

LA *ACQUIESCENTIA* SPINOZISTA, UNA VIRTUD INMANENTE

Julio Alejandro Carreño Guillén

Universidad de La Laguna

julioalejandrocarenoguillen@gmail.com

RESUMEN

La *acquiescentia*, como implicación del pensar *sub specie aeternitatis* que es propio del tercer género de conocimiento spinozista, capacita existencialmente al modo humano para intuir (Ciencia intuitiva) el orden eterno e infinito de la Naturaleza. Desde ese género de conocimiento, la *acquiescentia*, en su plenitud existencial, hará posible la felicidad suprema y la superación de la idea de la muerte.

PALABRAS CLAVE: Tercer género de conocimiento, immanencia, orden de la Naturaleza, pensar *sub specie aeternitatis*, *acquiescentia*, quietud, muerte.

ABSTRACT

«Spinoza's *acquiescentia*, an immanent virtue». *Acquiescentia*, as an implication of the *sub specie aeternitatis* thinking characteristic of Spinoza's third kind of knowledge, existentially qualifies the human mode to know intuitively (Intuitive science) the eternal and infinite order of Nature. From that kind of knowledge, *acquiescentia*, in its existential plenitude, will enable the supreme happiness and the overcoming of the idea of death.

KEYWORDS: Third kind of knowledge, immanence, order of Nature, *sub specie aeternitatis* thinking, *acquiescentia*, stillness, death.



UNA APROXIMACIÓN TEÓRICA AL PENSAR *SUB SPECIE AETERNITATIS*

Desde muy diversas perspectivas ha sido interpretado el pensamiento de Baruch Spinoza, tanto en el contexto intelectual de su época como en el actual, resultando llamativo para cualquier lector de su filosofía de hoy en día la sorprendente antelación con que expuso muchas de sus más conocidas propuestas filosóficas, en concreto aquéllas férreamente vinculadas a lo ético. Inaudito y controvertido ya en el siglo xvii, su pensamiento no pasó desapercibido para sus coetáneos al igual que no lo hace en la actualidad; caracterizado como *antimoderno* por Antonio Negri¹, Spinoza pretende con su reflexión dar forma a una nueva ética que asegure la liberación humana y, por lo tanto, haga factible cierta forma de plenitud, entendida ésta a modo de posibilidad inmanente y no trascendente. Y todo ello desde una posición ajena y contraria a los postulados modernos predominantes en el siglo xvii. La ética ontológica spinozista supone un reto para la modernidad en tanto que perspectiva vital que cuestiona la propia ontología moderna, llegando hasta nuestros días como alternativa no sólo ante tal forma de pensamiento sino también como opción entre diversas perspectivas filosóficas contemporáneas.

Dejando de lado toda explicación puramente histórica sobre el hito que supuso la aparición de la filosofía spinozista en el ámbito intelectual de la época y evitando caer en una mera explicación académica de su pensamiento en general, el cometido principal de este artículo se centra principalmente en dar cuenta de lo que supone, e implica, una peculiar forma de pensamiento atribuida al razonamiento en el seno de la filosofía spinozista, a saber, el pensar *sub specie aeternitatis*. Tales suposiciones e implicaciones encuentran su propia justificación en la principal obra² del pensador holandés, especialmente en el Libro v que la conforma, *De Potentia Intellectus, seu de Libertate Humana*, aunque con el fin de ofrecer una explicación lo más completa posible acudiré, cuando sea necesario, a alguno de los cuatro Libros restantes. Con lo dicho no pretendo otra cosa que advertir que durante el desarrollo de este escrito haré uso de terminología que aparece diseminada a lo largo de toda la *Ética* y no solo en su Libro v, además de emplear otros términos spinozistas localizables en otros textos, tanto del propio Spinoza como de diferentes autores a los que recurriré siempre y cuando lo estime necesario. *Deus sive Natura, amor Dei intellectualis* o *acquiescentia* conforman, entre otros, el catálogo terminológico spinozista empleado para poder consolidar la pretendida explicación sobre el pensar *sub specie aeternitatis*,

¹ Véase Negri, A. *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*. Traducción y edición de Raúl Sánchez Cedillo. Ediciones Akal. Madrid, 2000.

² Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Edición y traducción de Atilano Domínguez Basalo. 3.^a ed. Editorial Trotta. Madrid, 2009. Una vez advertida la edición de la *Ética* consultada para poder desarrollar este escrito, las próximas referencias que se hagan sobre ella en las notas a pie de página se harán siguiendo la nomenclatura establecida para ello por el spinozismo contemporáneo.

catálogo que, como acabo de indicar, podrá verse incrementado con términos ajenos a la propia filosofía de Spinoza en función de su necesidad.

Es la ética ontológica spinozista la que ha guiado este escrito, siguiendo los pasos del pensar *sub specie aeternitatis* hacia la mayor *animi acquiescentia* que acontece en la culminación del *amor Dei intellectualis*, sin obviar en ningún momento aquel apelativo asignado por Negri a la propuesta spinozista. Esta caracterización efectuada en la contemporaneidad sirve para diferenciar la filosofía de Spinoza del resto del pensamiento del siglo xvii y además hace que ocupe un lugar en la actualidad junto a otras propuestas filosóficas consideradas igualmente críticas con el pensamiento moderno. En el ámbito de la filosofía continental del siglo xx he situado la propuesta ética spinozista junto a la ofrecida por otro pensador igualmente crítico con la modernidad. La magnitud y el calado de la filosofía de Martin Heidegger no han pasado, ni pasan, inadvertidos para cualquier lector o estudioso de textos filosóficos, independientemente de la empatía o antipatía que pueda generar la lectura de la obra del pensador alemán. Ambos modelos ontológicos, situados el uno al lado del otro, parecen otear un mismo horizonte, a saber, la crítica al pensamiento moderno. A pesar de ello, las divergencias entre ambas perspectivas son notables ya desde los fundamentos desde los que parten, pero dar cuenta de ellas no es lo que pretendo en este artículo³. El motivo por el cual recurriré a determinadas nociones heideggerianas⁴ no es otro que la sorprendente similitud que guardan con ciertos conceptos spinozistas, sobre todo aquéllas que podrían estar presentes en las suposiciones e implicaciones del pensar *sub specie aeternitatis* y en la preciada mayor tranquilidad de ánimo.

En tanto que modelo ontológico, el spinozista se distancia del heideggeriano considerablemente, a pesar del similar trasfondo conceptual que parece sostener la actitud que muestran ambos modelos frente al pensamiento moderno; nociones como la de *temporalidad*, *ser* o *serenidad* aparecen en la filosofía de ambos pensadores aunque, evidentemente, con diferentes asunciones. El pensar *sub specie aeternitatis* parece discurrir por otros caminos, inexplorados por el *Dasein*⁵ según la interpretación que, tras la lectura de determinados textos, trataré de explicar, teniendo muy presente además la significancia de la *idea de la muerte* en ambas filosofías y de cómo ésta puede, o no, condicionar el peculiar modo de pensar al que he aludido.

³ Ahondar en los principios conceptuales básicos sobre los que se erige la filosofía heideggeriana y la spinozista me obligaría a recorrer derroteros innecesarios en vista del cometido que me propongo llevar a cabo.

⁴ Creo oportuno señalar que toda alusión a cuestiones vinculadas a la filosofía heideggeriana la haré con una finalidad muy concreta: servir de apoyo a la argumentación sobre el tema que me ocupa.

⁵ Traducido normalmente como ser-ahí, representa una de las construcciones conceptuales capitales en el seno de la filosofía heideggeriana.



PENSAR *SUB SPECIE AETERNITATIS*: UN PENSAR ATEMPORAL MÁS ALLÁ DE LO EXTENSO

Con la intención de despejar toda posible confusión *a posteriori* y asentar el discurso teórico que conforma este artículo, creo conveniente señalar uno de los aspectos más significativos en el seno del pensamiento de Spinoza, traído aquí como elemento determinante para poder desarrollar las pertinentes explicaciones respecto al pensar *sub specie aeternitatis* y su tentativa de recuperación de la máxima tranquilidad de ánimo o *acquiescentia*. Perfilando los puntos de interés del itinerario discursivo de Spinoza, se debe prestar atención a la forma en la que nos precisa a aludir al concepto de Dios. Como todo lector de la obra de Spinoza sabe, este término comparte su significado con otros vocablos quizás más acordes al léxico del pensador del siglo XVII, siendo Sustancia o Naturaleza⁶ términos que pueden ser asumidos como sinónimos de aquél. Pensar *sub specie aeternitatis*, con la tentativa de alcanzar aquella *acquiescentia*, implica un saber, un conocimiento y asunción de la Naturaleza⁷ como entidad omnipresente y omnipotente que *somos*. Epistemológicamente inabarcable e imposible de acotar desde la finitud que nos caracteriza, la Naturaleza o Sustancia infinita sí puede ser *intuible*, si se sigue el discurso spinozista manteniendo el rumbo en el progresivo avance en los géneros de conocimiento. Desmarcándose de pesimismo antropológicos de toda índole, Spinoza celebra el potencial que detenta el modo humano para fundirse en/con «... aquel ser eterno e infinito, que llamamos Dios o Naturaleza»⁸, siempre y cuando se procure para sí mismo el progreso inmanente en los mentados géneros; en la *Ética* no hay posibilidad alguna de liberación del y para el ser humano que no esté vinculada a la inmanencia. Experimentarnos a nosotros plenamente como modo humano nos brindará el conocimiento de los *infinitos atributos infinitos* de los que, en tanto que seres humanos, podemos disponer, tal y como indica Spinoza en el Escolio de la Proposición XXI del Libro II: «... la mente y el cuerpo son uno y el mismo individuo, que se concibe ora bajo el atributo del pensamiento ora bajo el atributo de la extensión»⁹.

