

El problema mente-cuerpo y la disposición en la *Ética* de Spinoza

The body-mind problem and disposition in Spinoza's *Ethics*

Antonio Montes Sada  

Universidad de Chile, Santiago, Chile.

Enviado: 05/03/2025

Evaluado: 07/03/2025

Aceptado: 20/07/2025

Editora: David Solís Nova

Como citar: Walton, R. (2025). El problema mente-cuerpo y la disposición en la *Ética* de Spinoza. *Revista de Filosofía UCSC*, 24(2), 38 - 50. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2025.24.2.3119>

Resumen

Este artículo analiza el concepto de disposición en la *Ética* de Spinoza como una contribución fundamental al problema mente-cuerpo, ofreciendo una alternativa a la noción cartesiana de interacción causal. Se sostiene que Spinoza propone una simultaneidad entre cuerpo y mente, fundamentada en una correspondencia directa entre sus potencias que no implica una interacción causal. El estudio se centra en la proposición 14 de la segunda parte de la obra, donde la fórmula *afficitur disponiturque* organiza la relación dentro de la proposición entre las afecciones corporales y la aptitud de la mente. Asimismo, se examina la influencia del mecanicismo de Robert Boyle y su impacto en la redefinición spinozista del cuerpo como estructura activa y relacional. Este enfoque permite profundizar en la importancia del concepto de disposición en el sistema spinozista y su relevancia para debates contemporáneos en ontología y filosofía de la mente.

Palabras clave: *disposición, mente-cuerpo, Spinoza, Ética, filosofía moderna.*

Abstract

This article examines the concept of disposition in Spinoza's *Ethics* as a fundamental contribution to the mind-body problem, offering an alternative to the Cartesian notion of causal interaction. It argues that Spinoza proposes a simultaneity between body and mind, grounded in a direct correspondence between their powers, without implying causal interaction. The study focuses on Proposition 14 of Part Two, where the formula *afficitur disponiturque* organizes the relationship between bodily affections and the mind's aptitude. Additionally, it explores the influence of Robert

Boyle's mechanism and its impact on Spinoza's redefinition of the body as an active and relational structure. This approach underscores the significance of the concept of disposition within Spinoza's system and its relevance to contemporary debates in ontology and philosophy of mind.

Keywords: *disposition, mind-body, Spinoza, Ethics, modern philosophy.*

1. Introducción

El problema de cómo interactúan la mente y el cuerpo humano (bajo el supuesto de que lo hacen) ha dado lugar a múltiples posiciones en la historia de la filosofía. Frente a esta pluralidad de soluciones el concepto de *disposición* en la *Ética* de Spinoza puede ser un valioso aporte para replantear el modo en que este problema ha sido tradicionalmente formulado. Este artículo defenderá que Spinoza utiliza dicho concepto para sustituir la interacción causal cartesiana por una simultaneidad ontológica entre las potencias de la mente y el cuerpo. Esta transformación se logra mediante una reelaboración del concepto boyleano de 'disposición', vinculándolo a la noción de aptitud y afección (cristalizada en la fórmula '*afficitur disponiturque*'), lo que apoyado en el paralelismo de 2p7¹— permite superar el dualismo cartesiano que afirma la causalidad, así como enfoques mecanicistas reductivos.

Para demostrar esta hipótesis desarrollamos un análisis centrado en la fórmula *afficitur disponiturque* (afectado y dispuesto), presentada en la proposición 14 de la segunda parte de la *Ética*, donde se vinculan los modos de afección y disposición del cuerpo con la aptitud de la mente. Este enfoque nos permite mostrar cómo Spinoza desplaza el marco cartesiano hacia una comprensión de la mente y el cuerpo como expresiones simultáneas de una misma realidad. El artículo además nos permite revisar los conceptos de aptitud, afecto y disposición presentes en la *Ética* y útiles para leer no solo los textos referidos al problema mente-cuerpo sino a múltiples otros asuntos (la idea que Spinoza construye del cuerpo, de la memoria, del conatus, de la virtud, etc.). Asimismo, el artículo explora las raíces del concepto de disposición que aparece en la *Ética* en el pensamiento de Robert Boyle destacando cómo entiende al cuerpo a partir de sus poderes causales. Con todo esto se pretende precisar el lugar que ocupa la disposición en el problema mente-cuerpo, subrayando la importancia de un concepto que hasta el momento ha pasado desapercibido, y ofreciendo una nueva perspectiva para el debate contemporáneo de este problema desde una lectura rigurosa de la *Ética*.

¹ La *Ética demostrada según el orden geométrico* (1958) de Spinoza se citará siguiendo la siguiente convención: p: proposición, ax: axioma, esc: escolio, dem: demostración, c: corolario, d: definición. De este modo 4p38 remite a la proposición 38 de la cuarta parte, 4d8 a la definición 8 de la cuarta parte, 4p39esc al escolio de la proposición 39 de la cuarta parte, 1p7esc2 al segundo escolio de la proposición 7 de la primera parte, y así. Además, para citar la *Ética* utilizaremos la traducción de Óscar Cohan, mientras que para el original usamos notas al pie siguiendo la edición de Gebhart (1925) y su numeración (ej. GII, 139).

