

Las definiciones de “afecto” en la *Ética* de Spinoza

Definitions of “Affect” in Spinoza’s *Ethics*

Marcos Travaglia*

INSTITUTO DE FILOSOFÍA DR. ALEJANDRO KORN,
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES/CONICET, ARGENTINA
orcid: 0000-0002-1545-0050



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

doi: 10.48102/rd.f.v58i160.418

Revista de Filosofía · año 58 · núm. 160 · enero-junio 2026 · ISSN: 0185-3481 (impreso) 2954-4602 (en línea) · pp. 340-386

Resumen

Este artículo examina el concepto de *afecto* desarrollado por Spinoza en la *Ética*, bajo la hipótesis de que es el punto de articulación fundamental donde convergen las dimensiones ontológica, gnoseológica, emocional y práctica de la vida humana. Así, los afectos proporcionan el andamiaje transversal para la construcción subjetiva, al articular las relaciones del individuo consigo mismo y con el mundo. El análisis tiene tres niveles: la definición inicial (EIIIdf3) en sus dimensiones ontológica, cognitiva, emotiva y práctica; la “definición general de los afectos” (EIIIdga) y sus particularidades; y las modalidades afectivas implícitas que refieren específicamente al cuerpo o la mente.

PALABRAS CLAVE: Spinoza, afectos, pasiones, afectos activos, afectos corporales, afectos mentales, *Ética demostrada según el orden geométrico*.

Abstract

This paper examines the concept of “affect,” as developed by Spinoza in the *Ethics*, based on the hypothesis that this concept is the fundamental articulation point where the ontological, gnoseological, emotional, and practical dimensions of human life converge. Thus, affects provide the transversal scaffolding for subjective construction, articulating the individual’s relationships with oneself and with the world. The analysis has three levels: the initial definition (EIIIdf3) in its ontological, cognitive, emotive, and practical dimensions; the “General Definition of Affects” (EIIIdga) and its particularities; and the implicit affective modalities that refer specifically to the body or mind.

KEYWORDS: Spinoza, Affects, Passions, Active affects, Corporeal affects, Mental affects, *Ethics, Demonstrated in Geometrical Order*.

Recepción 9-07-2025 / Aceptación 19-09-2025

doi: 10.48102/rdf.v58i160.418

* Marcos Travaglia es profesor de enseñanza media y superior, licenciado y candidato a doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y cursa la maestría en Educación en la Universidad de San Andrés. Actualmente es becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y docente en la Universidad de San Andrés. Sus temas de investigación son la subjetividad, las emociones y los conceptos psicológicos en la filosofía moderna y su recepción en discusiones contemporáneas, sobre los que ha publicado artículos y una traducción anotada en revistas académicas.

*Las flores que hay ahí y el perfume que tienen nadie los
conoce y lo que puede pasar cuando se huele el perfume de
una de esas flores nadie puede saber, que a lo mejor basta
aspirarlo para volverse flor.*

Manuel Puig, *La traición de Rita Hayworth*

En el contexto de la *Ética* de Spinoza, la mente humana no constituye una sustancia independiente, sino un complejo dinámico de ideas que operan con un grado de autonomía. De forma evidente o latente, su teorización psicológica está atravesada por el concepto de *conatus* y sus modalizaciones. Sobre esta base, propongo examinar el papel fundamental que juegan los afectos en la constitución de la subjetividad spinoziana, enfocándome en la tensión entre actividad y pasividad que los caracteriza. En la lectura propuesta, *afecto* es el punto de articulación central, donde convergen las dimensiones ontológica, gnoseológica, afectiva y práctica; proporciona la clave para interpretar la compleja trama de la subjetividad humana. Cumple así una función articuladora de las relaciones del individuo consigo mismo y con el mundo y configura el aspecto más profundo y singular de la vivencia de la subjetividad. Este texto ofrece un análisis de las definiciones de afecto en la *Ética*, tanto explícitas como implícitas. En la primera parte presentaré la definición inicial (EIIIdf3) en su cuádruple dimensión: ontológica, cognitiva, emotiva y práctica. En la siguiente, la “definición general de los afectos” (EIIIdga) y las particularidades ante las que nos coloca. Así, veremos cómo este concepto ofrece un andamiaje transversal a la manera en que se construye la subjetividad humana. En la tercera sección, me detendré en las modalidades afectivas no incluidas explícitamente en estas definiciones: los afectos que consideran o bien al cuerpo o bien a la mente.

La definición de afecto (EIIIdéf3)¹

A lo largo de la *Ética* II, Spinoza ofreció un tratamiento de la mente humana que suele describirse como estático.² Este calificativo es discutible, en la medida en que la traducción a términos mentales del concepto de *movimiento* corporal sugiere que, al realizar ciertas acciones del pensamiento, como concebir (ver: EIIIdéf3ex), la mente se dinamiza. Sin embargo, así como el concepto de individuo en general se completa en la tercera parte, a través del desarrollo de la teoría del *conatus*, inmediatamente después de este pasaje comienza un desarrollo específico de cómo éste se modaliza en la mente e integralidad psicofísica humana, donde recibe los nombres de *voluntad*, *apetito*, *impulso* y *deseo* (EIIIp9esc&daf1ex).

Aquí Spinoza se ocupó de la voluntad (como aspecto autoafirmativo de cada idea) y del impulso (el carácter metabólico de las interacciones físicas). Esas dos mismas dimensiones, entre otras, se ponen en juego en el concepto de *afecto*, definido así: “Por *afecto* entiendo las afecciones del cuerpo por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o coercida, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo. Y, simultáneamente, las ideas de esas afecciones. *Por ello, si podemos ser causa adecuada de alguna de estas afecciones, entonces entiendo por afecto una acción; en otro caso, una pasión*” (EIIIdéf3).

Mi primera observación sobre esta definición será de carácter léxico. *Afecto* es una palabra valorativamente neutra, antepuesta a pasión, acción, emoción o sentimiento, porque es neutral respecto al tipo de efecto que

¹ Cito la *Ética* según la siguiente traducción: Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Pedro Lomba (Madrid: Trotta, 2020). Las referencias tienen la siguiente nomenclatura: E= *Ética demostrada según el orden geométrico* y la parte en romanos, seguidos de las correspondientes proposiciones=prop, definiciones=def, demostraciones=dem, escolio=esc, definición de afecto=daf, etcétera, según corresponda, y su número en arábigos.

² Steven Nadler, *Spinoza's Ethics: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press: 2006), 190.

tiene sobre quien lo experimenta. Evita así toda consideración inmediata de pasividad, actividad, exaltación o perturbación, bondad o maldad, sin por ello anularlas, en la medida en que son modalidades que quedan contenidas dentro de lo afectivo. La neutralidad valorativa sobre el término se enmarca en el programa de investigación naturalista, sintetizado en una famosa cita del prefacio a la tercera parte de la *Ética*:

nada sucede en la naturaleza que pueda ser atribuido a un vicio suyo. Porque la naturaleza es siempre la misma, y una y la misma en todas partes es su virtud y potencia de actuar; es decir, que las leyes y reglas de la naturaleza [...] y por tanto, una y la misma debe ser también la razón de entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber, por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza. (EIIIpref)

Los afectos no ocurren, entonces, porque los seres humanos seamos naturalezas caídas a ser redimidas —como entienden las religiones del libro—, ni son perturbaciones o errores sobre los cuales debemos lograr un estado de *ataraxia* —como consideran los estoicos y, tal vez, Descartes—. Pensar que la psiquis humana padece por cierta forma de designio particular que la altera como a nada más en la naturaleza es una imaginación antropocéntrica, enmarcada dentro del prejuicio del que dependen todos los demás. El cambio de foco está en comprender los afectos como “cosas naturales que se siguen de las leyes comunes de la naturaleza”, evitando pensar al ser humano como “un imperio dentro de otro imperio” (EIIIpref).³ El enfoque naturalista —que reduce la explicación a términos eficientistas— permite dar cuenta del acaecer de los fenómenos con una batería conceptual específica, pero con remisión a la productividad

³ Hay un motivo semejante en los párrafos 5-6 del segundo capítulo del *Tratado político*. Encontramos ecos de EIIIpref, sólo que de manera más coloquial y en articulación con los objetivos políticos del texto.

de la naturaleza. A su vez, esto se refuerza con la referencia —tanto terminológica como definicional— a las afecciones, que da cuenta de una estructura intrínsecamente relacional: yo afecto a algo o alguien, o soy afectado por algo o alguien.

El núcleo a partir del cual entendemos los afectos es la situación del *conatus*: “Por *afecto* entiendo las afecciones [...] por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o coercida, la potencia de obrar” (EIIIdéf3). Un aspecto central es la variación de la potencia con que se ejecuta el esfuerzo de perseveración y, además, la forma o modulación con que se realiza ese esfuerzo. Ahí empezamos a observar su carácter ontológico: la afectividad radica en la manera en que interactuamos con el entorno, una reacción entre nosotros y el mundo que nos rodea. El lugar subjetivo es irrecusable en tanto la idea del afecto refleja cómo vemos, entendemos y reaccionamos ante las cosas. Esto es así porque el aumento o la disminución de la potencia que significa un afecto no se refiere a un estado de posibilidad de hacer o no algo que no estamos haciendo, sino a la manera en que nos percibimos actualmente realizando lo que hacemos.⁴ Así, los afectos son alteraciones en nuestra potencia, que a su vez nos determinan a desear, a hacer y a pensar de diversas maneras.

El impacto de la afectación es “simultáneo” (*simul*) en cuerpo y mente. Este adverbio tiene apariciones significativas en el tratamiento de la unidad mente-cuerpo. En la definición de *cosa singular*, Spinoza señala el caso en que varios individuos cooperan para la realización de un mismo efecto,⁵ lo que presenta una clara consonancia con el afecto, un efecto

⁴ Nadler describe esto señalando que los afectos no son la causa del cambio, sino el cambio mismo. Nadler, *Spinoza's Ethics*, 200.

⁵ “Por *cosas singulares* entiendo las cosas que son finitas y tienen una existencia determinada. Y si varios individuos ‘o particulares/ cosas singulares/’ concurren en una misma acción de manera que todos sean simultáneamente (*simul*) causa de un solo efecto, entonces los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular”, EIIIdéf7.

producido en la composición de elementos en torno a un mismo resultado. En EIIIprop2esc el orden de las acciones y pasiones es *simultáneo* a las del cuerpo, y en un sentido semejante está en EIIIprop9esc.⁶ El sentido constante en todos estos pasajes está en la idea de un entramado complejo tendiente a un mismo efecto. Como dice Chantal Jaquet, el afecto “mantiene unidas [las realidades física y mental] y al mismo tiempo las engloba”.⁷ Esto último resulta en especial interesante por su carácter de integralidad: el afecto tiene una densidad ontológica como termómetro de una condición actual de existencia, que fluctúa en un aumento y una disminución relativas. Cuerpo propio y mente propia tienen así paridad y prioridad por igual en los afectos. En la definición aparece primero el cuerpo pero (*contra* Jaquet)⁸ no creo que tenga que ver con una prioridad real de lo corpóreo respecto a la conformación de la individualidad, sino con una prioridad lógica en la explicación y el uso de los términos.⁹

El carácter cognitivo del afecto, en cuanto que idea, cumple —empero esta última consideración— un rol particular que hace a la dimensión cognitiva. Buena parte de la literatura coincide en que Spinoza define a los afectos de manera cognitiva o judicativa.¹⁰ Esto es: los afectos son o

⁶ “En consecuencia, el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo es simultáneo (*simul*) por naturaleza al orden de las acciones y pasiones de la mente”, EIIIprop2esc, *et passim*; “Mas cuando es referido simultáneamente (*simul*) a la mente y al cuerpo es llamado apetito”, EIIIprop9esc.

⁷ Chantal Jaquet, *La unidad del cuerpo y la mente: Afectos, pasiones y acciones en Spinoza* (Córdoba: Brujas, 2013), 44.

⁸ Jaquet, *La unidad*, 76.

⁹ En este sentido, me alinee con Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza: 3, La vie affective* (París: Presses Universitaires de France, 1995); y Jean-Marie Beyssade “*Nostri Corporis Affectus*: Can an Affect in Spinoza be ‘of the Body’?”, en *Desire and Affect: Spinoza as a Psychologist*. *Ethica III*, ed. Yirmiyahu Yovel (Nueva York: Little Room, 1999), 123-124. Sin embargo, como se verá en las próximas páginas, no creo que lo mismo suceda con la definición general de los afectos (EIIIdga).

