

La *animi acquiescentia* en la quinta parte de la Ética de Spinoza

Sergio E. Rojas Peralta*

Resumen

A partir de los estudios de Totaro y Carlisle sobre la *acquiescentia* en Spinoza, este trabajo estudia una forma de la *acquiescentia* entre las múltiples expresiones que emplea Spinoza en la quinta parte de la Ética (la *animi acquiescentia*) para determinar qué sentido le da el autor. Spinoza distingue entre *animi acquiescentia* (satisfacción del ánimo) y *mentis acquiescentia* (satisfacción de la mente) en la medida en que ánimo remite inmediatamente a la estructura afectiva hace referencia a la fluctuación, a la presencia y la fortaleza del individuo, y puede nacer de la recta norma de vida; mientras la *mentis acquiescentia* nace claramente de la intuición y hace referencia al conocimiento de sí, de Dios y de las cosas. Por derivar del dictamen de la razón, la satisfacción del ánimo es en parte racional. Ahora bien, a diferencia del ignorante que está sujeto a la fluctuación de ánimo, el sabio no sufre conmociones del ánimo, por lo cual la suprema satisfacción de la mente produce como resultado una absoluta satisfacción del ánimo en el sabio, expresión efectiva y práctica de su tranquilidad derivada del conocimiento *sub specie æternitatis*. Así, la satisfacción de la mente tiene como consecuencia la del ánimo, mas no al revés.

Palabras clave: satisfacción – ánimo – teoría de los afectos – libertad – potencia

The *animi acquiescentia* in the fifth part of Spinoza's Ethics

Sergio E. Rojas Peralta*

Abstract

From the studies of Totaro and Carlisle on *acquiescentia* in Spinoza, this work studies a form of *acquiescentia* among the multiple expressions used by Spinoza in the fifth part of the Ethics (the *animi acquiescentia*) to determine what sense does the author give to them. Spinoza distinguishes between *animi acquiescentia* (satisfaction of the spirit) and *mentis acquiescentia* (satisfaction of the mind) insofar as mood immediately refers to the affective structure refers to the fluctuation, presence and strength of the individual, and can be born of the straight norm of life, while the *mentis acquiescentia* is clearly born of intuition and refers to the knowledge of oneself, of God and of things. To derive from the opinion of the reason, the satisfaction of the mind is partly rational. Now, unlike the ignorant who is subject to the fluctuation of mood, the wise does not suffer concussions of the mind, for which the supreme satisfaction of the mind produces as a result an absolute satisfaction of the mind in the wise, effective and practical expression of its tranquility derived from knowledge *sub specie æternitatis*. Thus, the satisfaction of the mind has as a consequence that of the mind, but not the other way around.

Keywords: satisfaction – mood – Affects theory – freedom – potency

Este artículo nace de traducir la *Ética*¹, del conflicto del traductor con sus antecesores y a la vez con el texto mismo. Porque el traductor no sólo tratar de *instaurar* un sentido del texto para otro, lector amable o también el que se encuentra en conflicto con el texto, sino para producir un sentido por el cual se instala el texto en el mundo. La *Ética* subraya particularmente ese conflicto, porque no sólo progresa demostrativamente, también son las demostraciones los ojos de la mente. Se trata de una progresión que exige un entendimiento demostrado y, además, lo demostrado no es inocuo o neutro, sino que implica por la parte del lector en esforzarse en ver las cosas como necesarias y eternas. Lo usual es que las cosas nos resulten contingentes y perecederas, como resultado de ejercer una libertad en cuanto libre arbitrio. Así, poder entender clara y distintamente debería conducirnos a esa mirada bajo el aspecto de la eternidad (*sub specie æternitatis*). Resulta evidente que dicha mirada no se produce por cualquier “entender clara y distintamente” y resulta en una recolocación del sujeto a través de una reconfiguración de su potencia y simultáneamente del entendimiento del ejercicio de su potencia. No puede transformarse el individuo si el incrementar su potencia no significa entenderlo y a la vez entender el sentido de sentir de ese incremento y de ese entendimiento. No es de extrañar que en el acto de leer, en el de traducir también, en cuanto se entienda más, se produzca una satisfacción sobre lo leído, sobre lo demostrado, sobre las cosas, también.

La palabra, en concreto la palabra *satisfacción (acquiescentia)*, concita en quien la conoce un sentimiento sobre sí, porque porta culturalmente un sentido que puede significar, significa algo sobre sí mismo. Como si desde siempre, como si desde la invención de la palabra, de esa palabra, se reencontrara con su propio cuerpo, su propia experiencia, su identidad o su *yo*. O mejor, como si el cuerpo saliera al encuentro de la palabra para verificar que experimenta –o no– lo que la palabra evoca. La palabra, el concepto y la experiencia configuran un circuito que facilitan formar mejor los conceptos y entender mejor las experiencias.

Tal vez, a diferencia de Descartes que parece darse por satisfecho con la *satisfaction de soi-même*, Spinoza se percató que la satisfacción es una experiencia diversa, exige un análisis de dicha experiencia que comporta significados y alcances variados. *Prima facie*, no busca proponer un fin práctico propiamente hablando. Al contrario, analizado el registro de dicha experiencia, podemos percatarnos que sentimiento de satisfacción experimentamos y a qué se debe. Luego, se puede evaluar qué aumenta nuestra potencia, y cómo alcanzamos la beatitud o la libertad.

Aquí, el esfuerzo filosófico es parcialmente *analítico*: no se trata solamente de describir la emoción (afección del cuerpo) y el sentimiento (idea de la afección del cuerpo), sino además asignar la palabra o el término usual con el cual designamos esa emoción y el sentimiento emergente. En otras palabras, debemos dar con la expresión que usualmente se acerque más a lo que el cuerpo resiente y la idea que nos formamos de él. Ciertamente,

¹ Para todas las obras de Spinoza, se sigue la edición de A. Sangiacomo (2014). Sólo cuando se cita el texto, se acompaña de la paginación de la edición de C. Gebhardt (G). Las traducciones de la *Ética* corresponden al autor, salvo indicación contraria. La manera de citar Spinoza es la convencional. Salvo indicación contraria, las traducciones son del autor.

el esfuerzo se ha de acompañar por la mejor descripción de ese fenómeno. Y una vez descrito, dentro de esta estrategia, se pueden desarrollar nuevos posteriores análisis.

La palabra *acquiescentia* tiene entonces un doble sentido, como las demás de una lengua, *resumir* la sensación para poder referirse a ella y *describir* lo que se siente. Por ello, la evocación de la palabra remite a una sensación humana ya re-sentida y que se espera pueda entender y saber si se la siente en algún momento. No es de extrañar que Alquié (1981) ponga reparos en que Spinoza haya sentido alguna vez la beatitud. Y a la vez, como con la idea de la inmortalidad, el sentimiento de beatitud parece común -¿cómo podría ser de otra manera? Experimentar la beatitud es entender en grado sumo lo que hay de la experiencia de eternidad en la idea misma de inmortalidad. La estrategia de Spinoza no es otra que reducir racionalmente esa sensación, expresada religiosamente como inmortalidad, bajo la forma de la necesidad. Se trata a su vez de una nueva traducción, de la vulgar inmortalidad a la de eternidad, suprimiendo en la primera todo aquello que depende de la superstición y acercando al vulgo a una idea refinada de lo que significa la existencia.