2. Sobre la fórmula *afficitur disponiturque*

En esta sección ya entramos propiamente en el concepto de disposición que estudiaremos en torno a la fórmula *afficitur disponiturque* (afectado y dispuesto). Esta fórmula es puesta en dos momentos de la *Ética*: primero en la proposición 14 de la parte 2, que sirve de base para la explicación del funcionamiento de la disposición; segundo, en las proposiciones 17 y 18 de la misma parte que terminan de poner el concepto en torno a la idea de huella o vestigio.

Aquí atenderemos solo al primer momento. La proposición 14 es la primera en presentarse luego del llamado pequeño tratado de física y fisiología o pequeño tratado de los cuerpos, para retomar el tratamiento del alma respecto a su objeto recién determinado, el cuerpo humano. En ella se propone que: la Mente humana es apta para percibir muchísimas cosas, y tanto más apta, cuantos más sean los modos en los que el Cuerpo de ella puede ser dispuesto (2p14)².

Para probar esto, la demostración retoma y pone en relación tres elementos: que el cuerpo humano es afectado de muchísimos modos (2post.3), que el cuerpo pueda mover y disponer a los cuerpos externos de muchísimos modos (2post.6), y la aptitud de la mente, que al percibir todo lo que acontece en el cuerpo (por 2p12) se vuelve apta para percibir muchísimas cosas, y tanto más apta cuantos más sean los modos en los que el cuerpo puede ser dispuesto.

Para investigar el rol de la disposición en el problema mente-cuerpo es preciso que veamos en qué consiste cada uno de estos elementos. Al determinar qué es la aptitud podremos ver cómo esta proposición involucra y determina el problema de la simultaneidad del cuerpo y del alma. Por otra parte, al determinar qué es el afecto podremos comprender por qué la fórmula *afficitur disponiturque* (2p14; 2p17; 2p18; 3p32), que comprime la disposición junto al afecto, refuerza en la presencia de este último la diferencia entre el cuerpo y la mente. Y finalmente, con el examen de la disposición, podremos notar, cómo Spinoza hace un uso estratégico de la noción en relación con textos de Descartes y cómo retoma el sentido que da Boyle a la misma, determinando de manera original el viejo problema mente-cuerpo.

2.1. La aptitud del alma y la simultaneidad cuerpo y alma

Comencemos con el concepto de aptitud. Este se usa en la *Ética* casi exclusivamente para referirse a la igualdad y simultaneidad del alma y el cuerpo, indicando su igual y simultánea potencia o esfuerzo (3p28).

Es preciso notar aquí que toda la reflexión de Spinoza sobre la simultaneidad de modos de diferentes atributos se fundamenta en 2p7 y su esolio (2p7s), donde, según Bennett (1981): 1. Se establece una simultaneidad estricta (tesis A): El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas (2p7). 2. Se afirma la identidad ontológica (tesis B): Un modo de la

² Mens humana apta est ad plurima percipiendum et eo aptior, quo ejus corpus pluribus modis disponi potest (GII, 139).

extensión y la idea de ese modo son una sola y misma cosa, pero expresada en dos modos (2p7s). 3. Se fundamenta en el monismo de sustancia (tesis C): la sustancia pensante y la sustancia extensa es una y la misma sustancia, que es comprendida ora bajo este ora bajo aquel atributo (2p7s).

Como demuestra Bennett (1981, pp. 574-577), esta estructura resuelve la aparente dualidad y nos permite comprender la simultaneidad de los atributos (A): La identidad de modos (B) implica que un cuerpo y su idea comparten una misma propiedad subyacente (F), siendo “el cuerpo = extensión en estado F” y «su mente = pensamiento en estado F” (Bennett, 1981, p. 576). El monismo (C) garantiza que ambos atributos son manifestaciones de una única realidad, haciendo posible el mapeo causal (Bennett, 1981, pp. 577-578). La inabstractabilidad de F explica la no interferencia causal: estas propiedades “no pueden ser percibidas fuera de su atributo”, impidiendo derivaciones lógicas entre los diferentes dominios (Bennett, 1981, pp. 578-579).

Examinemos esta simultaneidad del alma y el cuerpo en las distintas apariciones de la aptitud en la Ética: 2p13esc nos habla de la aptitud del cuerpo y la aptitud del alma, 2p14 de la disposición del cuerpo y la aptitud del alma, 2p39cor de lo que tiene en común nuestro cuerpo con otros y de la aptitud del alma, 3p2esc nuevamente se refiere a la aptitud del cuerpo y la aptitud del alma, 4p38 refiere a la disposición en términos de aquello que hace que un cuerpo sea más apto para afectar y ser afectado, a la vez que hace al alma más apta (4p38dem), 4p43 lo remarca, 4p45esc repara nuevamente en la igualdad del cuerpo y del alma respecto a la aptitud, 5p26 se refiere a la aptitud de la mente y a su deseo, y finalmente, 5p39esc refiere a la aptitud del cuerpo y a la eternidad de la mente.

