la *Éthique* III peut revêtir un sens non seulement conjonctif, mais également disjonctif. Il peut renvoyer au corps et à l'esprit ensemble, ou bien tantôt à l'un, tantôt

du corps et de l'esprit ha señalado que es posible leer la expresión *et simul* tanto en un sentido conjuntivo como disyuntivo². De este modo, se puede mantener que existen afectos del cuerpo y afectos del alma (sentido disyuntivo), así como afectos del cuerpo y del alma considerados conjuntamente (sentido copulativo). J. M. Beyssade mantiene en esta misma línea que es posible hablar de afectos del cuerpo si leemos al pie de la letra algunos escolios de la tercera parte de la *Ética*, y que incluso este sentido corporal del afecto tiene prioridad sobre los afectos del ser humano considerado como un todo. Sin embargo, R. Misrahi ha centrado su argumentación en los afectos del alma, manteniendo en cierto sentido una interpretación de tinte intelectualista que considera que debe haber siempre y necesariamente una intervención del alma para que tenga lugar un afecto.

Este artículo pretende, por una parte, añadir argumentos que respalden la hipótesis de la existencia de afectos del cuerpo, pero con el matiz de que, según creo, aparece cierta ambigüedad cuando tratamos de responder tajantemente a esta cuestión. Pienso que asumiendo el monismo antropológico que Spinoza expone claramente en el libro II de la *Ética*, y, por tanto, su tesis acerca de la unidad, correspondencia y simultaneidad que existe entre cuerpo y alma, es indiscutible que los afectos son una realidad psicofísica. Los afectos son el conjunto que forman la afección corporal y la idea que el alma tiene de dicha afección (sentido copulativo de la expresión *et simul*). Mi hipótesis de explicación sugiere entonces que, en Spinoza, la superación del dualismo metafísico discurre en la dirección de una comprensión de la relación espíritu-materia en sentido gradual, a la manera en que se vino planteando en las filosofías panteístas, como la neoplatónica, y en las filosofías monistas naturalistas de la Antigüedad³. Todo afecto es del alma y del cuerpo, pero no del mismo modo y en igual sentido. Se puede imaginar una escala que iría de la pura afección corporal (de la que, sin embargo, el alma se hace una idea y, por tanto, participa de su actividad) y a la que en determinados casos podemos considerar un

à l'autre» (*Ibid.*, p. 118). Su tesis es, por tanto, que la definición de afecto spinoziana invita a pensar los afectos como una realidad donde los estados corporales y mentales son pensados conjuntamente y también separadamente, teniendo siempre en cuenta que a todo afecto del cuerpo corresponde una idea, y que a todo afecto del alma, una determinación del cuerpo. De este modo, el afecto puede dar lugar a tres tipos de discurso: el psicofísico, el físico y el psíquico.

² Cf. CH. JAQUET, *o. c.*, p. 112-113.

³ Cf. Para una explicación más detallada de las claves interpretativas que el neoplatonismo de León Hebreo ofrece para atenuar ciertas dificultades de la *Ética* de Spinoza, véase I. HOYOS SÁNCHEZ, «El amor en León Hebreo y Spinoza: plenitud y carencia», en: M. GONZÁLEZ GARCÍA (ed.), *Renacimiento y Modernidad*. Tecnos, Madrid, 2017, pp. 251-280. En lo que respecta a las conexiones de la filosofía de Spinoza con el naturalismo de Epicuro, puede verse el número que la revista *Archives de Philosophie*, dedicó a esta cuestión. Especialmente, los trabajos de P. F. MOREAU, «Épicure et Spinoza: la physique», *Archives de Philosophie*. Vol. 57, n° 3, juillet-septembre 1994, pp. 459-469. Y L. BOVE, «épicurisme et spinozisme : l'éthique », loc. cit., pp. 471-484.

afecto, hasta el amor intelectual de Dios, en el que la participación del alma sería máxima.

Cuando un cuerpo recibe una afección de otro cuerpo exterior, correspondientemente y simultáneamente, el alma forma una idea de dicha afección. A toda afección del cuerpo, le corresponde una idea en el alma⁴. Y no tenemos ideas de otra cosa más que de las afecciones del cuerpo⁵. Afección corporal e idea de dicha afección son las dos caras de una misma realidad que denominamos con el término afecto. Así lo prueban las numerosas referencias de Spinoza a lo largo del libro III a los distintos afectos, como la alegría y la tristeza, referidos al cuerpo y al alma al mismo tiempo⁶. Pero no todos los afectos son, por ello, equivalentes, sino que pueden diferenciarse y jerarquizarse en función del grado de importancia que tienen en ellos el cuerpo y el alma. Por eso Spinoza distingue entre los afectos según se refieran al alma, o al cuerpo, o bien al alma y al cuerpo. Además, Spinoza utiliza la expresión *corporis affectus* al menos en dos ocasiones en el libro III de la *Ética*. Es cierto que son referencias algo excepcionales en su filosofía, y que en todo el análisis detallado que ofrece el libro III no existe ningún ejemplo de afecto puramente corporal. Pero sí encontramos ejemplos de afectos referidos al cuerpo, es decir, del placer, el dolor, el regocijo o la melancolía, en el libro IV de la *Ética*.

Por otro lado, si hay afectos del cuerpo, puede pensarse consecuentemente que también habría afectos del alma. Y así podríamos pensar que el *amor intellectualis Dei*, del que habla la segunda mitad del libro V de la *Ética* a partir del escolio de la proposición 20, y en el que el alma interviene *sin relación al cuerpo*, remite a este tipo de afecto tan singular. Ese amor intelectual de Dios podría interpretarse como un afecto activo plenamente racional referido al alma sin relación con el cuerpo, a diferencia del *amor erga Deum*, que es un afecto activo también racional pero referido al alma y al cuerpo, y del que habla la primera parte del libro V⁷. No obstante, vuelve a aparecer una dificultad en este punto, porque en el amor intelectual de Dios, referido sólo al alma, ya no hay variación en la potencia, que es lo que define al afecto, sino posesión de la potencia máxima tal y como es posible para el ser humano. De este modo, creo que el enfoque, que aquí comparto, que apuesta por hablar de afectos del cuerpo en la filosofía de Spinoza tiene sólo el carácter de una hipótesis y no de una tesis definitivamente y sólidamente consolidada. Me parece claro que la

⁴ Cf. E, II, 12 (Geb. II, 95) (127). Las referencias a la obra de Spinoza llevan entre paréntesis la indicación Carl Gebhardt (Geb.), tomo y página correspondiente a la edición *Spinoza. Opera*. Carl Winters Universitätsverlag, Heidelberg, 1972. A continuación, también entre paréntesis, aparece la página correspondiente a la edición castellana de las obras de Spinoza. Cito la *Ética* (E) según la edición preparada por Vidal Peña para Alianza editorial, Madrid, 1987, quinta reimpresión, 2006.