Por ello, la idea de la traducción nos resulta fundamental, porque se inscribe primero en la estrategia de resemantización cara a Spinoza, y luego en la operación de darle a entender al lector que ya en efecto ha sentido eso sin saber qué es y cómo reconocerlo. Además, la palabra misma *satisfacción* remite a lo más profundo del individuo, al *yo* sobre el cual recae toda su fabricación psíquica, desde la infancia hasta la madurez, por el cual el individuo considera tener un lugar en la naturaleza. Esta consideración de ese lugar no es otra cosa que la idea de reconocimiento primero por parte del otro, luego a través del otro por parte de sí mismo. Y no importa cuán humilde o miserable, o cuán alta o grandiosa pueda ser vulgarmente considerada esa existencia, todos experimentamos de alguna manera el reconocimiento y la necesidad de reconocimiento. No olvidemos que esta reflexión está en consonancia con la idea anti-anropocentrista según la cual el ser humano no es más que un modo finito, como los otros modos infinitos en número en la naturaleza. La dignidad humana es una idea relativa al reconocimiento entre humanos, pero no es una idea que prevalezca para nada dentro de la naturaleza misma.

La terminología no se agota, pues, en la claridad de la expresión o en la distinción sobre aquello a lo que refiere, sino que además introduce *paulatinamente* variantes, como si en la construcción demostrativa cada reformulación teórica de los términos dieran nueva forma a lo conocido².

Cuando se lee la *Ética* y en particular su quinta parte (*E 5*), se reencuentra el lector con el problema de la *acquiescentia* y de su traducción. Spinoza emplea a lo largo de la *Ética*, varias expresiones (*acquiescentia*, *acquiescentia in se ipso*, *acquiescentia animi*, *acquiescentia mentis*) que evidentemente remiten a un núcleo común, pero con variaciones de significación, en particular cuando agrega el adjetivo *summa*. Los problemas de traducción han recaído usualmente sobre el término solo de *acquiescentia*, dejando

² Véase Moreau (1994, p. 492).

suponer una especie de sinonimia entre *acquiescentia animi* y *acquiescentia mentis*.³ ¿Son realmente idénticos? Los desarrollos de Spinoza sobre la *acquiescentia* parecen ir en progresión de una expresión de *acquiescentia* a otra, y sin embargo en el último esolio de la obra reaparece. ¿Modifica su sentido entonces? En otras obras, por otras razones, parece reducir la beatitud a una tranquilidad o contento de ánimo, donde se entiende efectivamente la *acquiescentia* tiene un sentido de descanso o de constancia como la antigua constancia del sabio.

Por una parte, en sí mismo el término de *acquiescentia* presenta un problema de traducción: aquiescencia, satisfacción, complacencia, autocomplacencia, contento o autoestima.⁴ Y por otra parte, aparece la dificultad misma de alcanzar lo que Spinoza equipara en su momento con la gloria y con el *amor intellectualis Dei*. El objetivo es analizar la función que cumple la *acquiescentia animi* en la quinta parte de la *Ética*

Ahora bien, la estrategia que sigue Carlisle (2017) es atinada en cuanto explica la *acquiescentia* según los géneros de conocimiento y según una caracterización propia del afecto que es discutible (ver cuadro 1), porque dice que es un “un afecto inherentemente cognitivo” (2017, p. 217), por lo cual remito para eso a dicho artículo. Curiosamente no retoma la arquitectura misma del afecto y asume la identidad entre *animus* y *mens*. Carlisle, sin embargo, toma la precaución de no extrapolar las tres expresiones de la *acquiescentia* como extrapolaciones de los géneros de conocimiento. El cuadro recapitula sus análisis.

Cuadro 1. Reconstrucción de la triple estructura de la <i>acquiescentia</i> a partir de Carlisle (2017, p. 232)			
<i>Acquiescentia</i>	Según los tres géneros de conocimiento		
	Imaginación (<i>imagination</i>)	Razón (<i>reason</i>)	Intuición (<i>intuition</i>)
Quietud (<i>stillness</i>)	Agitación (<i>agitation</i>)	Estabilidad (<i>stability</i>)	Descanso (<i>rest</i>)
Estados psicológicos (<i>psychological states</i>)	Ansiedad (<i>anxiety</i>)	Ecuanimidad (<i>equanimity</i>)	Paz (<i>peace</i>)
Tipos de obediencia (<i>forms of obedience</i>)	Heteronomía (<i>heteronomy</i>)	Autonomía (<i>autonomy</i>)	Estar en Dios (<i>being-in-God</i>)

Brevemente se puede hacer una crítica a dicho enfoque. Al establecer la diferencia entre la quietud y los estados psicológicos, parece indicar que la quietud es un estado corporal, mientras los estados psicológicos no son exactamente “estados mentales”. Como

³ Véase Totaro (2009) y Carlisle (2017).

⁴ Para un estudio más exhaustivo sobre el uso del término *acquiescentia* en el siglo XVII, véase Totaro (2009, pp.1-15).

se verá más adelante, parecen más bien representar el *animus* –estados anímicos, pues. Faltaría entonces el lugar que ocupa la *mens*, la cual quedaría representada en los dos ejes del cuadro, tanto en los “estados psicológicos” como en los tres géneros de conocimiento. En mi análisis no entro en el detalle de las formas de obediencia, pero puedo indicar que hace referencia a las fuentes de la *acquiescentia* (la razón, la recta norma de vida, la intuición) y remite al aspecto práctico de la satisfacción.

Así pues, en primer lugar haré una distinción entre *mens* y *animus*, para luego pasar al análisis de la *acquiescentia* en sus tres modalidades *a. in se ipso*, *a. mentis* y *a. animi*.

1. La distinción entre *anima*, *mens* y *animus*.

Conviene entonces aquí empezar por observar rápidamente el uso que de los términos *anima*, *mens* y *animus* hace Spinoza en la *Ética* en lo que nos concierne. En primer lugar, podemos fácilmente constatar que *anima* (alma) aparece poquísimas veces⁵ en la *Ética*. Son pasajes donde el término parece prestado de otras filosofías (Descartes y el estoicismo particularmente) y el tono es distante o crítico, como cuando dice en un cierto tono sarcástico: “En efecto, qué sea la voluntad y cómo se mueve el cuerpo, todos lo ignoran; quienes se jactan de otra cosa fingen sedes y habitaciones del alma, suelen mover o bien a risa o bien a náusea” (*E* 2P35S|G117). *Anima* corresponde bien a la noción clásica de alma, que funciona aquí cargada de la idea de ser una instancia separada del cuerpo, que lo habita y lo anima, lo cual además significa un cierto dualismo alma-cuerpo.

Por su parte, *mens* consiste en la idea cuyo objeto es el cuerpo (*E* 2P13), y a ese término se refiere Spinoza en general cuando hace referencia a las operaciones cognitivas (imaginación, razón e intuición), y es en parte el objeto del *conatus*, en cuanto se esfuerza por entender las cosas. Además, tiene la virtud de suprimir la evocación al sentido escatológico que posee la palabra *alma* en la tradición. Con lo cual, Spinoza no substituye simplemente *alma* por *mens*⁶, sino que deja *alma* como un significante aparte, inadecuado, pero funcional para describir una inadecuada manera de explicarse las cosas. Es una operación de combate para marcar las diferencias no sólo en su propia teoría, sino para marcar las diferencias con las demás teorías.