A partir de esto, debemos preguntarnos, ¿qué función cumple la variación introducida en 2p14 que involucra la disposición en esta igualdad de aptitud del alma y el cuerpo? Sabemos que 2p14 refuerza y hace el relevo de los postulados 3³ y 6⁴, con los que termina el *pequeño tratado de los cuerpos*, comprimiendo ambos postulados en la fórmula *afficitur diponiturque*, y, además, retomando la cuestión de la igualdad de aptitud que 2p13esc presenta previo a comenzar con dicho pequeño tratado.

Para explorar el sentido de esta variación debemos considerar los otros dos elementos que prometimos tratar, el afecto, y por supuesto, la disposición, pero desde ya podemos notar que la aptitud spinozista desafía el determinismo biológico —que busca hacer depender estados mentales de patrones neuronales—, pues considera la aptitud del alma y la aptitud del cuerpo como diferentes, a la vez que como una potencia o esfuerzo igual y simultaneo. Como señala Macherey (1997, p. 134), la simultaneidad no implica identidad, sino una correspondencia estructural entre

³ “Los individuos que componen el Cuerpo humano son afectados de muchísimos modos por los cuerpos externos y, en consecuencia, también lo es el Cuerpo humano mismo” (2post.3). Individua corpus humanum componentia et consequenter ipsum humanum corpus a corporibus externis plurimis modis afficitur (GII, 139).

⁴ “El Cuerpo humano puede mover los cuerpos externos de muchísimos modos y puede también disponerlos de muchísimos modos.” (2post.6). Corpus humanum potest corpora externa plurimis modis movere plurimisque modis disponere (GII, 139).

los órdenes causal y cognitivo, donde cada atributo expresa la misma esencia bajo modalidades irreductibles. Aunque, como nota por otra parte Della Rocca (1996, p.118) existe entre la mente y el cuerpo una identidad que se deriva precisamente de la imposibilidad de interacción causal entre los atributos, haciendo de la distinción entre ambos modos una cuestión de referida a distintas perspectivas sobre una misma cosa y no a dos cosas de diferente naturaleza que se encuentran por accidente en una misma situación. Esta simultaneidad, refuerza Zac (1963, p.89), no es precisamente un paralelismo, sino una identidad de estructura entre los atributos, donde la correlación modal sustituye la causalidad.

2.2. El afecto del cuerpo

El uso de la noción de afecto en la proposición 14 aparece ligado, como dijimos, al postulado 3 del tratado de los cuerpos, es decir, refiere a que los individuos que componen el cuerpo, más precisamente, el cuerpo humano, son afectados de muchísimos modos por los cuerpos externos. Luego —siguiendo la proposición— esta condición del cuerpo es puesta como simultánea a la aptitud del alma (2p14). Este planteamiento de 2p14 es coherente con el modo en que Spinoza define el afecto en 3def3: Por Afecto entiendo las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo las ideas de estas afecciones ⁵.

Podemos ver aquí, que la definición del afecto considera tanto el cuerpo, en tanto varia su potencia dadas ciertas afecciones, como el alma que tiene idea de estas ⁶. Aquí también es preciso notar, como se puede observar en la definición de la admiración que figura entre las definiciones de los afectos, que el hecho de que seamos afectados no necesariamente constituye un afecto, dado que no todas las afecciones que experimentamos hacen variar nuestra potencia de obrar, como sería precisamente el caso de la admiración ⁷.

Esto se puede apreciar en la otra definición que Spinoza ofrece del afecto. Al final de la tercera parte, la llamada *Definición general de los afectos*, describe el afecto del siguiente modo:

El Afecto, que es llamado Pasión del ánimo, es una idea confusa con la que la Mente afirma la mayor

⁵ Per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur, et simul harum affectionum ideas (GII, 223).

⁶ E involucra también en el pequeño texto que aparece bajo la definición, la idea de causa adecuada: “Así, si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por Afecto una acción; en caso contrario, una pasión” (Explicación después de 3def3).