La ardua tarea de mediar en el mundo con las cosas del mundo exige al pensar *sub specie aeternitatis* una responsabilidad para consigo mismo, en aras de la consecución del género de conocimiento supremo, siendo necesario para ello que desde su finitud *modal* pueda intuir la Sustancia. Dado que de entre los infinitos modos posibles es del modo humano del que en la *Ética* se da cuenta, puede plantearse una nueva forma de interpretar el fundamento de la obra, modificando levemente

⁶ Empleando este término para aludir al concepto de Dios, Spinoza no solamente se muestra coherente con su propio pensamiento, sino que además elimina radicalmente la posibilidad de cualquier lectura en clave teológica de su obra, distanciándose simultáneamente del cartesianismo.

⁷ Para Spinoza existen dos formas esenciales de Naturaleza, la *Natura naturans* (*Naturaleza naturante*) y la *Natura naturata* (*Naturaleza naturada*), siendo la primera de ellas la que concede el rasgo ontológico a su ética.

⁸ E, IV, pro. (d).

⁹ E, II, pr. 21 sch.



la perspectiva interpretativa según la cual la ética ontológica, desplegada desde el Libro I hasta el V, podría asumirse como ética antropológica. Ahora, avanzando desde su condición modal, el ser humano pasa a conocer de forma *eudaimonista*, es decir, conoce de forma que el afecto implícito en dicho conocimiento repercute en la totalidad de su ser. Alcanzada la *acquiescentia* es cuando será reconducida la perspectiva antropológica hacia la ontológica, y todo ello gracias al conocimiento intuitivo de la Sustancia, que sólo puede darse en el tercero de los géneros. Puesto que «cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser»¹⁰ y que «el *conato*¹¹ con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es más que la esencia actual de la misma»¹², el conocimiento eudaimonista será lo que favorezca el avance a través de los géneros de conocimiento. El avance inmanente puede ser posible, pero por ello no se debe obviar el género que queda superado. En cierto sentido, el tercer género de conocimiento es deudor tanto del segundo como del primero, en el que la afección de la alegría puede ser correctamente estimulada y potenciada gracias a la *imaginatio*. La imaginación, rasgo característico del primer género de conocimiento, no sólo acontece en éste sino que también tiene lugar en el segundo, sirviendo de elemento capacitado para «ordenar y concatenar correctamente las afecciones del cuerpo»¹³. Antes de adentrarme en las necesarias explicaciones acerca de los diferentes géneros, creo conveniente advertir que todo este proceso, genérico e inmanente, tiene como sustento aquellos atributos característicos del modo humano. Extensión y pensamiento, o lo que es lo mismo, cuerpo y mente, evolucionan a la par; no hay posibilidad en la propuesta spinozista de disolver la interrelación entre ambos ya que no hay forma de separar las ideas de la mente de los afectos del cuerpo, tal y como puede comprobarse si se acude a la Demostración de la Proposición XXVI del Libro II, en la que Spinoza afirma que «en la medida en que el cuerpo humano es de alguna manera afectado por algún cuerpo exterior, también la mente percibe el cuerpo exterior»¹⁴.

A pesar del interés de este escrito por el tercer género de conocimiento, los dos géneros precedentes necesitan ser expuestos con el fin de visualizar correctamente el progreso inmanente recientemente mentado. He de puntualizar que dicha evolución no implica un abandono absoluto del género que se deja atrás. El modo humano, en su esfuerzo por perseverar en su ser, no avanza en un esquema que podría representarse de forma 1.º / 2.º / 3.º, en el que cada género es independiente e infranqueable; el modo humano discurre en la inmanencia siguiendo un esquema

¹⁰ E, III, pr. 6.

¹¹ Cursivas mías. Spinoza recupera la noción de *conatus* empleada por Galileo Galilei. Dicha noción alude a la idea de movimiento y reposo de los cuerpos y está vinculada, en última instancia, a la autoconservación de los mismos. El pensador neerlandés se sirve de esta idea galileana y la sitúa en su *Ética*, ya que es aplicable, según su criterio, al ser humano entendido como modo finito.

¹² E, III, pr. 7.

¹³ E, V, pr. 10 sch. (a).

¹⁴ E, II, pr. 26 dem.



configurado tal que $1 > 2 > 3$, en el que cada estadio cognitivo es *permeable*, es decir, cada género de conocimiento detenta, potencialmente, al que le sigue. Spinoza *dixit*:

... resulta claro que percibimos muchas cosas y formamos nociones universales: 1.º) a partir de cosas singulares que nos son representadas por los sentidos de forma mutilada, confusa y sin orden al entendimiento; y por eso he solido calificar tales percepciones de conocimiento por experiencia vaga. 2.º) A partir de signos, como, por ejemplo, que al oír o leer ciertas palabras, recordamos las cosas y formamos de ellas algunas ideas semejantes a aquellas con que solemos imaginarlas. A estos dos modos de contemplar las cosas los llamaré en adelante conocimiento de primer género, opinión o *imaginación*. 3.º) A partir, en fin, de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas; y a este le llamaré *razón* y conocimiento de segundo género. Además de estos dos géneros de conocimiento existe, [...], un tercero, al que llamaremos *ciencia intuitiva*. Y este género de conocimiento procede de la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas¹⁵.

El ser humano llegado al mundo es caracterizado en el discurso spinozista como modo *carente*, como entidad finita necesitada de *afectos*¹⁶, siendo causas externas a él las que generarían tales afecciones. En este primer género de conocimiento el modo humano, en cierto sentido, no es responsable de ninguna de sus acciones (aunque en ocasiones crea serlo), mostrándose como ser pasivo, pleno de *experiencias vagas*; aquí, la naturaleza de las ideas generadas por dichas afecciones es *confusa*, tal y como puede leerse en el Escolio de la Proposición XXIX del Libro II:

... la mente no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino tan solo confuso, siempre que percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada exteriormente, por el choque fortuito de las cosas, a contemplar esto o aquello, y no siempre que es determinada internamente, a saber, porque contempla muchas cosas a la vez, a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones¹⁷.

El modo humano, en tanto que ser pasivo, experimenta todo tipo de emociones *primarias* sin saber la causa que las ha provocado, lo que fomenta, en última instancia, cierto grado de dependencia ingenua de tales emociones. Entendidas como pasiones en este primer género de conocimiento, las mentadas emociones juegan un papel fundamental en el progreso inmanente del modo humano, siendo clasificadas de manera sistemática por Spinoza en dos formas totalmente antagónicas, pasiones alegres y pasiones tristes. Saber distinguir las unas de las otras es crucial

¹⁵ E, II, pr. 40 sch. II (a).

¹⁶ El concepto de *affectus* es fundamental en el sistema filosófico spinozista. Alude, directamente, a toda afección del cuerpo que provoca un aumento o una disminución de la potencia de actuar de dicho cuerpo y, por ende, de la idea generada por tal afección.

¹⁷ E, II, pr. 29 sch.



en el proyecto ético spinozista, ya que unas harán del modo humano una entidad más perfecta. En palabras del propio Spinoza:

... la mente puede sufrir grandes cambios y pasar ora a una mayor ora a una menor perfección; y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. En lo sucesivo entenderé, pues, por *alegría* la pasión por la que la mente pasa a una perfección mayor; por *tristeza*, en cambio, la pasión por la que la misma pasa a una perfección menor¹⁸.

Teniendo en cuenta el potencial obnubilador que posee toda religión, superstición y demás formas de pensamiento *depotenciador*, inocular en el modo humano la conciencia de que puede ser *causa sui*, de que puede abandonar su estado de pasividad pasional para abrazar una nueva forma de estar en el mundo, es tarea compleja pero no imposible, si seguimos el discurso spinozista desplegado en la *Ética*. Si partimos de la idea de que la externalidad de las causas de lo que pudiese afectar al modo humano es lo que promueve la formación de ideas confusas, las cuales condicionan las ideas del modo humano inscrito en la pasividad incapacitándole para poder discernir entre qué ideas son proclives a su progreso genérico, el ser humano deberá situarse en su propio centro, siendo origen de *sus* causas. Dado que en nuestro ser va la autoconservación y «puesto que la razón no pide nada contra la naturaleza»¹⁹, todo apunta en la ética spinozista a que tales pasiones mutan, convirtiéndose en acciones gracias al conocimiento de las repercusiones que tienen las pasiones alegres en el modo humano. Ser consciente de las implicaciones que pueden derivarse de la alegría es ser consciente de nuestra propia *potentia*; asumiendo esto, el modo humano toma conciencia, valga la redundancia, de sí mismo como entidad desde la cual se inicia toda acción que pudiese afectarle. Una vez percibida la experiencia beneficiosa de la pasión alegre por su propio ser, el modo humano pasa a estar capacitado para comprender lo que Spinoza denomina *nociones comunes*²⁰. Podría decirse que, en este instante progresivo, queda fijada una pauta interna en la disposición reflexiva del ser humano que le permite reconocer qué le es común a su propia naturaleza de forma individual y, por ende, a la naturaleza del modo humano en general. Esto nos sitúa en un punto en el que puede deducirse fácilmente que la transición del primer al segundo género de conocimiento implica un tránsito colectivo²¹. Asumido todo ello, el modo humano, capacitado para reconocer las ideas confusas, y por lo tanto

¹⁸ E, III, pr. 11 sch. (a).

