

Eternidad y duración en la ética de la inmanencia¹

*Vicente Hernández Pedrero**

Resumen

En este artículo pretendemos esclarecer el carácter inmanente de la Parte Quinta de la Ética en coherencia y continuidad con la filosofía práctica de Spinoza y la perspectiva ontológica de su obra.

Palabras clave: Filosofía – Ética – Inmanencia - Spinoza

¹ Este artículo ha sido concebido en el marco teórico del Grupo de Investigación “Repensar la Filosofía”, radicado en la Universidad de La Laguna. Islas Canarias.

Eternity and duration in the ethics of immanence²

*Vicente Hernández Pedrero**

Abstract

In this paper we intend to clarify the immanent character of the Fifth Part of the *Ethics* in coherence and continuity with the practical philosophy of Spinoza and the ontological perspective of his work

Keywords: Philosophy – Ethics – Immanence – Spinoza

² This article has been conceived in the framework of the Research Group "Rethinking Philosophy" radicated at the University of La Laguna. Canary Islands.

I

La formulación del Tercer Género de Conocimiento de la Parte Quinta de la *Ética*³ obedece a un plan trazado por Spinoza desde un principio. Dicho plan tiene un último propósito práctico de emancipación de la subjetividad, y el Tercer Género, de forma indudable, juega un papel crucial y necesario en la consecución de ese objetivo. Supone la culminación misma del plan spinoziano. Ni es prescindible desde una lectura *política*,⁴ ni se aviene con ninguna otra lectura trascendente de carácter místico o contemplativo.⁵ Cosa distinta es la extrañeza que causa en el ámbito de una filosofía de la razón ilustrada el planteamiento de un tercer género de conocimiento situado más allá de un segundo género de conocimiento racional. Pero esto ya forma parte de la originalidad, *rareza* y *anomalía* del pensamiento spinozista.⁶ Vayamos al principio.

En la Primera Parte de la *Ética*, bajo el epígrafe dedicado a *Dios*, Spinoza deja establecidas las premisas ontológicas de su obra. La noción de *Dios* se entiende como una sustancia “absolutamente infinita e indivisible” (EI13), que se genera a sí misma como su propia causa, *causa sui* (EI1DEF1; EI7), dando lugar necesariamente desde su “infinita naturaleza [a] infinitas cosas de infinitos modos” (EI16; E117ESC). *Dios*, como idea, pasa finalmente a ser “causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas” (EI18).

Luminosamente, en el Apéndice de esta Primera Parte se narra una breve historia no creacionista de la humanidad, una auténtica síntesis materialista de filosofía de la historia al comienzo de una construcción analítica de orden geométrico.

Pues [los hombres] después de haber considerado las cosas como medios, no pudieron creer *que ellas se hicieron a sí mismas*, sino que a partir de los medios que ellos mismos suelen preparar, debieron concluir que se da algún o algunos rectores de la Naturaleza, dotados de la libertad humana, *que les proporcionaron todas las cosas y las hicieron todas para su uso*. Y como nunca habían oído hablar del ingenio de tales rectores, también debieron juzgar de él por el suyo propio; y, en consecuencia, afirmaron que los dioses lo dirigen todo a la utilidad de los hombres, a fin de cautivarlos y ser tenidos por ellos en el máximo honor. De donde ha resultado que cada uno, de acuerdo con su ingenio, haya excogitado diversas formas de rendir culto a Dios, para que Dios les amara

³ Los textos de la *Ética demostrada según el orden geométrico* y de la *Correspondencia*, básicos en este artículo, son utilizados según las traducciones al castellano de Atilano Domínguez; pero con una salvedad importante: por razones que resultarán bastantes evidentes desde la propia lectura de este artículo, el original latino de *mens* empleado por Spinoza a lo largo de toda la *Ética* será traducido por *mente* y no por *alma*, dejando a esta última como la traducción de *anima*, noción que utiliza Spinoza en la Parte Quinta para referirse críticamente a la obra de Descartes. Volveremos sobre ello más adelante; cf. su utilización en la III parte de este trabajo, y en Spinoza (1988).

⁴ Como fue la *visión política* de Antonio Negri respecto al Tercer Género de Conocimiento en *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza* (publicada en 1981 y su versión en castellano en 1993); visión corregida por el autor años más tarde en “Democracia y eternidad en Spinoza. Metamorfosis de los cuerpos y de la *multitudo*” (texto de 1994 e incluido en el cap. VII de *Spinoza subversivo*, Negri, 2000).