⁷ “no cuento a la admiración en el número de los afectos, ni veo causa para hacerlo, ya que esa distracción de la Mente no nace de ninguna causa positiva que distraiga la Mente de otras cosas, sino que nace solamente de que no hay ninguna causa que haga que la Mente sea determinada, a partir de la consideración de una cosa, a pensar en otra.” 3def.af.expl.4 Rei itaque novae imaginatio in se considerata ejusdem naturae est ac reliquae, et hac de causa ego admirationem inter affectus non numero nec causam video, cur id facerem, quandoquidem haec mentis distractio ex nulla causa positiva, quae mentem ab aliis distrahat, oritur; sed tantum ex eo, quod causa, cur mens ex unius rei contemplatione ad alia cogitandum determinatur, déficit (GII, 340).

o menor fuerza de existir que su Cuerpo, o alguna de las partes de este, tiene en comparación con la que tenía antes y, dada la cual, la Mente misma es determinada a pensar más bien esto que aquello. (3defgenaf)⁸

Esta definición, nota Chantal Jaquet (2018), invierte el análisis respecto de la primera que ponía más énfasis en el Cuerpo, comenzando con él y refiriéndose a su potencia de obrar. Aquí, en cambio, se favorece el aspecto mental, no mencionando al cuerpo más que respecto a la mente (Jaquet, 2018, p.83). Si bien, ambas involucran al alma y al cuerpo, lo hacen de modo dispar, ya que la primera, a pesar de su acento en el cuerpo, considera a los dos igualmente, mientras que la segunda nos invita a considerarlo desde un ángulo propiamente mental (Jaquet, 2018, p. 83). Esto es así, según la comentadora, porque la segunda definición aparece en el marco de una investigación que avanza hacia el modo en que el poder de la mente puede moderar y constreñir los afectos, por eso también su énfasis en la pasividad de estos, como si fuera un caso particular de definición (Jaquet, 2018, p. 93).

Según Jaquet (2018, p. 93), la simultaneidad postulada, al menos en la definición general de los afectos, lejos de expresar un paralelismo, da cuenta de una asimetría donde prevalece la mente, sin por eso excluir de la consideración al cuerpo, sino por el contrario, constituyendo la perspectiva mixta con la que Spinoza se refiere al afecto.

Tenemos con esto, que el uso del concepto de afecto del cuerpo en 2p14 dado en relación con la noción de aptitud del alma ya pone en tensión los elementos que consideran las definiciones de los afectos que aparecen en la tercera parte de la *Ética* (Spinoza, 2022).

Por otra parte, el concepto de afecto, así como más tarde mostraremos con el de disposición, aparece en oposición a la concepción cartesiana del mismo. Descartes es el único filósofo mencionado por Spinoza al presentar su teoría de los afectos (Jaquet, 2018, p. 29), ya que es el único que ha pretendido hacer una ciencia de las pasiones como un filósofo natural y no como un retórico o un moralista, que se burla o desprecia las mismas (Jaquet, 2018, p. 34). Descartes reintegra las pasiones a la consideración de la naturaleza humana, considerando que no son malas en sí mismas, sino más bien que juegan un rol decisivo en la preservación de la unión del alma y el cuerpo (Jaquet, 2018, p. 36).

Afirma Descartes en el artículo 40 de *Las pasiones del alma* (1964) que: “el principal efecto de todas las pasiones humanas es que ellas mueven y disponen al alma a querer las cosas para las cuales preparan su cuerpo” (p. 26).

Y en el artículo 52, el autor menciona que:

El uso de todas las pasiones consiste en esto solo, que ellas disponen el alma a querer las cosas que la naturaleza dicta nos son útiles, y a persistir en esta voluntad; como también la misma agitación

⁸ Affectus, qui animi pathema dicitur, est confusa idea, qua mens majorem vel minorem sui corporis vel alicujus ejus partis existendi vim quam antea affirmat, et qua data ipsa mens ad hoc potius quam ad illud cogitandum determinatur (GII, 369).

de los espíritus, que acostumbran a causarlos, disponen el cuerpo a movimientos que sirven a la ejecución de estas cosas. (p. 36)

Spinoza coincide con el artículo 27 de Descartes (1964) en que las pasiones del alma son “percepciones, sensaciones o emociones del alma que refieren particularmente a ella” (p. 20). También, continúa su modo de referirse a los afectos en un sentido psicofísico, pero difiere en que la causa próxima de las pasiones sea el movimiento de los espíritus animales. En este sentido, Nadler (2006, p.178) destaca que, mientras Descartes concibe las pasiones como efectos mecánicos de estos espíritus animales, Spinoza las redefine como modificaciones de la potencia misma del *conatus*, sin mediación causal. En efecto, en ningún caso Spinoza aceptaría la idea de que las pasiones del alma son causadas por el cuerpo (Jaquet, 2018, p. 42), dado que prueba que la interacción entre el cuerpo y el alma es imposible (3p2), cuestión que trataremos con más detalle a continuación cuando hablemos de la noción de disposición.

2.3. La disposición del cuerpo

La noción de disposición que aparece en 2p14 tiene, un sentido de posicionamiento estratégico contra la filosofía de Descartes a la vez que una aproximación respecto al problema de la definición del cuerpo desde la filosofía natural de Boyle.