Finalmente, tenemos *animus* que es un término complejo. Totaro escribe que: “El *afecto* individúa así una operación compleja que unifica mente y cuerpo, una percepción que puede dar lugar a esa transformación de la pasión en actividad y capacidad en las que la vida humana misma se compendia” (2009, p. 32). Primero, parece remitir al ámbito afectivo, es decir, al análisis de la mente y el cuerpo simultáneamente o, como dice en la quinta parte de la *Ética*, *durante corpore* (mientras el cuerpo dura). Significa *intención* (v.gr. *E* 2P10S2, 2P13/lem7S, etc.), por lo cual es un ejercicio del individuo sobre las cosas,

⁵ *E* 2P35S, 3P57S y 5Præf, para un total de ocho ocurrencias.

⁶ Véase Giacotti-Boscherini (1969, p. 123).

respecto de ellas⁷, como luego queda claro cuando se refiere a las *animi præsentia*, & *fortitudine* (E 5P10S|G288).

Se puede traducir por coraje o corazón (*cœur*⁸) o, mejor y más evidente en castellano, *ánimo*. Así, aparece la mayor de las veces asociado a la idea de fluctuación, y así como la fluctuación expresa un conflicto en ánimo se expresa una duda en la mente, porque

Esta constitución de la mente, que nace de dos afectos contrarios es llamada fluctuación del ánimo que entonces respecto de los afectos es como la duda respecto de la imaginación (véase el Escolio de la Proposición 44 de la Parte II); y la fluctuación de ánimo y la duda no difieren entre sí sino según lo más y lo menos (Spinoza, E 3P17S |G 153).

La mente forma simultáneamente ideas de dos afectos contrarios cuyo conflicto mental se traduce afectivamente en el conflicto del ánimo. El párrafo permite plantear de manera sucinta la concepción que del ánimo se hace Spinoza. Si la fluctuación de ánimo remite a las conmociones del individuo y se distingue analíticamente de la duda (conflicto de la mente), es porque el ánimo no es una idea, función que en relación con el cuerpo cumple la mente. Ciertamente, quien duda sufre una fluctuación de ánimo. Es evidente que en la medida que sea el equivalente afectivo de la duda es la expresión afectiva de la imaginación. Ahora bien, en la medida en que el ánimo no fluctúe no quiere decir otra cosa que el individuo no actúa imaginacionalmente, pero es considerado siempre bajo la idea de su conducta, no simplemente como un movimiento (que remite al cuerpo) o como una idea (que remite a la mente).

Se entiende perfectamente la utilización de *animus* en las tercera y cuarta partes de la *Ética*, pero no deja de sorprender que reaparezca en la quinta parte acompañando un concepto como el de la *acquiescentia* (E 5P10S y 5P42S), porque tanto compete con la *mentis acquiescentia* como remite al aspecto afectivo y por tanto del cuerpo, del tiempo y la imaginación. Y se pensaría de alguna manera superado el concepto, una vez que se ha alcanzado el conocimiento de tercer género. O deberíamos contentarnos con una sinonimia entre *animi acquiescentia* y *mentis acquiescentia*, como parece sugerirlo Totaro, cuando dice, por ejemplo, “*l’acquiescentia animi o mentis*” (2009, pp. 6 y 11)⁹ y sin embargo distingue claramente entre la *acquiescentia* de la parte tres y de la de la parte quinta.

Pero Spinoza introduce una serie de variantes sobre la *acquiescentia*, pues, como dijimos, ésta se declina de varias maneras: *acquiescentia in se ipso*, *animi acquiescentia*, *mentis acquiescentia*. Y si aceptamos que el *animus* y la *mens*, como de hecho lo aceptamos, debería existir una diferencia entre las tres expresiones. Pero, ¿es efectivamente así? ¿O

⁷ Véase Rojas (2012, p. 65 y ss.).

⁸ Véase Rojas (2012, p. 69, n.78), Moreau (1994, p. 169), Totaro (2009, p. 81) y Jaquet (2004, p. 133)

⁹ Carlisle parece tampoco hacer diferencia, pues dice: “the “satisfaction of mind” (*acquiescentia animi*) and “true peace of mind” (*vera animi acquiescentia*) attributed to the wise man in Ethics V” (2017, p. 210), aunque probablemente sea una dificultad para traducir al inglés el término *animus* (*the mood*), pues Carlisle estudia más la traducción al inglés de la sola *acquiescentia*. Giacotti-Boscherini (1969) tampoco se interesa por la diferencia entre *mens* y *animus*.

nos enfrentamos a una especie de excepción en la terminología empleada por Spinoza en la *Ética*?

Para alcanzar la comprensión de la diferencia entre la *animi acquiescentia* y la *mentis acquiescentia* en la quinta parte de la *Ética*, conviene proceder en orden y exponer la progresión en la construcción de los grados de satisfacción.

2. *Acquiescentia in se ipso*: satisfacción consigo mismo

Retomemos la definición de la *acquiescentia*. En primer lugar constatamos que Spinoza realiza las operaciones de resemantización habitual opera mediante aproximaciones, de suerte que el concepto ha sido cercado, por una parte por otros conceptos vecinos (géneros u opuestos). Reconstruyo brevemente la *arborescencia* en la que se inscribe la *acquiescentia*. Partimos de la rama de la alegría (*E 3Daf2*), la cual se puede concebir o acompañada de la idea de la causa exterior (*amor, E 3P13S, 3Daf6*) o acompañada de la idea de la causa interior y de esta segunda rama, la alegría puede nacer con la creencia de ser alabado (*gloria, E 3P30S, 3Daf30*) o sin dicha creencia (*acquiescentia, E 3P30S*). Spinoza añade otra especificidad a esta alegría, la de ser acompañada de la idea de sí como causa (*E 3P51S*) o la contemplación de sí (*E 3P55S1, 3Daf25*) y de su potencia de actuar (*E 3Daf25*). La *acquiescentia* y, también, el arrepentimiento son afectos “muy fuertes (*vehementissimi*) puesto que los hombres creen ser libres” (*E 3P51S|G179*), con lo cual parece haber una equivalencia entre tres enunciados: la idea de sí como causa, la contemplación de sí y de su potencia de actuar y la creencia ser libres. En fin, Spinoza la llama también *philautia*, amor propio (*E 3P55S1, 3Daf28*).

Las definiciones que proporciona Spinoza sobre la *acquiescentia* son por una parte resemantizaciones y por otra parte el resultado de las demostraciones -de alguna manera los efectos de encontrar otras definiciones, esencias y propiedades. Como es el caso del amor, sobre cuya noción se construyen dos líneas de argumentación: una que versa sobre la potencia que se expresará en el léxico de reconocimiento (sobreestima, desprecio, satisfacción consigo mismo, humildad, arrepentimiento, soberbia, abyección, gloria y vergüenza, afectos de estima) y otra sobre la relación con el objeto del afecto. Estas líneas surgen de *E 3Daf6* y *3Daf28* y facilitan producir una teoría del amor.