⁵ Cf. E, II, 13, dem. (Geb. II, 96) (128).

⁶ Cf. E, III, 11, schol. (Geb. II, 149) (207).

⁷ Para una argumentación pormenorizada, véase HOYOS SÁNCHEZ, I. «Una lectura naturalista del libro V de la *Ética* de Spinoza: la noción de eternidad y la teoría de las pasiones», *Historia philosophica. An international journal*. Vol. 11 (2013), pp. 95-113.

locución adverbial *et simul* ha de interpretarse en un sentido conjuntivo, pero creo que no está igualmente claro que pueda leerse en un sentido disyuntivo, aunque tengamos razones importantes para hacerlo así. De hecho, mi intención es aportar nuevos argumentos que permitan seguir explorando esta hipótesis de acuerdo con la cual podemos llamar afectos a determinadas afecciones corporales en las que se produce un aumento o disminución de la potencia de obrar de dicho cuerpo.

El contexto en el que esta cuestión se inscribe es en el intento por poner de manifiesto la aportación de la filosofía de Spinoza a lo que podríamos denominar una historia intelectual de los afectos. Y, en este sentido, es justo y pertinente mencionar aquí la valiosa labor de investigación y difusión que el *Seminario Spinoza* ha realizado en nuestro país también en lo que se refiere a la teoría de los afectos de Spinoza. Especialmente, quiero destacar el texto editado por María Luisa de la Cámara y Eugenio Fernández, sobre *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, en el que un número muy considerable de especialistas del panorama internacional muestran el lugar central que juega la teoría de los afectos en el pensamiento de Spinoza, tanto en el ámbito de la reflexión teórica como en el de su ética y política⁸. De este modo, este texto es un punto de partida ineludible para dilucidar las aportaciones fundamentales de la teoría spinoziana de los afectos al campo de la historia intelectual de la afectividad que es el objetivo último del estudio que aquí presento. También la dilucidación de esta cuestión es relevante porque nos permite determinar qué papel juega el cuerpo en la constitución de la afectividad desde el punto de vista de Spinoza. La relación entre cuerpo y alma es el problema antropológico de base para entender la concepción spinoziana de los afectos. Y ello porque aunque el alma y el cuerpo formen una unidad y tengan igual dignidad ontológica, no son lo mismo en todos los aspectos. Por ejemplo, en el libro V nos dice Spinoza que el cuerpo no es eterno, mientras que en cierto sentido el alma sí lo es. Preguntarnos sobre el sentido de la expresión *et simul* de la definición del afecto que ofrece Spinoza nos permitirá, pues, conocer qué función juegan el cuerpo y el alma en nuestra afectividad. De este modo, hay que partir del análisis de dicha definición.

2. LOS AFECTOS Y LA CONCIENCIA: LOS LÍMITES DE LA INTERPRETACIÓN INTELLECTUALISTA

«Por *afectos* —explica Spinoza— entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas

⁸ Cf. FERNÁNDEZ, E. & DE LA CÁMARA, M. L. (ed.) *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Trotta, Madrid, 2007.

afecciones»⁹. Ésta es la primera parte de la definición que de los afectos nos ofrece Spinoza en el libro III de la *Ética*, según la traducción que Vidal Peña realizó para la editorial Alianza. En cuanto a ella, hay que hacer una serie de observaciones. En lo que se refiere a la traducción misma, Vidal Peña opta por reiterar el verbo de la oración principal, «y *entiendo*, al mismo tiempo...», con lo cual parecería que el sentido disyuntivo de la locución adverbial es más claro de lo que lo es en el original. Otras traducciones, sin embargo, como la castellana de A. Domínguez, la francesa de B. Pautrat, la italiana de P. Cristofolini, y la inglesa de R. H. M. Elwes, no lo hacen así, de modo que la definición conserva la ambigüedad del texto primero¹⁰.

Por otra parte, está la originalidad de una definición tal, que se manifiesta, en primer lugar, a nivel del vocabulario. En Spinoza, no es el concepto de emoción (*commotio*) el que es central, sino el de afecto (*affectus*). Este cambio terminológico, sin embargo, no debe ser comprendido ni como un rechazo radical, ni como una innovación total, pues en la obra de Descartes, también es habitual el uso del término *affectus*¹¹. Además, y tal y como ha puesto de manifiesto P. Cristofolini, Spinoza prioriza el término «afecto» al término «sentimiento» porque le interesa subrayar el aspecto objetivo y no tanto subjetivo de la afectividad. Esta distinción entre afecto y sentimiento es uno de los signos más característicos de la filosofía de Spinoza, de modo que ella nos conduce, tal y como afirma Cristofolini, al corazón mismo del spinozismo¹².

⁹ «Per Affectum intelligo Corporis affectiones, quibus ipsius Corporis agendi potentia augetur, vel minuitur, jுவatur, vel coërcetur, et simul harum affectionum ideas», E, III, def. III, (Geb. II, 139) (193).