2.3.1. Spinoza y Descartes

Las veces que aparece este concepto en *Las pasiones del alma* dan cuenta de una afección recíproca entre el cuerpo y el alma. El sentido de la proposición 14 es volver al tratamiento del alma mediante lo adquirido en el tratado sobre el cuerpo, complejizando, como dijimos, la igualdad de aptitud entre el cuerpo y el alma que se establece en 2p13^{esc} justo antes de adentrarse en la investigación sobre los cuerpos. Creemos que esta vuelta al tratamiento del alma por la simultaneidad entre lo afectado y dispuesto del cuerpo y la aptitud del alma es abiertamente anticartesiana, ya que rechaza cualquier propuesta de interacción entre el alma y el cuerpo y prefigura la refutación a la doctrina de la libre voluntad.

En *Las Pasiones del alma*, como vimos, Descartes hace uso del término disposición para referirse a la determinación del alma sobre el cuerpo o del cuerpo sobre el alma. Esta interacción entre el alma y el cuerpo ocurre en Descartes por la vía de un pequeño órgano, la glándula pineal, ubicado en la parte de atrás del cerebro, de modo que cada movimiento de la glándula está conectado a cierto pensamiento (Jaquet, 2018, pp. 43-44), ocurriendo, por ejemplo, que el temor experimentado en el alma disponga al cuerpo de determinado modo. Esta doctrina al atribuir al alma el poder de actuar sobre el cuerpo postula la idea de que esta puede ejercer un dominio sobre todas sus pasiones (Jaquet, 2018, p. 45).

Spinoza a partir de los fundamentos metafísicos de su doctrina considerará como una ficción

la unión del alma y el cuerpo, y rechazará la idea de que la glándula pineal, así como cualquier otra parte del cuerpo, tenga la función de permitir la interacción entre ambos, así como también rechazará la ficción de una libre voluntad con un supuesto poder para ejercer un dominio absoluto sobre las pasiones (Jaquet, 2018, p. 46). Como analiza Curley (1988, p. 63), Spinoza niega toda interacción porque considera que mente y cuerpo son modificaciones de atributos diferentes que, sin embargo, son correspondientes, pero es extremadamente breve en 2p7 respecto a esta correspondencia entre ambas modificaciones e incluso, agrega Curley, la correspondencia a la que apunta no es uniforme, pues si bien declara que a cada modo del pensamiento corresponde un modo de la extensión, en ninguna parte dice que a cada modo de la extensión corresponda un modo del pensamiento, según el comentador esto no se dice precisamente porque Spinoza no cree en ello (Curley, 1988, p.64), estaría pensando más bien, en una proposición limitada: que existe un modo de la extensión para cada idea que tenga un modo de la extensión como su objeto (Curley, 1988, p. 64). Sin entrar a tratar este tema en detalle, pues lo que nos ocupa aquí es precisamente una idea de este tipo: el alma humana, que tiene al cuerpo humano como su objeto (2p13). Es preciso decir además que buscamos un tratamiento alternativo a este problema, no por vía 2p7 mencionada por Curley debido a su brevedad, sino vía 2p14, que supone a 2p7 e involucra el concepto de disposición.

Si bien no es 2p14 la proposición que resuelve todos estos problemas, el uso del concepto de disposición en ella nos permite captar un nuevo enfoque respecto al problema mente-cuerpo que plantea la doctrina cartesiana y nos aporta ideas originales sobre la determinación del uso del concepto de disposición en la *Ética*.

En primer lugar, para explicar el rechazo a la idea cartesiana de una interacción entre el alma y el cuerpo, podemos notar que esta proposición invierte al menos uno de los usos cartesianos del concepto, a saber, aquel que dice que: “el principal efecto de todas las pasiones humanas es que ellas mueven y disponen al alma a querer las cosas para las cuales preparan su cuerpo” (Descartes, 1964, p. 26).

En cambio, en 2p14 la disposición alude solo al cuerpo, refiriéndose al postulado 6 sobre el cuerpo humano con el que Spinoza cierra el pequeño tratado de los cuerpos: “el Cuerpo humano puede mover los cuerpos externos de muchísimos modos y puede también disponerlos de muchísimos modos” (2post.6).

Sumado a que la conexión que se establece con la aptitud del alma (a saber, que es tanto más apta para percibir muchísimas cosas, cuantos más sean los modos en los que el Cuerpo de ella puede ser dispuesto) se hace vía 2p12 que explica que lo que acontece en el objeto de la idea que constituye la mente humana debe ser percibido por ella, pero no porque exista un medio de interacción, sino porque el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas (2p7), y el Cuerpo humano y el Alma humana son una y la misma cosa considerada bajo el atributo del Pensamiento o bajo el atributo de la Extensión (como muestra el inicio del

escolio de 3p2 refiriéndose a 2p7esc).