Entonces, para alcanzar lo que la *acquiescentia* es, Spinoza construye una teoría de géneros de los afectos: la alegría es el afecto primitivo concernido, de donde tenemos alegrías acompañadas de la idea de la causa exterior (*amor, E 3P13S*) y las acompañadas de la idea de la causa interior (*gloria, E 3P30S*). Y a continuación nos indica dos caminos que a la postre se unifican, como si llegado el conocimiento adecuado, más aún con la intuición, el objeto que ocupa el lugar de la causa exterior fuese el mismo que el de la causa interior. Como si se produjese una transformación, de suerte que la causa exterior ha de substituirse por una causa interior. Es, en realidad, la operación de conocer adecuadamente.

El camino más sencillo –parece– es el del amor, donde el problema *se reduce* a saber elegir el objeto del amor, no una cosa, no una persona, sino la naturaleza misma. Este

camino se puede apreciar en el *Tratado Breve* (II, 3, 5-6), y el enfoque supone que la “dignidad del objeto” otorga a su vez dignidad al afecto y al amor, pero así expuesto se omite el carácter mismo del afecto, es decir, el género de conocimiento con el cual el afecto se refiere al objeto. De otra manera, amar a Dios se bastaría a sí mismo para que se produjera la tranquilidad o satisfacción en la persona, pero se puede amar a Dios en el sentido de la religión (por fe y sin conocimiento) que, aunque pueda seguir una norma de vida y se lo considere verdadero, no deja de ser inadecuado por la falta de demostración. O incluso se puede amar a Dios muy imaginariamente en el sentido de la superstición. Se entiende así que el amor a Dios sin ninguna consideración del conocimiento con el que se opera es de suyo imaginario y cae en la superstición en el mejor de los casos.

Esto tiene consecuencias prácticas inmediatas, porque remiten a lo que Carlisle describe como “tipos de obediencia”, lo cual es más obvio de ver en el *Tratado Teológico-Político*, donde se puede distinguir la servidumbre de la obediencia de sí y la libertad.¹⁰ Y según el tipo de *obediencia*, ésta impone una relación con la exterioridad y con los demás que es más *tranquila*. Spinoza apunta en las relaciones humanas a la concordia. La relación supersticiosa con Dios introduce no sólo el conflicto humano, sino que como apunta el célebre prefacio del *Tratado*, es una forma por la cual el ser humano se sujeta a las vicisitudes de la fortuna (*TTP præf/1*). La *dignidad del amor* aparecería y desaparecería porque supone la reciprocidad igualmente imaginario del Dios y, casi por definición, produce una fluctuación de ánimo en las personas.

Sin embargo, la estrategia demostrativa no se conduce exactamente por este primer sendero, sino que elige uno que, por mostrar la complejidad que supone la subordinación a las pasiones, es más redituable. El género de conocimiento es en efecto un vector del género del afecto, de la constitución afectiva particular del individuo. La cuestión de la relación con el objeto –además del carácter extrínseco que implica– introduce constantemente una inadecuada idea de una voluntad de unirse con el objeto. Y al final no hay simplemente una escogencia de un *objeto más digno* de ser amado, ni con la expectativa de esperar a su vez ser amado en el mismo sentido. Es una elección imaginaria y supersticiosa, por lo que, si conforme aumenta el conocimiento adecuado, lo que aparece es el conocimiento de sí mismo, de Dios y de las cosas.

Spinoza insiste en que dicha voluntad no es más que una propiedad del amor. Y por añadidura conduce más fácilmente a la lubricidad y la lascivia (*libido*). Spinoza reconduce la idea de esta voluntad a la idea de “la satisfacción [*acquiescentia*] que está en el amante por causa de la presencia de la cosa amada por la que la alegría del amante es corroborada o, al menos, fomentada” (3Daf6|G193). En dicha propiedad del amor, el efecto que produce la presencia de la cosa amada es como una cierta tranquilidad y a la vez un sentimiento de aprobación o asentimiento.

Veamos las consecuencias del análisis de esta propiedad del amor. Primero, lo que aparece en el horizonte de significación del amor como consecuencia es dicho sentimiento

¹⁰ El tema aparece en la *Ética* (4P4C y 5P41S) bajo la forma de *sibi parere*, “obedecerse a sí mismo”. Véase Rojas (2012, p. 38 y ss.).

de tranquilidad. No se trata de un fin a perseguir, sino de la constatación de un cierto estado anímico resultante del experimentar amor. Y así, al confundirse la propiedad con la esencia del amor parece invertirse la causalidad.

Segundo, suprime Spinoza la idea de definir el amor según una negatividad (por el deseo de unirse) y, una vez convertido en una satisfacción, traduce el amor en positividad (una especie de suficiencia). La ausencia de la cosa amada produce inquietudes (desde la celotipia hasta la angustia, por ejemplo), pero es esta ausencia la que hace considerar el deseo de la cosa amada como persecución e intranquilidad (deseo de aquello en cuanto está ausente). Es evidente que el amor y posteriormente los *amor erga Deum* y *amor intellectualis Dei* no pueden ser de manera alguna negatividades, ni expresarse como tales, sino que, por el contrario, significan una completitud y, por ende, una satisfacción de los modos finitos. La presencia de la cosa amada ha de ser ampliada según se entienda más adecuadamente, de suerte que el *amor intellectualis* ha de conducir a una idea de *omnipresencia*.¹¹

Tercero, el amor definido a la vez por el objeto y por el género del conocimiento con el cual se ama revela que percibir las perfecciones en el objeto y por el conocimiento dicho revela la necesidad y la eternidad tanto en uno como en otro.

Cuarto, se ve en qué sentido si el objeto es *de mayor perfección, de mayor realidad* y el conocimiento es del tercer género, la cosa amada y el amante tienen algo en común, como es la necesidad y la eternidad de ambos (*h.e., sub specie æternitatis*).

Ahora bien, renunciar momentáneamente a la idea de la causa exterior significa que el problema, como suele ser el tratamiento que da Spinoza, es convertir un sentimiento inadecuado (pasión) en uno adecuado (acción), con lo cual se acepta la realidad del primero, su explicación y las condiciones de transformación. Renunciar momentáneamente a la idea de la causa exterior permite entender la estructura del afecto sin un objeto exterior, es decir, permite entender la estructura del afecto intrínsecamente, *adecuadamente*.

Luego, la gloria encuentra dos definiciones: una, como dije, referida a la "alegría acompañada de una causa interior" (*E 3P30S |G163*) y otra que agrega un elemento de aparente exterioridad, cuando dice que gloria "es la alegría acompañada por la idea de alguna acción nuestra que imaginamos es alabada por otros" (*E 3Daf30 |G199*). La exterioridad aparece bajo la idea de alabanza por parte de los demás, pero al ser la idea de una acción nuestra y la imaginación de la alabanza, la causa es ciertamente interior, aunque sea inadecuada. Llegado a ese punto, Spinoza agrega que la satisfacción es esa idea de gloria sin la creencia de ser alabado (*E 3P30S*). La noción de alabanza que es definida como "una alegría con la que imaginamos una acción de otro por la cual se esforzó en deleitarnos" (*E 3P29S |G163*) remite a un reconocimiento exterior. Al suprimir la alabanza de la ecuación, busca suprimir la exterioridad, mas no así el reconocimiento, que ahora se dirige a sí mismo, y corta de esta manera la línea que va hacia la ambición, deseo inmoderado de gloria.¹²

¹¹ Véase Suhamy (2010, p.149).