¹⁰ Cf. A. Domínguez vuelve más sencilla la definición. Y así traduce: «por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones». B. SPINOZA. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta, Madrid, 2000. B. Pautrat traduce: «Par Affect, j'entends les affections du Corps, qui augmentent ou diminuent, aident ou contrarient, la puissance d'agir de ce Corps, et en même temps les idées de ces affections ». B. SPINOZA. *Éthique*. Trad. B. Pautrat. Éditions du Seuil, París, 1999, p. 203. En la traducción de P. Cristofolini, del mismo modo se dice: «Per moti dell'animo intendo le affezioni del corpo con cui la potenza d'agire del corpo aumenta o diminuisce, è favorita od ostacolata, e al tempo stesso le idee di tali affezioni». (B. SPINOZA. *Etica*. Edizioni ETS, Pisa, 2010, p. 149.) Y en la traducción inglesa de R. H. M. Elwes se expone la cuestión de este modo: «By emotions I mean the modifications of the body, whereby the active power of the said body is increased or diminished, aided or constrained, and also the ideas of such modifications». B. SPINOZA, *Ethics*. Trad. R. H. M. Elwes, Floating Press, Portland, 2009.

¹¹ Cf. CH. JAQUET, *o. c.*, p. 67. En relación con Descartes puede verse, R. Descartes, *Las pasiones del alma*, II, art. 83 y 137 (AT, XI, 390 y 430) (155-156 y 204-205). Cito según la edición castellana preparada por G. Quintás. Alianza, Madrid, 1995. También en este caso, incluyo, en primer lugar, y entre paréntesis, el volumen y la página correspondiente a las *Oeuvres de Descartes*, editadas por Ch. Adam & P. Tannery (AT). Vrin, París, 1964-1976.

¹² «Nella trattazione dei tre principali *affectus* (*cupiditas*, *laetitia* e *tristitia*) il latino dei Spinoza rifugge costantemente da ogni espressione che possa suggerire richiami alla vita emozionale e sentimentale». P. CRISTOFOLINI, «Spinoza e la gioia», en: E. GIANCOTTI (ed.), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*. Bibliopolis, Nápoles, 1985, p. 197. En *Spinoza*

En segundo lugar, y a nivel de contenido, aunque Spinoza no forja la palabra *affectus*, sí se puede decir que la enriquece con un significado original. Tradicionalmente, el *affectus* designaba en los filósofos sobre todo una disposición, un estado del alma. Así ocurre en las *Disputaciones Tusculanas* de Cicerón¹³. Por otra parte, el término fue también empleado en medicina para designar una disposición del cuerpo, es decir, una afección corporal. Sin embargo, Spinoza toma las dos acepciones bajo la unidad de un concepto que comprende, a la vez, una afección corporal y una modificación mental¹⁴. En esto reside, tal y como señala Ch. Jaquet, una de sus novedades con respecto a la tradición, tomada ésta en un sentido amplio. Que está claro que Spinoza comprende el afecto como una realidad psicofísica está fuera de duda. Sin embargo, ¿existen afectos del alma puramente? Y ¿habría afectos del cuerpo?

Como he señalado antes, R. Misrahi ha negado esta última posibilidad. No existen los afectos del cuerpo porque la vida afectiva requiere conciencia. Sin ésta no hay afecto alguno posible. El afecto, tal y como afirma Misrahi, concierne al alma consciente del cuerpo, a diferencia de la afección que tiene que ver con el cuerpo meramente¹⁵. El corolario de la proposición 4 del libro V de la *Ética* donde Spinoza afirma que el afecto es la idea de una afección del cuerpo y la definición del deseo como apetito consciente, respaldan esta tesis¹⁶. No obstante, los argumentos más fuertes que pueden esgrimirse a favor de esta interpretación intelectualista de la definición spinoziana del afecto se basan en los siguientes tres importantes textos de la *Ética*. En primer lugar, el axioma III del libro II, donde Spinoza señala que «los modos de pensar, como el amor, el deseo o cualquier otro de los que son denominados afectos del ánimo, no se dan si no se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero

edonista, P. Cristofolini arguye, en este sentido que Spinoza considera la alegría y la tristeza como transiciones o pasos hacia una mayor o menos perfección y éstos no se identifican en sentido estricto con el sentimiento subjetivo de placer o desagrado. De este modo, la vida del sabio que se caracteriza por la alegría activa es extremadamente ardua, y, por el contrario, la vida del tirano es triste, porque su poder se impone contra la razón, y, sin embargo, el tirano puede sentirse satisfecho. Cf. P. CRISTOFOLINI, *Spinoza edonista*, Edizioni ETS, Pisa, 2002, pp. 75-76.

¹³ «Mas, la disposición de ánimo (*affectus*) de un hombre bueno merece el elogio». M. T. CICERÓN, *Disputaciones tusculanas*, V, 16, 47. Trad. A. Medina González. Gredos, Madrid, 2005, pp. 415-416.

¹⁴ Cf. CH. JAQUET, *o.c.*, p. 68.

¹⁵ «Si retomamos la definición de los afectos —señala R. Misrahi— constatamos la presencia de la idea en la naturaleza misma del afecto: el afecto es la idea de una modificación (*affectio*) del cuerpo. El afecto implica una estructura de reflexividad. No decimos de reflexión. La reflexividad del afecto se refiere al hecho de que, por esencia y por definición, el afecto es una presencia a sí, una “idea”, es decir, una conciencia. (...) Es porque el afecto es por definición una “idea”, es decir, una conciencia, por lo que puede convertirse en una *idea ideae*, es decir, en una reflexión y un conocimiento». R. MISRAHI, «La reflexividad de los afectos y la libertad», en: E. FERNÁNDEZ & M. L. DE LA CÁMARA (ed.) *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, ed. cit., p. 125.

¹⁶ Cf. E, V, 4, corol. (Geb. II, 283) (390); III, 9, schol. (Geb. II, 148) (206)

puede darse una idea sin que se dé ningún otro modo de pensar»¹⁷. En segundo lugar, el final del libro III, donde Spinoza advierte de que en su explicación de los afectos por sus primeras causas ha dejado de lado «las afecciones exteriores del cuerpo que acompañan a los afectos, como son el temblor, la palidez, los sollozos, la risa, etc., porque se refieren sólo al cuerpo, sin relación alguna con el alma»¹⁸. Y en tercer lugar, la definición general de afecto con la que concluye el libro III, donde Spinoza afirma que «un afecto, que es llamado pasión del ánimo, es una idea confusa, en cuya virtud el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y en cuya virtud también, una vez dada esa idea, el alma es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra»¹⁹.