¹⁰ Véanse Lee C. Rice, “Action in Spinoza’s Account of Affectivity”, en *Desire and Affect: Spinoza as a Psychologist*. *Ethica III*, ed. Yirmiyahu Yovel (Nueva York: Little Room, 1999), 155-168; António Damásio, *En busca de Spinoza*, trad. Joandomènec Ros (Barcelona: Crítica, 2007).

bien un conocimiento sobre las cosas o bien un juicio respecto a ellas.¹¹ Para Spinoza hablar de juicios e ideas como algo separado es quimérico, en tanto toda idea contiene un juicio. Entonces, los afectos son valoraciones respecto a cierto contenido representacional, al cual adosan información que es intrínsecamente subjetiva: no incluye sólo un conocimiento —adecuado o inadecuado— sobre la naturaleza y/o existencia de la cosa que nos afecta, sino también información respecto a cómo nos sentimos sobre ella, cómo se inscribe en nuestra biografía y más. En cada afecto hay un reconocimiento de una alteridad, una otra cosa con la cual tengo un vínculo en el mundo; se me presenta como necesaria para mi existencia o ante la cual soy pasivo y no puedo controlar su influjo sobre mí, sea para bien o para mal. De esta forma, los afectos tienen una dimensión cognitiva e intencional.¹² En la estructura de las ideas, los afectos constituyen una actitud, como desear, alegrarse o entristecerse por, amar, odiar, etcétera, ante una determinada creencia, surgida de los entramados de la experiencia vital subjetiva en un sentido profundo. En la definición vemos que todos los afectos brotan de una afección y de su idea correlativa.¹³

En tercer lugar, los afectos no se agotan en su aspecto cognitivo, sino que se extienden en un carácter emocional. El aspecto que destaca en este carácter es el que tiene que ver con que los afectos son una consciencia del estado

¹¹ Cfr. Robert C. Solomon, *The Passions: The Myth and Nature of Human Emotion* (Nueva York: Anchor Press, 1976); Martha C. Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: La inteligencia de las emociones* (Barcelona: Paidós, 2008).

¹² Nussbaum, *Paisajes del pensamiento*, 550.

¹³ Por cuestiones de espacio, me limito a señalar que afección e idea de afección constituyen la dimensión trascendental de toda cognición en la mente y que tanto ideas inadecuadas como adecuadas requieren de una afección o percepción de una alteridad, a partir de la cual configurar la representación mental de lo experimentado. Lia Levy, “Conhecimento humano e ideia de afecção na *Ética* de Espinosa”, *Analytica*, vol. 17, núm. 2 (2013): 221-247.

que se atraviesa transitoriamente, sea éste de aumento o expansión alegre, de disminución o tristeza o de conservación y estabilidad de la potencia (EIII-post1). Los dos polos de esta variación, alegría y tristeza, son caracterizados como transiciones (“Digo *transición*, pues la alegría [o la tristeza] no es la perfección misma”, EIIIIdaf3ex). Hay una clara relación entre el cambio y la generación e intensidad de las emociones, que entendemos también como respuestas a cambios en nuestra situación actual: puede ser tanto objetiva —cuando indica un cambio efectivo en la constitución individual— o imaginaria —cuando refiere, por ejemplo, a una proyección en el tiempo sobre un mal o bien por venir, que genera efectos presentes—. ¹⁴ A más significativo sea y se perciba el cambio, más fuerte será la emoción por el grado de amplificación que induce. El afecto es una propiedad con la cual se codifica y condensa una manera singular de vivir las cosas, hay tantos afectos como ocasiones de ser afectado en cada individuo; se trata de experiencias subjetivas únicas a quien las siente, se trate o no de un humano.

La experiencia afectiva es intrínsecamente diversa en un individuo en distintos tiempos, entre distintos individuos y entre distintas naturalezas de individuos. ¹⁵ Esto puede sonar trivial, en tanto podemos suponer con

¹⁴ Sigo en esto la conceptualización de la emoción de Aaron Ben-Ze’ev, aunque tengo mis reparos en cuanto a la aplicabilidad de una distinción tan tajante entre emociones con referencia objetiva o imaginaria. Él señala que “Aunque el primer tipo de cambio que constituye el sentido de alteración puede considerarse más objetivo que el segundo, también es esencialmente subjetivo”, Aaron Ben-Ze’ev, “Emotions and Change: A Spinozistic Account”, en *Desire and Affect: Spinoza as a Psychologist. Ethica III*, ed. Yirmiyahu Yovel (Nueva York: Little Room, 1999), 141. La cuestión es que, así como son subjetivos, también tienen una dimensión de objetividad, sea como traza inscrita en la constitución actual (“El cuerpo humano puede padecer muchas mutaciones y, no obstante, retener las impresiones o vestigios de los objetos”, EIIIpost2), sea como entidad externa real (actual, pasada o futura). En este sentido, no hay que perder de vista que la distinción objetivo-subjetivo es porosa en este marco conceptual y no puede tomarse como tajante. Ben-Ze’ev, “Emotions and Change”, 139-142.

¹⁵ A este respecto: “Se dan tantas especies de alegría, tristeza y deseo, y, en consecuencia, de cada afecto que se compone de éstos, como la fluctuación del ánimo, o que se deriva de ellos, a saber, como el amor, el odio, la esperanza, el miedo, etc., cuantas son las especies de objetos por los que somos afec-

facilidad que la experiencia de otras personas difiere cualitativamente de la propia —o no podemos, al menos, comprobar que sea igual que la nuestra—. Sin embargo, el punto definitorio es que, incluso experimentando el mismo objeto, así sea adecuadamente, la experiencia es diferente. Lo que denominamos *lujuria* es una abstracción basada en un conjunto de experiencias que tienen en común rasgos como ser sensuales, impulsivas, excitantes e intensas. Mi experiencia de lujuria de los quince años y la de los cuarenta y cinco son tan distintas como cualesquiera de ellas respecto a la del caballo en un tiempo dado.¹⁶ En su carácter vivencial, lo que se destaca es que *cada* lujuria es distinta. Coincido en esto con Gwendolyn Marshall: los afectos contienen el aspecto más cualitativo de la experiencia, lo más próximo que podemos encontrar en

tados”, EIIIprop56; “Un afecto cualquiera de un individuo discrepa del afecto de otro tanto cuanto la esencia de uno difiere de la esencia del otro”, EIIIprop57; “De aquí se sigue que los afectos de los animales llamados irracionales (pues tras conocer el origen de la mente de ninguna manera podemos dudar de que los brutos sienten) difieren de los afectos de los hombres tanto cuanto su naturaleza difiere de la naturaleza humana. Es claro que el caballo y el hombre son llevados a procrear por la lujuria, pero aquél por una lujuria equina y éste por una lujuria humana. Así también las lujurias y los apetitos de los insectos, los peces y las aves deben ser distintos unos de otros. Y así, aun cuando cada individuo viva contento de la naturaleza de la que consta y goce de ella, esa vida de la que cada cual está contento y ese gozo no son nada otro que la idea o el ánimo de ese individuo. Y así, el gozo de uno discrepa por naturaleza del gozo del otro tanto cuanto la esencia de uno difiere de la esencia del otro. Por último, se sigue de la proposición anterior que tampoco hay poca distancia entre el gozo, por ejemplo, que guía a un ebrio, y el gozo que un filósofo domina, lo cual he querido advertir aquí de pasada. Y esto sobre los afectos que se refieren al hombre en la medida en que padece. Me queda por añadir unas pocas cosas a propósito de los que se refieren a él en la medida en que actúa”, EIIIprop57esc.

¹⁶ Esto supone un desafío para la lectura estrictamente cognitivista. Una de las virtudes de las explicaciones cognitivistas de los afectos está en que el objeto de excitación de las emociones de un individuo a lo largo de su vida se percibe como el mismo. El desarrollo spinoziano diverge de ese camino y atiende una variabilidad que o bien desidentifica la emoción, o bien desidentifica al individuo como propietario de una biografía emocional constante. La condición psicosomática sumergida en un mundo causalmente interactivo y dinámico ofrece aquí una vía de explicación de lo afectivo, que permite atomizar la experiencia y conservar o transformar los patrones de reacción.

Spinoza a un concepto de *qualia* o consciencia fenoménica.¹⁷ Ese aspecto es íntimo a la vivencia propia, e incluso incomunicable en tanto no logra ser capturado por un signo común. El afecto es una vivencia compleja que remite a algo externo y a algo interno, y está dotado de un sentir cualitativo que señala cómo eso favorece o perjudica al afectado, dando lugar a una teoría de la consciencia.¹⁸

Esta consciencia de sí no aparece como un dato primitivo sino como un desarrollo, que implica simultáneamente dimensiones cognitivas y afectivas y, notoriamente, una relación con la praxis, cuarto carácter del afecto. Actuar y padecer están incluidos dentro de la definición de afecto, conforme su determinación por ideas adecuadas e inadecuadas, respectivamente. Esto configura la distinción entre dos tipos de afectos: pasivos y activos.

Digo que *obramos* cuando sucede algo en nosotros o fuera de nosotros de lo cual somos causa adecuada, esto es (por EIIIdef1), cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede ser entendido

¹⁷ Gwendolyn Marshall, *The Spiritual Automaton: Spinoza's Science of the Mind* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 122-123; “Spinoza's Cognitive Affects and Their Feel”, *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 16, núm. 1 (2008): 1-23. Para una lectura opuesta: Gideon Segal, “Beyond Subjectivity: Spinoza's Cognitivism of the Emotions”, *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 8, núm. 1 (2000): 1-19.

¹⁸ Existe consenso en que todo afecto es referido a quien lo siente y contiene explícita o implícitamente un interés subjetivo. Las lecturas oscilan entre el egoísmo y el altruismo naturales. La primera lectura es representada por: Jonathan Bennett, *Un estudio de la Ética de Spinoza* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1990), 231-251; Lee C. Rice, “Reflexive Ideas in Spinoza”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 28, núm. 2 (1990): 201-211; Macherey, *La vie affective*, 181-182; Michael LeBuffe “Spinoza's Psychological Theory”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Stanford: Stanford University 2021). <https://plato.stanford.edu/entries/spinoza-psychological/>, consultado el 23 de marzo de 2025. La segunda es representada por: Laurent Bove, “Objet de l'amour et amour sans objet dans la politique spinoziste”, en *Spinoza, philosophe de l'amour*, dirs. Chantal Jaquet, Pascal Sévérac y Ariel Suhamy (Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne 2005), 145-161; Marcos Travaglia, “Los afectos spinozianos y su ‘fantasma narcisista’”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* (en prensa).

clara y distintamente en virtud de ella sola. Y por el contrario, digo que *padece*mos cuando en nosotros sucede algo, o se sigue algo de nuestra naturaleza, de lo que no somos sino causa parcial. (EIIIdef2)

Esta definición, como la de *afecto*, remite a los conceptos de *causa adecuada* y *causa inadecuada*. Spinoza llama “*causa adecuada* a aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma”, e “*inadecuada* o parcial, en cambio [...], a aquella cuyo efecto no puede ser entendido en virtud de ella sola” (EIIIdef1).¹⁹

En tanto la acción es adecuada, remite en su determinación a la capacidad interna de la mente de concebir y entender. Ese punto es independiente de las causas externas, porque las que colaboran lo hacen en un entramado que afecta adecuadamente la red causal. Esto es, remite a alteridades, en cuanto a cómo forma desde sus afecciones las ideas de lo común o lo esencial de las cosas. Ahora bien, la causa inadecuada no implica una heteronomía total, como se observa en que *adecuado* equivale a *parcial*. Por tanto, podemos colaborar causalmente desde nuestra potencia a producir efectos, pero —a diferencia de la colaboración adecuada— desconociendo las otras causas operantes que intervienen. Esta dimensión de lo afectivo remite a los efectos de la afectividad sobre nosotros. Lo emocional no es contemplativo, sino modulador de la existencia y de nuestros esfuerzos. Siguiendo a Jaquet, distinguimos los afectos entre los que aumentan la potencia de obrar —dinamizando proactivamente—, los que la favorecen —sin una determinación fuerte

¹⁹ En este contexto resuena, otra vez, el carácter perceptivo de todo conocimiento, en tanto se llaman adecuadas o inadecuadas las causas en función del conocimiento reflexivo de la acción y su causa. Como curiosidad, pero también síntoma de la permeabilidad entre los términos, en EIIIdef1 hay un uso “contradictorio” de los términos: se percibe lo adecuado y se entiende lo inadecuado.