En segundo lugar, esta disolución de la interacción, y la determinación de la aptitud del alma vía la simultaneidad de su potencia y de la potencia mecánica del Cuerpo según este es afectado y dispuesto, prefigura el ataque de Spinoza a la libre voluntad cartesiana. Kambouchner (2002, pp. 122-123) explica que Descartes considera la voluntad, como la facultad del alma que se define como potencia de elegir, elegir una cosa, dar asentimiento a la representación de esa cosa como si fuera la mejor que uno puede elegir, además de ser una facultad libre, en la medida en que es nuestro poder de hacer una cosa o no hacerla.

Spinoza considera que este *habitáculo del alma* calificado en 2p35esc como un error⁹ (2p35esc, 5pref), gracias al cual el alma supuestamente sería libre de afirmar o negar determinadas ideas, y además de mover y disponer al cuerpo (art.40 de *Las pasiones del alma* de Descartes), es un error: “eso que dicen, que las acciones humanas dependen de la voluntad, son palabras de las que no tienen ninguna idea. En efecto, todos ignoran qué es la voluntad y de qué modo mueve el Cuerpo; quienes se jactan de otra cosa e imaginan las sedes del alma y sus habitáculos suelen mover a risa o a náusea” (2p35esc)¹⁰.

Al considerar de este modo, simultáneamente al cuerpo y al alma, excluyendo su interacción por la inconmensurabilidad de los atributos de los cuales son modos (2p6), devuelve también ambos modos a sus respectivas cadenas causales, eliminando de raíz la idea de una voluntad libre que tendría el poder de actuar sobre el cuerpo, ya que, además de que el alma no puede actuar sobre el cuerpo, no existe un modo que no esté determinado a obrar sino por otra causa que sea también finita y tenga una existencia determinada (por 1p28)¹¹.

Una cuestión que puede aportar a precisar lo que intentamos poner aquí, es el uso que se hace de 2p14 en la demostración de 3p11, que se encarga de probar que la idea de la cosa que engrandece o disminuye, favorece o restringe la potencia de obrar de nuestro Cuerpo, engrandece o disminuye, favorece o restringe la potencia de pensar de nuestra Mente. Su demostración establece esta simultaneidad de las potencias por 2p7 y también por 2p14.

Así se explica la expresión de Spinoza que dice que no apetecemos o deseamos algo porque lo encontremos bueno, es decir, que no nos dirigimos voluntariamente a lo que ideamos como bueno, sino por el contrario, que lo encontramos bueno porque lo deseamos, y los apetitos o deseos son diversos según la diversa disposición del Cuerpo (3p2esc), que es un modo determinado por otro modo de la extensión, y en ese sentido, no es libre. Como explica Gueroult (1974, pp. 488-515) en sus páginas dedicadas a la doctrina de la voluntad, basta con anular la libertad para anular la voluntad (Gueroult, 1974, p. 492), cosa que Spinoza hace al situar al modo existente en la duración donde es necesariamente determinado por la cadena infinita de causas finitas (Gueroult,

¹⁰ Nam quod ajunt humanas actiones a voluntate pendere, verba sunt, quorum nullam habent ideam. Quid enim voluntas sit et quomodo moveat corpus, ignorant omnes; qui aliud jactant et* animae sedes et habitacula fingunt, vel risum vel nauseam movere solent. (GII, 170)

1974, p. 501), de manera que el alma no decide nada sino más bien es determinada o dispuesta por causas externas.

En todo caso, decimos que 2p14 prefigura la propuesta spinozista referida a la libre voluntad cartesiana, ya que el tratamiento de esta tiene otro lugar, las proposiciones 48 y 49 de la parte 2.

2.3.2. Spinoza y Boyle

Por otra parte, siguiendo a Sangiacomo, el concepto de disposición que aparece en la *Ética* parece estar fuertemente inspirado en el pensamiento de Boyle. Considerando esta influencia podremos notar cómo este concepto implica un nuevo énfasis en el tratamiento del cuerpo y en el sentido de su definición.

Para comenzar esta breve consideración, conviene hacer un contraste entre Hobbes y Boyle. Hobbes consideraba que la causalidad de los cuerpos es siempre parcial, es decir que todos los accidentes —que son aquello que caracteriza lo que el cuerpo puede producir, o el modo de concebir el cuerpo (Hobbes, 2010, p. 269)— cambian por el hecho de estar en relación con cuerpos que nos estimulan de distintos modos (Sangiacomo, 2013, p. 365). Por ser entonces todo cuerpo solo una causa parcial y por eso, ineficaz respecto a la totalidad de lo que se produce, para obtener la causa integra del efecto, es necesario atender a la interacción cinética de los cuerpos, y no a su estructura (Sangiacomo, 2013, p. 365). Boyle en cambio, considera que no todos los accidentes dependen de las interacciones, pues da cuenta de una disposición mecánica del cuerpo, que sería la verdadera raíz de una eficacia causal autónoma (Sangiacomo, 2013, p. 365).