Sin embargo, y como han señalado entre otros J. M. Beyssade y Ch. Jaquet, no parece exacto en estricta lógica spinozista afirmar que es necesaria la conciencia para que se produzca un afecto. Mi intención en esta sección es mostrar que es posible explicar los textos antes citados sin que sea necesario recurrir para ello a la interpretación intelectualista de la definición spinoziana de afecto y añadir también otras referencias textuales que apuntan, aunque no sin ambigüedad, a la realidad de los afectos corporales.

En cuanto a la definición spinoziana del deseo como apetito consciente, puede argüirse que al final del libro III, Spinoza aclara que, en realidad, no hay prácticamente diferencias entre el apetito humano y el deseo. «Tenga o no tenga el hombre conciencia de su apetito, dicho apetito sigue siendo, de todas maneras, —señala Spinoza— el mismo, y por eso, para que no parezca que incurro en una tautología, no he querido explicar el deseo por el apetito sino que he procurado definirlo de tal modo que todos los esfuerzos de la naturaleza humana que designamos con los nombres de “apetito”, “voluntad”, “deseo”, “impulso”, quedaran comprendidos conjuntamente en la definición»²⁰. De este modo, Spinoza afirma que bajo la denominación de «deseo» entiende «cualesquiera esfuerzos, apetitos y voliciones del hombre, que varían según la variable constitución de él»²¹. Y si esto es así, es decir, si el deseo en sentido amplio comprende todos los esfuerzos, entonces incluye también las determinaciones del cuerpo que no implican, por definición, conciencia. Y ello deja abierta la posibilidad de que haya afectos del cuerpo²².

En esta misma línea de argumentación, puede argüirse que la conciencia no es lo más genuino de una vida guiada por el solo afecto. En este sentido, al final de la *Ética*, Spinoza señala que el ignorante vive casi inconsciente²³, de modo que una vida guiada por aquellos afectos que son pasivos, es decir, las pasiones,

¹⁷ E, II, axioma 3 (Geb. II, 85-86) (112)

¹⁸ E, III, 59, schol (Geb. II, 189) (261-262)

¹⁹ E, III, affectuum Generalis Definitio (Geb. II, 203) (278).

²⁰ Cf. E, III, affectuum definitiones I, explicatio (Geb. II, 190) (262)

²¹ *Loc. cit.* (Geb. II, 190) (263).

²² Este argumento lo señala CH. JAQUET, *o. c.*, p. 116.

²³ E, V, 42, schol. (Geb. II, 308) (428).

como es propio de una vida ignorante no se define por la conciencia. Y si se objeta que el ignorante tiene aún una conciencia mínima, se puede responder que esta conciencia es sólo una derivación de las ideas de las afecciones del cuerpo. «El hombre —advierte Spinoza— es consciente de sí por medio de las afecciones que lo determinan a obrar»²⁴. Tal y como señala muy acertadamente E. Fernández, «lejos de ser el templo en el que el alma se recoge, la conciencia implica apertura, se produce en las relaciones con todo aquello que nos afecta, pasa por las afecciones y, por eso, posibilita incidir en ellas»²⁵. La conciencia, según concluye Fernández, no es constitutiva del afecto, sino que es constituida por él. También en el escolio de la proposición 57 del libro III, encontramos otro argumento que respalda la tesis de que la conciencia, como idea de una idea, no es condición necesaria del afecto. En esta proposición Spinoza señala que el gozo del ebrio y el gozo del filósofo son distintos, y más distintos aún los afectos humanos y los afectos de los llamados animales irracionales. Spinoza no duda de que los animales irracionales sientan y que tengan afectos²⁶. Por supuesto, y siguiendo el ejemplo que Spinoza usa, hay una gran diferencia entre la lujuria equina y la lujuria humana, o la satisfacción (*gaudium*) de un ser humano ebrio y de un humano sobrio porque las esencias o ideas son diferentes en ambos casos²⁷. Sin embargo, Spinoza no duda en llamar afecto a lo que siente el animal irracional, como tampoco duda en llamar gozo a lo que siente el ebrio. Y si esto es así, entonces la conciencia no es condición necesaria para tener afectos.

Ahora bien, aún queda por responder a los otros textos citados donde Spinoza confiere a la idea un carácter fundamental en la definición del afecto. Estos textos —recordemos— son el axioma III del libro II, donde según decíamos, Spinoza afirma que los modos de pensar que son denominados *affectus animi*, no se dan si no se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc.; el final del libro III, donde Spinoza señala que en su explicación de los afectos por sus primeras causas ha dejado de lado a las afecciones exteriores del cuerpo que acompañan a los afectos; y, por último, la definición general de afecto con la que concluye este tercer libro. Estos fragmentos, como he

²⁴ E, III, 30, dem. (Geb. II, 163) (226).

²⁵ Cf. E. FERNÁNDEZ, «El deseo, esencia del hombre» en: A. DOMÍNGUEZ (ed.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*. Universidad de Castilla La-Mancha, Cuenca, 1992, pp. 147-148. También señalan el carácter derivado de la conciencia J. M. BEYSSADE, *o. c.*, y CH. JAQUET, *o. c.*

²⁶ «Affectus animalium, quæ irrationalia dicuntur (bruta enim sentire nequaquam dubitare possumus, postquam Mentis novimus originem), ab affectibus hominum tantum differre, quantum eorum natura a natura humana differt». E, III, 57, schol. (Geb. II, 187) (258).

²⁷ Cf. E, III, 57, schol. Tal y como señala P. Cristofolini, en el caso de los animales irracionales la idea que constituye su esencia se identifica con la sensación de satisfacción de la propia naturaleza; sin embargo, en el caso de los afectos del hombre la idea es más compleja, pues aunque también sea inadecuada, la imaginación acompaña en este caso a la *transitio* y la imaginación, arguye Cristofolini, es un proceso discursivo. Por eso los afectos de uno y de otro son diferentes. Cf. P. CRISTOFOLINI, «Spinoza e la gioia», ed. cit., p. 201.

señalado antes, constituyen el mayor apoyo para la tesis de que sin conciencia, o al menos, sin idea, no hay afecto. En este sentido, lo primero que hay que aclarar es que una cosa es la conciencia y otra la idea. La conciencia es una propiedad reflexiva de la idea, una idea de idea, una idea que se forma a través de las ideas de las afecciones del cuerpo.²⁸ Y, en este sentido, hay que apreciar que Spinoza se refiere a los afectos que implican conciencia, o mejor autoconciencia, como un grupo distinto. El contento de sí y el arrepentimiento son alegrías y tristezas acompañadas de la conciencia de sí como causa²⁹. No todos los afectos, en cambio, van acompañados por esta conciencia, de modo que ésta no es condición necesaria para que se produzcan los afectos. Pero, ¿qué hay de las ideas mismas? ¿Son ellas condición de posibilidad del afecto?