o constante—, los que la disminuyen —desdinamizando— y los que reprimen —constríen la acción—. ²⁰

En esta misma dimensión, la tendencia favorable o desfavorable, de aumento o reducción, impresa en el *conatus* por el afecto posee en su carácter judicativo una ponderación como bueno —si aumenta o favorece la capacidad de actuar— o malo —si la disminuye o coeerce—. Lo bueno y lo malo se definen entonces en términos de alegría y tristeza, que son las dos modulaciones básicas de la variación afectiva, relativos a sujetos, circunstancias y condiciones. ²¹ En los afectos confusos está el problema de tender al trastocamiento del orden de la comprensión: ante la ausencia de premisas adecuadas, los baches se rellenan con el material disponible, componiendo una realidad que tiene sentido solamente a los

²⁰ Jaquet, *La unidad*, 83. Esta clasificación no resulta exhaustiva y recibe una ampliación —que me resulta clave— en la reconstrucción de Gwendolyn Marshall: los afectos que fijan la capacidad de actuar. Marshall, *The Spiritual Automaton*, 118-120. Según esta intérprete, lo común a la afectividad es la modulación de la potencia al implicarse causalmente con el dinamismo del *conatus*. Spinoza menciona varios estados que normalmente llamamos afectivos como no-afectos: la admiración (*admiratio*) y el desdén (*dedignatio*), cuyo tratamiento es inconsistente en la *Ética*. En el cuerpo proposicional son tratados como afectos y clasificados, pero en el apéndice de definiciones son descartados: “yo no enumero a la admiración entre los afectos ni veo causa alguna para hacerlo”, EIIIdaf4ex; “Omito aquí las definiciones de la veneración y del desdén, pues, que yo sepa, ningún afecto toma de ellos su nombre” EIIIdaf5ex. Sin entrar en cuestiones taxonómicas, existe en ellos una cualidad significativa que es la de llevar a la mente por fuera de sus itinerarios más aprendidos y enfocarla en cualidades a las que no se le había prestado atención (admiración) o no están presentes (desdén). Más allá de que no produzcan una oscilación como tal, sí intervienen causalmente al fijar la potencia a través de la interacción con algo.

²¹ Las primeras páginas de *Ética* IV derivan esta cuestión de las definiciones de deseo, alegría y tristeza. Así, Spinoza indica: “El conocimiento del bien y del mal no es otra cosa que el afecto de alegría o de tristeza, en cuanto que somos conscientes de él [y que] []lamamos bueno o malo a lo que ayuda o estorba, esto es, aumenta o disminuye, favorece o reprime nuestra potencia de obrar”, EIVprop8&dem. El lugar que queda para las ideas del bien y el mal es el de la ficción imaginaria, con un origen radicado en la imaginación y la tendencia a ficcionar causas finales. En una diversidad de pasajes, Spinoza adscribe la idea de libertad como libre arbitrio a la confusión derivada de ser consciente del querer, desconociendo las causas que lo determinan. Véanse Elap *passim*, EIIprop35, EIIIprop2esc.

ojos de quien lo ve. Tal vez, la forma más contundente de decirlo es la de Spinoza, “no nos esforzamos, queremos, apetece-mos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno, porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetece-mos y deseamos” (EIIIprop9esc). Sin embargo, el dominio afectivo no es simple ni tiene líneas causales directas y unívocas, sino que admite una fluctuación muy grande. Algo puede ser bueno por un tiempo y malo a largo plazo, o parecernos malo cuando es bueno, y no siempre distinguimos clara y distintamente que es así. En síntesis, las cosas que hacemos por determinación afectiva pueden ser inconstantes por ser susceptibles a elicitores inesperados.

En su carácter práctico, los afectos determinan nuestra posibilidad consciente de ser causa de nuestros efectos: siempre los producimos, pero no siempre sabemos cuáles ni cómo. La correcta adscripción de los actos está en ser adecuadamente conscientes de nuestra potencia. En este punto Spinoza encuentra que la tradición de psicología filosófica, en general, hizo florecer una concepción equívoca: la idea de que la mente actúa sobre el cuerpo, que padece, y viceversa. Si bien la dupla actuar-padecer puede trazarse al menos hasta las *Categorías* de Aristóteles, el interlocutor principal es Descartes.²² En el primer artículo de *Las pasiones del alma*, Descartes sentencia que “Lo que es pasión respecto a un sujeto es siempre acción en algún otro respecto” (AT XI 327). En principio, Spinoza no se opone a esta afirmación: todo lo que un sujeto padece fue actuado por *algún otro respecto*. El problema estará en las múltiples vías que habilita

²² A continuación, haré un breve tratamiento del argumento contra la interacción en EIIIprop2 y su escolio. No me interesa detenerme en todas sus dimensiones, existen buenos trabajos que lo analizan: Harry Wolfson, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, vol. 2 (Nueva York: Schocken Books, 1969), 189-192; Konrad Cramer, “Spinoza’s Refutation of Interactionism: Remarks on Proposition 2 of Part III of Spinoza’s Ethics”, en *Desire and Affect: Spinoza as a Psychologist. Ethica III*, ed. Yirmiyahu Yovel (Nueva York: Little Room, 1999), 25-43; Jonathan Bennett, *Un estudio de la Ética*, 138-141

Descartes: acción del alma-pasión en ella misma (la voluntad), acción del alma-pasión en el cuerpo (orden de mover), acción del cuerpo-pasión en el cuerpo (digestión) y acción del cuerpo-pasión en el alma (senso-percepción del cuerpo propio y cuerpos externos; pasiones del alma propiamente dichas).²³ Mientras que para Descartes la pasión del alma es un evento psicofísico que sucede en el alma, con referencia a ella misma pero que tiene su causa y sostenimiento en algún estímulo corpóreo;²⁴ para Spinoza hay una doble referencia, en un plano simultáneo: puedo identificar el aspecto mental que actúa y el que padece, así como el físico que hace lo mismo, pero nunca una interacción. En la segunda proposición de *Ética* III, Spinoza sentencia que “Ni el cuerpo puede determinar a la mente a pensar, ni la mente al cuerpo al movimiento, ni al reposo, ni a ninguna otra cosa (si es que la hay)” (EIIIprop2). El núcleo de la demostración remite al concepto de causalidad: para que una cosa actúe sobre otra, ambas deben tener algo en común, tal que sus conceptos puedan comunicarse.²⁵ Spinoza ataca el problema en forma secuenciada: la

²³ René Descartes, *Las pasiones del alma*, trads. José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué (Madrid: Tecnos, 1997), arts. 27-29.

²⁴ “Después de haber considerado en qué difieren las pasiones del alma de sus otros pensamientos, me parece que pueden definirse en general como percepciones, sentimientos o emociones del alma que se refieren particularmente a ella, y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus”, art. 27, AT XI 349.

²⁵ Esta objeción es tan antigua como su formulación. La encontramos, por ejemplo, en Elisabeth de Bohemia, quien en su primera carta interroga sin ambages a Descartes sobre el tema: “le ruego decirme cómo el alma del hombre puede determinar los espíritus del cuerpo para que se hagan las acciones voluntarias (ya que ella no es más que una sustancia pensante). Pues, parece que toda determinación del movimiento se hace por el impulso de la cosa movida, y la manera cómo sea empujada por la cosa que la mueve, o bien, depende de la cualidad o de la figura de la superficie de esta última. Se requiere contacto en las dos primeras condiciones; y extensión, en la tercera. Ud. excluye enteramente ésta de la noción del alma, y aquél me parece incompatible con la cosa inmaterial. Por eso, le pido una definición del alma más particular que la que dio en su metafísica, es decir, una definición de la sustancia de aquélla, separada de su acción: el pensamiento”, 16 de mayo de 1643, AT III 661. Cito según la

mente actúa por vía de las ideas adecuadas y padece por las inadecuadas (EIIIprop1), y no hay interacción pensamiento-extensión (EIIIprop2) por lo cual la mente actúa *sólo* por las ideas adecuadas y tiene pasiones *sólo* por las ideas inadecuadas (EIIIprop3). Así, cuando somos causa inadecuada, padecemos por no estar completamente autodeterminados. A la inversa, cuando somos causa adecuada de nuestros afectos, obramos o actuamos.²⁶ Esto es, para actuar hay que dar cuenta de nuestras determinaciones o, lo que es lo mismo, actuamos cuando sabemos que los actos que se siguen de nuestra potencia se siguen de y se explican por nuestra potencia de obrar y no por causas externas.²⁷

traducción de Descartes, René. *Cartas sobre la moral*, trad. Elisabeth Goguel (La Plata: Yerbabuena, 1945), 5. A lo largo del intercambio posterior, Descartes ensaya explicaciones que van desde la introducción de “nociones primitivas” hasta sugerencias de cierto misterio inexplicable filosóficamente. María Luisa Ribeiro Ferreira realiza un análisis comparativo de la respuesta cartesiana y elementos spinozianos para aclarar las preguntas de Elisabeth sobre el dualismo y el interaccionismo, las pasiones como problema de salud y la filosofía como vía para la felicidad. Según su lectura, Descartes no ofrece ninguna respuesta satisfactoria y Spinoza ofrece respuestas más consistentes, pero que pueden resultar inadmisibles por otras razones. María Luisa Ribeiro Ferreira, “Spinoza, Descartes y Elisabeth: Una misma pregunta sobre el gobierno de los afectos”, en *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, eds. María Luisa de la Cámara y Eugenio Fernández (Madrid: Trotta, 2007), 504.

²⁶ Spinoza utiliza en dos sentidos, uno técnico y uno general, el de por sí polisémico verbo *agere*. Los traductores recogen este problema y, generalmente, utilizan *obrar* para el sentido específico (*acciones* que surgen de una comprensión adecuada) y *actuar* para el sentido más general (cualquier cosa que uno hace), en tanto resulta contradictoria la idea de que un movimiento que uno realiza en el ambiente y hacia o respecto a otros que, al menos, lo pueden observar, sea un padecimiento. Todo el dominio de lo que las cosas finitas *hacen* está plagado de esta ambigüedad, imprecisión notoria, por ejemplo, en la definición de afecto, donde se dice que un afecto refiere a las variaciones de la “potencia de obrar” (*agendi potentia*). Peña, Lomba y Caimi optan por alternar, Domínguez por uniformar en “actuar”. Véanse: Jaquet, *La unidad*, 87-88; Michael Schrijvers, “The *Conatus* and the Mutual Relationship between Active and Passive Affects in Spinoza”, en *Desire and Affect: Spinoza as a Psychologist*. *Ethica III*, ed. Yirmiyahu Yovel (Nueva York: Little Room, 1999), 64-65, 73-74.

²⁷ Hay así una relación entre el grado cognitivo y el grado de autonomía. Si me preguntan por qué hago un doctorado en filosofía, responderé explicando motivaciones personales o prospectos profesionales. Esos deseos son causas próximas pero, a su vez, están determinadas por otras, y el mismo *querer hacer el doctorado* está determinado por otras cosas —factores de prestigio, tradiciones institucionales de formación, ejemplos recibidos, etcétera—. Todo esto configura el problema de las

El concepto de acción es, extrañamente, pasado por alto con frecuencia. Así lo denuncian Lee Rice y Jimena Solé, quienes encuentran que, aunque conceptos como *actuar* y *padecer* son estructurantes de doctrinas en la segunda mitad de la *Ética*, recibieron muy poca atención por parte de los comentaristas en general.²⁸ La actividad y la pasividad son caracterizadas de formas genéricas y esquemáticas, limitadas a la equiparación de idea inadecuada con pasión e idea adecuada con acción. Michael Schrijvers afirma que esta distinción es un problema abstracto, que no lleva a una comprensión diferencial de los afectos.²⁹ Jonathan Bennett señala un problema en la argumentación de Spinoza, sintomático de por qué la distinción es pasada por alto: existen numerosos pasajes en donde la alegría se encuentra asociada a algo pasivo, al punto de dar a entender que no habría alegrías activas porque toda alegría parece causada del exterior.³⁰ En las lecturas de este tema, incluso las más caritativas, la distinción tajante entre actividad y pasividad se mantiene insondable, como dos dominios mutuamente excluyentes.³¹ En Bennett esto llega al punto —absurdo— de negar que la definición de afecto aborde al deseo, puesto que sólo refiere a las variaciones (alegrías y tristezas) y no al polo unificador. Una perspectiva que sortee este problema tiene que dar cuenta de que esas variaciones son, en realidad, equivalentes al mismo *conatus* que, afectivamente, se comprende como apetito o deseo.

ideas inadecuadas de la libertad, que Spinoza trata detalladamente en Elap. En este asunto juegan un rol los afectos aledaños y colaborativos del deseo, alegría y tristeza, que lo informan en relación con representaciones de objeto junto con los imaginarios sociales que operan en mi cultura. Véase LeBuffe, “Spinoza’s Psychological Theory”, §2.1.