⁵ Para unas lecturas *místicas*, cf. Orio de Miguel (2007) y Rensoli (2011).

⁶ Quizás esta sea, realmente, la verdadera *anomalía* del pensamiento de Spinoza, no tanto la perspectiva política democrática, sino la sucesión inmanente de tres géneros de conocimiento en que aquella se sitúa.

más que a los otros y dirigiera toda la Naturaleza a la utilidad de su ciego deseo y de su insaciable avaricia. *Y así, este prejuicio derivó en superstición y echó hondas raíces en las mentes*, lo cual fue motivo de que cada uno pusiera todo su empeño en comprender las causas finales de todas las cosas y en explicarlas. Pero, mientras pretendían mostrar que la Naturaleza no hace nada en vano (esto es, que no sea de utilidad para los hombres), no parecen haber mostrado otra cosa sino que la Naturaleza y los Dioses deliran lo mismo que los hombres. (EIAP).⁷

Spinoza había sido expulsado de la Sinagoga, entre otros motivos, por oponerse radicalmente a la idea de la inmortalidad del alma, de un alma separada del cuerpo.⁸ No era una opinión baladí. Se trataba de una toma de posición fundamental desde la que construir en adelante, para las futuras generaciones, una nueva filosofía *desprejuiciada, no delirante*, ajena a la *superstición*, cuyo principal adversario teórico por aquel entonces no podía ser otro que el dualismo cartesiano, en cuanto filosofía moderna de la razón todavía hipotecada por la creencia de un alma inmortal. No hay *Dios* transitivo, creador, al que acudir a su encuentro después de la muerte. Se trata de una falsa salvación producto de un primer género de conocimiento imaginario por parte de la humanidad. La nueva filosofía va a perseguir la auténtica salvación desde la mayor potencia en vida de la conexión mente-cuerpo procurada por un segundo y tercer géneros verdaderos de conocimiento.⁹ La ciencia y la filosofía modernas proporcionan las claves ontológicas para ello: de un lado, la Sustancia o Naturaleza eterna e infinita, cuya existencia es necesaria, *natura naturans*; de otro lado, los modos finitos, sometidos a la duración, de existencia sólo contingente, *natura naturata* (EI29ESC).

Por aquellos primeros años de preparación de la *Ética*, durante su estancia en Rijnsburg, Spinoza escribe a su amigo Lodowijk Meyer:

Expondré brevemente estos cuatro conceptos: la *sustancia*, el *modo*, la *eternidad* y la *duración*. Respecto a la sustancia, quisiera indicar lo siguiente: 1º) A la esencia de la sustancia pertenece la existencia, es decir, que de su sola esencia o definición se sigue que existe; lo cual, si no me falla la memoria, lo he demostrado antes, de viva voz y sin acudir a otras proposiciones. 2º) Del primer punto se sigue que la sustancia no es múltiple, sino que solo existe una de la misma naturaleza. 3º) Ninguna sustancia puede ser entendida sino como infinita. A las afecciones de la sustancia las llamo modos, y su definición, por cuanto no es la misma definición de la sustancia, no puede implicar existencia alguna. De ahí que, aun cuando existan, podemos concebirlos como no existentes; de donde se sigue, además, que, mientras nos atengamos a la esencia

⁷ En esta y en sucesivas citas textuales, el destacado es nuestro.

⁸ Cf., Nadler, (1999, p. 187).

⁹ "El conocimiento del primer género es la única causa de la falsedad; en cambio, el del segundo y del tercero es necesariamente verdadero" (EI41).

de los modos y no prestemos atención al orden de toda la naturaleza, *del hecho de que los modos ya existan no podemos concluir que existirán o no después ni que existieron antes o no*. De donde se desprende claramente que nosotros concebimos la existencia de la sustancia como totalmente diversa de la existencia de los modos. De aquí se deriva la *diferencia entre la eternidad y la duración*. Pues por la *duración solo podemos explicar la existencia de los modos, mientras que la existencia de la sustancia se explica por la fruición infinita de existir o, forzando el latín, de ser*. (Carta 12, pp. 130-131/53-55).