En primer lugar, hay que tener en cuenta que los textos en los que se apoya la interpretación intelectualista se presentan a la luz del objetivo que se propone Spinoza en el libro III de la *Ética*. El objetivo del filósofo es «determinar la fuerza de los afectos y la potencia del alma sobre ellos y para esto, aunque los afectos sean distintos en función del objeto que nos afecta y del sujeto afectado, basta con tener una definición general de cada afecto. Es decir, es suficiente con entender las propiedades comunes de los afectos y del alma, al objeto de poder determinar cuál y cuánta es la potencia del alma para moderar y reprimir los afectos»³⁰. Dado este objetivo, se explica que la definición general del afecto con la que concluye el libro III presente al afecto mismo como una idea y lo refiera a las tradicionales *pasiones del alma*, tradicionales por la referencia cartesiana a las mismas. Y se comprende también que haya una serie de proposiciones que se refieren a los afectos *sólo en cuanto referidos al alma*, y que, por tanto, Spinoza decida dejar a un lado las afecciones del cuerpo; no porque necesariamente no puedan ellas ser afectos, sino porque dado el objetivo de saber qué puede el alma para moderar los afectos, hay que centrarse en lo que tienen en común ambos.

Además, Spinoza precisa que ha dejado de lado las afecciones *exteriores* del cuerpo que acompañan a los afectos, como son el temblor, la palidez, los sollozos, las risas, etc. porque se refieren sólo al cuerpo sin relación alguna con el

²⁸ Para los distintos significados del término conciencia, véase la interesante reflexión de E. Fernández en el artículo antes citado. Fernández señala que el término conciencia, poco usado por Spinoza, presenta tres significados muy diferentes. En primer lugar, indica un prejuicio innato a los hombres que se oponen al conocimiento verdadero y fomenta la ignorancia. A esta acepción se contraponen otra que entiende la conciencia como propiedad reflexiva de la idea que se replica en *idea ideae* con mayor transparencia cuanto más verdadera, y que llega a convertirse en equivalente de la sabiduría. En tercer lugar, en las partes centrales de la *Ética*, el término conciencia no tiene ninguna de estas dos significaciones sino una tercera que indica un modo de conocer relacionado con los afectos. Cf. E. FERNÁNDEZ, «El deseo, esencia del hombre», ed. cit., p.147.

²⁹ Cf. E, III, 30 dem. y schol. (Geb. II, 163) (226-227).

³⁰ E, III, 56, schol. (Geb. II, 186) (256-257).

alma³¹. Que señale explícitamente el carácter exterior de estas afecciones que acompañan a los afectos, abre la posibilidad de que haya afecciones del cuerpo que refieran a estados internos, estados corporales de aumento o disminución de potencia, que pudieran ser denominadas afectos.

El axioma III del libro II, donde Spinoza se refiere a los afectos del ánimo, para decir de ellos que no se dan sin que se dé la idea de la cosa amada, deseada, etc., ha sido interpretado por la tradición intelectualista para exigir como condición necesaria del afecto la intervención de las ideas. Pero dicha interpretación ha de ser cuidadosa para no caer en reduccionismo, puesto que Spinoza señala, en ese mismo libro II, que de toda afección del cuerpo hay una idea en el alma³², y que entre cuerpo y alma no hay oposición, sino correspondencia. De este modo, en rigor, el axioma antes citado puede interpretarse también en el sentido de que no hay idea en el alma sin afección del cuerpo, ni, por tanto, afecto.³³ Y así, tal y como pone de manifiesto E. Fernández, para Spinoza resulta netamente inadecuado hablar de *pasiones del alma* al modo cartesiano, como si el causante fuera el cuerpo y los afectos no fueran más que las ideas resultantes³⁴. El paralelismo psicofísico que defiende Spinoza y su rechazo del interaccionismo causal cartesiano, tal y como quedan expuestos en el libro II, imposibilitan que haya pasiones del alma al modo cartesiano.

Finalmente, a todo ello hay que añadir otro argumento que deja aún más lejos la interpretación intelectualista. Y así, puede argüirse que no es solamente que el afecto no se defina esencialmente por la conciencia, sino que no es necesariamente un fenómeno mental.

3. LOS AFECTOS Y EL CUERPO: LA AMBIGÜEDAD DE LOS TEXTOS SPINOZISTAS

Ésta es la tesis que hace valer J. M. Beyssade llamando la atención sobre el hecho de que no hay sólo afecciones corporales, sino también afectos del cuerpo, de los que el alma ciertamente tiene la idea, pues no se abandona aquí la unidad entre cuerpo y alma, pero que se conciben como modos de la extensión³⁵. Spinoza hace referencia a estos afectos del cuerpo en la demostración de la proposición 14, donde puede leerse que «las imaginaciones del alma revelan *los afectos de nuestro cuerpo* más bien que la naturaleza de los cuerpos exteriores»³⁶. También en el esolio I de la proposición 18 se afirma que «llamamos a una cosa pretérita o futura según hayamos sido o vayamos a ser afectados por ella, y

³¹ «Corporis affectiones externas, quæ in affectibus observantur, ut sunt tremor, livor, singultus, risus, etc.» E, III, 59, schol. (Geb. II, 189) (261-262).

³² Cf. E, II, 12 (Geb. II, 95) (127).

³³ E. FERNÁNDEZ, «El deseo, esencia del hombre», ed. cit., pp. 144-145.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Cf. J. M. BEYSSADE, *o. c.*, p. 123.