²⁸ Rice, “Action in Spinoza’s Account of Affectivity”, 155; y María Jimena Solé, “El conocimiento como acción. Exploración del concepto de filosofía en Spinoza”, *Síntesis: Revista de filosofía*, vol. 2, núm. 1 (2019): 34.

²⁹ Schrijvers, “The *Conatus*”, 63.

³⁰ Bennett, *Un estudio de la Ética*, 262.

³¹ Solé, “El conocimiento como acción”; Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, trad. Antonio Escohotado (Buenos Aires: Tusquets, 2013).

Encuentro una alternativa viable a esto en el trabajo de Lee Rice, quien traduce los términos *actio* y *passio* como actividad (*activity*) y pasividad (*passivity*), y no como acción y pasión. No justifica su decisión (aunque se trate de una “prueba negativa”),³² pero la opción me resulta interesante para captar el sentido procesual y dinámico de la afectividad contra el corte extra-temporal de *acción* y *pasión*. Si consideramos la noción metabólica de individuo que aparece en EII, así como el carácter relacional del *conatus* y la cosa singular,³³ existe un problema evidente con el concepto de *acción*, presentado así: “*si podemos ser causa adecuada de alguna de estas afecciones, entonces entiendo por afecto una acción*” (EIIIdéf3).³⁴ Esta producción, nacida exclusivamente desde (y dentro d)el sujeto resulta problemática porque se ofrece como una explicación que no se da en los términos de inmanencia y afección mutua constante entre un individuo

³² Rice, “Action in Spinoza’s Account of Affectivity”, 156.

³³ Véase Claudia Aguilar, “El problema del individuo en Spinoza: Una cuestión ontológica, ética y política” (tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires, 2021), sobre cómo estos tres polos son centrales para la individuación.

³⁴ Más adelante esta línea autopoietica y cerrada sobre los contornos del individuo se profundiza, por ejemplo: “Nuestra mente obra ciertas cosas, mas padece ciertas otras; a saber, en tanto que tiene ideas adecuadas necesariamente obra ciertas cosas, y en tanto que tiene ideas inadecuadas necesariamente padece ciertas otras”, (EIIprop1. La demostración apela a que todo cuanto es produce efecto (EIIprop36) y los efectos de las mentes están contenidos en la idea adecuada en Dios de esa mente (EIIprop11cor); los efectos que se derivan de esa mente sola son las acciones y los que se derivan de la conjunción causal de esa mente con otra(s) (lo que hace que la idea no pueda entenderse por sí) son las pasiones. Este pasaje, que merecerá un análisis más pormenorizado al ahondar los aspectos prácticos más adelante, puede en principio resultar contrario a la lectura que proponemos. Sin embargo, encontramos que el problema está en la letra del pasaje más que en la lectura. Hay mucha evidencia textual para la acción adecuada conjunta entre individuos, desde la definición de *cosa singular* (EIIIdéf7) hasta los ideales éticos de las últimas dos partes de la *Ética*, con su máximo ejemplo en la amistad y afectos activos que involucran a terceros, como la generosidad. De esta forma, esta presentación inicial es particularmente restrictiva y puede comprenderse, especialmente, en la discusión con el interaccionismo, pero no resulta fértil para abordar lo que sigue sin arrastrar problemas.

y su exterior. La contrapropuesta de Rice es pensar los afectos activos y pasivos como dimensiones correlativas que oscilan dentro de un espectro. Esto es, que hay lugar para una heterodeterminación en la acción, así como un aspecto parcial de autodeterminación en las pasiones. Creo que esto abre una vía explicativa de la experiencia afectiva, en especial, de su dimensión práctica, que resulta fértil para explorar la experiencia y la actividad subjetivas.

Podemos profundizar esta clave de lectura en al menos dos aspectos. Primero, al retomar lecturas de la sustancia como término de masa³⁵ que, al “descomponerla” en sus modalizaciones, estas conserven ciertos rasgos que pueden predicarse por ser la misma naturaleza, entre ellos, la capacidad de actuar. Segundo, al resaltar la relación entre el concepto de afecto y el de afección/idea de afección, en tanto que la afección o percepción es la condición básica para cualquier cognición, no exclusiva de la inadecuada. Todos los objetos de conocimiento se presentan como una alteridad a nuestras condiciones de experiencia y, así, es menester un aspecto de afección, padecimiento o percepción pasiva para determinar a la mente a pensar en cualesquiera de sus modalidades, inadecuadas o adecuadas. En esta línea cabe ir a EIIIprop3, que afirma: “Las acciones de la mente se originan sólo de las ideas adecuadas; en cambio, las pasiones dependen sólo de las inadecuadas”. Aunque esta formulación mantiene el carácter unidireccional y directo entre adecuación-acción e inadecuación-pasión, en su demostración encontramos una aclaración sobre la operación causal que refuerza nuestra propuesta y permite tomar distancia de individualismos omnipotentes. Dice allí que: “cuanto se sigue de la naturaleza de la mente y de lo que es la mente *causa próxima*, mediante lo cual *ello debe ser entendido*, se debe seguir necesariamente o bien de una idea adecuada,

³⁵ Véase Leiser Madanes, “‘Sustancia’, ‘Naturaleza’ y ‘Dios’ como términos de masa en la filosofía política de Spinoza”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XV, núm. 2 (1989): 183-199.

o bien de una inadecuada. Mas en tanto que la mente (por EIIIprop1) tiene ideas inadecuadas, en esa medida padece necesariamente. Luego las acciones de la mente se siguen sólo de ideas adecuadas” (EIIIprop3dem; el destacado es mío).

El fondo de este pasaje es la complejidad de las redes causales, que no funcionan de A a B, sino a través de innumerables mediaciones. La causalidad que determina la acción es aquí la “causa próxima”, esto es, la inmediatamente anterior: propia del individuo en cuestión —y no diseminada en el todo—, a la vez que resultante de sus relaciones ambientales. Las transiciones afectivas se producen por la variedad de interacciones a las que están sometidos los individuos en el *plenum* de la sustancia, pero, en tanto su esencia es una parte actual y efectiva, las modalizaciones a las que está sometida se dan como variaciones de la potencia de actuar, que van de la disminución al aumento, de la mayor pasividad a la mayor actividad.³⁶ Así, entendemos la afectividad activa como un proceso dado de manera inmanente al sujeto, a la forma de un “comportamiento operante”,³⁷ originado como respuesta al procesamiento de un estímulo externo, usando términos conductistas, o si preferimos fuentes enactivistas, como una interacción psico-físico-social en la que el individuo se acopla al entorno.

³⁶ Schrijvers, “The *Conatus*”, 77, ejemplifica esto con tres tipos de transiciones de aumento de la *potentia agendi* mentada en la definición de afectos: i) transiciones que llevan a una reducción o un aumento de la imaginación inadecuada debido a afecciones externas (alegrías y tristezas pasivas); ii) transiciones motivadas porque el estímulo de la imaginación da paso a un mejor rendimiento del pensamiento adecuado, por ejemplo, formar nociones comunes de las cosas implicadas en ese encuentro afectivo (alegrías activas); iii) transiciones motivadas por el pasaje de una comprensión adecuada racional —limitada a las propiedades comunes de las cosas— a una intuitiva —en donde se evidencian las esencias de las cosas implicadas— (beatitud, como una alegría no gradual, EVprop35esc). También cabría pensar una escala de transición de disminución, que vaya de la ausencia imaginada a la ausencia efectiva del motivador de alegría, hasta el punto de la despotenciación total que es la melancolía.

³⁷ Rice, “Action in Spinoza’s Account of Affectivity”, 161.

En síntesis, en tanto cada individuo es una esencia actual que no es pasiva sino conativa —esto es, una tendencia autorregulada, cuya existencia, esencia y actividad están garantizadas cuanto pueda sostenerse en acto—, los afectos, además de ser una expresión ontológica, cognitiva y emotiva, son modalizaciones de actividad y pasividad que dan cuenta de la interacción ambiental y, en específico, de la resistencia y propensión de cada nodo modal para sostener y aumentar su potencia. El tránsito de la pasividad a la actividad se revela como inseparable de nuestra capacidad para comprender las causas que nos afectan. La teoría de los afectos construida sobre los cimientos de esta definición se revela como el punto de articulación crucial donde convergen las dimensiones ontológica, gnoseológica, afectiva y práctica, que dan cuenta de la compleja trama que compone el tejido de la subjetividad.

La “definición general de los afectos”

Al finalizar el apéndice de EIII, Spinoza introduce una “definición general de los afectos”: “Un *afecto*, que es llamado *pasión del ánimo*, es una idea confusa con la que la mente afirma de su cuerpo, o de alguna de las partes de éste, una fuerza de existir mayor o menor que antes, y también con la que, una vez dada, la mente misma es determinada a pensar esto más bien que aquello” (EIIIdga).

La primera pregunta a responder es si esta definición es equivalente a la tercera del conjunto de definiciones iniciales. ¿Por qué? Porque si lo fuera, estaríamos ante una situación de redundancia. En un sistema axiomático-deductivo no tiene sentido definir dos veces la misma cosa, mucho menos utilizando términos distintos, porque ello puede llevar a perder la consistencia —y, por tanto, habilitar la demostración de proposiciones contradictorias entre sí—. Sobre ello, me parece que esta definición no es intercambiable con la del inicio. Define otra cosa: el afecto que es llamado *pasión del ánimo*.

El término que utiliza para decir *pasión* es diagnóstico. No utiliza *passio*, en latín, sino la transliteración del término griego πάθημα: *pathema*. La semántica en ambos es diferente. Hablar de “afectos” (*affectus*) es una toma de postura por un término neutro. Los afectos, como dice Silvia Magnavacca, se presentan como moralmente indiferentes: “una acción vituperable puede estar acompañada, por ejemplo, por un *a[fecto]* de alegría o de tristeza, y lo mismo sucede con una acción virtuosa”.³⁸ Harry Wolfson afirma que, de la diversidad de términos para referirse a la pasividad, el uso de *affectus* coincide con el de Agustín y Descartes, como una “emoción del alma”³⁹ aunque, como vimos, Spinoza admite pasiones y acciones como clases de afectos en su definición inicial. *Passio* llegó al siglo XVII en dos vertientes. Una, de corte más ontológico, es *passio* como opuesto a *actio* en las metafísicas de raigambre aristotélica, en tanto que condición necesaria de la existencia de una cosa que padece efectos de otras sustancias que obran sobre sí, como la recepción del acto por parte de la potencia y de la sensación y la intelección (la impresión de lo sentido en el sentido, del intelecto agente en el paciente). Por otra parte, la *passio* en los estudios sobre moral es la materia prima de los vicios y las virtudes, y la determinación de los apetitos sensibles y sus efectos, que generalmente son pasajeros.⁴⁰ En el contexto más inmediato, Descartes continúa aspectos aristotélicos, al considerar la causa en el cuerpo para las pasiones del alma y establecer un modelo interaccionista que Spinoza va a rechazar.⁴¹ El uso de *pathema* parece buscar una resonancia griega, para distinguir del aristotelismo-escolasticismo y capturar la semántica estoica, en boga

³⁸ Silvia Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005), 62.

³⁹ Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 193-195.

⁴⁰ Magnavacca, *Léxico técnico*, 62-63, 506-507; Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 193.

⁴¹ Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 185-186.

durante el siglo xvii.⁴² Para los estoicos, las pasiones son perturbaciones y enfermedades que deben ser tratadas..