Spinoza, como nadie antes en la filosofía occidental, subvierte y clausura definitivamente la visión antropocéntrica del universo. La humanidad, como *modo*, tiene una existencia contingente sometida a la *duración*, totalmente indiferente en relación a la existencia necesaria y eterna de la *sustancia*. Somos un *modo* de estar o ser de la *sustancia*, pero la sustancia es *eterna*, mientras que nosotros, la *especie*, somos o estamos, duramos, pero podemos dejar de durar y nuestra propia duración ha sido contingente y azarosa.¹⁰ A partir de ese momento, toda la reflexión de Spinoza se dirige a la inmanencia en la duración del modo humano, o lo que es igual, a las condiciones materiales, antropológicas, de progreso inmanente de un modo finito que debe su existencia y participa de la eternidad e infinitud de la sustancia. Una vez establecidas las premisas ontológicas, este y no otro será el objetivo práctico de su *Ética*. En el breve y conciso Prólogo de la Segunda Parte, Spinoza no concede la menor duda sobre ello.

Paso ya a explicar las cosas que debieron seguirse necesariamente de la esencia de Dios, o sea, del ser eterno e infinito. No todas, sin duda, ya que en 1/16 hemos demostrado que de ella debieron seguirse infinitas cosas en infinitos modos, sino *tan sólo aquellas que nos pueden llevar como de la mano al conocimiento de la mente humana y de su felicidad suprema* (EIIPROL).

Este objetivo, el conocimiento (último) de la mente humana y su felicidad suprema, sólo se alcanzará plenamente con el Tercer Género de Conocimiento formulado en la Parte Quinta de la *Ética*. Aunque ya en la Segunda Parte, Spinoza venía anunciando su máxima excelencia y utilidad:

Como todas las cosas son en Dios y son concebidas por Dios, se sigue que de este conocimiento podemos deducir muchísimas cosas que conozcamos adecuadamente y formar así *aquel tercer género de conocimiento, [...] de cuya excelencia y utilidad nos corresponde hablar en la quinta parte* (EII47ESC).

¹⁰ Dentro de las especies *homo*, la misma aleatoriedad e imprecisión que constatamos en el paso de los *neandertales* a los *sapiens* da idea de esa contingencia del modo humano. Todavía a un nivel ontológico pre-darwiniano, Spinoza se sitúa en una perspectiva que anticipa la *duración evolutiva* de la especie. Además, para referirse al modo, hace mención explícita en la *Ética* de la noción de especie en el Apéndice de la Cuarta Parte: "Nada puede concordar más con la naturaleza de una cosa que los demás individuos de la misma *especie*. Y por tanto [...] no se da nada que sea más útil al hombre que [...] el hombre" (EIVAPCAP9).

Desde la Segunda Parte, la *Ética* sigue el cauce inmanente que conduce al modo humano a la transición de un primer género de conocimiento falso e imaginario, provocado por *ideas inadecuadas*, hacia un segundo género de conocimiento verdadero y racional basado en *ideas adecuadas* ligadas a unas *nociones comunes*. Para cualquier otra ética o filosofía que sólo persiga una racionalidad deontológica (Kant) o histórica (Hegel), este paso de esclarecimiento hacia la razón resultaría más que suficiente. Sin embargo, para el objetivo antropológico de la *felicidad suprema* el cauce inmanente no se agota hasta alcanzar la mayor potencia del modo, el mayor recorrido en vida del *conatus* singular de cada ser humano, o lo que es igual, la mejor conexión entre su mente y su cuerpo. De ahí, la necesidad de un Tercer Género de Conocimiento situado más allá de lo universal o abstracto, que se sustancie en la propia experiencia biográfica e individual. A este género Spinoza lo denomina *Ciencia Intuitiva*.

Tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas (ver 2/38c, 2/39c, 2/40); y a éste le llamaré razón y conocimiento de segundo género. Además [...] existe, como mostraré a continuación, un tercero al que llamaremos ciencia intuitiva (EII40ESC)

Pero será con la redacción de la Parte Quinta, algunos años más tarde, cuando el Tercer Género de Conocimiento, siguiendo el desarrollo geométrico por el que discurre el cauce ético de la inmanencia, alcance su más acabada definición como conocimiento de lo singular contrapuesto a lo universal y abstracto.

[He querido] mostrar [...] cuánto valor tiene *el conocimiento de las cosas singulares*, que he llamado intuitivo o de tercer género [...] y *cuánto más valioso es que el conocimiento universal que he llamado de segundo género*. Pues, aunque en la primera parte he demostrado, de forma general que todas las cosas (y por tanto también la mente humana) dependen de Dios en cuanto a la esencia y a la existencia, aquella demostración, aunque sea legítima y fuera de toda duda, *no afecta, sin embargo, a nuestra mente de la misma manera que cuando eso mismo es deducido de la esencia misma de cualquier cosa singular*, que decimos depender de Dios (EV36ESC).