¹⁹ E, IV, pr. 28 sch. (b).

²⁰ Las *nociones comunes*, entendidas en el marco de la filosofía spinozista como una suerte de posibilidad fenomenológica, dotan al modo humano de la capacidad de discernir entre lo alegre y lo triste, calificando simultáneamente toda acción puesta en práctica por dicho modo como *racional*. En este tránsito entre el primer y segundo género de conocimiento la razón adjetiva toda acción, concediendo así la suficiente potestad a las nociones comunes como para poder asegurar el progreso desde el género primario al secundario.

²¹ Esta aplicación de lo individual sobre el común de los seres constituyentes de una comunidad podría ser el preámbulo introductorio a la vertiente política de la filosofía spinozista. La idea



inconvenientes, medita toda acción e idea desde una nueva forma de estar fijada por el concepto de *fortaleza*. Ahora:

Todas las acciones que se siguen de los afectos que se refieren a la mente en cuanto que entiende, las refiero a la fortaleza, que yo divido en firmeza y generosidad. Pues por *firmeza* entiendo el deseo con el que cada uno se esfuerza en conservar su ser en virtud del solo dictamen de la razón. Por *generosidad*, en cambio, entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirlos a sí mismo por la amistad²².

Esta fortaleza interiorizada por el modo humano, esta *fortitudo animi*, siguiendo la voz latina, podría reconocerse en este momento como la «virtud representativa del ejercicio de la libertad»²³, en la que la acción racional que el modo humano inicia, tanto para consigo mismo como para otro modo, queda plenamente optimizada gracias a la mentada fortaleza. Inserto en el progreso inmanente y reiniciendo en su propio *conatus*, todo ser ocupa en este instante un lugar en el origen de la acción gracias a cierta forma de mesura o cautela que hace que, de forma clara y distinta, pueda reconocer la alegría, tan próxima como beneficiosa para su propia naturaleza.

El itinerario descrito por el modo humano durante el progresivo avance en los géneros de conocimiento provoca, en cierta medida, que nos preguntemos por el sentido de la consecución del género supremo, ya que en este estadio cognitivo, en el que la acción racional y las nociones comunes hacen acto de presencia, parece que el modo humano alcanza su plenitud y máxima libertad. Anticipándome a posibles interpretaciones de corte metafísico o místico, he de decir que el logro del tercer género de conocimiento no implica ninguna suerte de conocimiento trascendental. Anunciado ya en el Escolio II (a) de la Proposición XL del Libro II, el género de conocimiento supremo queda asimilado como *ciencia intuitiva* y no viene a representar otra cosa que la simple consecuencia lógica del progreso inmanente de todo modo humano. Salvando la complejidad que detenta tanto ofrecer una explicación más profunda sobre el controvertido paso del segundo al tercer género de conocimiento como desarrollar una exposición más amplia de la significancia de este último en el *corpus* filosófico spinozista, sí creo necesario apuntar algunas nociones constituyentes del último género, fundamentales para poder exponer la explicación del tema que me ocupa. Obviando aquellas explicaciones por innecesarias, el modo humano, entendido como realidad finita ubicada en el tercer género de conocimiento, parece estar capacitado para intuir la Sustancia infinita; el proyecto eudaimónico que

de *comunidad democrática*, desarrollada y expuesta en el *Tratado teológico-político*, no es más que la manifestación político-social de algo que le es propio al modo humano, según Spinoza.

²² E, III, pr. 49 sch. (a).

²³ Hernández Pedrero, V. «*Fortitudo animi*. Sobre la presencia del otro en la ética de la inmanencia» en *Ética de la inmanencia. El factor Spinoza*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna. San Cristóbal de La Laguna, 2012. pp. 51-59.

subyace a la progresiva sucesión de géneros de conocimiento culmina en el *amor Dei intellectualis*, instante en el que cada modo, habiendo intuido aquella Sustancia, participa de la «mayor alegría que puede darse» y, por lo tanto, de la «mayor tranquilidad de la mente»²⁴ que pudiera experimentar. Aquí, lo que supone e implica la potencialidad del pensar *sub specie aeternitatis* rebasa lo temporal y durable para abrazar lo eterno; ahora «sentimos y experimentamos que nosotros somos eternos»²⁵. El potencial del modo humano, entendido como finitud inmanente, eclosiona por completo en el momento en el que concibe su cuerpo en su esencia, formando parte de la extensión finita vinculada a una forma de pensamiento infinita. La mente, proyectada desde el tercer género de conocimiento «cuya mayor parte es eterna»²⁶, se muestra capacitada para crear y asumir un sentimiento que, en vida del cuerpo, hace que la *idea de la idea* de la mente, es decir, «la forma de la idea, en cuanto que ésta es considerada como un modo de pensar, sin relación al objeto»²⁷, pueda adoptar la forma de pensar eterna. Pensar desde lo finito bajo cierta forma de eternidad amplía al máximo las posibilidades de autorrealización del modo humano. Las implicaciones y suposiciones del pensar *sub specie aeternitatis* superan la propia finitud del cuerpo que lo acoge, transgreden lo temporal y/o durable, situándose en un plano caracterizado fundamentalmente por la *atemporalidad*. Del conocimiento abstracto de la razón, característico del segundo género de conocimiento, se llega a un tipo de conocimiento específico del tercer género, el conocimiento de las *cosas singulares*, el cual nos permite en última instancia superar el miedo a la idea de la muerte.

Con la exposición de esta peculiar forma de conocimiento, Spinoza subvierte las *limitantes* propiedades de todo modo humano adjudicadas por el pensamiento religioso. La idea de la posibilidad de la existencia de un alma inmortal está totalmente excluida de la filosofía spinozista; posibilidad que, si se sigue el discurso del pensador holandés, comienza a fraguarse en el temor ante la idea de la desaparición del cuerpo, dada su propia finitud. En el discurso de Spinoza, la finitud del cuerpo no supone ningún tipo de impedimento para poder alcanzar la mayor tranquilidad de la mente y, por ende, poder diluir el temor ante la idea de la muerte ya que «quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene una mente cuya mayor parte es eterna»²⁸. En vida del cuerpo, de una extensión finita cualificada para muchísimas cosas, la mente está capacitada como para poner en práctica el pensar *sub specie aeternitatis*, forma de pensamiento spinozista que permite al modo humano ser partícipe de la esencia de *aquella* Sustancia mediante la intuición de la misma. La limitación temporal, fijada por la duración de lo extenso, se interpreta por tanto como espacio de tiempo en el que el modo humano despliega su potencia hasta pensar la eternidad, hasta experimentar el *amor Dei intellectualis* y con ello la *acquiescentia*.

²⁴ E, v, pr. 32 dem.

²⁵ E, v, pr. 23 sch.

²⁶ E, v, pr. 39.

²⁷ E, II, pr. 21 sch.

²⁸ E, v, pr. 39.



El amor intelectual de Dios, que surge del tercer género de conocimiento, es eterno²⁹. Por otra parte, como del tercer género de conocimiento nace la mayor tranquilidad que puede darse, se sigue que la mente humana puede ser de tal naturaleza que aquello que hemos mostrado que perece con el cuerpo, no tenga importancia alguna en proporción a aquello que de ella permanece³⁰.

Expuestas someramente las principales características de cada uno de los géneros de conocimiento, en función de los intereses de la temática de este escrito, creo oportuno rescatar para finalizar esta sección la lectura que de la *Ética* hace Antonio Negri, y en concreto aquélla que se centra principalmente en el Libro v de dicha obra. La caracterización que Negri realiza del pensamiento spinozista adjetivándolo como subversivo es fundamental, si lo que se pretende es percibir el impacto que supuso, y supone, la aparición de la obra de Spinoza en su conjunto. La interpretación del pensador italiano conveniente para este escrito puede encontrarse en *Spinoza subversivo*, en concreto en alguno de los capítulos que constituyen dicha obra y en los que aborda conceptos aquí tratados. Es en «Democracia y eternidad en Spinoza. Metamorfosis de los cuerpos y de la *multitudo*», capítulo VII de la citada obra de Negri, el lugar en el que el pensar *sub specie aeternitatis* hace acto de presencia, junto a las *nociones comunes* y al *amor Dei Intellectualis*, característicos del segundo y del tercer género de conocimiento respectivamente. La lectura en clave política que Negri despliega en este capítulo da cuenta del potencial que detenta el modo humano para autorrealizarse, en tanto que extensión finita, en el devenir inmanente de los géneros de conocimiento. Desmarcándose de sus primeras interpretaciones³¹ de la *Ética*, Negri modifica su postura pasando a entender como posible el hermanamiento entre ideas irreconciliables en un principio. Ahora:

La idea de democracia y la de eternidad se tocan, se contienen la una a la otra, se cruzan, en definitiva, en la metamorfosis de los cuerpos y de la *multitudo*. El materialismo se practica en torno a un tema incongruo: el «devenir eterno»³².