Con esto en mente, el énfasis en definir “los afectos, que son pasiones del alma” puede remitir a dos cosas: o bien a una equivalencia entre afectos y pasiones (define los afectos, que son pasiones del alma) o bien a una aclaración o cualificación (define los afectos que son pasiones del alma). Al respecto, existe discusión. Lee Rice entiende que la primera opción es correcta.⁴³ Esto es, que el apósito no contiene una restricción sino una cualificación general de los afectos, los cuales se mueven en un espectro de aumento y disminución de potencia. Jean-Marie Beyssade toma la vía opuesta: en esta definición Spinoza hace una restricción de la definición inicial porque los afectos en cuestión son “ciertos pensamientos confusos”.⁴⁴ La línea de corte está en que el *pathema* deja de ser una vez que hay una idea clara y distinta. Atiendo a la consideración de Rice —relativa a la gradualidad entre afectos pasivos y activos— pero creo que ella se explica por la definición inicial en conjunción con las de causa adecuada e inadecuada (EIIIdf1); mientras que esta otra debe ser leída, además, atendiendo a su contexto de enunciación: aparece como cierre de un apéndice —no de una pieza demostrativa central—, en donde no se incluye ningún afecto de los llamados activos.⁴⁵ En esta línea, tomo la idea de Osamu Ueno respecto a

⁴² Beyssade, “*Nostri Corporis Affectus*”, 126, discute que la introducción de *pathema* sea un neologismo del griego al latín hecho por Spinoza y toma como evidencia de que el término circulaba en el latín de la época, como lo muestran dos apariciones en los *Principios de la filosofía* de Descartes (cf. I.48, IV.190). como opuesto a las emociones internas del alma, que son activas. Creo que es prueba suficiente de la presencia del vocablo. Sin embargo, esto no descarta la resonancia en autores clásicos, importante en la discusión de la naturaleza de los afectos. Véase también Jaquet, *La unidad*, 47.

⁴³ Rice, “Action in Spinoza’s Account of Affectivity”, 158.

⁴⁴ Beyssade, “*Nostri Corporis Affectus*”, 118, seguido por Jaquet, *La unidad*, 56-57.

⁴⁵ El problema entonces se desplaza a por qué la definición se pretende “general”. Este punto no tiene una resolución clara para los intérpretes recorridos. Chantal Jaquet (*La unidad*, 57) solamente menciona el problema. Para Jean-Marie Beyssade (“*Nostri Corporis Affectus*”, 118-119) es imposible cerrar el asunto porque la pretensión de generalidad choca de inmediato con la doble restricción impuesta a la definición inicial (habla de pasiones y se restringe a una perspectiva mentalista).

que esta definición aparece en el lugar que lo hace de cara a un problema fundamental de toda ética: que las emociones son causa de problemas y requieren regulación por una discrepancia enraizada en la confusión entre lo que creemos que deseamos y lo que subyace a esa afirmación de la mente.⁴⁶ El conocimiento de las pasiones sería como un eslabón de la estrategia de gobierno de sí y de los otros —temas caros a *Ética* IV—. Se trata de una definición de un *género* de afectos, las pasiones, que operan de una forma específica —descrita en el texto y desarrollada en su explicación—.⁴⁷

El siguiente punto que suele discutirse es la falta de referencia al cuerpo como par de la mente. El cuerpo aparece como objeto de la idea, pero no como sujeto de la experiencia: la pasión es una idea confusa que la mente afirma sobre el cuerpo, pero no parece involucrarlo como parte de su génesis. Esto marca tal vez la diferencia fundamental con la definición inicial: el afecto que es *animi pathema* es pasivo y mental, caracterizado como una idea confusa que afirma algo inadecuado a la realidad que toma como referencia, mientras que el afecto activo sí involucra toda la constitución psicosomática.⁴⁸ Esto hace que entre las pasiones se engloben aquéllos que son “una especie de delirio” (EIIIprop26esc&44esc), figuraciones mentales distorsionadas que no tienen correlato fuera de estos entramados que existen en el marco de una configuración mental. Podríamos encontrar un correlato en el plano físico, pero éste estaría también inscrito en el individuo y no más allá de sí, como correspondería para

⁴⁶ Véase Osamu Ueno, “Res Nobis Similis: Desire and the Double in Spinoza”, en *Desire and Affect: Spinoza as a Psychologist. Ethica III*, ed. Yirmiyahu Yovel (Nueva York: Little Room, 1999), 83.

⁴⁷ Jaquet (*La unidad*, 65-67) habla de “géneros” y el uso que toma este concepto en *Ética* III y IV, pero no problematiza el aspecto epistemológico de que son nociones confusas que, sin una justificación, no cabe aplicar al conocimiento.

⁴⁸ Beyssade, “*Nostri Corporis Affectus*”, 119. Junto con Beyssade, Jaquet (*La unidad*, 56-57) también discurre sobre las posibles interpretaciones de la cláusula, aunque ambas no consideran que la cuestión sea decidible.

que tuviera existencia extramental. Por ejemplo, podemos pensarlo como patrones cerebrales. El objeto de la pasión entonces es necesariamente un objeto epistémico, no uno metafísico.⁴⁹ Esto es: el afecto pasivo está referido no a la cosa en su condición actual y extramental, sino a la representación de la cosa bajo las condiciones subjetivas de percepción.⁵⁰ Esto puede incluir algún grado de adecuación, pero enfatiza la manera en que el objeto está en nuestra mente, asociado a otras ideas. Más allá de la manera de inscripción de la pasión del ánimo en el cuerpo, la otra cuestión a resaltar, en cuanto a por qué esta definición aborda una entidad específica englobada dentro de las contenidas en EIIIdéf3, es que la diferencia entre la *animi pathema* y su correlato físico no solamente es de configuración, sino de cualidad. La vivencia de la pasión del ánimo se distingue por la manera particular en que afecta en ese dominio, cómo se expresa en el pensamiento, y la prioridad y primacía que tiene mentalmente algo que, físicamente, es irrelevante.

Se trata entonces de una definición más específica de los afectos pasivos, que nacen de —o son— ideas confusas y, por tanto, inadecuadas, y determinan a la mente en ese mismo sentido. Sobre esto caben todavía dos aclaraciones. La primera: a través de la pasividad se sostiene una afirmación pasional, confusa e inadecuada de la propia existencia. Un encuadre específico para los afectos que son pasiones es uno para trabajar la manera en que se construyen y sedimentan las narrativas sobre un yo construido con base en aleatoriedades, contingencias y parcialidades.

⁴⁹ Sigo los términos propuestos por Lisa Shapiro, “Spinoza on the Association of Affects and the Workings of the Human Mind”, en *Spinoza’s Ethics: A Critical Guide*, ed. Yitzhak Y. Melamed (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 209-210.

⁵⁰ En este sentido, téngase en cuenta EIIprop3: “Las acciones de la mente se originan sólo de las ideas adecuadas; en cambio, las pasiones dependen sólo de las inadecuadas”. En su escolio, Spinoza nota que podemos referir las pasiones a la mente y a los objetos sólo de forma parcial, pero que en el estudio psicológico le interesa solamente considerar la mente.

La segunda se deriva de la primera: que estos afectos sean pasiones no fuerza a concluir un escenario de ignorancia invencible sobre sí mismo, sobre Dios y sobre las cosas. Al contrario, lo que se da es un aumento de potencia inconstante pero que considera, en algún punto —o, tal vez, con suerte, en alguna *superficie*— el aspecto que cada individuo pone para todo lo que se sigue de sí con inadecuación. Al final de la explicación de la definición esto aparece con los siguientes términos: “la mente ha formado de su cuerpo o de alguna de sus partes, una idea que expresa una realidad mayor o menor de la que había afirmado de su cuerpo” (EIIIdgaex). La particularidad de ser afecto es un “modo de pensar” (EIIax3) que altera la experiencia del pensar como mero concebir o percibir una idea para sentirla en relación con nuestra esencia actual y con propiedades no directamente cognitivas (motivarnos a hacer algo o a acercarnos/alejarnos de algo o alguien, ser disruptivas respecto a un estado previo, presentarse con una fuerza que nos quita momentáneamente del foco previo, etcétera). En tanto EIIIdga y las 48 que la anteceden son la coda de un libro sobre el origen y la naturaleza de los afectos pero el preludeo sobre las dinámicas afectivas que generan servidumbre o esclavitud, conviene contemplar esta definición como una clave desde la cual diagramar el paso a la actividad. Al fin y al cabo, “A todas las acciones que somos determinados por un afecto que es una pasión podemos ser determinados, sin él, por la razón” (EIVprop59).

Las definiciones que no están

En vistas del desarrollo anterior, tenemos una definición —realmente— general de los afectos, que engloba acciones, pasiones y referencias a las partes y al todo del ser humano, y una definición —llamada— general, que se refiere a las pasiones de la mente como pasiones. Del esquema nos quedaría pensar los afectos, tanto activos como pasivos, del cuerpo,

y los afectos activos de la mente. Esto es, tipos de vivencias parciales que nuestra subjetividad refiere a aspectos de la unidad que somos.

Los afectos del cuerpo solo

Spinoza no sostiene un paralelismo punto a punto entre los atributos, sino una unidad que permite diferencias cualitativas en cada atributo, que no va en desmedro de aspectos que puedan tener una expresión conjunta.⁵¹ Los afectos son un dominio en el cual esto se vive claramente: EIIIdef3 contempla los afectos como experiencia psicofísica y EIIIdga enfatiza la experiencia psicológica. La definición que no está, pero se deriva por demás plausible, es la de afecto como dimensión del cuerpo. En EIIIprop9esc y EIIIda1ex, encontramos una enumeración de *apetito* como afecto referido a la mente y al cuerpo; *deseo* como lo mismo, pero con autoconciencia; *voluntad* en referencia a la mente sola; e *impulso* como el que atañe al cuerpo. En la segunda, introduce una especificación sobre las “afecciones de la esencia humana”, esto es: las modalizaciones a las que estamos sometidos como individuos compuestos, que admite la diferenciación y combinación atributiva. Dice allí:

Pues por *afección de la esencia humana* entendemos cualquier constitución de esa esencia, ya sea innata, ya venida de fuera “o inducida desde el exterior”, ya se conciba por el solo atributo del pensamiento, ya sólo por el de la extensión, ya se refiera, por último, a ambos simultáneamente. Así pues, aquí entiendo con el nombre de deseo cualesquiera esfuerzos, impulsos, apetitos

⁵¹ Sobre esto, véanse: Jaquet, *La unidad*; Marcos Travaglia, “*Homo cogitat* La teoría spinoziana de la mente consciente”, *Pensamiento*, vol. 79, núm. 302 (2023): 135-159.

y voliciones del hombre que varían según la varia constitución del mismo hombre. (EIIIda1ex).

Se trata de un pasaje sobre las afecciones que devienen afecto, que pueden ser tanto a un respecto como al individuo integralmente, y producen, según el caso o modalidad, el afecto correspondiente. Los impulsos son las afecciones y afectos corporales del cuerpo en tanto que el individuo es movido o se mueve hacia algo. Hay varios pasajes sobre “afectos del cuerpo”:

las imaginaciones de la mente indican más los afectos de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos externos (por EIIprop16cor2). Luego si el cuerpo y, en consecuencia, la mente (véase EIIIda3) ha sido afectada una vez por dos afectos, cuando más tarde sea afectada por uno de ellos, lo será también por el otro (EIIprop14dem).

[...] la constitución del cuerpo, o sea, el afecto, es el mismo ya sea que la imagen lo sea de una cosa pretérita, futura o presente. Y así, el afecto de alegría y de tristeza es el mismo ya sea que la imagen lo sea de una cosa pretérita, futura o presente (EIIprop18dem).

Estos textos presentan algunas particularidades llamativas. Primero, tenemos un deslizamiento de *afección* a *afecto*, pero no es un movimiento equívoco sino correcto: se trata de afecciones que devienen conscientes a través del movimiento de determinaciones. El deslizamiento no es simplemente de afección a afecto, sino de *constitución* a afecto, que es lo mismo que sucede en el pasaje anterior de la explicación de la definición de deseo. El significado ulterior yace en el aspecto más ontológico de los afectos: implica tanto una modificación en la constitución actual y la capacidad de acción, como una determinación emocional cualitativa.⁵² Segundo, y más importante, el afecto ya está producido a nivel corporal de forma lógica,

⁵² Beyssade, “*Nostrī Corporis Affectus*”, 120.

independientemente del acontecer físico, y puede permanecer allí si no se forma una idea en la mente. Más todavía: en tanto no hay consciencia del cuerpo,⁵³ y la consciencia es un grado de conocimiento o ignorancia de las cosas, el afecto puede tener su expresión corporal de tal manera y producir sus efectos sin que por ello se forme una idea consciente, clara y distinta sobre sus causas y futuras derivaciones.⁵⁴

En la nómina del apéndice de definiciones solamente encontramos afectos pasivos en cuanto que atañen a una idea inadecuada en la mente, sin agotar las experiencias afectivas mencionadas en *Ética* III, ni mucho menos las que vienen después, ni los cuatro afectos particulares:

Así pues, en lo que sigue entenderé por *alegría* una *pasión por la que la mente pasa a una mayor perfección*. Por *tristeza*, en cambio, una *pasión por la que aquella pasa a una perfección menor*. Además, al *afecto de la alegría*, referido *simultáneamente a la mente y al cuerpo*, lo llamo *placer* o *regocijo*, al *de la tristeza*, en cambio, *dolor* o *melancolía*. Pero se ha de notar que el placer y el dolor se refieren al hombre cuando una parte suya es afectada más que el resto; el regocijo y la melancolía, en cambio, cuando todas son afectadas por igual. (EIIIprop11esc)

⁵³ Para una lectura distinta: Diana Cohen Agrest, “Imaginación y corporalidad en la filosofía de Baruj Spinoza”, en *Entre pensar y sentir: Estudios sobre la imaginación en la filosofía moderna*, ed. Claudia Jáuregui (Buenos Aires: Prometeo 2011), 102-103.