En la Parte Quinta, aquella *felicidad suprema* del Prólogo a la Segunda Parte acabará por concretarse en la mayor potencia o mejor equilibrio entre la mente y el cuerpo, en una suerte de *tranquilidad de ánimo -acquiescentia-* consistente en el máximo ejercicio de salvación o libertad del modo humano ligado a la propia experiencia de las *cosas singulares* del universo.

El género de la razón permite entender lo adecuado de unas ideas relativas a las *propiedades de las cosas* y a unas *nociones comunes*, es decir, todo aquello que acaba

demostrando la ciencia en relación al mundo objetivo, o la política democrática en relación a la vida en común de los miembros de la especie.¹¹ Es sin duda un género *verdadero* de conocimiento, pero todavía abstracto y universal por cuanto no afecta a la mente de forma singular, personalizada, podría decirse. De ahí que *el conocimiento de las cosas singulares*, propio de *un tercer género intuitivo*, imposible de separar de la misma experiencia biográfica y subjetiva, guarde una relación *aún más valiosa* con la mente humana. El modo humano comparte su finitud con otros modos. Una vez alcanzado el tercer género de conocimiento cobrará un valor extraordinario el re-conocimiento de las cosas singulares que *acompañan, natura naturata*, una existencia modal y finita que *intuye sub specie aeternitatis* nuestra pertenencia a la sustancia eterna e infinita, *natura naturans*.

II

Spinoza, redactor de la *Ética*, pero también fabricante de lentes de aumento y teórico de la óptica. El conocimiento científico y la técnica *van como de la mano* en la búsqueda inmanente de la suprema felicidad de la mente humana. Por definición ontológica, lo infinito nunca estará al alcance cognitivo de un modo finito. Pero el modo humano, en su finitud, puede avanzar hasta un límite todavía no determinado en el conocimiento científico de aquellos segmentos o partes de lo infinito que puedan ser observados y/o manipulados técnicamente. Son la ciencia y la técnica modernas al servicio del conocimiento verdadero de las propiedades de las cosas. Este conocimiento epistemológico del modo siempre será limitado al respecto de la infinitud de la sustancia, pero impedirá la confusión y el extravío del modo. La *ciencia intuitiva* del Tercer Género encontrará su fundamento en las demostraciones objetivas y universales de la ciencia epistemológica del Segundo Género. La mente humana, en su duración como modo, podrá *intuir* la eternidad de la sustancia sólo una vez superada la falsa explicación mítica y antropocéntrica del universo.¹² Esta *intuición* del modo acerca de la sustancia eterna será resultado de la máxima potencia y libertad del *conatus* o esfuerzo cualitativo del propio ser en el tiempo finito de su duración.

La física actual, en virtud, paradójicamente, de su espectacular avance científico y tecnológico, reconoce con absoluta humildad que *nuestro límite observable es limitado*.¹³ Ahora mismo, todo aquel segmento del universo *natura naturata* que podemos observar directamente mediante los más potentes telescopios y las más sofisticadas tecnologías sólo alcanza el 5% de lo que consideramos susceptible de ser conocido epistemológicamente, el resto, un 95% del universo está formado por *materia oscura*, una cuarta parte, y por *energía oscura*, dos tercios. De un lado, materia visible, *extensa*, directamente reconocible, una

¹¹ En este artículo no tratamos de la política democrática que plantea Spinoza, primero en el *Tratado Teológico Político* (1670) y por último en el *Tratado Político* (póstumo), sino de la vía inmanente de conocimiento general que se desarrolla en tres géneros, siendo el segundo género, como género de las nociones comunes, el que corresponde al estado democrático.

¹² “El esfuerzo o deseo de conocer las cosas con el tercer género de conocimiento no puede surgir del primero, pero sí del segundo género de conocimiento” (EV28).

¹³ Cf. Tonelli (2017, p. 32).

pequeña parte del universo conocido; de otro lado, materia y energía oscura, la mayor parte de un universo por conocer; esos son los conceptos y objetivos básicos con los que se maneja la investigación física y la física teórica en la actualidad.