³⁶ «Mentis imaginationes magis nostri Corporis affectus, quam corporum externorum naturam indicant» E, III, 14, dem. (Geb. II, 154) (211).

que en cuanto imaginamos una cosa así, afirmamos su existencia y esto quiere decir que *el cuerpo no experimenta afecto alguno* que excluya la existencia de la cosa»³⁷. Que no se trata de una simple errata, de un desliz por el que Spinoza ha escrito equivocadamente *afecto del cuerpo* donde quería decir *afección corporal*, queda demostrado si uno recurre a los *Nagelate Schriften*, donde como ha señalado Gebhardt y recuerda Beyssade, se preserva el trazo de una versión anterior del texto en la que Spinoza había escrito *constitutio*, lo que finalmente descartó para elegir el término *affectus*³⁸. Spinoza se refiere intencionadamente, pero también muy excepcionalmente, a los afectos de nuestro cuerpo.

Mi intención es aquí aportar nuevos argumentos, basados en las afirmaciones de Spinoza sobre el dolor y el placer, a favor de la hipótesis que reconoce la existencia de los afectos del cuerpo y, por tanto, también la de aquella que admite la interpretación disyuntiva de la expresión *et simul* de la definición del libro III. Por otra parte, aunque mi línea de interpretación está muy próxima a la esgrimida por J. M. Beyssade, también me gustaría mostrar algunos matices con respecto a ésta, puesto que en dicha lectura J. M. Beyssade parece otorgarle una prioridad a los afectos del cuerpo sobre los del alma que no creo que se pueda plantear en estricta lógica spinozista³⁹. De hecho, pienso que siempre subsiste una cierta ambigüedad en la cuestión de si existen afectos del cuerpo o del alma puramente, porque dentro del contexto monista que plantea Spinoza es difícil saber dónde acaba uno y empieza el otro, lo cual, empero, no impide diferenciar entre unos afectos y otros. Así pues, empecemos considerando los textos que apoyan la existencia de afectos del cuerpo.

Al final del libro III de la *Ética*, Spinoza señala que en las definiciones que va a ofrecer de los afectos omite aquellas que se refieren al regocijo, al placer, a la melancolía y al dolor, porque se refieren *más que nada al cuerpo*, y no son sino clases de alegría y de tristeza⁴⁰. Y es ésta una importante precisión porque señala que hay afectos cuya referencia es el cuerpo. Spinoza va a analizar dichos afectos referidos al cuerpo a partir de la proposición 42 del libro IV de *Ética*. Estos afectos, como ya adelantaba en el libro III, son el regocijo, la melancolía, el placer y el dolor.

³⁷ «Corpus nullo affectu afficitur qui rei existentiam secludat». E, III, 18, schol I (Geb. II, 154) (215).

³⁸ Cf. Geb. II, 370, p.151, citado en J. M. BEYSSADE, *o. c.*, p. 120.

³⁹ J. M. Beyssade lee la expresión *et simul* como *et consequenter* y entiende, interpretando la demostración de la proposición 14 del libro III, que es a través de un tipo de derivación que la afectividad que ya está constituida a nivel del cuerpo se transmite al evento mental, el cual reduplica el evento corporal. Así entiende el paralelismo psicofísico. Cf. J. M. BEYSSADE, *o.c.*, p. 122. Sin embargo, Spinoza insiste en que «el esfuerzo o potencia del alma al pensar es igual y simultáneo por naturaleza, al esfuerzo o potencia del cuerpo al obrar», E, III, 28, dem. (Geb. II, 162) (225). Hay simultaneidad y no derivación ni interacción entre el cuerpo y el alma.

⁴⁰ Cf. «Cæterum definitiones Hilaritatis, Titillationis, Melancholiæ, et Doloris omitto, quia ad Corpus potissimum referuntur et non nisi Lætitiæ, aut Tristitiæ sunt Species», E, III, affectuum definitiones III, explicatio (Geb. II, 191) (264).

En la proposición 42 del libro IV, Spinoza señala que el regocijo (*hilaritas*) no puede tener exceso, sino que siempre es bueno, mientras que la melancolía (*melancholia*) es siempre mala. Y en su explicación alude muy claramente al vínculo que tales afectos tienen con el cuerpo, o a la participación fundamental del cuerpo en estos afectos concretos.

El regocijo —escribe— es una alegría que, en cuanto referida al cuerpo, consiste en que todas las partes del cuerpo sean igualmente afectadas, esto es, en que la potencia de obrar del cuerpo resulta aumentada o favorecida de tal modo que todas sus partes conservan la misma relación de reposo y movimiento entre sí; y de este modo el regocijo es siempre bueno y no puede tener exceso. En cuanto a la melancolía, es una tristeza que, en cuanto referida al cuerpo, consiste en que la potencia de obrar del cuerpo resulta absolutamente disminuida o reprimida, y de este modo, es siempre mala⁴¹.

Encontramos en estas consideraciones una clara referencia a aquello que definía al afecto en la primera definición con la que empezaba el libro III de la *Ética*, es decir, la variación en la potencia, su aumento o disminución. Esta variación puede tener lugar en el cuerpo y en el alma, y parece que podemos denominar afecto tanto a la variación corporal en sí misma, como a la variación en la potencia de la mente, consideradas de forma independiente. Hay afectos en los que el cuerpo es la referencia fundamental y en este caso lo que encontramos es un cambio en la potencia de obrar de dicho cuerpo.

En la proposición 43 del libro IV, Spinoza, en un sentido muy epicúreo, afirma que el placer (*titillatio*) puede tener exceso y ser malo, mientras que el dolor (*dolor*) puede ser bueno en la medida en que corrige el exceso del placer. En la demostración de esta proposición encontramos de nuevo una cierta dilucidación de lo que significa que un afecto se refiera al cuerpo.