Esto opone a Hobbes y a Boyle desde el punto de vista de la teoría de la definición. Mientras que para Hobbes toda definición debe ser genética e indicar la causa entera que da origen al cuerpo con sus accidentes específicos (Sangiacomo, 2013, p. 366), para Boyle la atención no debe centrarse en la causa que produce el cuerpo (Sangiacomo, 2013, p. 366), rechazando así el camino hobbesiano de remontar los fenómenos a sus causas genéticas, tan frecuentemente atribuido a Spinoza (Sangiacomo, 2013, p. 367), y trasladando el foco a los efectos que produce el cuerpo, es decir, a los poderes causales que el cuerpo puede ejercer (Sangiacomo, 2013, p. 366). Este giro de la causalidad genética a la disposicionalidad sitúa a Spinoza como precursor de enfoques contemporáneos en filosofía de la biología, como la autonomía de los sistemas (Moreno & Mossio, 2015).

Así, dejando en el plano de la hipótesis el cómo se producen esos cuerpos (o como se genera la disposición), se intenta pensar en los efectos concretos que pueden considerarse propios del cuerpo, que son lo que finalmente constituye su identidad (todo a lo que puede disponerse). Al no derivar esta potencia causal del cuerpo solo, sino de su interacción con cuerpos heterogéneos, es que se llama al compuesto corporal disposición del cuerpo, que es definida por Boyle de la siguiente manera:

La posibilidad de que una determinada estructura produzca ciertos efectos en virtud de su forma mecánica, incluso si la manifestación de estos efectos puede depender significativamente del sistema físico con el que esta estructura interactúa. (Sangiaco, 2013, p. 387)

Con esa posibilidad es que obtenemos este nuevo modo de conceptualizar el cuerpo. Siguiendo a Sangiaco (2013, p. 391), Spinoza retoma esta doctrina de la disposición, así como la definición que acabamos de leer para comenzar a desarrollar una ontología de la actividad en la que el esquema causal de Hobbes, —que, por cierto, Spinoza en su juventud oponiéndose a Boyle aceptó—, es considerado demasiado restrictivo como para permitir que los cuerpos finitos sean activos (Sangiaco, 2013, p. 384). El desafío de esta nueva perspectiva consiste en pensar cómo la actividad es posible en el encadenamiento causal y cómo la eficacia de la actividad no puede reducirse a una suma de determinaciones externas (Sangiaco, 2013, p. 387). En este mismo sentido, Deleuze (1968, p. 234) interpreta la disposición o el poder de afectar y ser afectado del cuerpo como la actualización de su potencia expresiva, donde la esencia modal se despliega en un campo de relaciones externas.

Esta inspiración boyleana se refleja en la teoría de Spinoza, en que las causas reales del individuo corporal definido en la segunda parte de la *Ética* permanecen indeterminadas, limitándose a generar las condiciones bajo las cuales un cuerpo compuesto puede ser considerado individuo, pero sin precisar cómo o qué cuerpos externos producen la adhesión del mismo, ni cuáles son los movimientos que establecen la comunicación interna entre las partes según cierta relación (Sangiaco, 2013, p. 389). Por lo que, si nos apegamos al punto de vista de las definiciones genéticas, la definición del individuo que pone Spinoza en la *Ética* no sería satisfactoria, por dejar indeterminado lo que debe establecer. Lo mismo sucede en la definición de la alegría, donde resta indeterminada su causa generativa, ya que se dice que consiste en una *transitio*, cuestión que, describe más bien sus efectos propios, que su causa (Sangiaco, 2013, p. 389).

De lo anterior podemos sacar la siguiente conclusión: la disposición juega un rol determinante en la doctrina de la simultaneidad de potencias del alma y del cuerpo, y nos presenta una nueva perspectiva de la definición del cuerpo que altera el esquema con el que toda una tradición de comentarios nos ha acostumbrado a considerar el método del autor. Esta perspectiva se enfoca en los poderes causales del cuerpo, a los que corresponde una aptitud de la mente dada por simultaneidad y no por interacción. Así tenemos que la disposición no solo redefine el cuerpo como una modalidad primariamente activa, sino que nos permite entender la filosofía de Spinoza más allá de la definición del individuo corporal: un cuerpo es en la realidad su disposición, su poder causal en la interacción. Esto anticipa enfoques contemporáneos en biología sintética, donde la identidad del sistema emerge de patrones de interacción (Bich & Damiano, 2012).

3. Conclusión

El concepto de disposición en la *Ética* de Spinoza redefine de manera sustancial el problema

mente-cuerpo, al sustituir la noción de interacción causal cartesiana por una simultaneidad entre las aptitudes del cuerpo y la mente, en la que estos son considerados como dos expresiones de un mismo individuo. Este marco teórico ofrece una alternativa rigurosa para entender este problema, destacándose como una propuesta filosófica relevante tanto frente al cartesianismo como frente a enfoques contemporáneos de alta difusión pública como, por ejemplo, el determinismo biológico planteado por Robert Sapolsky (2023).