⁵⁴ Esto va en contra de la interpretación estándar que defiende Amy Schmitter: “Pero la conexión entre las modificaciones del cuerpo y las ideas no es tan casual como puede sonar en esta definición”, EIIIdef3. El paralelismo de Spinoza sostiene que la mente se constituye por su idea del cuerpo; nos percatamos del cuerpo, de todas formas, mayormente a través de sus cambios. Entonces son en realidad los afectos —sean activos o pasivos— los que constituyen la mente”. Amy Schmitter, “17th and 18th Century Theories of Emotions > Spinoza on the Emotions”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Stanford: Stanford University 2021) §3. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/emotions-17th18th/>, consultado el 2 de febrero de 2024. Esta afirmación no logra captar las especificidades de lo afectivo en sus distintas modalidades ni de los estados mentales que no representan los cambios sino las fijaciones, como la admiración. Véanse: EIIax3, EIIIdef4.

Así las cosas, esperaríamos que *placer* (*titillatio*), *regocijo* (*hilaritas*), *dolor* (*dolor*) y *melancolía* (*melancholia*) ocupen los lugares cuarto a séptimo del compendio de definiciones. Sin embargo, en la explicación posterior al par de alegría y tristeza encontramos que: “Por lo demás, omito las definiciones del *regocijo*, el *placer*, la *melancolía* y el *dolor*, pues [tales afectos] se refieren sobre todo al cuerpo y no son sino especies de la alegría y de la tristeza” (EIIIdaf3ex).

Cuando en el escolio dice que afectan más a una parte o al conjunto, refiere a que afectan al cuerpo como parte o todo. Los afectos del cuerpo sólo son alegría o tristeza en una ubicación generalizada o localizada en el plano físico. Su acotamiento a este dominio tiene que ver con su forma de impacto: el dolor es un desequilibrio de la constitución más estable del cuerpo, por lo cual, en vez de favorecer la capacidad de operar, disminuye la de hacer; a la vez que la melancolía directamente la reprime a tal punto que “la potencia de obrar del cuerpo es disminuida, o sea, coercida, de manera absoluta” (EIVprop42dem). Su destaque particular es el punto de referencia, siempre somático, y cómo impactan sobre la potencia, al generar eventualmente sobre lo psíquico distintas percepciones: deseo, fijación, confusión, etcétera.⁵⁵ Hay, además, afecciones físicas

⁵⁵ Un claro ejemplo de esto son otros dos afectos: *hastío* (*fastidium*) y *rechazo* (*taedium*): “Resta por señalar, no obstante, esto acerca del amor, a saber, que sucede muy a menudo que mientras disfrutamos de la cosa que apetecíamos el cuerpo adquiere, en virtud de ese disfrute, una constitución nueva por la cual es determinado de otra manera, y la cual excita en él las imágenes de otras cosas, y, simultáneamente, la mente comienza a imaginar y a desear esas otras cosas. Por ejemplo, cuando imaginamos algo cuyo sabor suele deleitarnos deseamos disfrutarlo, esto es, comerlo. Mas cuando lo disfrutamos de esa manera el estómago se llena y el cuerpo queda constituido de otra manera. Por ello, si, dispuesto ya de otra manera el cuerpo, se aviva la imagen de ese alimento por estar presente y, en consecuencia, también el esfuerzo o el deseo de comerlo, esta nueva constitución será contraria a aquel deseo o esfuerzo y, en consecuencia, la presencia del alimento que apetecíamos será odiosa, y a esto es a lo que llamamos *hastío* y *rechazo*” (EIIIprop59esc). Las experiencias de satisfacción del hambre interactúan con el deseo de un alimento sabroso, generan un estado afectivo que pasa de agradable a desagradable, de deseable a repulsivo.

que indican afectos pero no son ellos mismos tales: la risa —que puede significar desde una tristeza incómoda hasta una alegría—, la palidez —que depende de la sintomatología de una enfermedad como la anemia, o de ser un efecto del miedo—, etcétera; la particularidad reveladora de éstos y su diferencia de los afectos corporales propiamente dichos está en que son efectos de los afectos, pero no estados que en sí mismos sean la variación de potencia: no me incomodo ante la persona que me gusta por sonrojarme, sino lo inverso.⁵⁶

Por otra parte, no hay menciones claras a afectos activos que tengan sintiente y referente explícito al cuerpo. Estos últimos dos afectos, empero, nos permiten pensar en alternativas. La nutrición puede ocupar espacio de la mente en formas como pensar en qué comer, representar ciertos alimentos como más satisfactorios... maneras todas de idear objetos externos relacionados con nosotros, en tanto nos generan algo del espectro de lo alegre, desde la satisfacción de una necesidad y su consiguiente tranquilidad satisfactoria, hasta la alegría voraz ante la consideración de alimentos que generan un placer que excede la necesidad y se traslada al dominio inmoderado del exceso. La *gula* (*luxuria*) es el deseo y/o amor inmoderado por la comida (EIIIdéf45) constituido en cierto hábito que, aunque se modere la acción, sigue propendiendo al individuo a realizarla, básicamente porque, aunque lo contengamos, el deseo sigue operando (*cf.* EIIIdéf48ex). Por otra parte, como suele afirmarse desde el pensamiento *new age*, “el cuerpo sabe” y marca puntos de moderación. La cuestión de la ingesta fue tomada por varios intérpretes como un aspecto importante para pensar

⁵⁶ Todas estas afecciones derivadas son, en este sentido, importantes al momento de estudiar el reconocimiento de otros individuos como sujetos y entablar relaciones intersubjetivas. Al fin y al cabo, nadie se incomoda con que las paredes de su casa lo perciban desnudo, pero puede ser muy distinta la historia si del otro lado de la ventana están los vecinos.

la antropología spinoziana, por el rol del metabolismo en la teoría de la individuación, en especial la llamada digresión física.⁵⁷

La relación entre partes que sostiene a los individuos es un equilibrio de apropiación de lo interno y lo externo. En una entrevista de Jean-Luc Nancy a Jacques Derrida, de 1988, el interrogado toma una cuestión que resuena a la llamada digresión física: el acto de comer exige una alteridad, alteridad tal que no es solamente un otro ingerido, sino también un otro con el que se comparte. Es, asimismo, un acto irrenunciable: comer es inevitable, la nutrición es un proceso que nos acompaña desde la gestación. Al retomar la noción de individuo de conformación de cuerpo, la relación expansiva y necesaria con la que éste entra en contacto con muchos otros, muda sus partes, las hace crecer y se potencia metabolizando el exterior en sí. Hay un goce propio de la ingesta,⁵⁸ así como en la unificación y salud que prosigue a un trasplante exitoso. Derrida destaca a Spinoza como contraposición a un Descartes estándar, presente

⁵⁷ Véanse: Julie R. Klein, "Nature's Metabolism: On Eating in Derrida, Agamben, and Spinoza", *Research in Phenomenology*, vol. 33, núm. 1 (2003): 186-217; Jacques Derrida, "'Hay que comer' o el cálculo del sujeto" (entrevista de J. L. Nancy), *Confines*, núm. 17 (2005): 91-114; Giorgio Agamben, *La potencia del pensamiento* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007), 481-552; Deleuze, *Spinoza*, 41-56; Caroline Williams, "'Subjectivity without the Subject': Thinking beyond the Subject with/through Spinoza", en *Spinoza beyond Philosophy*, ed. Beth Lord (Edinburgo: Edinburgh University Press 2012), 11-27.

⁵⁸ En su carta 468 a Chanut, del 1 de febrero de 1647, Descartes sentencia que la comida es el primer amor, así como su ausencia es la primera tristeza y la que genera desagrado, el primer odio. Dice "el amor ha venido después a causa de que la materia de nuestro cuerpo fluye sin cesar, como el agua de un río, y es necesario que una nueva ocupe su lugar, es poco probable que el cuerpo hubiera estado bien dispuesto si no hubiera estado también próxima a sí aquella materia apropiada y adecuada para servirle de alimento, y que el alma, actuando por voluntad hacia esta nueva materia, sienta por ella amor; así como si después faltaba ese alimento, sentía tristeza. Y si en su lugar venía otro que no era apto para nutrir el cuerpo, le tenía odio", (AT VI 605). Descartes, René, "Carta 648. De Descartes a Chanut", trad. Marcos Travaglia, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 42, núm. 3 (2024): 686.

en “la delimitación heideggeriana de la época de la subjetividad”,⁵⁹ y que el mismo Derrida critica por ser una fábula de homogeneización.⁶⁰ En la manera en que leo la filosofía de Spinoza, la oposición sujeto-objeto se da sobre un sustrato omnímodo que impide la separación radical, con lo cual metabolizar lo alterno al yo es producirse-reproducirse en un flujo infinito y abierto. La misma existencia del individuo implica, por una parte, su conveniencia con toda la naturaleza (EIIProp13esc/lem2) —lo que hace que esté ya con todo lo demás que es aprehensible para sí, y viceversa—, pero, por otra, que sea afectado de muchísimos modos por el resto de la naturaleza (EIIProp13esc/post3). Giorgio Agamben ilustra esta plena inmanencia de la acción y la pasión con un ejemplo sumamente corpóreo, al cual por su grado de complejidad modal no le daríamos uno de animación elevado: el de los fermentos, que son a la vez agente y paciente de su acción. Las formas en que operamos sobre nuestro entorno tienen algo de eso. A nivel somático producimos equilibrios sujeto-ambiente como la regulación de la temperatura, que no sólo no requiere de ninguna orden consciente, sino que no puede realizarse de esa manera.⁶¹ A nivel interno, lo mismo pasa con los agentes patógenos:

⁵⁹ Derrida, “Hay que comer”.

⁶⁰ Dice Derrida: “A propósito de Descartes, se podría descubrir, por ejemplo en la dirección de tu trabajo (cf. *Ego Sum*, París, 1979), las paradojas, las aporías, las ficciones o las fabulaciones análogas. No idénticas sino análogas. Esto tendría, por lo menos, la virtud de desimplificar, de ‘deshomogeneizar’ la referencia a algo así como el Sujeto. No ha habido jamás para nadie El Sujeto, he allí lo que quisiera comenzar por decir. El Sujeto es una fábula, tú lo has mostrado bien, y esto no significa dejar de tomarlo en serio (es la seriedad misma), sino interesarse en aquello que una fábula de este tipo implica en cuanto a palabra y ficción *convenida*...”. Derrida, “Hay que comer”, los resaltados son del original.

⁶¹ Caroline Williams destaca que en la ausencia de un polo-yo fuerte, la construcción de procesos relacionales —que ella restringe a la imaginación— enfatiza su carácter colectivo y anónimo. Williams, “Subjectivity without the Subject”, 20. El dinamismo y la porosidad de lo corpóreo exceden la consciencia que afirma “yo” y “mío”, dando paso a un conjunto de dinámicas imitativas y de fluctuación que ancla en lo corpóreo a un nivel subpersonal.

ante la presencia de un virus sobreviene la fiebre, como autorregulación del sistema inmune para desactivar la acción de lo extraño.⁶² Los afectos del cuerpo se dan en estas actividades que realiza en su funcionamiento autorregulado, que colaboran a su sostenimiento y regeneración continua (EIIprop13esc/post4), lo que le produce —necesariamente, por favorecer la existencia— afectos alegres.⁶³

Los afectos activos de la mente

En *Ética* V, luego de presentar un conjunto de técnicas para convertir pasiones en acciones o desactivarlas, si lo primero no es posible (cf. EVprop1-20esc), Spinoza hace un cambio de registro: “ha llegado ya el momento de pasar a las cosas que pertenecen a la duración de la mente sin relación con el cuerpo”. (EVprop20esc).