El placer —afirma Spinoza— es una alegría que, en cuanto referida al cuerpo, consiste en que una o alguna de sus partes son afectadas más que las otras, y la potencia de ese afecto puede ser tan grande que supere a las restantes acciones del cuerpo, se aferre pertinazmente a él e impida de esta suerte que el cuerpo sea apto para ser afectado de otras muchas maneras y así puede ser malo. Por su parte, el dolor, que es por el contrario una tristeza, no puede ser bueno considerado en sí sólo. Pero como su fuerza e incremento se definen por la potencia de la causa exterior comparada con la nuestra, podemos entonces *concebir infinitos grados y modalidades* en la fuerza de este afecto; y de esta suerte, podemos concebir un dolor tal que pueda reprimir el placer, para que éste no tenga exceso, y provocar en esa medida que el cuerpo no se vuelva menos apto, y, por tanto, en esa medida será bueno⁴².

Este segundo texto me parece clave porque sitúa a Spinoza en la línea de la tradición del antiguo epicureísmo para el que, desde una concepción monista, naturalista y antifinalista del universo, el placer y el dolor eran considerados

⁴¹ E, IV, 42, dem. (Geb. II, 241) (334).

⁴² E, IV, 43, dem. (Geb. II, 242) (335).

afectos⁴³. El propio Spinoza reconoce su admiración por la tradición epicúrea en la carta a Hugo Boxel⁴⁴. Y justamente lo hace para contraponer estas filosofías próximas a un monismo dinámico y naturalista, en el que el cuerpo y la mente están en continuidad y no en oposición, a lo que considera «bagatelas platónicas y aristotélicas», en referencia a la escolástica medieval que había rescatado el dualismo metafísico antiguo para concebir como oposición la relación entre el cuerpo y el alma.

Ahora bien, en razón de esa defensa del enfoque monista volvemos a encontrarnos con otro texto de Spinoza en el que estos mismos afectos del cuerpo pueden estar referidos también al cuerpo y al alma. Que el placer y el dolor tengan como referencia fundamental al cuerpo no elimina la presencia del alma, en la que encontraremos correspondientemente, en el caso del placer sin exceso, una idea adecuada; y en el caso del dolor en sí mismo, es decir, un caso de tristeza, una idea inadecuada. Que el placer y el dolor, así como el regocijo o la melancolía, no sólo se refieren al cuerpo, sino también al cuerpo y al alma lo señala el propio Spinoza en el escolio de la proposición 11 del libro III de la *Ética*⁴⁵. Ahora bien, en el caso de estos afectos concretos, el placer o el dolor, el cuerpo juega un rol mucho más importante que en otros afectos como el amor intelectual, que está referido al alma.

En definitiva, la expresión *et simul* que aparece en la definición del afecto que nos ofrece Spinoza tiene un sentido copulativo, y también tenemos razones para interpretarla en un sentido disyuntivo. Según el objetivo que Spinoza se ha propuesto alcanzar en los tres últimos libros de la *Ética*, a saber, determinar

⁴³ Compárese esta afirmación de Spinoza con esta explicación de Epicuro: «Desde luego, todo placer por tener una naturaleza familiar; es un bien, aunque no sea aceptable cualquiera. De igual modo cualquier dolor es un mal, pero no todo dolor ha de ser evitado siempre. Conviene, por tanto, mediante el cálculo y la atención a los beneficios y los inconvenientes juzgar todas estas cosas, porque en algunas circunstancias nos servimos de algo bueno como un mal, y al contrario, de algo malo como un bien». EPICURO, «Carta a Meneceo», en Diógenes Laercio, X, 129-130. Trad. C. García Gual. Alianza, Madrid, pp. 562-563.

⁴⁴ «La autoridad de Platón, de Aristóteles y de Sócrates no vale mucho para mí. Me hubiera admirado que usted hubiera aducido a Epicuro, Demócrito, Lucrecio o a algunos de los atomistas y defensores de los átomos. Pues no es de extrañar que aquellos que han inventado las cualidades ocultas, las especies intencionales, las formas sustanciales y otras mil tonterías, hayan excogitado los espectros y duendes y que hayan creído a las viejezuelas, con lo que aumentaron la autoridad de Demócrito, cuya buena fama envidiaron tanto que llegaron a quemar todos los libros que él había editado con tanto encomio», B. SPINOZA, *Correspondencia*, Ep. 56 (Geb. IV, 261-262) (330-331). Cito la *Correspondencia* de Spinoza según la edición preparada por A. Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1988. Es significativo que D. Konstan haya puesto de manifiesto la singularidad de la concepción aristotélica de las pasiones en la *Retórica*, en la que Aristóteles rechazaba considerar al placer y al dolor como pasiones, a diferencia del resto de tradiciones antiguas, entre ellas, el epicureísmo. Cf. D. KONSTAN «The concept of emotion from Plato to Cicero», *Methexis*, Vol. 19, 2006, pp. 139-151.

⁴⁵ Spinoza insiste en que en algunas ocasiones los afectos se refieren al alma, y otras veces, al alma y al cuerpo, y cuando esto último ocurre, Spinoza prefiere la denominación de «placer» o «regocijo» en el caso de la alegría; y de «dolor» o «melancolía» en el caso de la tristeza. Cf. E, III, 11, schol. (Geb. II, 149) (207).

la fuerza de los afectos y la potencia del alma para moderarlos, y, según la terapia de las pasiones que dilucidará en los libros IV y V, basada en la transformación de las ideas inadecuadas en adecuadas, al filósofo le interesa el discurso psicofísico de los afectos y, aún más, el psicológico. Ahora bien, junto con este interés por la dimensión mental de los afectos, Spinoza muestra que los afectos tiene una dimensión corporal. Y así, llama la atención sobre la necesidad de realizar una tarea, muy ardua y aún sin desarrollar, que consiste precisamente en determinar lo que puede un cuerpo por sí mismo.