El 15 de julio de 1676, cuando le quedaban tan sólo unos meses de vida, Spinoza escribe a E. W. von Tschirnhaus, diciendo:

En cuanto a lo que usted me pide, si del solo concepto de la extensión se puede demostrar a priori la diversidad de las cosas, creo haber demostrado ya con suficiente claridad que eso es imposible, y que, por lo mismo, *la materia es mal definida por Descartes por medio de la extensión, y que, por el contrario, debe ser explicada necesariamente por medio de un atributo que exprese la esencia eterna e infinita*. Pero quizá un día, si tengo vida suficiente, trate con usted más claramente de estas cosas, ya que hasta el momento no he tenido la oportunidad de ordenar nada al respecto. (Carta 83, p. 412/334)

Por esas fechas, Spinoza ya había terminado la redacción de la *Ética* y formulado el Tercer Género de Conocimiento de la Parte Quinta, que implica una *facultad intuitiva* de la mente humana. Esta facultad en ningún caso puede ser considerada como trascendente o emanada de ningún poder superior, sino ligada al progreso material e inmanente de conocimiento de la mente como modo finito, pero no extenso, de la sustancia infinita *expresada* en el atributo del Pensamiento. Spinoza era consciente del problema: dar con un concepto de materia no extensa del modo, que explique una mente (*mens*) que *participa* de la materialidad global de la sustancia, dejando atrás, como idea inadecuada, la espiritualidad trascendente del alma (*anima*). Obviamente, Spinoza no disponía en su época de los medios tecnológicos necesarios para emprender una búsqueda semejante. Pero su solo propósito anticipa la tarea actual de *repensar la noción de metafísica* desde unas coordenadas inclusivas de una materialidad no extensa que recorre *natura naturata* la complejidad de nuestro universo.

Conocer nuestro universo complejo propicia la conjetura sobre otros universos posibles, aquello que se ha dado en llamar *multiverso*. Nuestro mayor conocimiento *natura naturata* nos sitúa ante la paradoja de *pensar* lo universalmente infinito, y por tanto incognoscible, desde la finitud del universo conocido. “Todo el universo que nosotros podemos observar es finito, y comenzó con el Big Bang hace unos catorce mil millones de años” (Hack, 2012, p. 149) (Cf. Tonelli, 2017). Es decir, que sólo está a nuestro alcance la observación de objetos a menos de catorce mil millones de años luz; ese es nuestro *horizonte cósmico*, la finitud cognoscible *natura naturata* respecto a la infinitud *natura naturans* de la sustancia.

Spinoza fabricaba con sus manos lentes de aumento para telescopios y microscopios, instrumentos de observación científica del *macrocosmos* y del *microcosmos*. Es el comienzo mismo de la ciencia moderna por la vía tecnológica. Sin embargo, la totalidad del *cosmos* sólo podía ser objeto de especulación científica a partir de unas observaciones

elementales e inconexas. Y así hasta llegar a nuestra época más reciente, cuando instrumentos tan sofisticados como las nuevas generaciones de super-telescopios o el acelerador de partículas Gran Colisionador de Hadrones,¹⁴ posibilitan una visión integrada de ese conjunto *natura naturata* que podemos llegar a conocer (Tonelli, 2017, pp. 285 y ss.).¹⁵ Ahora mismo, la astrofísica y la física cuántica se complementan en el conocimiento global de nuestro universo. Particularmente, el reciente descubrimiento de la partícula conocida como Bosón de Higgs nos puede conducir en dirección a posibles descubrimientos ulteriores, como el porqué de la prevalencia de la materia sobre la antimateria en el inicio del Big Bang, el origen inflacionario de la expansión cósmica o la explicación de la energía oscura (Tonelli, 2017, p. 277 y ss.). Pero, sobre todo, nos sitúa ante la posibilidad de otros universos originados igualmente *desde la nada*, entrañando en sí mismos sus *propias causas* (Hack, 2012, p. 152). Estas causas *natura naturata* son, además, susceptibles de “sutiles imperfecciones” como demuestra la “leve preferencia del Bosón de Higgs por acoplarse con la materia en lugar de con la antimateria para que se constituyera el universo tal y como lo conocemos” (Tonelli, 2017, p. 279).

En definitiva, puede decirse que hoy en día estamos actualizando la perspectiva *metafísica* del spinozismo en cuanto aspiramos a conocer como modo humano aquello que nos es dado *natura naturata* en toda su complejidad material, extensa y visible, pero también invisible y oscura; que obedece a leyes conocidas, pero también a otras leyes que ignoramos; un *principio de incertidumbre*¹⁶ en ningún caso resultado de algún misterio sobrenatural sólo asumible desde la fe religiosa, sino consecuencia natural del *hiato metafísico* que nos separa epistemológicamente de lo infinito *natura naturans* de la sustancia.¹⁷

¹⁴ en inglés Large Hadron Collider (LHC).