La pauta es, entonces, que toda experiencia afectiva mencionada en las siguientes 22 proposiciones sucede: i) en un plano de duración —esto es, de prolongación de la diversificación de las cosas en forma sucesiva— y ii)

⁶² Deleuze hace una breve pero sugerente relación de esta cuestión con las enfermedades autoinmunes y el suicidio. Deleuze, *Spinoza*, 55-56. En el ensayo sobre las cartas entre Spinoza y Blijenbergh se concentra en las amenazas a la preservación de las relaciones constitutivas del cuerpo. Entonces la muerte, como mayor desequilibrio, no es tanto el cambio de partes del cuerpo como la alteración de una relación. Pero entre la salud y la muerte se dan muchas afecciones de descomposición y alteración, de las cuales no todas devienen conscientes al individuo como integral.

⁶³ Espero que esto sume a desmistificar la idea tan explotada que aparece por lo general como que “nadie sabe lo que puede un cuerpo”. Ni en el siglo xvii ni en el xxi hemos determinado todo aquello de cuanto un cuerpo es capaz de realizar. No se trata de que el cuerpo “hable” o posea sabiduría esotérica, oculta a nosotros, los no iniciados. Más bien, se dirige a que aún no hemos desarrollado un conocimiento riguroso de su funcionamiento. Este vacío epistemológico ha sido llenado con interpretaciones metafísicas infundadas, que se sirven de la traducción poética y descontextualizada de la frase —que, en su contexto, es muy clara— para enmascarar los pensamientos de un/a autor/a detrás de una autoridad. Natalia Lerussi, “Sobre la noción de cuerpo en Spinoza”, en *Spinoza: Cuarto coloquio*, comp. Diego Tatián (Córdoba: Brujas, 2007), 285-294; cf. Aguilar, *El problema del individuo*.

sin relación con el cuerpo o, lo que es lo mismo, con referencia exclusiva a la mente. Esto nos sugiere que, aunque la pasión sea un estado afectivo mental, no todo estado afectivo mental es pasivo. En adelante, Spinoza retoma el tratamiento de una serie de afectos que pueden ser leídos, *a priori*, como continuación de los presentados previamente. Formas de alegría y deseo, referidas a uno mismo, a Dios o a lo(s) demás, que tienen una forma pasiva —y, por tanto, inestable— pero en un contexto causal distinto son activas. Esto tiene que ver fundamentalmente con que, de las cosas con las cuales nos relacionamos, los afectos activos conectan con el aspecto eterno de cada cosa, sea en tanto es en Dios, como en cuanto que se vincula con otras cosas por compartir ciertas propiedades. La consideración de la mente sin relación con el cuerpo apunta al sujeto, en relación con las mismas cosas que en su experiencia común, sólo que, en lugar de atender a la imaginación y variación sucesiva de las cosas, se dirige a las ideas en Dios de esas cosas. La existencia en Dios de las esencias o ideas de las cosas da inteligibilidad a lo real sin atender a su ser actual sino a su ser formal.⁶⁴ Los afectos activos de la mente son aquellos surgidos de la experiencia de esta dimensión de lo real, que es formal y no actual (*cf.* EVprop23dem). En *Ética* III estos afectos reciben un tratamiento somero, profundizado en las dos partes siguientes, hasta llegar a esta presentación completa. En vista de nuestros fines, resulta importante detenernos en el lugar del sujeto en la afectividad. Este proceso pone en juego la dinámica de conocimiento adecuado que presentamos antes: un individuo actúa en tanto que sus efectos se siguen de una determinación interna de su *conatus*. O sea, en tanto que se sigue de la naturaleza de su mente y ésta es causa próxima y explicativa del efecto (EIIIprop3dem).

En los afectos activos se conjugan dos dimensiones que hemos trabajado: la relacionalidad y perceptividad de todo conocimiento y el carácter de masa de la sustancia. Dada la estructura relacional de todas

⁶⁴ Véanse por ejemplo el uso de EIIprop11cor en las demostraciones de EVprop21-23.

las formas de conocimiento, los afectos activos implican un cambio de perspectiva respecto a las cosas que conocemos y por las que sentimos afectos en la experiencia imaginativa cotidiana. Pasamos de la acción a la pasión en la medida en que formamos una idea clara y distinta del afecto (EVprop3) y lo ponemos bajo la potestad de nuestra mente. Los afectos activos tienen el carácter de surgir de las cosas por sus causas y, de forma inmediata, por acción de la mente que los siente. La comprensión y la afectación activa contienen una comprensión no sólo del ser en algo que trasciende las fronteras de mi esencia —actual o formal— sino, además, la consciencia de que soy la sustancia modalizándose y me alegro por ello. El conocimiento de sí y de las cosas del mundo desde la perspectiva de eternidad conlleva entonces conocimiento de Dios (EVprop30), en específico porque somos en y nos concebimos por Dios, pero también porque cuando pensamos adecuadamente, concebimos “por medio de la esencia de Dios”, (EVprop30dem). Esta comprensión —adecuada— remite con necesidad a las relaciones del sujeto con su entorno causal, la comprensión esencial y a Dios como causa última. Así, cuando comprendemos la esencia de las cosas singulares, entendemos a la vez a Dios⁶⁵ y a nosotros mismos por la perspectiva de eternidad,⁶⁶ lo cual nos devuelve a la potencia interpretativa de entender Dios o sustancia como términos de masa. La distancia —por llamarle de alguna manera— entre lo finito

⁶⁵ “Cuanto más entendemos las cosas singulares, tanto más entendemos a Dios” (EVprop24). La salvedad que impone Martha Nussbaum a esto es que la comprensión de los particulares que hace comprender a Dios es la comprensión intuitiva, *sub specie aeternitatis*, que abarca la secuencia causal eterna del universo y “tal conocimiento comporta un tipo especial de satisfacción y un tipo especial de amor: un júbilo al que acompañan la idea del yo, y también la de Dios, como su causa”. Nussbaum, *Paisajes del pensamiento*, 559.

⁶⁶ En el famoso escolio de EVprop23 encontramos vocabulario que remite a la comprensión adecuada e intelectual, y a la percepción y la experiencia con tonos sensibles. Al hablar de que no se puede recordar sin una referencia a la duración del cuerpo, Spinoza hace la siguiente confrontación: “Mas, no obstante, sentimos y experimentamos que somos eternos. Pues la mente no siente menos las cosas que concibe con la inteligencia que las cosas que tiene en la memoria”. La “perspectiva de

y lo infinito en los afectos activos es mínima: una distinción conceptual pero plenamente inmanente.

Los afectos activos son un tema importante en *Ética* V, pero también en partes anteriores. Se caracterizan, fundamentalmente, por tomar esta perspectiva eterna y considerar al sujeto y las cosas con que se relaciona desde la perspectiva de sus esencias y relaciones constitutivas. Asimismo, son fundamentalmente afectos cognitivos, que brotan de la contemplación de la mente humana de una idea en Dios. De manera más sencilla, los afectos activos son formas de alegría y tristeza que tienen como causa el conocimiento de Dios, de sí mismo o las cosas desde una perspectiva eterna. Spinoza da una variedad de ejemplos, aunque la lista es más acotada que la de las pasiones. Esto se entiende por la ausencia de fluctuación: mientras que los afectos pasivos son magnitudes oscilantes de alegría y tristeza, que orientan el deseo, los activos son formas de alegría y deseo (*cf.* EIIIprop59&esc). Hay afectos activos referidos a uno mismo, a las cosas finitas externas a uno y a Dios. Los primeros son las formas de firmeza, que mueven a procurar la conservación de sí por medio de la razón, como la templanza, la sobriedad, la presencia del ánimo ante los

eternidad” y el concepto mismo de eternidad son un aspecto sumamente discutido de la filosofía de Spinoza, tanto por su comprensión intrínseca como por los ecos que se perciben en sus afirmaciones de doctrinas de lo más diversas (platónicas, cristianas, místicas). La definición de eternidad dice que “Por *eternidad* entiendo la existencia misma en tanto que es concebida como siguiéndose necesariamente de la definición de una cosa eterna”, EIdéf8. Existe discusión sobre si es un concepto ontológico, gnoseológico o que trasciende estas distinciones. A nuestros fines, me basta posicionarme en la discusión al afirmar que la eternidad es una de las características de la existencia de la sustancia y que, por tanto, es una condición inmanente de la existencia de todos los modos que son, así, eternos (es una de las propiedades de masa, no se pierde en la división, más allá de que en la modalización se configure la experiencia temporalizada). Sobre la discusión sobre la eternidad, véanse Julie R. Klein, “By Eternity I Understand: Eternity According to Spinoza”, *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, núm 51 (2002), 295-324; Guillermo Sibilia, “Eternidad y salvación humana en la *Ética* de Spinoza”, *Mutatis Mutandi: Revista Internacional de Filosofía*, núm 21 (2023): 48-62.

peligros y la honestidad, así como la virtud y la suma satisfacción del ánimo.⁶⁷ Los segundos son las formas de generosidad, los deseos de unirse a los demás y satisfacer su bien, guiados por la razón, como la modestia, la piedad, la clemencia.⁶⁸ En cuanto a los afectos activos referidos a Dios, contamos la religión, que es el deseo que nace de nosotros en tanto que somos conscientes de Dios, y fundamentalmente el amor intelectual de Dios que es “la alegría acompañada por la idea de Dios como causa [...] en la medida en que entendemos que es eterno” (EVprop32esc).⁶⁹ En el punto en que entra en consideración Dios, aparece la experiencia afectiva intelectual que implica la idea de uno mismo, como consta en la equivalencia de salvación, beatitud y libertad (*salus, beatitudo, libertas*, EVprop36esc), tres afectos ligados al *amor Dei* por los cuales la mente se alegra de considerar la idea de sí acompañada por la de Dios.

Un último aspecto a considerar sobre estos afectos es su potencial inaccesibilidad, denunciada por varias interpretaciones.⁷⁰ Los afectos activos son accesibles porque las ideas adecuadas ya están siempre en la mente, aunque ésta no sea plenamente consciente de ellas. Por ejemplo, los humanos “son conscientes de la eternidad de su mente, mas que la confunden con la

⁶⁷ En orden de mención: *animositas, temperantia, sobrietates, castitas, animi in periculis praesentia, honestas* (EIIIprop56esc&59esc, EIVprop7esc1); *virtus* (EIVprop18esc); *summa animi acquiescentia* (EVprop36esc).

⁶⁸ En orden de mención: *generositas, modestia, pietas, clementia* (EIIIprop59esc, EIVprop37esc1)

⁶⁹ En orden de mención: *religio* (EIVprop7esc1) y *amor Dei intellectualis* (EVprop32ss). Este amor intelectual a Dios es una de las doctrinas más discutidas en torno a la ética de Spinoza. Se trata de un amor que es eterno, en tanto es la misma autoafección de Dios al modalizarse y la consciencia en sus partes de la copertenencia con el todo. No tiene un principio (EVprop33esc) y, por lo tanto, es un estado basal de la mente, siempre presente en algún grado y que sirve de condición de posibilidad para la inteligibilidad del y la actividad en el mundo. Que el *amor Dei intellectualis* siempre esté ahí hace posible esclarecer en la mente singular y finita la idea de Dios, por ejemplo, y dirigirla a la comprensión adecuada de cualquier cosa.

⁷⁰ Lili Alanen, “Love and Objective Reality in Spinoza’s Account of the Mind’s Power over the Affects”, *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 101, núm. (2023): 517-533.

duración y la atribuyen a la imaginación o a la memoria” (EVprop34esc); tenemos algunas ideas adecuadas (EIprop38cor) y tenemos una idea adecuada de Dios (EIprop47). De la misma forma, el amor intelectual de Dios es un estado basal de la mente: no tiene un principio (EVprop33esc) ni oposición (EVprop37) y, por tanto, como las ideas recién mencionadas, siempre está presente en algún grado en todas las mentes, aunque puede ser necesario esclarecerlo (EVprop38esc). Señalo, para cerrar, dos antecedentes que permiten pensar cómo los afectos pasivos y activos de la mente pueden entenderse como un espectro de determinación compleja. Por una parte, Jacqueline Lagrée toma el caso de la religión e indaga la tensión entre la superstición y el núcleo racional de lo religioso.⁷¹ Mientras que la primera es sumamente pasiva, basada en ideas mutiladas y confusas, el núcleo de la religión es racionalizable y eso imprime a las pasiones religiosas un germen de afecto activo: el odio (al extranjero porque adora a otros dioses) se contrarresta al comprender lo común entre ambos, dando paso a la generosidad; el deseo de novedad puede devenir en deseo de conocerse a sí, a las cosas y a Dios; el deseo de ser elegido, mediado por la comprensión de la comunidad de lo natural, se convierte en piedad (*pietas*) y deseo de beatitud. Esto no exime a la religión supersticiosa de la fluctuación y el exceso, sino que sugiere que no es definitivamente mala.