La imbricación de ambas dimensiones, a saber, la colectiva y la individual, aunque cuestionable³³, parece darse a la perfección tanto desde una valoración cuantitativa como desde una cualitativa si seguimos a Negri en su autocrítica. El proyecto democrático spinozista, fundado en las premisas expuestas en la *Ética* y explicitado en el *Tratado político* y en el *Tratado teológico-político*, representa ahora

²⁹ E, v, pr. 23.

³⁰ E, v, pr. 38 sch.

³¹ Véase Negri, A. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Traducción de Gerardo de Pablo. Editorial Anthropos (en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México). Barcelona, 1993.

³² Negri, A. *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*. pp. 128-129.

³³ Depositar toda la confianza en el compromiso ético latente en este modelo democrático, interpretado aquí como manifestación colectiva de potencia, puede resultar arriesgado, en vista de la posible merma que podría sufrir el conocimiento del modo humano a título individual.

la mejor forma de gobierno posible para que el modo humano pueda desarrollar plenamente su potencia, como elemento constituyente de la «forma más perfecta de socialización política»³⁴. Recordando la definición spinozista de democracia como *omnio absolutum imperium*, Negri rescata la figura de pensamiento *sub specie aeternitatis*, situándola en un punto en el que la praxis de lo absoluto, si tenemos en cuenta la definición de democracia de Spinoza indicada recientemente, y el pensamiento de lo eterno, confluyen en un mismo lugar y un mismo tiempo. Con esta adaptación de ambos contextos, la eternidad se percibe entonces como guía, como referente vital que determina el pensar que aspira al absoluto ideal. Desde la perspectiva de la temática aquí tratada resulta fundamental señalar la concatenación de Proposiciones que Negri emplea para argumentar qué implicaciones y suposiciones afectan al pensar *sub specie aeternitatis*, en concreto aquéllas que vinculan eternidad con la superación de la idea de la muerte. El modo humano partícipe del tercer género e inserto en la sociedad democrática spinozista eleva a eterno aquellas *nociones comunes* haciendo de la *praxis* un acto eterno en sí. Si tenemos esto en cuenta partiendo de lo que Spinoza anuncia en la Proposición LXI del Libro IV, es decir, que «el deseo que surge de la razón, no puede tener exceso»³⁵, la *cupiditas* spinozista disuelve con su incesante impulso el temor ante la idea de la muerte. Todo apunta a que el pensar bajo una especie de eternidad garantiza la liberación del modo humano en muchos sentidos. En palabras de Negri:

La experiencia de la muerte como experiencia de un absoluto límite negativo da un relieve de eternidad al movimiento del deseo; y esta luz de eternidad se refleja en el movimiento de socialización política, en la democracia, como horizonte de la *multitudo*, contra el conjunto de todas las resistencias y los obstáculos que la soledad, la guerra y el poder oponen al deseo de comunidad³⁶.

Desaparecido el temor ante la idea de la muerte, como implicación del pensamiento que ya es eterno, la libertad queda desvelada como *devenir eternos*, tal y como apunta el pensador italiano. Ahora bien, es necesario puntualizar que experimentar la muerte o asumir la idea de la misma son cuestiones fácticamente diferentes, por lo que tener claro en qué consiste cada una de ellas es crucial para esclarecer el propósito de Negri respecto a la propuesta ética spinozista. Recordemos aquella aclaración realizada anteriormente respecto a la duración de lo extenso: el cuerpo perece, se percibe de forma clara y distinta sin duda alguna, pero ello no implica que el pensamiento también lo haga. Spinoza *dixit*:

Si atendemos a la opinión común de los hombres, veremos que ellos son sin duda conscientes de la eternidad de su mente; pero que la confunden con la duración

³⁴ *Ibidem*. p. 130.

³⁵ E, IV, pr. 61.

³⁶ Negri, A. *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*. p. 132.



y la atribuyen a la imaginación, o sea, a la memoria que permanece después de la muerte³⁷.

Siguiendo ahora la terminología de Negri, la *metamorfosis* que implica la muerte limita toda pulsión de la *cupiditas*, culminando en la total *destrucción* de lo extenso, pero esto no conlleva que la idea que se pueda tener de la desaparición absoluta del cuerpo condicione el pensar del modo. La posibilidad de la existencia de un alma inmortal quedaría abierta gracias al temor al cese vital de lo extenso, lo que limitaría en última instancia el desarrollo potencial del modo humano; la negación de la existencia de un alma inmortal sitúa en la finitud del modo su propia posibilidad de expansión gracias al pensamiento que lo acompaña, siempre y cuando dicho modo se adhiera a la «idea de una metamorfosis positiva, expresada únicamente por la alegría que no puede tener exceso»³⁸.

En esta tesitura, las posibles interpretaciones desde una perspectiva mística o idealista de lo que implica el concepto de eternidad quedan totalmente anuladas, como consecuencia de una materialista praxis constitutiva que ya *eternizada* completa plenamente todo acto del modo, para consigo mismo y, por ende, para los demás. Este traer la eternidad al plano de la praxis es lo que diferencia la originaria postura de Negri, sita en *La anomalía salvaje*, de la expuesta en *Spinoza subversivo*. Corrigiendo su interpretación, ahora pensamiento y extensión hacen del modo un ser eterno que, durante el transcurso del proceso inmanente de avance en los géneros cognitivos, deviene eterno. Apoyándose en la Proposición xxii y xxiii del Libro v de la *Ética*, Negri justifica su argumento, quedando corroborado al acudir al Escolio de la Proposición xxxi del mismo Libro. Devenir eternos queda asimilado como perseverar en la conservación del propio ser de todo modo, persistencia que en la experiencia de la praxis constitutiva, amparada en el género de conocimiento supremo, sirve como fundamento de lo eterno.

Secundando lo advertido por Negri, no cabe duda de que los conceptos manejados durante el desarrollo de este apartado del artículo se prestan fácilmente a ambiguas interpretaciones, sobre todo el de eternidad, tan cercano al de inmortalidad, conceptualmente hablando. Aun así, y ahora también con Negri, la «alusión a una metamorfosis de lo eterno de la materialidad existencial resulta irresistible»³⁹. Abrazar la eternidad desde la finitud impuesta por lo durable, y por lo tanto limitada por el tiempo, sólo será posible en un devenir eterno, es decir, en una consecución de un pensamiento atemporal procurado bajo una especie de eternidad, el cual confiere al modo un *estar* al margen de lo durable.

... aunque no recordemos que hemos existido antes del cuerpo, sentimos, no obstante, que nuestra mente, en cuanto que implica la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad, es eterna y que esta existencia suya no se puede definir por el

³⁷ E, v, pr. 34 sch.

³⁸ Negri, A. *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*. p. 134.

³⁹ *Ibidem*. p. 137.



tiempo o explicar por la duración. Así, pues, sólo puede decirse que nuestra mente dura y que su existencia es definida por cierto tiempo, en cuanto que implica la existencia actual del cuerpo, y sólo en ese sentido tiene el poder de determinar la existencia de las cosas por el tiempo y de concebirlas bajo la duración⁴⁰.

DISPOSICIONES EXISTENCIALES FUNDAMENTALES: LA *ACQUIESCENTIA* SPINOZISTA FRENTE A LA *GELASSENHEIT* HEIDEGGERIANA

Tras lo expuesto en los apartados precedentes, las suposiciones e implicaciones del pensar *sub specie aeternitatis* quedan perfectamente establecidas, situándose además en un ámbito en el que cualquier atisbo de pasividad o quietud está totalmente excluido. El progreso inmanente en el seno de los géneros de conocimiento exige, como ya he advertido, la perseverancia en la conservación del propio ser, la persistencia desde y en el propio *conatus*, por lo que la actividad del modo ha de ser tenida en cuenta como hecho necesario. El horizonte que *se abre* ante el modo desde la perspectiva del género de conocimiento supremo se amplía eternamente, haciendo de su finita existencia su propia posibilidad más valiosa. En este enclave existencial, la visión ontológica del modo respecto a lo que *es*, en cuanto extensión finita, desborda la propia materialidad de eso que *es*; el conocimiento intuitivo, genuino del tercer género de conocimiento, dota al modo de la capacidad de pensar la materia más allá de sí misma y, por ende, más allá del tiempo que la *contiene*. Teniendo en cuenta el itinerario discursivo desarrollado hasta aquí, no sería correcto obviar la relevancia que detenta el concepto de *tiempo* a la hora de manifestar una interpretación que fluctúe entre las posibles convergencias o divergencias de la filosofía spinozista y la propuesta heideggeriana⁴¹, teniendo como referente los conceptos de *acquiescentia* y *Gelassenheit* y las controvertidas suposiciones de lo que representa la idea de la muerte en ambos sistemas de pensamiento.