¹⁵ “Durante las próximas décadas, si combinamos la investigación directa y la indirecta en los aceleradores, los laboratorios subterráneos y los satélites, no quedará un lugar en el universo donde la materia oscura pueda esconderse a nuestras observaciones; no es difícil conjeturar que antes de la primera mitad del siglo alguien encontrará una explicación convincente a este misterio, uno de los más intrigantes de la naturaleza” (Tonelli, 2017, p. 288).

¹⁶ En este contexto, el *principio de incertidumbre* de Heisenberg se menciona en un sentido general, no sólo relativo a la sorprendente materia subatómica que aborda la física cuántica desde finales del siglo XIX, sino también a las *futuras sorpresas* que nos tiene reservada la materia en su conjunto. (Cf., Heisenberg, 2012).

¹⁷ Con absoluta *naturalidad* asumía Spinoza todo aquello que parecía misterioso y sobrenatural; en una de sus cartas a Hugo Boxel, declara: “Difícilísimamente se colige de una experiencia que existan espectros, sino que se infiere que existe algo que nadie sabe lo que es. Y si los filósofos quieren llamar espectros a las cosas que ignoramos, no los negaré, pues *hay infinitas cosas que se me ocultan*” (Carta 52, pp. 312-313/244). Y en la siguiente carta: “Cuando usted dice que los espectros y duendes de aquí abajo (sigo su forma de hablar, aunque ignoro que la materia de aquí abajo sea de menor valor que la de arriba) constan de una sustancia tenuísima, rarísima y sutilísima, parece hablar de telas de araña, de aire o de vapores. *Decir que son invisibles equivale a decir, a mi juicio, qué no son, no qué son [...]*” B. d. S. a Hugo Boxel, La Haya, Octubre-Noviembre 1674 (Carta 56, p. 330/261). En otra de sus cartas, Spinoza se dirige al joven Albert Burgh, recién convertido al catolicismo, diciéndole: “Deje de llamar misterios a los errores absurdos *ni confunda torpemente las cosas que nos son desconocidas o que aún no hemos descubierto con aquellas que se demuestra que son absurdas*”. B. d. S. a Albert Burgh, La Haya, hacia final de 1675 o principio de 1676 (Carta 76, p. 400/323). Cf., Spinoza, *Correspondencia*, (el destacado es nuestro).

III

En medio de la *natural incertidumbre* por lo desconocido *natura naturans* y de una certeza sólo relativa y limitada *natura naturata*, el objetivo práctico al que se dirige la *Ética* desde el principio, la felicidad suprema de la mente humana, se plantea finalmente en la Quinta Parte desde tres condiciones antropológicas que han venido caracterizando al modo. Primera, la mente viene ligada al cuerpo, de forma que el cuerpo es en realidad “el objeto de la idea que constituye la mente humana”, y de esa manera “*la existencia presente de nuestra mente sólo depende de que la mente implica la existencia actual de nuestro cuerpo*” (Cf., EII13; EII13ESC; EII8; EII8ESC; EIII11; EIII11ESC). Segunda, la mente y el cuerpo efectúan su determinación mutua en el interior del cerebro. Y tercera, lo anterior se sustancia en el seno de una especie social por naturaleza, como es el modo humano, donde la relación de una mente con su cuerpo se lleva a cabo en conexión necesaria con otros cuerpos y otras mentes de la misma especie.

Mientras redactaba la *Ética*, Spinoza era plenamente consciente de la importancia del cerebro como depositario de la mente y de la conexión de esta última con el propio cuerpo;¹⁸ hasta el punto de dar por cierta, pero aún no explicada, una intrincada materia cerebral no reductible a la incongruente simplificación dualista de Descartes, que conducía a la *oscura* y extravagante hipótesis de la *glándula pineal* como sede del *alma (anima)*, una hipótesis nada *clara y distinta* sobre la que ironiza Spinoza en el Prólogo a la Quinta Parte.¹⁹ Por aquel entonces, Spinoza no podía siquiera imaginar la complejidad del sistema neuronal del cerebro humano, pero, a diferencia de Descartes, no se deja llevar por ningún tipo de prejuicio, ni pretenciosamente epistemológico, ni religioso-espiritualista: lo que aún no era conocido debía aceptarse, de manera natural, como una materia todavía por conocer. Concretamente, quedaba pendiente de mayor conocimiento todo aquello referido a una mente que, ligada al cuerpo, forma parte del atributo universal del pensamiento, pero a sabiendas de que es en el cerebro donde reside la facultad humana de la razón.