Esta defensa de la corporalidad encuentra en el revolucionario escolio de la proposición 2 del libro III una de sus mejores expresiones. Tras recordarnos que el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo se corresponde por naturaleza con el orden de las acciones y las pasiones del alma, y de lo difícil de hacer que los hombres se convenzan de ello y renuncien al prejuicio dualista y espiritualista de un alma que dirige al cuerpo, Spinoza afirma que «nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie le ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea y que es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine. De donde se sigue —continúa el filósofo— que cuando los hombres dicen que tal o cual acción del cuerpo proviene del alma, por tener ésta imperio sobre el cuerpo, no saben lo que se dicen, y no hacen sino confesar, con palabras especiosas, su ignorancia —que les trae sin cuidado— acerca de la verdadera causa de estas acciones»⁴⁶. Los errores que el dualismo ha provocado en la concepción de los afectos han sido graves y han impedido el progreso en esta materia. Léase, en este sentido, el prefacio del libro V y la crítica a la concepción cartesiana de las pasiones que en éste lleva a cabo Spinoza. El filósofo holandés advierte, y ésta es una de sus grandes aportaciones a la historia intelectual de los afectos, que cuando el cuerpo padece, el alma también lo hace; y que cuando el alma actúa, también lo hace el cuerpo. A un cuerpo con una gran capacidad de afección, le corresponden un alma con una gran capacidad de pensamiento. No hay oposición entre el cuerpo y el alma. Forman una unidad. Ésta es la revolución que en el campo de la ética de los afectos realiza Spinoza.

Un último apunte antes de terminar. Que el cuerpo juega un papel importante en el ámbito de los afectos se ve más claramente si nos referimos a un tipo de afectos muy concreto, a saber, si lo ponemos en relación con las pasiones. La definición del afecto con la que comienza el libro III que he analizado aquí, tiene una segunda parte, en la que Spinoza introduce su capital distinción entre afectos activos y afectos pasivos o pasiones. Las pasiones son afecciones corporales de las que sólo somos una causa parcial, y al mismo tiempo son las ideas inadecuadas que nuestra mente tiene de dichas afecciones corporales. En el caso de las pasiones la referencia al cuerpo es indispensable. También en el caso de los afectos activos el cuerpo juega su papel. Pero en el caso de las pasiones

⁴⁶ E, III, 2, schol. (Geb. II, 142) (197-198).

podemos decir que sin cuerpo, ellas no tendrían lugar. De hecho, la razón por la que Spinoza rechaza que Dios tenga cuerpo, al modo como lo tienen los seres humanos, tiene que ver fundamentalmente con la vinculación tan estrecha que él, implícitamente, reconoce entre cuerpo y pasión. Dios es extenso, es decir, la Extensión en tanto materia infinita y eterna puede atribuirse a Dios, pero porque esta materia, en virtud de su infinitud, excluye la pasividad. «No sé por qué —afirma Spinoza— la materia sería indigna de la naturaleza divina, supuesto que no puede darse fuera de Dios sustancia alguna por la que pueda padecer. Digo, pues, que todas las cosas son en Dios, y que todo lo que ocurre, ocurre en virtud de las solas leyes de la infinita naturaleza de Dios y se sigue (como en seguida mostraré) de la necesidad de su esencia; por lo cual no hay razón alguna para decir que Dios padezca en virtud de otra cosa, o que la sustancia extensa sea indigna de la naturaleza divina, aunque se la suponga divisible, con tal que se conceda que es eterna e infinita»⁴⁷. Sin embargo, la materia finita, esto es, el cuerpo, no sólo no excluye, sino que necesariamente va unido a las pasiones⁴⁸. Este vínculo entre pasión y corporalidad vuelve a ponerse de manifiesto en el libro V donde Spinoza indica que «el alma no está sujeta a los afectos comprendidos dentro de las pasiones sino mientras dura el cuerpo»⁴⁹.

Así pues, la corporalidad es un elemento constitutivo de la pasión. Tener cuerpo es condición necesaria para tener pasiones. Que en un cierto sentido el cuerpo es también condición suficiente es lo que hemos tratado de argumentar hasta aquí, siempre manteniendo la cautela spinozista para no incurrir en dualismos ni reduccionismos. El cuerpo es condición suficiente para que haya afecto, en la misma medida en que es suficiente el alma, esto es, las afecciones corporales consideradas en sí mismas podrían ser afectos en el caso de que se produzca una variación en la potencia, al igual que las ideas de estas afecciones también lo pueden ser. En cualquier caso siempre sigue siendo cierto que no hay oposición entre afección e idea, sino correspondencia, simultaneidad y unidad. El discurso de los afectos es sobre todo un discurso psicofísico. Pero una vez reconocida la doble dimensión corporal y mental que tienen los afectos, hay que saber qué poder constitutivo tiene cada una de estas dimensiones en cada afecto, porque ello resultará fundamental para discernir el distinto ser y valor de unos afectos y de otros.

Para concluir, considero que del análisis pormenorizado de los textos de Spinoza sobre los afectos, tal como lo acabo de presentar, se desprende una apariencia de ambigüedad que está exigiendo claves, a modo de hipótesis, que puedan contribuir a avanzar en la determinación de la naturaleza de los

⁴⁷ E, I, 15, schol. (Geb. II, 60) (67).

⁴⁸ En el escolio de la proposición 15 antes citado, Spinoza explica que la materia puede concebirse de dos formas, esto es, tal y como se da en la imaginación, esto es, como materia finita, divisible y compuesta de partes; o bien, tal y como se concibe desde el entendimiento, esto es, como materia infinita, única e indivisible. Cf. E, I, 15, schol. (Geb. II, 59) (66).

⁴⁹ «Mens non nisi durante corpore obnoxia est affectibus, qui ad pasiones referuntur». E, V, 34 (Geb. II, 301) (417).

afectos, tal como este filósofo los entiende, y a su valoración como aportación a lo que la historia de la filosofía ha venido pensando sobre ellos. En este sentido, creo que se debe centrar la atención en el propósito general de la filosofía de Spinoza de superar el dualismo metafísico clásico, que parte del postulado de dos sustancias diferentes y opuestas (espíritu y materia), y su sustitución por un monismo psicofísico que comprende la relación entre materia y espíritu como dinamismo procesual y gradual, en la línea en la que lo han planteado las filosofías panteístas y naturalistas. En este marco propiamente spinozista, el carácter psicofísico de los afectos sortea el obstáculo clásico que representa la oposición cuerpo-alma, pudiendo ser entendidos entonces éstos desde la idea de una continuidad materia-espíritu en la única realidad existente, lo que además hace posible explicar también la diferencia entre los afectos, en función de si en ellos es más importante la referencia al cuerpo o al alma.

Universidad de Granada
ihoyos@ugr.es

INMACULADA HOYOS SÁNCHEZ

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2023]