¹² Véase sobre la gloria, Moreau (1994, pp. 62-63).

El reconocimiento –adecuado, agreguemos- no puede ser producido desde fuera. No puede ser el honor o la gloria vana (*E 4P58S*), pues descansan en la opinión del vulgo. El estudio de los afectos de estima con los cuales se asocia la satisfacción están contruidos especularmente, porque tanto hay en juego la imagen que se hacen de mí los otros como la idea de la imagen que me hago de ellos. Por ello, no es común la traducción de *acquiescentia in se ipso* como “autocomplacencia” o “autoestima”.¹³ A la vez, construyo mi propia imagen a partir de esa imagen híbrida, por lo cual no es de extrañar que el conocimiento de mi propia potencia sea vago y confuso. El reconocimiento adecuado depende de mí, y esto supone conocer mejor mi propia potencia, por lo cual la potencia está en el núcleo de la satisfacción aunque aparezca primeramente de manera imaginaria. Y el conocimiento que pueda formar de dicha potencia tiene que ver con la acción –conocer los efectos, por ejemplo- de la actividad, y entender cuándo se puede entender como una virtud. Entender las consecuencia se volverá sobre sí, porque de la virtud se extraerá a su vez el entendimiento de cómo aumenta la potencia. Y de ahí que Spinoza ligue la satisfacción con la idea de causa “idea de sí mismo como causa” y de “creerse ser libres” (*E 3P51S|G179*).

Una última consecuencia de este análisis sobre la propiedad del amor radica en que la satisfacción consigo mismo es muy primaria y opera en el registro de la imaginación (por ello se conecta con otros afectos como la soberbia, la gloria o la humildad y el arrepentimiento). Hay una idea bastante inadecuada de la potencia, de aquello que aumenta la potencia, de las cosas, de sí mismo y de la naturaleza. Si la satisfacción consigo mismo puede surgir de la razón, se debe a que Spinoza identifica la verdadera potencia de actuar con la razón (*E 4P52dem*). Empero hay algo que es evidente, experimentamos respecto de todas esas cosas una forma de tranquilidad y asentimos sobre ellas, por más equivocados que estemos. Dicha experiencia debe ser, pues, refinada analíticamente, pero también concebir cuál nos conviene más. Esa es la vía por la cual la satisfacción pasa a satisfacción de ánimo y a la satisfacción de la mente.

3. *Mentis acquiescentia*: satisfacción de la mente

En primer lugar, la suprema satisfacción de la mente no puede confundirse con la suprema satisfacción del ánimo porque, como veremos, en principio ésta última nace de la *recta norma de vivir*, mientras que la primera nace del tercer género de conocimiento (*E 5P27* y *5P32Dem*). La jerarquía que impone la intuición se debe a la perfección:

La suprema virtud de la mente es conocer a Dios (*por la Proposición 28 de la Parte IV*), o sea, entender las cosas por el tercer género de conocimiento (*por la Proposición 25 de esta Parte*), y esta virtud es tanto mayor, cuanto la mente conoce más por este género de conocimiento (*por la Proposición 24 de esta*

¹³ J. Gaos (Spinoza, 1977) traduce *acquiescentia* por *autocomplacencia*. A. Domínguez (Spinoza, 2014) la traduce normalmente por *contento de sí* y contextualmente en *E 4P58S*, al estar identificado el contento con la gloria vana, la traduce por *autoestima*. *Self-esteem*, traduce Curley (Spinoza, 1985).

Parte), y por esto quien conoce las cosas por este género de conocimiento, pasa a la suprema perfección humana, y consecuentemente (por la Definición 2 de los afectos) es afectado por la suprema alegría, y esto (por la Proposición 43 de la Parte II) acompañado por la idea de sí mismo y de su virtud, y por ende (por la Definición 25 de los afectos) de este género de conocimiento nace la suprema satisfacción que puede darse. (Spinoza, E 5P27dem | G297)

A mayor conocimiento por intuición, mayor perfección. Se puede subrayar que aquí Spinoza sigue la vía de la sola mente. Simplemente, la suprema satisfacción de la mente se debe a la comprensión de sí y de su virtud, que en este contexto puede entenderse como su potencia de entender. Importa subrayar que aparece la virtud a la par de la idea de sí mismo, porque su virtud expresa la potencia de entender y aquello que ha efectivamente entendido.

No olvidemos, además, que la beatitud es la virtud misma, y en los giros habituales de Spinoza: “La felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos las lascivias, sino que, por el contrario, porque gozamos de ella, por esa razón podemos reprimir las lascivias” (E 5P42 | G307).

Spinoza nos ha conducido en la *Ética* en un recorrido por el reconocimiento de sí. Aparece Dios, primero. Aparece el cuerpo, luego. Y entonces, siempre referido a la potencia del individuo, al *obnoxius* (E 4P4C y 4P32), es decir, al sujeto de pasiones, su potencia puede referirse a sí misma como una *emoción*, a un cierto *sentimiento de adecuación*. El ejercicio de la *Ética* es precisamente pasar de dicha sujeción a ser *compos*, potente o dueño de sí. Hay que distinguir aquí la emoción del sentimiento, considerando el primero como un afecto referido exclusivamente al cuerpo, y el segundo al ánimo. Hay una progresión en el texto que exige en el lector una progresión del igual orden. Moreau (1994) ha mostrado bien la función que cumple el cuerpo no sólo en las operaciones del sujeto, sino también en el aparato demostrativo. Si bien la mente aparece, no tiene preponderancia sobre la *acquiescentia* hasta en la quinta parte.

Pero el sentimiento de adecuación es fuerte, al punto que, como el de la idea vaga de la eternidad, es decir, la inmortalidad, es un sentimiento que se puede experimentar sin entender muy bien en qué consiste. Como la palabra nos afecta, nos afecta a la vez la idea de que se pueda producir una satisfacción consigo mismo tal que experimentemos la eternidad. Más exactamente, que por experimentar la eternidad nos sintamos satisfechos de nosotros mismos. La eternidad brilla en nosotros sin saberlo, y el esfuerzo por ser libres nos descubre esa idea vaga sobre nosotros. Y al entender la necesidad de las cosas entendemos que existe en nosotros ese brillo.