El tiempo, vinculado al *Dasein* o al modo spinozista, juega un papel fundamental a la hora de poder exponer una explicación argumentativamente aceptable sobre las ya mencionadas suposiciones e implicaciones del pensar *sub specie aeternitatis*, ya que en ambas perspectivas filosóficas representa un parámetro determinante. Si el *Dasein*, sintetizando al máximo, *es* en el tiempo, siendo éste lo que le sirve como dimensión sobre la que proyectarse desde un tiempo presente hacia uno futuro, su propia existencia parece quedar suspendida en un estado de incertidumbre o suposición. Por su parte, el modo spinozista capacitado para pensar bajo una especie de eternidad queda desmarcado totalmente de ese estado de posibilidad, haciendo de su propia existencia su propio contexto de plenitud. Ontológicamente,

⁴⁰ E, v, pr. 23 sch.

⁴¹ Las alusiones a la filosofía heideggeriana desempeñan una función muy concreta, sirviendo como mero apoyo al discurso desarrollado, que no trata de otros asuntos que no estén asociados al pensamiento spinozista, fundamentalmente.



la determinación temporal parece distanciar a ambas propuestas filosóficas; tanto el *Dasein* como el modo, entendidos como entidades finitas, experimentan *su* presente de forma diferente. En palabras de Negri: «La reducción del tiempo a presencia abre direcciones opuestas: constitución de una presencia que va hacia la nada o insistencia creativa de la presencia»⁴². Llegados a este punto, lo que supone el presente para ambos modelos resulta fácilmente distinguible, quedando el *Dasein* como presencia en estado de suspenso y el modo, característico de la ética de Spinoza, inserto en un tiempo como presencia activa capacitada para trascenderlo y pensar lo eterno. Al traer esto aquí no pretendo otra cosa que resaltar aquello que se concibe *sub specie aeternitatis* y no lo condicionado por la duración; las suposiciones e implicaciones de dicha forma de concebir las cosas mediante el pensamiento, como ya he indicado, rebasan lo temporal (con)fundiéndose en un plano fuera del tiempo. El Escolio de la Proposición xxix del Libro v de la Ética clarifica lo dicho:

Las cosas son concebidas por nosotros como actuales de dos maneras: o en cuanto que concebimos que existen en relación con cierto tiempo y lugar, o en cuanto que concebimos que están contenidas en Dios y se siguen de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que son concebidas de esta segunda manera como verdaderas o reales, las concebimos bajo una especie de eternidad, y sus ideas implican la esencia eterna e infinita de Dios⁴³.

Salvando la complejidad que detenta una posible interpretación⁴⁴ sobre el cómo se explica el modo spinozista o el *Dasein* desde la perspectiva del tiempo, es momento de recuperar la perspectiva ontológica desde la cual poder desplegar una explicación acerca de las suposiciones e implicaciones del pensar *sub specie aeternitatis*. La ética ontológica spinozista parece situarse más allá del tiempo que determina lo durable, condicionante de la finitud, haciendo que la existencia material del modo rebase todo límite impuesto por tal condición. Diluyendo las *depotenciantes* limitaciones de cualquier forma de pensamiento religioso, el ser del modo spinozista, inserto en la inmanencia, no aparece como ser-para-la-muerte, sino que torna ser-para-la-vida perseverando en la conservación de su propio ser teniendo en su horizonte existencial aquellas pasiones alegres que devienen acciones racionales. Una vez alcanzado el tercer género de conocimiento, el pensar *sub specie aeternitatis*, entendido como atributo totalmente perfeccionado, supera el miedo ante la idea de perecer *en* el tiempo; su pensamiento ya eterno contempla la desaparición del cuerpo como límite para desarrollar en vida la máxima potencia. Por su parte, la ontología heideggeriana, con sus reminiscencias fenomenológicas, sitúa al *Dasein* en un enclave en el que el

⁴² Negri, A. *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*. p. 115.

⁴³ E, v, pr. 29 sch.

⁴⁴ Incluir en este escrito una interpretación más profunda de la importancia que tiene el concepto de *tiempo* en la propuesta heideggeriana y spinozista me obligaría a dar cuenta de una temática que aquí no procede, por lo que las alusiones a dicho término las he hecho y haré con el fin de que sirvan de apoyo a la temática desarrollada.





tiempo determina su existencia, haciendo que su conciencia asuma la muerte futura de forma totalmente individuada. La ontología spinozista parece apuntar hacia otros lugares; la muerte, como límite vital de toda existencia y como hecho futuro, resulta inocua para la inmanente perseverancia en la conservación del ser del modo en todo instante presente. La idea de la muerte queda superada por el modo justo en el momento en el que la asume como acontecimiento futuro que, como tal, no interfiere en la consecución de la peculiar forma de pensar advertida a lo largo de este escrito. Con esto, Spinoza parece celebrar la existencia del modo como presencia presente en el mundo capacitada para confundirse con aquel pensamiento eterno. Las implicaciones y suposiciones del pensar *sub specie aeternitatis* colman de una peculiar plenitud la existencia del modo⁴⁵ que, envuelto en el amor a la Naturaleza infinita, concluye en vida su propio potencial, diferenciándose así de la *inconclusa*⁴⁶ existencia del *Dasein*, el cual «mientras él es, queda siempre aún algo pendiente que él puede ser y será. Pero a este resto pendiente pertenece el “fin” mismo»⁴⁷.

Aunque la interpretación que realizo acerca de los conceptos spinozistas aquí tratados pueda ser fácilmente asociada a posturas de corte religioso, conviene recordar que el ateísmo spinozista sugiere una suerte de plenitud existencial en el marco de la finitud sin necesidad de ningún tipo de trascendencia, quedando anulada con ello cualquier tipo de expectativa de orden teológico y, simultáneamente, cualquier forma de plenitud *post mortem*. Concebido el cuerpo en su esencia, desde el pensar *sub specie aeternitatis* que lo acompaña y transforma, el modo spinozista invierte el *Sein-zum-Tode* por el *Sein-zum-Leben*, si seguimos la jerga heideggeriana, haciendo de la finitud que le es propia el contexto en el que le es posible experimentar cierta forma de plenitud. Esta limitación al tiempo de lo durable no supone para el modo una acotación de sus posibilidades; la alegría que lo acompaña hasta la consecución de la mayor tranquilidad de ánimo, con todo lo que ello supone, despliega en dicho contexto un horizonte de posibilidades totalmente factibles para alcanzar tal plenitud. Se es libre desde y en lo finito, se es eterno desde y en lo material, sin que tal condición suponga un obstáculo. La antimodernidad de Spinoza advertida por Negri se desvela también en este aspecto y es que, a diferencia del pensamiento moderno⁴⁸, el filósofo holandés trae a lo sensible la posibilidad de plenitud mediante

⁴⁵ En este enclave existencial, la consecución de la mayor tranquilidad de ánimo y, por ende, la disolución del temor ante la idea de la muerte torna realidad material en cuanto que afecta al cuerpo pensante que es el modo.

⁴⁶ Véase §46 *La aparente imposibilidad de una aprehensión y determinación ontológica del estar-entero del Dasein* y §48 *Resto pendiente, el fin y la integridad* en «La posibilidad del estar-entero del *Dasein* y el estar vuelto hacia la muerte» en Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Traducción, prólogo y notas de J.E. Rivera. 2.ª edición. Editorial Trotta. Madrid, 2009. pp. 253 y 258.

⁴⁷ Heidegger, M. *Ser y tiempo*. p. 250.

⁴⁸ El spinozismo difiere en muchos aspectos del pensamiento moderno, distinguiéndose diametralmente del dualismo cartesiano. La diferencia, fácilmente perceptible si atendemos a los fundamentos sobre los que ambas propuestas se asientan, viene a esclarecer que es en la inmanencia y no en la trascendencia donde se alcanza la plenitud, donde se piensa la Sustancia infinita, teniendo siempre presente que aquélla acontece en el contexto de la finitud.

el pensamiento, sin necesidad de situar el potencial cognoscitivo del ser humano en un plano trascendente. De esta manera la existencia del modo queda revalorizada y dispuesta para asumir la plenitud de su ser, descartando así todo tipo de lastre teológico, incitador de un falso conocimiento. En el Escolio de la penúltima Proposición del Libro v de la *Ética* puede leerse:

Muchos [...] parecen creer que sólo son libres en cuanto les es lícito obedecer a la concupiscencia, y que renuncian a sus derechos en la medida en que tiene que vivir según los preceptos de la ley divina. De ahí que la piedad y la religión y, en general, todas las cosas que se refieren a la fortaleza de ánimo, creen que son cargas de las que esperan desprenderse después de la muerte, al tiempo que reciben el precio de la esclavitud, es decir, de la piedad y de la religión. Y no sólo por esta esperanza, sino también y principalmente por el miedo a ser castigados tras la muerte [...], son inducidos, en cuanto se lo permiten su debilidad y ánimo impotente, a vivir según el precepto de la ley divina. Y, si los hombres no tuvieran esta esperanza y este miedo, sino que creyeran más bien que las almas mueren con el cuerpo y que no les resta a los miserables, cargados con el peso de la piedad, el vivir más tiempo, volverían a su natural ingenio y querrían regularlo todo por la concupiscencia y obedecer a la fortuna antes que a sí mismos. Todo lo cual no me parece menos absurdo que si uno, por no creer que pueda nutrir por siempre su cuerpo con buenos alimentos, prefiriera saciarse con venenos [...]; o si por ver que el alma no es eterna, o sea, inmortal, prefiriera ser demente o vivir sin razón⁴⁹.