¹⁸ A lo largo de la *Ética*, Spinoza se refirió en cuatro ocasiones al cerebro humano como órgano rector de la conducta (EIAP; EII40ESC; EII48ESC, EVPROL). Y en su mencionada carta a Robert Burgh dice: “Me pregunta usted cómo sé eso, le contestaré que del mismo modo que sabe usted que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos; y que con esto basta, no lo negará nadie que tenga el *cerebro sano* y no sueñe en espíritus inmundos” (Carta 76, p. 397/320).

¹⁹ “Descartes [...] afirma que el alma (*anima*) está principalmente unida a cierta parte del cerebro, a saber, a la llamada glándula pineal, con cuya ayuda el alma siente todos los movimientos excitados en el cuerpo, así como los objetos externos, y que el alma, con sólo querer, puede moverla de diversas maneras [...] No puedo, en efecto, admirar bastante que: un varón filósofo, que había establecido firmemente no deducir nada sino de principios evidentes por sí mismos, y no afirmar nada, a menos que lo percibiera clara y distintamente; y que habría reprochado tantas veces a los escolásticos haber querido explicar las cosas oscuras por cualidades ocultas; haga suya una hipótesis más oculta que toda cualidad oculta. *¿Qué entiende, pregunto, por unión del alma (anima) y del cuerpo?*” (EVPROL). Hoy sabemos que la glándula pineal, una glándula de unos 5 mm de diámetro, atribuida erróneamente por Descartes en exclusividad al cerebro humano, segrega una hormona, la melatonina, que cumple la función de regular los ciclos de vigilia y sueño. Esa es, lisa y llanamente, su función fisiológica. Ahora bien, en esta falsa hipótesis se pone de manifiesto un doble prejuicio cartesiano o síndrome epistémico-espiritualista: ¿Por qué o para qué necesitaba el alma, espiritual por definición, un soporte fisiológico en el cuerpo humano? Descartes pretendía encontrar a Dios localizando la sede de su mayor creación, el alma humana, y, a la vez, conseguir explicar cuanto antes y por todos los medios, todo aquello que aún resultase desconocido epistemológicamente. Por el contrario, Spinoza, sin precipitación ni prejuicios, aceptaba, en cambio, una complejidad no resuelta del cerebro humano, donde debían confluír la mente (pensamiento) y el cuerpo (extensión).

En el Apéndice de la Cuarta Parte, Spinoza concluye acerca de la condición social de la especie humana y los vínculos de mayor potencia, razón y amistad que de ello se deriva:

No puede suceder que el hombre no sea una parte de la naturaleza y que no siga su orden común. Pero, si se mueve entre aquellos individuos que concuerdan con su naturaleza, la *potencia del hombre será por ello mismo ayudada y fomentada* (EIVAPCAP7).

Pues,

Nada puede concordar más con la naturaleza de una cosa que los demás individuos de la misma especie. Y por tanto [...] no se da nada que sea más útil al hombre para conservar su ser y gozar de una vida racional, que el hombre que se guía por la razón (EIVAPCAP9).

De esta forma:

A los hombres les es útil, antes que nada, establecer relaciones entre ellos y ligarse con los vínculos más aptos para que de todos ellos se hagan uno; y, en general, hacer cuanto les sirva para afianzar *las amistades* (EIVAPCAP12).

Ya en unas proposiciones anteriores, Spinoza ha dejado establecidas las bases antropológicas del concepto de lo *bueno* y de la *virtud* ligadas a la propia naturaleza del individuo: “En cuanto que una cosa concuerda con nuestra naturaleza, es necesariamente *bueno*” (EIV31). “Nada, pues, puede ser *bueno* sino en cuanto que concuerda con nuestra naturaleza; y por tanto, cuanto más concuerda una cosa con nuestra naturaleza, *más útil es* (EIV31COR). La razón forma parte de nuestra naturaleza. Por ello, “sólo en cuanto *que los hombres viven bajo la guía de la razón concuerdan siempre y necesariamente en naturaleza* (EIV35). De ese modo,

Cuanto más busca cada uno de los hombres lo que a él le es útil, tanto más útiles son los unos para los otros; pues, cuanto más busca cada uno lo que le es útil y se esfuerza en conservarse, *más dotado está de virtud* (EIV35COR2).

Se dan fuera de nosotros muchas cosas que nos son útiles y que, por tanto, deben ser apetecidas. Ninguna de ellas puede ser considerada más digna que *aquellas que concuerdan totalmente con nuestra naturaleza [...] Nada hay, pues, más útil para el hombre que el hombre [...] De donde se sigue que los hombres que se rigen por la razón [...] no apetecen nada para sí mismos que no lo deseen también para los demás, y que, por tanto, son justos, fieles y honestos*” (EIV18ESC).