Ese brillo, esta lucidez nuestra, revela nuestro conocimiento de nosotros mismos, de Dios y de las cosas (E 5P42S), pero debemos pasar por adquirir, por sentir, por pensar nuestra adecuación con las cosas. Se puede percibir aquí en qué sentido el término de *adæquatio* no es *meramente* una cuestión epistemológica. Se trata del reconocimiento del individuo consigo mismo, con Dios (*substantia*) y con las cosas (*natura naturata*). La

descripción es fácil a la par de la dificultad de alcanzar dicha claridad de ánimo, porque aunque es un esfuerzo de la mente, se consigue la satisfacción mientras existe el cuerpo (*durante corpore*, E 5P21|G295). El abanico de lo que cubre ese conocimiento incluye al ser humano, pero no en calidad de un *yo*. El entendimiento es el mayor bien para su poseedor (TTP 4/12), y la cuestión no es sobre qué objetos recae sino cómo se ejercita, evitando la fuente de los errores que es parte de la imaginación. El poseedor debe desaparecer como figura, para dar lugar inmediatamente al entender. El conocimiento de sí mismo se dice ya no imaginariamente sobre su potencia (soberbia, por ejemplo), sobre su potencia vista y alabada por los demás (gloria). Necesariamente ese *sí mismo* supone una transparencia sobre lo que somos, como si fuéramos una cosa más, pero cuyo reconocimiento que implica entender la potencia propia nos *separa demostrativamente* de las *demás cosas*. La necesidad de esta tríada (sí mismo, Dios, las cosas) tiene como consecuencia el amor y la liberación. Por ello, la muerte no es un foco de preocupación, pues tanto menos dañina es, cuanto aumenta el conocimiento claro y distinto de la mente (E 5P38S). Por supuesto, esto conduce a la reflexión sobre la eternidad de la mente.

4. *Animi acquiescentia*: satisfacción del ánimo

La expresión *animi acquiescentia* aparece particularmente en tres sitios (E 4Cap4, 5P10S y 5P42S), y lo más peculiar es que entre E 5P10S y 5P42S aparezca *mentis acquiescentia* (E 5P27 y dem, 5P32dem, 5P36S y 5P38S). Y Totaro dice:

En ese sentido, la *acquiescentia animi* que deriva del tercer género de conocimiento nace de la acción por la cual la *Mens* se contempla a sí misma «*concomitante idea Dei*» como causa y de la acción por la cual Dios se contempla a sí mismo «*concomitante idea sui*». El amor por el cual Dios se ama a sí mismo no puede ser comprendido más que por la «*essentia mentis*» considerada «*sub specie æternitatis*». En efecto, Dios puede explicarse, como reza el corolario de la proposición 36, por medio de la *Mens* y en este sentido la actividad de la *Mens* es parte del amor mismo con el que Dios se ama a sí mismo, (2009, p.10).

Con esto, la satisfacción se deriva de la intuición, pero el escolio de esa misma proposición referida por Totaro (E 5P36S) hace equivaler, como suele ser el caso, la satisfacción del ánimo y la gloria, de la misma manera que en E 4Cap4 la satisfacción de ánimo es la beatitud. ¿Podría simplemente ser un descuido o ser la identificación entre *animus* y *mens*? ¿Implica la satisfacción de ánimo un particular aspecto práctico?

En primer lugar, hay que apuntar pues a la preponderancia de *mens* frente a *anima* y a *animus*. Respecto de *anima*, la cuestión, como se ha dicho es bastante, clara. *Anima* remite siempre a una explicación *clásica* (estoica o cartesiana, si se quiere), donde se dibuja una instancia que corresponde en primer lugar a una forma de dualismo alma-cuerpo, luego donde esa instancia es el lugar de la voluntad y del entendimiento, y donde cabe la *teoría*

del libre arbitrio. Se ha enfatizado bastante sobre esta diferencia.¹⁴ En cualquier caso, en la *Ética* siempre remite a una corriente de pensamiento diferente (aristotelismo, estoicismo, cartesianismo) y no a las demostraciones mismas que recurren al término *mens*. Menos discutido es el término *animus*, como se ha indicado previamente.

En segundo lugar, Spinoza suele ser sistemático en el uso del lenguaje, porque trata de fijar el sentido tanto durante el avance demostrativo como en la consolidación de los conceptos producidos. No debería haber una razón para intercambiar un término por otro. Entonces la cuestión es por qué aparece *animus* en la quinta parte, en particular en el escolio de la última proposición del libro.

Veamos los pasajes en cuestión:

Y de esta manera, en la vida es útil ante todo el perfeccionar cuanto podemos el entendimiento o la razón, y en esto solo consiste la suprema felicidad del hombre o beatitud; como la beatitud no es nada diferente que la satisfacción misma del ánimo [*ipsa animi acquiescentia*] que nace del conocimiento intuitivo de Dios: y perfeccionar el entendimiento no es nada más que entender a Dios y los atributos y acciones de Dios, que se siguen de la necesidad de su naturaleza. Por lo que el fin último del hombre que se conduce por la razón, esto es, el deseo supremo por el que se aplica en moderar todos los demás, es aquel que lo lleva a concebirse adecuadamente a sí y a todas las cosas que pueden caer bajo su inteligencia, (Spinoza, *E 4Cap4 | G267*).

Este pasaje es, como el resto del apéndice de la cuarta parte, recapitulativo de lo demostrado (aunque no aparece que la satisfacción de ánimo proceda de la intuición). Y hace referencia a un elemento que no es completamente racional. Pues, si lo bueno y lo malo significan una negatividad en el juicio, porque lo bueno, por ejemplo, hace referencia en primer lugar a lo útil (*E 4D1*) que de manera inmediata hace referencia al grado de conocimiento con que el individuo se refiere a las cosas. La utilidad se puede entender en grados, según se conozca imaginariamente o racionalmente. Además, tan negativos son los conceptos de bien y de mal, que la libertad los excluye (*E 4P68*). Aquí la utilidad no consiste simplemente en el conocimiento del bien para perseverar en la existencia, sino que, si la esencia del modo finito es perseverar en el ser, el supremo bien de la mente es el conocimiento de Dios (*E 4P28*), de suerte que lo más útil es perfeccionar el entendimiento. Pero si Spinoza habla en términos de utilidad es precisamente, porque en ese momento demostrativo no se conoce a Dios, y la utilidad inevitablemente emerge como una finalidad práctica, y si se conduce por la razón no puede más que aspirar a conocerse adecuadamente a sí mismo y todas las cosas. Parece un momento transitorio sobre lo que significa por una parte la *acquiescentia animi* y por otra lo que significa conducirse bajo la guía de la razón. Es evidente entonces que si hubiese alcanzado el conocimiento de sí, de las cosas y de Dios, dicha noción de utilidad se vuelve prescindible y las consecuencias que se han extraído de

¹⁴ Véase *v.gr.*, Totaro (2009, p. 89 y ss).

la noción del amor se presentan de suyo. Si la utilidad en la vida es perfeccionar el entendimiento, el fin de guiarse por la razón es moderar los deseos, es decir, concebirse adecuadamente a sí mismo y a todas las cosas y alcanzar una situación donde se puedan moderar los excesos y las lascivias. Que la beatitud sea la satisfacción del ánimo que nace del conocimiento intuitivo de Dios no significa que la satisfacción de ánimo se alcanza sin la de la mente.