El trasfondo eudaimonista del proyecto ético de Spinoza parece abandonar su estado de latencia para hacerse totalmente explícito en la perspectiva del pensar *sub specie aeternitatis*. La existencia del modo, entendida como búsqueda activa y alegre de la mayor potencia de cada ser, no supone ningún tipo de sufrimiento sino todo lo contrario; otear el horizonte existencial bajo cierta forma de eternidad provoca una confluencia armoniosa entre el ser del modo y el orden que configura lo que *es*, dando como resultado la mayor tranquilidad de ánimo⁵⁰ que podría tener lugar. Distanciándose de nuevo de la filosofía heideggeriana, la *acquiescentia* spinozista requiere otro lugar desde el cual poder ser entendida e interiorizada, siendo el modo pensante bajo cierta especie de eternidad la mejor de las *ubicaciones* posibles. De nuevo, el elemento diferenciador principal se sitúa en la disposición existencial del ser humano en ambas filosofías; si el *Dasein* manifiesta una actitud de espera como resultado de la *Serenidad*⁵¹ para con las cosas, el modo spinozista alcanza la

⁴⁹ E, v, pr. 41 sch.

⁵⁰ La *acquiescentia*, desarrollada como concepto en el último libro de la *Ética*, es ya advertida tanto en el Escolio de la Proposición xxx del Libro III como en el Capítulo xxxII del Apéndice del IV. Traducido al castellano como *quietud* por A. Domínguez en la última edición española de la *Ética*, el término latino *acquiescentia* empleado por Spinoza no sugiere connotación alguna de pasividad. El estado anímico al que alude dicho término requiere una constante interacción, mediada por el pensamiento eterno, entre el modo y el resto de *cosas singulares* presentes en el mundo.

⁵¹ He de advertir que el concepto de *Serenidad* inscrito en la filosofía heideggeriana también se compone de un complejo aparato crítico frente al incipiente avance del mundo técnico de mediados



mayor tranquilidad de ánimo tras haberla procurado durante toda la inmanente progresión en los géneros de conocimiento. Dado que «no podemos desde nosotros mismos despertar en nosotros la Serenidad», en vista de que sólo puede ser «otorgada desde otra parte»⁵², la disposición pasiva del ente heideggeriano por antonomasia determina teológicamente su existencia. Ese estar a la espera, esa existencia suspendida en la *incompletud* del ser, anula por completo las posibilidades de plenitud en vida. Desde un punto de vista ético, la Serenidad heideggeriana plantea una férrea oposición frente a la ética spinozista en cuanto ética eudaimonista. La renuncia a la perseverancia en la conservación y progreso del propio ser no puede revelar otra cosa que un abandono a un destino incierto, determinado en última instancia por causas externas, quedando así atestiguada cierta actitud que reconduce la forma de estar en el mundo.

La Serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen la una a la otra. Nos hacen posible residir en el mundo de un modo muy distinto. Nos prometen un nuevo suelo y fundamento sobre los que mantenernos y subsistir⁵³.

Evidentemente, esta quietud serena nada tiene que ver con la quietud a la que Spinoza alude con su *acquiescentia*; diferencia que puede percibirse no sólo en las diferentes actitudes que muestran tanto el *Dasein* como el modo, en tanto seres presentes en el mundo, sino también en el trasfondo conceptual⁵⁴ sobre el que se sostiene cada una de ellas. El modo spinozista instalado en la quietud característica de la mayor tranquilidad de ánimo no espera ningún tipo de revelación trascendente, sino que indaga durante el transcurso inmanente de su existencia en su propio potencial haciendo de sí mismo su propia posibilidad de revelación; consciente de su esencia, en tanto que cuerpo pensante, la Naturaleza que *es* se muestra a sí misma su Verdad mediante el pensamiento que es eterno. De esta forma no existe escisión alguna entre el Ser y su Verdad, en clave heideggeriana, o entre el modo y su potencia, si seguimos la jerga spinozista. Interpretada desde una perspectiva ética, esta actitud serena del *Dasein* implica un estar en el mundo distanciado de los principios humanísticos implícitos en la ética spinozista, siendo acogida en el seno de la ética

del pasado siglo xx. Aunque parte fundamental de dicho concepto, he optado por obviar la vertiente crítica del mismo y centrarme únicamente en el cómo se percibe la serena existencia del *Dasein* desde la perspectiva spinozista del pensar *sub specie aeternitatis*.

⁵² Heidegger, M. «Debate en torno al lugar de la Serenidad» en *Serenidad*. Versión castellana de Yves Zimmermann. Ediciones del Serbal. Barcelona, 1988. p. 39.

⁵³ Heidegger, M. *Serenidad*. p. 28.

⁵⁴ El cimientó conceptual sobre el que se erige cada una de estas nociones, la *acquiescentia* y la *Gelassenheit*, es motivo necesario para plantear aquí, aunque brevemente, otra posible divergencia entre la filosofía heideggeriana y la spinozista. Las reminiscencias teológicas de la quietud heideggeriana tornan evidentes en cuanto prestamos atención a esa forma de estar en el mundo del *Dasein*. Todo parece indicar que el quietismo, vinculado a dicha quietud, tiene su origen en las lecturas que Heidegger hizo de los escritos del Maestro Eckhart, aunque sobre esta posible influencia existen numerosas especulaciones. Por su parte, la quietud asociada a la *acquiescentia* carece de cualquier tipo de expectativa trascendente.



originaria planteada por Heidegger. El esperar que la Serenidad sea otorgada desde la trascendencia, independientemente de que se deba dar cierta disposición *en* el *Dasein* para que acontezca, facilita una interpretación del acto de dicha recepción en clave teológica, haciendo de la ética originaria una ética de inspiración claramente religiosa. El propio lenguaje empleado por Heidegger en *Serenidad*⁵⁵ y en «Debate en torno al lugar de la Serenidad»⁵⁶ abre la posibilidad a dicha interpretación, sobre todo si nos percatamos de la terminología empleada en ambos escritos así como en la intencionalidad de los mismos. La predisponibilidad para la espera del *Dasein* determina totalmente su existencia, alejándole simultáneamente de la perseverancia en el avance inmanente *en* su propio ser y, por lo tanto, privándole de su posibilidad de liberación en vida. El cariz religioso de este posicionamiento heideggeriano explicitado en *Serenidad* es apuntillado años más tarde cuando el filósofo alemán afirma que:

... la filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de las cosas del mundo. Esto vale no solo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Solo un dios puede aún salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso; dicho toscamente, que no «estiremos la pata», sino que, si desaparecemos, que desaparezcamos ante el rostro del dios ausente. [...] No podemos traerlo con el pensamiento, lo más que podemos es preparar la disposición para esperarlo⁵⁷.

Tal y como puede deducirse, el estar spinozista en el mundo no requiere ni un lenguaje provisto de terminología religiosa ni una actitud de resignación ante la espera de un posible desvelamiento de una Verdad trascendente. Para el modo *alegre y tranquilo*, el *misterio* en torno al ente presente en el mundo no supone obstáculo alguno. El pensar *sub specie aeternitatis* desmitifica lo trascendente trayendo a la finitud inmanente la asunción de *eso* misterioso, humanizando de cierta forma aquello que desconoce. Consciente de sus límites, en tanto que entidad finita, el modo spinozista tranquilo neutraliza lo misterioso de lo epistemológicamente inabarcable, es decir, anula el temor ante la imposibilidad de conocer⁵⁸, desde la inmanencia finita, la sustancia infinita. Esta limitación no supone una merma de la capacidad del modo

⁵⁵ Alocución pronunciada el 30 de octubre de 1955 en Messkirch, con motivo de las festividades para el 175 aniversario del compositor Conradin Kreutzer.

⁵⁶ Compuesto a partir de un diálogo, escrito entre 1944 y 1945, entre un investigador, un erudito y un profesor.

⁵⁷ Entrevista del *Spiegel* a Martin Heidegger, realizada a *Der Spiegel* el 23 de septiembre de 1966 y publicada póstumamente, por orden del propio Heidegger, el 31 de mayo de 1976. La versión alemana de tales textos se encuentra en GA 16, 671 s. Existe una versión española de los mismos, editados en Tecnos. Madrid, 1989. Para ahondar en las circunstancias que envolvieron dicha entrevista véase Safranski, R. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Traducción del alemán de Raúl Gabás. Colección Fábula. Tusquets Editores. Barcelona, 2013.