Sapolsky (2023), para ejemplificar esta tendencia, en su investigación sobre la neurobiología y el comportamiento humano, sostiene que nuestras acciones están determinadas por factores genéticos, biológicos y ambientales, reduciendo la mente a un producto de interacciones puramente materiales. Sin embargo, Spinoza a través de la fórmula *afficitur disponiturque* y la configuración de la proposición 14, plantea que la relación entre cuerpo y mente no depende de ninguna causalidad, sino de una correspondencia simultánea fundamentada en cómo ha caracterizado a los modos de la Extensión y el Pensamiento, y en cómo ha determinado el concepto de disposición en relación a la aptitud y al afecto. Este enfoque evita tanto el dualismo cartesiano como el reduccionismo materialista, proporcionando una visión más integradora que reconoce la especificidad y la potencia de ambos modos. Como señalan Gatens y Lloyd (1999, p. 92), Spinoza consigue evitar el reduccionismo al plantear una ontología no jerárquica donde lo mental y lo corporal son dimensiones igualmente activas de la misma realidad.

Asimismo, el diálogo de Spinoza con la tradición mecanicista, especialmente con Robert Boyle, demuestra cómo desplaza el énfasis desde la causalidad genética hacia los poderes causales propios de los cuerpos y sus disposiciones. Lo que da con un concepto del cuerpo que nos permite pensar lo que este puede en lugar de cómo este es causado. Cosa tremendamente útil para entender en qué sentido Spinoza está pensando la disposición en su *Ética*, cosa que a su vez servirá para acercarse de una manera nueva a diversos temas troncales del libro.

Considerando todo lo anterior, podemos notar además la vigencia del pensamiento spinozista en debates actuales, pues proporciona un marco conceptual que no solo resiste las limitaciones del reduccionismo biologicista, sino que también ofrece una comprensión original del problema tradicional de la relación mente-cuerpo. Frente a planteamientos contemporáneos que reducen la autonomía humana, como el de Sapolsky, o enfoques que declaran que el alma mueve al cuerpo por libre voluntad, como Descartes, Spinoza permite repensar el estatuto de la mente y el cuerpo a tal punto, que considera que el problema de la relación entre ambos está mal planteado.

Al reformular la relación mente-cuerpo como correlato modal, Spinoza no resuelve el problema, sino que lo disuelve, lo vuelve a plantear: la pregunta correcta no es cómo interactúan, sino cómo existen en simultaneo mente y cuerpo en la unidad de una misma disposición.

4. Referencias

- Bennett, J. (1981). Spinoza's mind-body identity thesis. *Journal of Philosophy*, 78(1981), 573–584.
- Bich, L., & Damiano, L. (2012). Life, autonomy and cognition: An organizational approach to the definition of the universal properties of life. *Origins of Life and Evolution of Biospheres*, 42, 389–397. <https://doi.org/10.1007/s11084-012-9300-7>
- Curley, E. (1988). *Behind the geometrical method: A reading of Spinoza's Ethics*. Princeton University.
- Deleuze, G. (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. Les Éditions de Minuit.
- Della Rocca, M. (1996). *Representation and the mind-body problem in Spinoza*. Oxford University.
- Descartes, R. (1964). *Les passions de l'âme*. Vrin.
- Gatens, M., & Lloyd, G. (1999). *Collective imaginings: Spinoza, past and present*. Routledge.
- Gebhart, C. (1925). *Spinoza Opera*. Carl Winter.
- Gueroult, M. (1974). *Spinoza II: L'Âme*. Aubier-Montaigne.
- Hobbes, T. (2010). *El cuerpo. Primera sección de los elementos de filosofía*. Pre-textos.
- Jaquet, C. (2018). *Affects, actions and passions in Spinoza: The unity of body and mind*. Edinburgh University.
- Kambouchner, D. (2002). *Le vocabulaire de Descartes*. Ellipses.
- Macherey, P. (1997). *Introduction à l'Éthique de Spinoza, Tome II: La réalité mentale*. PUF.
- Moreno, A., & Mossio, M. (2015). *Biological autonomy: A philosophical and theoretical enquiry*. Springer.
- Nadler, S. (2006). *Spinoza's Ethics: An introduction*. Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511815737>
- Sapolsky, R. (2023). *Determined: A science of life without free will*. New York Times Bestseller.
- Sangiaco, A. (2015). The ontology of determination: From Descartes to Spinoza. *Science in Context*, 28(4), 515–543. <https://doi.org/10.1017/S0269889715000231>
- Sangiaco, A. (2013). *L'essenza del corpo. Spinoza e la scienza delle composizioni*. Olms.
- Spinoza, B. (2022). *Ética demostrada según el orden geométrico* (Trad. Mario Caimi). Colihue.
- Zac, S. (1963). *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. PUF.
- Zourabichvili, F. (2014). *Spinoza. Una física del pensamiento*. Cactus.