Por otra parte, cuando Spinoza explica la utilidad según sea propia (firmeza), según sea ajena (generosidad), se refiere a “las acciones que se siguen de los afectos, que se refieren a la mente en cuanto entiende” (E 3P59S|G188). Verificamos que el ánimo es aquello que afectivamente se relaciona o consigo o con el exterior de manera a dar una respuesta (una reacción, una acción, etc.). Gracias a la fortaleza y presencia de ánimo se pueden evitar y superar los comunes peligros (E 5P10S), si se los enumera e imagina con frecuencia. Se trata de una imaginación ordenada en vistas a repeler los peligros parte de la idea de comprender en qué orden de los afectos se los repele mejor. Dirigir el ánimo a que sus acciones sigan el dictamen de la razón resulta del esfuerzo, cuanto puede, por conocer las virtudes y sus causas, y esto debe llenar de gozo el ánimo. Cabe aclarar que las virtudes se colocan en dos lugares diferentes en el razonamiento spinoziano, porque por un lado son la consecuencia de entender, por otro son a la vez objeto de estudio. Al no ser una *forma platónica stricto sensu*, las virtudes tanto nacen como resultado del esfuerzo por conocer las cosas, como una vez nacidas podemos entender qué tiene de útil y qué de positivo. Al entender cómo nacen y cómo engendran estados anímicos agradables, gozamos tanto el entendimiento como en la acción que significan. En efecto, hay un gozo en ello.

Ahora bien, para que tengamos siempre al alcance este precepto de la razón cuando sea útil, han de pensarse y meditarse frecuentemente las ofensas comunes de los hombres, y de cuál manera y por qué vía se repelen óptimamente por la generosidad; pues así, uniremos la imagen de la ofensa a la imaginación de este principio, y (por la *Proposición 18 de la Parte II*) lo tendremos siempre al alcance cuando una ofensa nos sea presentada. Porque si también tuviésemos al alcance la norma de nuestra verdadera utilidad y también la del bien, que se sigue de la mutua amistad y la sociedad común, y además porque la suma satisfacción del ánimo nace de la recta norma de vivir [*ex recta vivendi ratione*] (por la *Proposición 52 de la Parte IV*), y porque los hombres, como las demás cosas, obran por la necesidad de la naturaleza, entonces la ofensa, o el odio, que suele nacer de esta, ocupará una mínima parte de la imaginación y será fácilmente superada;” (Spinoza, E 5P10S|G288)

Este pasaje agrega una indicación particular. Si bien sabemos por esa referencia a E 4P52 que “la satisfacción consigo mismo puede nacer de la razón y esta sola satisfacción que nace de la razón es la mayor que puede darse” (E 4P52|G248), Spinoza transforma esa fuente racional de la satisfacción en una “recta norma de vivir”, que remite al conducirse

bajo la guía de la razón (*ex solo rationis dictamine*, o las demás fórmulas equivalentes que emplea Spinoza).

Y Spinoza insiste así en este escolio en unir la utilidad (parcialidad) a un modo de conducirse bajo el dictamen de la razón (lo común), unión en la cual no aparece el tercer género de conocimiento –el dictamen de la razón habría sido superado-. De la “recta norma de vivir” nace la suma satisfacción del ánimo, pero no se trata aún de una forma de vivir sabia, pues no se trata de un conocimiento intuitivo. En suma, Spinoza sigue apuntando al problema de la afectividad y de la praxis.¹⁵ Y precisamente el problema anímico consiste en que el individuo no se conduce bajo la razón, y en ese sentido el esfuerzo por entender – que es el mejor esfuerzo- nos conduce de la ignorancia a la razón, de la razón a la sabiduría: de un género del conocimiento al siguiente. Así,

La *acquiescentia in se ipso* encuentra aquí su origen en la razón, o en ese conocimiento que Spinoza considera desde el *Tractatus de intellectus emendatione* como de un género completamente diferente del conocimiento imaginativo, *ex auditu o ab experientia vaga*”, (Totaro, 2009, p. 8).

Marginalmente, se puede interpretar *ex solo rationis dictamine* como el contenido eidético que ha de seguirse –aparte del problema de encontrar o producir la demostración correspondiente. Una clave de esto se encuentra en el *Tratado Teológico-Político*, donde se explica que se puede entender un cierto contenido moral dirigido a la buena vida, sin que medie demostración racional *stricto sensu*:

y puesto que las verdaderas salvación y beatitud consisten en la verdadera satisfacción del ánimo, y que nosotros no estamos verdaderamente satisfechos más que en aquellas cosas que entendemos clarísimamente, de aquí se sigue muy evidentemente que podemos alcanzar con certeza la mente de la Escritura respecto de las cosas de la salvación y necesarias para la beatitud (Spinoza, TTP 7/17|G111).¹⁶

La mente descifra dicho contenido, la satisfacción del ánimo derivada es tanto teórica como práctica. No se trata de un ejercicio completamente racional, dado que el objeto de donde extraer la beatitud no es la naturaleza. La Escritura es un objeto transicional hacia la posibilidad de esa vida, aunque la forma de obtenerlo suponga en cierto sentido una forma disminuida de racionalidad.

Ahora bien, dice Spinoza que:

¹⁵ Hernández parece apuntar en ese sentido al indicar: “«el solo dictamen de la razón» se habrá transformado en un amor intelectual a la naturaleza (infinita y eterna) donde el yo y el otro formarán un conjunto *sub specie aeternitatis*” (2007, p. 90).

¹⁶ Véase en el mismo sentido Spinoza (TTP 15/8|G187-188).

Con estas cosas, que quería mostrar sobre la potencia de la mente sobre los afectos y sobre la libertad de la mente, acabo. Por ellas, es evidente cuánto puede el sabio y cuánto más poderoso es que el ignorante, quien obra por su sola lascivia [qui sola libidine agitur]. El ignorante, pues, más allá de ser agitado de muchos modos [multis modis agitur] por causas externas, y de no alcanzar nunca la verdadera satisfacción de ánimo, vive, además, como inconsciente de sí mismo y de Dios y de las cosas, y tan pronto deja de padecer, simultáneamente también deja de ser [esse desinit]. Por el contrario, el sabio, en cuanto que es considerado como tal, se mueve apenas por el ánimo, sino que, consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas según una cierta necesidad eterna, no deja nunca de ser, sino que siempre adquiere la verdadera satisfacción de ánimo, (Spinoza, E 5P42S|G II, 308).

Este último pasaje presenta el motivo del sabio-ignorante del que no me voy ocupar extensamente aquí, y sin embargo se puede ver que su presencia no es simplemente una cuestión del conocimiento, sino que en ambos casos lo que importa es la praxis, la cotidianidad o la vida mismas, si se quiere. Es decir, cómo se insertan ambas figuras en la existencia con dicho conocimiento y respecto de sus afectos, y no como si el cuerpo estuviera ausente. Al contrastar al ignorante y al sabio, Spinoza pinta un cuadro en claro oscuro pasando del primero, una figura sombría y difuminada y de perfiles proteicos, al segundo, una figura nítida y brillante, gracias al modelo tutelar del conducirse bajo la guía de la razón.

Y el ignorante es *zarandeado* (*agitatur*) –suele traducir A. Domínguez– por las causas externas como si fuera un juguete de los elementos. Además, el ignorante claramente no sigue una norma de razón, sino como dice el pasaje *se comporta por la sola lascivia*. En realidad, la escala puede contener más sutilezas, como el ignorante desobediente, el ignorante obediente por fe, etc.¹⁷

Una segunda dicotomía presente en el escolio es la oposición entre la *sola libidine agitur* y el *ex dictamine rationis vivit*. Dicha oposición parece lógica, porque son dos formas de deseo, pero en realidad *actuar por la sola lascivia* es una forma de deseo ciego y dominado por la exterioridad, como puede desprenderse de E 4P48S. Conducirse bajo la guía de la razón es tutelar porque sin ser absolutamente racional indica en qué consiste el comportamiento racional.