⁵⁸ Como puede constatarse, la distancia semántica entre los términos *conocer* e *intuir* es más que evidente en la filosofía spinozista.

para alcanzar la mayor tranquilidad que puede darse, simplemente determina el contexto en el cual puede desarrollar al máximo su propia potencia perseverando en la conservación y desarrollo de su ser. Conocer los límites de tal desarrollo significa definir un marco existencial determinado por la finitud innata del modo, en el que la quietud es el fiel reflejo del *orden de la naturaleza*. Spinoza *dixit*:

La potencia humana es sumamente limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores. Y, por tanto, no tenemos una potestad absoluta de adaptar a nuestro uso las cosas que están fuera de nosotros. Llevaremos, no obstante, con ecuanimidad las cosas que suceden contra aquello que pide la razón de nuestra utilidad, si somos conscientes de que hemos cumplido con nuestro oficio y que no hemos podido extender la potencia que poseemos, hasta el punto de poder evitarlas, y de que somos una parte de toda la naturaleza, cuyo orden seguimos. Y, si lo entendemos clara y distintamente, aquella parte nuestra que se define por la inteligencia, esto es, nuestra mejor parte, descansará plenamente en ello y se esforzará en permanecer en esa quietud. Pues, en cuanto que entendemos, no podemos apeteer sino lo que es necesario, ni descansar en absoluto sino en lo verdadero. Por consiguiente, en la medida en que entendemos correctamente estas cosas, el conato de la mejor parte de nuestro ser concuerda con el orden de toda la naturaleza⁵⁹.

En este estadio evolutivo, la mayor tranquilidad de ánimo del modo spinozista sustituye la angustiada espera serena del *Dasein*; consciente de las limitaciones advertidas anteriormente, el modo, en tanto que entidad supeditada a lo durable, desestima lo trascendente ocupándose de sí y del resto de *cosas* del mundo sujetas a la inmanencia finita inscrita en cierto orden infinito. Aceptando y asumiendo todo ello, la plenitud del pensar *sub specie aeternitatis* simplemente acontece, haciendo de la *acquiescentia* un elemento fundamental para el proceso de liberación humana, con cuya consecución la pretendida ética eudaimonista latente en la ética spinozista queda perfectamente correspondida. Una ética basada en la salvación otorgada trascendentalmente queda totalmente desvirtuada, en el sentido de que supone cierta renuncia al desarrollo de nuestra propia potencia en el marco de la finitud. El estatismo asociado a la *espera serena* difiere por completo de la *quietud tranquila* experimentada por el modo. En este enclave existencial dicha quietud es la que fomenta y procura la acción adecuada que nos hace Naturaleza infinita, caracterizando simultáneamente el *estar* spinozista pretendido desde el pensar *sub specie aeternitatis*.

Tras lo expuesto, las discordancias entre ambas propuestas tornan evidentes, sobre todo si tenemos en cuenta esas formas de experimentar la finitud que plantea cada una de ellas. Si para el modo la experiencia ontológica de su finitud, pensada bajo cierta especie de eternidad, es la que abre el horizonte de posibilidades de plenitud por y para sí mismo, para el *Dasein* tal experiencia supone la anulación de dicho horizonte, obligándole a adoptar una actitud nihilista por y ante su propia

⁵⁹ E, iv, ap. cap. 32.



existencia. Esta resignación nihilista inscrita en la ontología heideggeriana queda perfectamente explicitada gracias a la transformación que sufre el planteamiento del filósofo alemán, partiendo de la analítica existencial contenida en *Ser y tiempo* hasta llegar a la postulación del *Andenken*⁶⁰, sito en diversos escritos del considerado por la historia de la filosofía segundo o último Heidegger. El pensar rememorante a la espera de ser ocupado por el Ser que no es el ser del ente⁶¹ sitúa al *Dasein* en un estado de suspenso que anula toda posibilidad de liberación desde sí mismo. El carácter trascendente de este planteamiento queda corroborado si advertimos la forma en la que Heidegger alude a su Ser, siendo éste sugerido como si de una entidad metafísica se tratase.

El enclave existencial dispuesto para estas dos formas de estar en el mundo determina absolutamente la intencionalidad de ambas: si la Verdad del Ser superior⁶² es revelada al *Dasein* gracias a una suerte de encuentro sereno, el pensar *sub specie aeternitatis* dispone al modo para que conozca el mundo y su verdad desde su condición finita, sin necesidad de causa externa. Experimentar la *acquiescentia* hace del conocimiento la vía correcta para que el modo perciba sus capacidades potenciales, desestimando con ello todo aquello confuso o falso, sujeto a una imaginación discorde a la razón spinozista. La culminación en el avance inmanente en los géneros de conocimiento promete una sincronía, una concordancia en la que confluyen elementos determinantes para la liberación del modo, y es que en la consumación genérica advertida en la *Ética* el *amor Dei intellectualis*, la *laetitia* y la *acquiescentia* acontecen simultáneamente, ampliando hacia la eternidad el horizonte de conocimiento modal. Aquí, el amor a la Naturaleza infinita abre un espacio en el que el *estar* tranquilo y alegre asegura la percepción y el entendimiento del orden de las cosas, tal y como apunta Spinoza en la Demostración de la Proposición xv del Libro v, en la que puede leerse:

⁶⁰ Traducido en la obra heideggeriana como ‘pensar rememorante’. Heidegger alude famosamente con este término (por así decir, la raíz mediadora entre ‘recuerdo’ y ‘memoria’) al gran himno homónimo de Hölderlin. Literalmente es ‘pensar en o hacia algo o alguien’, y se usa habitualmente para recordar en homenaje a un difunto (*Zum Andenken* equivaldría al latín *In memoriam*), pero tanto Heidegger como Hölderlin lo usan como apunte o seña hacia un ‘pasado’ primordial siempre latente, y a la vez y por ello adviniendo en y como porvenir esencial. Etimológicamente, en la expresión se cruzan *denken* (‘pensar’), *danken* (‘agradecer’) y *Gedächtnis* (‘memoria’). Véase Heidegger, H. *Desde la experiencia del pensar*. Edición bilingüe de Félix Duque. Abada Editores. Madrid, 2005. p. 43.

⁶¹ Véase Gadamer, H.G. «Texto e interpretación» en *Verdad y método* (vol. II). Traducción de Manuel Olasagasti. 2.ª edición. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1994. p. 321.

⁶² En la filosofía desarrollada por el segundo Heidegger puede advertirse una distinción entre Ser(es): por un lado el Ser que es el ser del ente, entendiendo por ente lo humano, y por otro el Ser que no es el ser del ente, entendiendo aquí el primer Ser, como si de un ser superior se tratase, sin hacer alusión a ninguna entidad divina *conocida*. Esta diferenciación podría interpretarse claramente como el sustento de dos formas de ontología diferentes, una menor y otra que llamaríamos fundamental, en tanto que encuentra un fundamento; el origen. Las derivaciones de este giro en la filosofía heideggeriana parecen confluír en un pensamiento de fuerte inspiración religiosa que, aunque latente, logra manifestarse a través del lenguaje poético empleado por Heidegger en esta segunda etapa.

Quien se entiende clara y distintamente a sí mismo y sus afectos, se alegra, y ello acompañado de la idea de Dios. Luego, ama a Dios y (por el mismo motivo) tanto más cuanto más se entiende a sí mismo y a sus afectos⁶³.

El pensamiento lúcido y sosegado característico del pensar *sub specie aeternitatis* ocupa al completo la capacidad de la mente, haciendo de la Naturaleza infinita, o Dios si nos remitimos a la terminología empleada por Spinoza, el elemento fundamental para que el modo conozca y ordene la realidad. De esta forma, la eternidad concede a la inmanente finitud del modo su propia posibilidad de plenitud en vida, suprimiendo toda posible esperanza de liberación y/o salvación trascendente promovida por un conocimiento depotenciante sumido en quimeras de naturaleza religiosa. En la perspectiva de la eternidad, las suposiciones e implicaciones del pensar *sub specie aeternitatis* neutralizan las falsas promesas de plenitud, las confusas ideas de liberación y, como ya he mencionado, el temor ante la idea de la muerte. Amar la Naturaleza infinita aúna integridad y liberación, haciendo de la existencia finita del modo el contexto en el que colma sus expectativas de plenitud. El hermetismo intencionado de tales ideas depotenciantes desaparece en el instante en el que el modo intuye *desde* la eternidad, arrojando luz con ello sobre todo aquello misterioso y desconocido. No hay espera serena que asegure plenitud vital sino perseverancia tranquila en la potenciación del ser del modo que, tras culminar en el amor a la Sustancia infinita, diluye la sombra de lo desconocido y, por ende, dosifica hasta su eliminación el temor a la muerte⁶⁴. En clara oposición diametral, a medida que el conocimiento claro y distinto se incrementa, simultáneamente aumenta nuestro amor a la Naturaleza infinita, provocando la disminución progresiva de los temores infundados por una imaginación inadecuada. Saberse eterno mediante el pensamiento implica un *estar* en el que el potencial del modo ha quedado colmado; culminación que origina la mayor tranquilidad que puede darse y que a su vez hace que el temor ante la *posibilidad más posible*, siguiendo la jerga heideggeriana, es decir, que el miedo a perecer, se diluya ante la inmensidad de lo eterno. En palabras de Pilar Benito Olalla, «morimos, y al mismo tiempos somos eternos al expresar la esencia actuosa divina, a través de nuestro *conatus* bien encauzado en el camino de la liberación»⁶⁵. Intuir la eternidad desde el pensar mentado disuelve el límite temporal constitutivo de nuestra finitud, desvelándose así nuestra esencia última, Naturaleza infinita.

