

Pensar más allá de lo extenso

Una interpretación del pensar *sub specie aeternitatis* como disposición existencial fundamental en la filosofía de Baruch Spinoza

Julio Alejandro CARREÑO GUILLÉN

Universidad de La Laguna

El pensar *sub specie aeternitatis* como disposición existencial fundamental en la filosofía de Baruch Spinoza

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 aquellas 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 immanente 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

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

ante tal forma de pensamiento sino también como opción entre diversas perspectivas filosóficas contemporáneas. Con la intención de despejar toda posible confusión a posteriori y asentar el discurso teórico que conforma este trabajo, 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 Naturaleza² 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 Naturaleza³ 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”⁴, 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.”⁵ 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 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”⁶ y que “el *conato*⁷ con el que cada

² 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.

³ 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.

⁴ E, IV, pro. (d).

⁵ E, II, pr. 21 sch.

⁶ E, III, pr. 6.

⁷ Cursivas mías. Spinoza recupera la noción de *conatus* empleada por Galileo Galilei. Dicha noción alude a la

cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es más que la esencia actual de la misma”⁸, 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”⁹. 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.”¹⁰

A pesar de la importancia del tercer género de conocimiento para este trabajo, 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° / 2° / 3°, en el que cada género es independiente e infranqueable; el modo humano discurre en la inmanencia siguiendo un esquema 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: 1º) 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. 2º) 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*. 3º) 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 cosas.¹¹

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.

⁸ E, III, pr. 7.

⁹ E, V, pr. 10 sch. (a).

¹⁰ E, II, pr. 26 dem.

¹¹ E, II, pr. 40 sch. II (a).

El ser humano llegado al mundo es caracterizado en el discurso spinozista como modo *carente*, como entidad finita necesitada de *afectos*¹², 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 oposiciones.”¹³

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 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 menor.”¹⁴

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”¹⁵, 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

¹² 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.

¹³ E, II, pr. 29 sch.

¹⁴ E, III, pr. 11 sch. (a).

¹⁵ E, IV, pr. 28 sch. (b).

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*¹⁶. 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 colectivo¹⁷. Asumido todo ello, el modo humano, capacitado para reconocer las ideas confusas, y por lo tanto 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 amistad.”¹⁸

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”¹⁹, 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 reincidiendo 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*

¹⁶ 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.

¹⁷ 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 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.

¹⁸ E, III, pr. 49 sch. (a).

¹⁹ Hernández Pedrero, Vicente, «*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.

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 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”²⁰ 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.”²¹ 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”²², 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”²³, 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.”²⁴ 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*: “El amor intelectual de Dios, que surge del tercer género de conocimiento, es eterno.”²⁵ Por otra parte, como del tercer género de conocimiento nace la mayor tranquilidad que puede darse, se sigue que la mente humana

²⁰ E, V, pr. 32 dem.

²¹ E, V, pr. 23 sch.

²² E, V, pr. 39.

²³ E, II, pr. 21, sch.

²⁴ E, V, pr. 39.

²⁵ E, V, pr. 23.

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 permanece.”²⁶

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 la lectura que de la *Ética* hace Antonio Negri, y en concreto aquella 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 interpretaciones²⁷ 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 eternos».”²⁸

La imbricación de ambas dimensiones, a saber, la colectiva y la individual, aunque cuestionable²⁹, parece darse a la perfección tanto desde una valoración cuantitativa como desde una cualitativa si seguimos a Negri en su autocritica. 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 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.”³⁰ 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 Propositiones que Negri emplea para argumentar qué implicaciones y suposiciones afectan al pensar *sub specie aeternitatis*, en concreto

²⁶ E, V, pr. 38 sch.

²⁷ Véase Negri, Antonio, *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.

²⁸ Negri, Antonio, *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*. pp. 128-129.

²⁹ 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.

³⁰ *Ibidem*. p. 130.

aquellas 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”³¹, 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 comunidad.”³² 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 y la atribuyen a la imaginación, o sea, a la memoria que permanece después de la muerte.”³³

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.”³⁴

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

³¹ E, IV, pr. 61.

³² Negri, Antonio, *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*. p. 132.

³³ E, V, pr. 34 sch.

³⁴ Negri, Antonio, *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*. p. 134.

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 escrito 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.”³⁵ 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 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 duración.³⁶

Bibliografía

Benito Olalla, Pilar (2015), *Baruch Spinoza. Una nueva ética para la liberación humana*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.

Hernández Pedrero, Vicente (2012), *Ética de la inmanencia. El factor Spinoza*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, San Cristóbal de La Laguna.

Negri, Antonio (1993), *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.

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

Spinoza, Baruch (2009), *Ética demostrada según el orden geométrico*. Edición y traducción de Atilano Domínguez Basalo. 3ª ed. Editorial Trotta, Madrid.

Spinoza, Baruch (1990), *Tratado breve*. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid.

Spinoza, Baruch (1986), *Tratado teológico-político*. Traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid.

³⁵ *Ibidem*. p. 137.

³⁶ E, V, pr. 23 sch.