Por otra parte, Pina Totaro toma tres casos testigo para mostrar la coherencia estructural en las definiciones de pasiones que tienen una continuidad en una acción: *acquiescentia in se ipso* y *acquiescentia mentis*, *commiseratio* y *pietas*, y *amor sui* y *amor Dei*.⁷² El primer elemento de cada par es un afecto pasivo con capacidad de horadar vínculos con los demás, incluso con nosotros mismos, y la misma estructura afectiva

⁷¹ Jacqueline Lagrée, “Los afectos religiosos y el amor a la verdad”, en *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, eds. María Luisa de la Cámara y Eugenio Fernández (Madrid: Trotta, 2007), 297-312.

⁷² Pina Totaro, “The Terminology of the Affects in *Ethics*. Parts III through V”, en *Spinoza’s Ethics. A Critical Guide*, ed. Yitzhak Y. Melamed (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 224-247.

puede ser muy distinta según si el elemento cognitivo que prima es imaginativo, racional o intelectual. Todos son accesibles pero condicionados por la consciencia del individuo sobre su situación, la manera en que percibe que es percibido por los demás y el ejemplo que éstos le dan para que aprenda a moderar sus afectos.⁷³ Tomando estos pocos ejemplos que analizan Lagrée y Totaro, podemos reforzar la idea de que los afectos activos son una dimensión que, aunque difícil y rara, es todavía accesible.

Conclusiones

Hemos recorrido el complejo paisaje de los afectos en la filosofía de Spinoza: partimos de su definición fundamental al comienzo de *Ética* III, hasta las experiencias afectivas no contempladas con claridad en ésta ni en la otra definición (EIIIdga). Los afectos son modulaciones de la potencia de obrar, que engloban dimensiones ontológicas, cognitivas, emotivas y prácticas, sirviendo como marcadores de subjetividad. La cualidad de cómo se siente pensar o experimentar algo es singular, subjetivo y propio de cada individuo; eso está contenido como afecto. Los afectos implican ideas sobre el mundo y, crucialmente, información respecto a cómo nos sentimos y cómo ello se inscribe en nuestra vivencia. A su vez, son un grado de potencia, modificaciones que constituyen nuestro ser. Entonces, el concepto de afecto es una llave para interpretar lo que es un sujeto, a la vez que nos permite entender lo que el sujeto opera cuando actúa y cuando padece. La distinción fundamental entre acción y pasión se

⁷³ De manera semejante, Lucía Gersenzon propone la analogía entre grados de amor interpersonal y culmina en el amor al otro en cuanto que amor a su esencia. Lucía Gersenzon, “El amor pasional en la *Ética* de Spinoza”, *Ideas: Revista de filosofía moderna y contemporánea*, núm 3 (2016): 118-130. No se pronuncia sobre la triple gradación en otros afectos.

asienta en si somos causa adecuada o inadecuada de nuestras afecciones y los afectos al vincular la actividad con la comprensión clara y distinta de nuestras determinaciones, pero sin desatender la condición de ser parte de la naturaleza, o sea, seres complejos causalmente interdeterminados con el entorno.

La definición general de los afectos, por su parte, se enfoca específicamente en las pasiones del ánimo como ideas confusas que, aunque inconstantes, afirman una variación de la fuerza de existir y determinan a la mente, constituyendo un encuadre para trabajar las narrativas yoicas y la posibilidad de tránsito hacia la actividad. Exploramos también afectos menos definidos explícitamente, como los del cuerpo —ejemplificados en el placer y el dolor o la nutrición y el metabolismo—, cuya actividad autorregulada es fundamental para el sostenimiento del individuo. Finalmente, los afectos activos de la mente, asociados al conocimiento adecuado y la contemplación de la esencia de las cosas, desde la perspectiva de eternidad, revelan una forma de alegría y amor que brota de la comprensión de uno mismo y de Dios como causa inmanente, constituyen un estado basal de la mente que atraviesa toda su experiencia y aproxima el ideal de actividad a la facticidad —generalmente tomado como imposible—. En suma, la teoría spinoziana de los afectos emerge como el punto de articulación central para comprender la subjetividad, al entrelazar de manera indisoluble la ontología, la gnoseología, la afectividad y la praxis en la compleja trama del ser humano.

Referencias

- Agamben, Giorgio. *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- Aguilar, Claudia. “El problema del individuo en Spinoza. Una cuestión ontológica, ética y política”. Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires, 2021.
- Alanen, Lili. “Love and Objective Reality in Spinoza’s Account of the Mind’s Power over the Affects”. *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 101, núm. 3 (2023): 517-533.
- Bennett, Jonathan. *Un estudio de la Ética de Spinoza*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- Ben-Ze’ev, Aaron. “Emotions and Change: A Spinozistic Account”. En *Desire and Affect: Spinoza as a Psychologist*. *Ethica III*, editado por Yirmiyahu Yovel, 139-154. Nueva York: Little Room, 1999.
- Beyssade, Jean-Marie. “*Nostri Corporis Affectus*: Can an Affect in Spinoza be ‘of the Body?’”. En *Desire and Affect: Spinoza as a Psychologist*. *Ethica III*, editado por Yirmiyahu Yovel, 113-128. Nueva York: Little Room, 1999.
- Bove, Laurent. “Objet de l’amour et amour sans objet dans la politique spinoziste”. En *Spinoza, philosophe de l’amour*, dirigido por Chantal Jaquet, Pascal Sévérac y Ariel Suhamy, 145-161. Saint-Étienne: Publications de l’Université de Saint-Étienne, 2005.
- Cohen Agrest, Diana. “Imaginación y corporalidad en la filosofía de Baruj Spinoza”. En *Entre pensar y sentir: Estudios sobre la imaginación en la filosofía moderna*, editado por Claudia Jáuregui, 92-111. Buenos Aires: Prometeo, 2011.
- Cramer, Konrad. “Spinoza’s Refutation of Interactionism: Remarks on Proposition 2 of Part III of Spinoza’s *Ethics*”. En *Desire and Affect. Spinoza as a Psychologist*. *Ethica III*, editado por Yirmiyahu Yovel, 25-43. Nueva York: Little Room, 1999.

- Damásio, António. *En busca de Spinoza*. Traducido por Joandomènec Ros. Barcelona: Crítica, 2007.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza: filosofía práctica*. Traducido por Antonio Escotado. Buenos Aires: Tusquets, 2013.
- Derrida, Jacques. “‘Hay que comer’ o el cálculo del sujeto” (entrevista de J. L. Nancy). *Confinés*, núm. 17 (2005): 91-114.
- Descartes, René. *Cartas sobre la moral*. Traducido por Elisabeth Goguel. La Plata: Yerbabuena, 1945.
- . *Las pasiones del alma*. Traducido por José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué. Madrid: Tecnos, 1997.
- . “Carta 468. De Descartes a Chanut”. En Marcos Travaglia, “Sobre el amor: Un intercambio entre Descartes y Chanut (1 de diciembre de 1646-1 de febrero de 1647)”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 42, núm. 3 (2024): 684-691.
- Gerszenzon, Lucía. “El amor pasional en la *Ética* de Spinoza”. *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, núm 3 (2016): 110-134.
- Jaquet, Chantal. *La unidad del cuerpo y la mente: Afectos, pasiones y acciones en Spinoza*. Córdoba: Brujas, 2013.
- Klein, Julie R. “‘By Eternity I Understand’: Eternity According to Spinoza”. *Iyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly*, núm 51 (2002): 295-324.
- . “Nature’s Metabolism: On Eating in Derrida, Agamben, and Spinoza”. *Research in Phenomenology*, vol. 33, núm. 1 (2003): 186-217.
- Lagrée, Jacqueline. “Los afectos religiosos y el amor a la verdad”. En *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, editado por María Luisa de la Cámara y Eugenio Fernández, 297-312. Madrid: Trotta, 2007.
- LeBuffe, Michael. “Spinoza’s Psychological Theory”. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2021. <https://plato.stanford.edu/entries/spinoza-psychological/>, consultado el 23 de marzo de 2025.

- Lerussi, Natalia. “Sobre la noción de cuerpo en Spinoza”. En *Spinoza. Cuarto coloquio*, compilado por Diego Tatián, 285-284. Córdoba: Brujas, 2007.
- Levy, Lia. “Conhecimento humano e ideia de afecção na *Ética* de Espinosa”. *Analytica*, vol. 17, núm. 2 (2013): 221-247.
- Macherey, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza: 3, La vie affective*. París: Presses Universitaires de France, 1995.
- Madanes, Leiser. “‘Sustancia’, ‘Naturaleza’ y ‘Dios’ como términos de masa en la filosofía política de Spinoza”. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XV, núm. 2 (1989): 183-199.
- Magnavacca, Silvia. *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005.
- Marshall, Gwendolyn (anteriormente: Eugene). “Spinoza’s Cognitive Affects and Their Feel”. *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 16, núm. 1 (2008): 1-23.
- . *The Spiritual Automaton: Spinoza’s Science of the Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Nadler, Steven. *Spinoza’s Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Nussbaum, Martha C. *Paisajes del pensamiento: La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós, 2008.
- Ribeiro Ferreira, María Luisa. “Spinoza, Descartes y Elisabeth: Una misma pregunta sobre el gobierno de los afectos”. En *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, editado por María Luisa de la Cámara y Eugenio Fernández, 493-508. Madrid: Trotta, 2007.
- Rice, Lee C. “Reflexive Ideas in Spinoza”. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 28, núm. 2 (1990): 201-211.
- . “Action in Spinoza’s Account of Affectivity”. En *Desire and Affect: Spinoza as a Psychologist*. *Ethica III*, editado por Yirmiyahu Yovel, 155-168. Nueva York: Little Room, 1999.

- Schmitter, Amy M. “17th and 18th Century Theories of Emotions > Spinoza on the Emotions”. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/emotions-17th18th/>, consultado el 2 de febrero de 2024.
- Schrijvers, Michael. “The *Conatus* and the Mutual Relationship between Active and Passive Affects in Spinoza”. En *Desire and Affect: Spinoza as a Psychologist*. *Ethica III*, editado por Yirmiyahu Yovel, 63-80. Nueva York: Little Room, 1999.
- Segal, Gideon. “Beyond Subjectivity: Spinoza’s Cognitivism of the Emotions”. *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 8, núm. 1 (2000): 1-19.
- Shapiro, Lisa. “Spinoza on the Association of Affects and the Workings of the Human Mind”. En *Spinoza’s Ethics: A Critical Guide*, editado por Yitzhak Y. Yovel, 205-223. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Sibilia, Guillermo. “Eternidad y salvación humana en la *Ética* de Spinoza”. *Mutatis Mutandi. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 21 (2023), 48-62.
- Solé, María Jimena. “El conocimiento como acción: Exploración del concepto de filosofía en Spinoza”. *Síntesis: Revista de filosofía*, vol. 2, núm. 1 (2019), 23-44.
- Solomon, Robert C. *The Passions: The Myth and Nature of Human Emotion*. Nueva York: Anchor Press, 1976.
- Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducido por Pedro Lomba. Madrid: Trotta, 2020.
- Totaro, Pina. “The Terminology of the Affects in *Ethics*. Parts III through V”. En *Spinoza’s Ethics: A Critical Guide*, editado por Yitzhak Y. Melamed, 224-247. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

- Travaglia, Marcos. “*Homo cogitat*: La teoría spinoziana de la mente consciente”. *Pensamiento*, vol. 79, núm. 302 (2023): 135-159.
- . “Los afectos spinozianos y su ‘fantasma narcisista’”. *Daimon: Revista Internacional de Filosofía* (en prensa).
- Ueno, Osamu. “*Res Nobis Similis*: Desire and the Double in Spinoza”. En *Desire and Affect: Spinoza as a Psychologist. Ethica III*, editado por Yirmiyahu Yovel, 81-91. Nueva York: Little Room, 1999.
- Williams, Caroline. “‘Subjectivity without the Subject’: Thinking beyond the Subject with/through Spinoza”. En *Spinoza beyond Philosophy*, editado por Beth Lord, 11-27. Edinburgo: Edinburgh University Press, 2012.
- Wolfson, Harry A. *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, vol. 2. Nueva York: Schocken Books, 1969.