El texto finalmente se abre sobre una oposición sobre el lugar del ánimo en el motivo ignorante-sabio. Por un lado, no cabe lugar a dudas que el ignorante está sujeto a los vaivenes de la exterioridad y su ser está ligado a ellos, al punto que Spinoza indica que en cuanto de padecer también deja de ser, es pura pasión. Y evidentemente no alcanza la verdadera satisfacción del ánimo. Por el otro, el sabio es concebido como la oposición entre ser movido por el ánimo y alcanzar la satisfacción del ánimo. En este sentido, la satisfacción del ánimo parece una negatividad comparada con la de la mente. El sabio no es dibujado

¹⁷ Sobre este asunto ver Rojas (2012), Matheron (1971), Rousset (1968).

simplemente por su mente, sino que hace referencia a la ausencia de conmociones del ánimo –no significa que el ánimo desaparezca, sólo que ahora no intervendrían negativamente. Como el sabio se conoce a sí mismo, a Dios y a las cosas según cierta necesidad eterna, no puede no adquirir la satisfacción de ánimo, como no podría ser que quien entienda las cosas tuviera fluctuaciones de ánimo, porque significa reintroducir la duda y la imaginación de aquello que dice entender, y sería conmovido su ánimo. La satisfacción de la mente implica entonces la satisfacción del ánimo, y ésta es en ese sentido una especie de tranquilidad, y es práctica.

La última consideración –*sine corpore*– remite al carácter eterno de la mente: “sentimos y experimentamos que somos eternos. Pues la mente no siente menos aquellas cosas que concibe con el intelecto que las que tiene en la memoria.” (E 5P23S|G296). Sin embargo, la argumentación sobre la eternidad nos conduce a reconocer lo que significa la satisfacción de la mente. Como consecuencia de entender y conocer bajo el tercer género de conocimiento, concebimos en qué radica la beatitud. Ahora bien, aunque concibamos la parte eterna de la mente *sine corpore*, esto no quiere decir que la beatitud sea *sine corpore*. Por el contrario, tanto en la *Ética* como en otras obras (v.gr. *Tratado Teológico-Político*) se concibe la salvación o la beatitud *hic et nunc*. El trabajo de llegar a operar intuitivamente conduce a reconocerse a sí mismo (como virtud) como consecuencia de conocerse a sí, a Dios y a las cosas.

La verdadera satisfacción del ánimo difiere, pues, de la suprema satisfacción de la mente, aunque ésta última la tenga como consecuencia. La diferencia es tal vez muy sutil. Y sea acaso como Odiseo, que de entre las cosas que ve y sufre llega a entender que los bienes de la fortuna (hombres, riquezas, placeres) le muestran una cierta satisfacción cuando se deleita de ellos, y al entender en qué consiste ese gozo, entiende la satisfacción –en cuanto tranquilidad también– que le procura entenderlo, y entiende la virtud en la que consiste y se esfuerza entonces por conducirse por la recta norma de vida. No puede decirse que Odiseo haya operado intuitivamente, pero llegó a entender al menos la satisfacción de ánimo.

5. A manera de conclusión

No puede concluirse que las tres expresiones *acquiescentia in se ipso*, *animi acquiescentia* y *mentis acquiescentia* se puedan extrapolar una a uno a los tres géneros de conocimiento exactamente. Las dos primeras por el contrario cumplen funciones transicionales. La satisfacción consigo mismo, aunque puede nacer de la razón –pero no es la única fuente– también tiene una fuente imaginacional. Se trata de una pasión alegre, por lo cual, aunque no atribuyamos adecuadamente la causa, aumenta la potencia. Por ello, la necesidad de determinar en qué consiste la satisfacción como afecto y en qué consiste tal o cual satisfacción. La satisfacción del ánimo sigue considerando el cuerpo y las “acciones que se siguen de los afectos, que se refieren a la mente en cuanto entiende”. Además,

puede ser racional en la medida en que nace de la recta norma de vivir, aunque sea sólo por el contenido de dicha norma y no por la demostración de la norma.

Por otro lado, la suprema satisfacción de la mente nace del tercer género de conocimiento, la única forma en la que satisfacción se relaciona biunívocamente con un género de conocimiento. Sin embargo, en la medida en que el cuerpo no ha desaparecido, respecto de la beatitud implica una tranquilidad en el ánimo, por la cual se dice que el sabio no se siente conmovido por las vicisitudes de la fortuna. La satisfacción de la mente tiene como consecuencia la del ánimo, pero la satisfacción del ánimo en la medida en que se remite a la acción describe el estado de ánimo del sabio.

Referencias bibliográficas

- ALQUIÉ, F. (1981). *Le rationalisme de Spinoza*. Paris: PUF.
- CARLISLE, C. (2017). Spinoza's *Acquiescentia*. *Journal of the History of Philosophy*, 55(2), 209-236. DOI: [10.1353/hph.2017.0027](https://doi.org/10.1353/hph.2017.0027)
- GIANCOTTI BOSCHERINI, E. (1969). Sul concetto spinoziano di 'mens'. En CRAPULLI, G., y GIANCOTTI, E. *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- HERNÁNDEZ, V. (2007). *Fortitudo animi*. Sobre la presencia del otro en el proyecto –ético-eudaimonista del tercer género de conocimiento. En CORDÓN, J. M., CÁMARA, M. L., y FERNÁNDEZ, E. (ed.). *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza* (pp. 289-295) Madrid: Trotta.
- JAQUET, C. (2004). *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*. Paris: PUF.
- MATHERON, A. (1971). *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Paris: Aubier Montaigne.
- MOREAU, P-F. (1994). Métaphysique de la gloire. Le scolie de la proposition 36 et le «tournant» du Livre V. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 184(1), 55-64.
- ROJAS P., S. (2012). *Spinoza: simultanéité et fluctuations*. Sarrebrücken: EUE.
- ROUSSET, B. (1968). *La perspective finale de "L'Éthique" et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*. Paris: Vrin.
- SPINOZA, B. (2015). *Obras y biografías* (tr. A. Domínguez). Madrid: Vivelibro.
- (2014). *Tutte le opere* (a cura di A. Sangiacomo, tr. A. Sangiacomo et al.). Milano: Bompiani.
- (1985). *The Collected Works of Spinoza*, ed. E. Curley vol. 1. Princeton: Princeton University Press.
- (1977). *Ética* (tr. J. Gaos). México: Dirección General de Publicaciones.
- SUHAMY, A. (2010). *La Communication du bien chez Spinoza*. Paris: Garnier.
- TOTARO, P. (2009). *Instrumenta mentis. Contributi al lessico filosofico di Spinoza*. Firenze: L. S. Olschki.

* * *

**Sergio E. Rojas Peralta: Escuela de Filosofía, Universidad de Costa Rica. [E-mail: sergio.rojas@ucr.ac.cr].*