⁶³ E, v, pr. 15 dem.

⁶⁴ Otra posible lectura de la actitud del modo spinozista ante la idea de la muerte podría hacerse teniendo en cuenta los postulados estoicos y epicúreos acerca de dicha idea.

⁶⁵ Benito Olalla, P. *Baruch Spinoza. Una nueva ética para la liberación humana*. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid, 2015. p. 567.



UN *ESTAR SERENO* COMO PERSPECTIVA VITAL DE LA ÉTICA SPINOZISTA⁶⁶

La recepción contemporánea del legado ético spinozista podría interpretarse desde diferentes posturas, dada la amplitud y la profundidad de la filosofía del pensador holandés. Las consideraciones éticas desde la perspectiva eudaimonista han sido la urdimbre sobre la que he desarrollado lo expuesto, teniendo siempre presente tales consideraciones *ad usum vitae*. Sin lugar a dudas, la herencia del pensamiento de Spinoza supone en la actualidad un punto de partida desde el cual poder abordar numerosos ámbitos, desde el social hasta el político, pasando por el científico y, evidentemente, el ético, siendo éste último fundamental para poder explicitar aquí mi propósito. La viveza del planteamiento spinozista queda corroborada en el instante en el que, como lectores de su filosofía, percibimos lo tremendamente humano que resulta su pensamiento, en el sentido de que surge por y para la plenitud vital de todo ser. En consideración respecto a otras filosofías traídas aquí, la meditación spinozista pretende una liberación perfectamente factible que exige en todo momento una permanente actividad por mantenerla.

El pensar *sub specie aeternitatis* abrazado por la *acquiescentia* requiere un continuo cuidado, una constante atención que despierta en el ser del modo un movimiento invariable para consigo mismo que, en última instancia, afecta a la condición modal en general. La existencia finita del modo, iluminada desde dicho pensar, requiere la aplicación del orden spinozista de forma ininterrumpida, siendo para ello necesario un constante esfuerzo por hacer frente a todas aquellas causas externas depotenciantes. No hay nada permanente, no hay nada fijo e inexpugnable; el enclave vital determinado por el pensar bajo una especie de eternidad, aun siendo afectado por la mayor tranquilidad que puede darse, no establece un posicionamiento inamovible desde el cual experimentar la liberación una vez y para siempre. En tanto que cuerpo inscrito en el orden dinámico del Universo, el movimiento *en* el modo es señal de la concordancia con el orden natural de las cosas. La sincronía que acontece en el tercer género de conocimiento no es más que el reflejo desde y en el modo de su constante perseverancia en la conservación de su ser; el amor intelectual a la Sustancia infinita, la alegría y la tranquilidad, confluyen sincrónicamente en el enclave dispuesto por el pensar *sub specie aeternitatis* haciendo del modo una entidad plenamente activa. Colmado el horizonte de posibilidades existenciales de la visión eterna del pensamiento, la percepción que pueda tenerse del amor experimentado por el modo debe alejarse de cualquier posicionamiento de tipo religioso. Remitiéndome al vocablo empleado por Spinoza, *Dios* está libre de toda posible

⁶⁶ Tras lo expuesto en este escrito, el término *serenidad*, atribuido a la filosofía heideggeriana gracias a las diversas traducciones que de la obra del filósofo alemán se han llevado a cabo, podría quedar inserto en el grupo terminológico asociado al spinozismo. Obviando las connotaciones semánticas de la *serenidad heideggeriana*, reivindico aquí su uso desde la perspectiva spinozista, con el fin de que pueda ser interpretado como sinónimo de las traducciones que del término *acquiescentia* se han realizado y a las que he aludido a lo largo de este artículo.



connotación religiosa quedando situado en un plano materialista e inmanente, del que el modo es partícipe en tanto que ser que experimenta una realidad mediada por el pensamiento y los afectos. Esta propuesta filosófica, meditada y explicitada por Spinoza, diviniza⁶⁷ la existencia del ser en cierto sentido, haciendo de sí mismo su propia posibilidad de plenitud y liberación.

El pensar *sub specie aeternitatis* pleno, es decir, tranquilo, sugiere una peculiar forma de estar en el mundo, en la cual el conocimiento facilitado por dicho pensar hace de la experiencia fáctica el ámbito en el que el modo puede *saberse* Naturaleza infinita, formando parte de una realidad ordenada. No hay posibilidad posible más allá de la inmanencia, lo que hace que lleve a interpretar esta ética spinozista como una ética hecha por y para el modo. El pensar bajo una especie de eternidad libera al modo de cualquier tipo de reciprocidad trascendente; en la sincronía que acontece en la culminación genérica bajo dicha forma de pensar, el amor experimentado ya es amor a sí mismo, por lo que el modo no deberá *esperar* nada de ninguna figura trascendente. Este privilegiado enclave existencial nos sitúa en una perspectiva en la que la visión de lo eterno queda compartida como Naturaleza infinita; el modo, asumiendo su pensamiento y su cuerpo desde tal visión, se asimila a sí mismo como Sustancia infinita. Contemplar la realidad del mundo desde el pensar *sub specie aeternitatis* permite al modo, en tanto que realidad existente, contemplar la esencia de cada cosa, es decir, posibilita que el modo perciba la esencia divina de los entes mundanos por el simple hecho de su necesaria existencia, tal y como advierte Spinoza en la Demostración de la Proposición xxx del Libro v de la Ética:

Concebir [...] las cosas bajo una especie de eternidad es concebir las cosas, en cuanto que se conciben como seres reales por la esencia de Dios, o sea, en cuanto que por la esencia de Dios implican la existencia. Y, por tanto, nuestra mente, en la medida en que se concibe a sí misma y al cuerpo bajo una especie de eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe, etcétera⁶⁸.

La resonancia eudaimonista de la ética spinozista ha sido otro aspecto tenido en cuenta a la hora de desarrollar este artículo. Sin lugar a dudas, lo expuesto y defendido en este escrito no obedece otro propósito que el de la liberación humana, una liberación que sobreviene en el tercer género de conocimiento gracias a la visión eterna que de las cosas procura el pensar *sub specie aeternitatis*. En este estadio genérico, la comprensión tranquila de lo que *es* permite al modo reconocerse en el amor a la Naturaleza infinita, un reconocimiento que se traduce en una alegría que colma de plenitud la finita existencia del modo. No hay pensamiento más liberador que

⁶⁷ Empleo este término de clara alusión religiosa permitiéndome cierta licencia literaria. Recuerdo que cualquier tipo de reverberación religiosa está totalmente excluida del pensamiento spinozista. Prueba de ello es la excomunió dictaminada contra Spinoza el 27 de julio de 1656 en la sinagoga de Houtgracht.

⁶⁸ E, v, pr. 30 dem.



aquél que puede experimentarse bajo una especie de eternidad⁶⁹, en el que la esencia de las cosas singulares se muestra de forma lúcida siguiendo el orden determinado por la Naturaleza. En este emplazamiento existencial, la alegría y la tranquilidad que acompañan a la visión eterna revelan al modo la naturaleza de su propio ser, una Naturaleza infinita que se ama a sí misma. Las deducciones que pueden extraerse a partir de esto encajan perfectamente en un posicionamiento ético totalmente vitalista, en pos, como ya he dicho, de la liberación humana. El optimismo vital con el que Spinoza encara las diversas realidades del mundo hace que su meditación filosófica sobre el *estar* del modo genere satisfactorias alternativas de cara a una existencia éticamente aceptable. Aquí me he centrado en aquella opción destinada a cubrir las expectativas éticas, aunque los derroteros dibujados por el pensamiento spinozista han encontrado en la actualidad destinos tan respetables como el científico, el político o el social⁷⁰. Ahora habrá que profundizar en las repercusiones que tiene en la actualidad el camino filosófico descrito en la *Ética*, sin obviar en ningún momento los posibles referentes de los que Spinoza partió para desarrollar la peculiar forma de pensar aquí traída y el sentimiento asociado a dicho pensar, a saber, la mayor tranquilidad que puede darse.

Recibido: septiembre 2016

Aceptado: noviembre 2016



⁶⁹ Actualmente, las interpretaciones acerca del concepto spinozista de *eternidad* implican un serio reto, y más aún si lo que se intenta abarcar es la posible conciliación de éste con el de *duración*. Sin duda alguna, el intento por hacer concordar la negativa ante la posibilidad de la existencia de un alma inmortal y el poder experimentar la eternidad desde la finitud supone en el seno de la filosofía de Spinoza una cuestión compleja.

⁷⁰ Con una simple y superficial consulta a la obra de Spinoza, pueden fácilmente observarse las inquietudes intelectuales que le ocuparon, las cuales han sido traídas a la contemporaneidad gracias al numeroso grupo de intérpretes de su pensamiento.



A. Rodin, 1890.