Lo bueno y la virtud coinciden de esta forma con la utilidad antropológica de la cooperación entre miembros de la misma especie. No hay mandato *externo* que cumplir para la práctica ética de lo bueno y la virtud, sino conveniencia mutua dada la común pertenencia a la especie, de una especie en busca de su particular auto-conservación. “El hombre es un *animal social* [y] con la *ayuda mutua* [...] pueden procurarse mucho más fácilmente las cosas que necesitan y que sólo *uniendo sus fuerzas pueden evitar los peligros que por todas partes les acechan*” (EIV35ESC). “*El sumo bien de quienes persiguen la virtud es común a todos, y todos pueden gozar igualmente de él*” (EIV36) porque “puede ser igualmente poseído por todos los hombres, en cuanto que son de la misma naturaleza” (EIV36DEM).

Ciertamente, la historia de la humanidad, todavía hoy, parece apuntar a lo contrario de esta unión de la especie en torno a un bien común aprobado por la razón. Sin embargo, este objetivo se basa en una certeza ontológica, necesariamente verdadera.

No de un accidente, sino de la misma naturaleza de la razón procede que el sumo bien del hombre sea común a todos, a saber, porque se deduce de la misma *esencia humana, en cuanto que se define por la razón*; y porque el hombre no podría ni ser ni ser concebido, si no tuviera la potestad de gozar de este sumo bien (EIV36ESC).

De cara al futuro, esta verdad ontológica sostiene todo el curso inmanente de la ética. Como miembro de una especie social por naturaleza, cada individuo singular *suma potencia* en la cooperación con otros miembros de la misma especie. La *alegría* que le une con los demás siempre se impondrá, ontológicamente, a la *tristeza* que separa y divide, que resta, disminuye potencia.²⁰

Aunque aún no disponía de los medios para demostrarlo, Spinoza ya contaba con que este proceso de conexión positiva entre el propio cuerpo y la propia mente vinculado a otros cuerpos y mentes, debe suceder en el interior de un *cerebro sano*, un cerebro que requiere de un necesario equilibrio psico-somático. Confirmando la perspectiva spinozista, la ética del futuro seguirá unas pautas adecuadas a la condición natural y social del ser humano; pautas relativas a las conexiones entre capacidad de razón, emociones y sentimientos; la necesaria información cultural y simbólica de que se nutre el cerebro desde el exterior social: un *exocerebro*; o el conocimiento científico y neurológico del fenómeno moral que inaugura una nueva disciplina como la *neuroética*.²¹ En definitiva, todo un programa futuro de *naturalización* de la teoría ética, que revalida el principio de que la razón forma parte de nuestra naturaleza.

²⁰ “El deseo que surge de la alegría, en igualdad de circunstancias, es más fuerte que el deseo que surge de la tristeza” (EIV18).

²¹ Aludimos a unas actuales líneas de investigación. Cf. Damasio (2005), Bartra (2014), Evers (2011).

IV

La ética sigue un cauce inmanente y natural. En términos actuales, la creencia en la existencia de un Dios creador, sobrenatural y trascendente hace tiempo que dejó de ser necesaria para la ética. El fundamento de *lo bueno* se encuentra en la propia naturaleza del modo humano.²² “Nosotros no nos esforzamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, *juzgamos que algo es bueno, porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos*” (EIII9ESC).

Pero no vale que lo bueno sea aquello que deseamos indiscriminadamente, sino aquello que deseamos porque nos proporciona una *alegría* que aumenta nuestra potencia. El bien se relaciona con la alegría y la suma de potencia con los demás seres de la misma especie, todo lo contrario de la *tristeza*. “Por «bien» entiendo aquí todo género de *alegría*, y [...] cuanto conduce a ella [...] Por «mal», en cambio, todo género de *tristeza*. (EIII39ESC).

El deseo de lo bueno es producto de la toma de conciencia inmanente que experimentamos tras ser afectados en la práctica positiva de la alegría. “El conocimiento del bien y del mal no es otra cosa que el afecto de alegría o de tristeza, en cuanto que somos conscientes de él” (EIV8).

La naturaleza del modo humano, el *conatus* que busca su auto-conservación como especie desde un falso primer género de conocimiento hasta alcanzar un segundo y un tercer géneros verdaderos, no está determinada de antemano, será resultado de un proceso de menor a mayor potencia. Se trata, por tanto, de una naturaleza abierta cuya potencia última está siempre por alcanzar en el tiempo de duración de la especie, en general, y de sus miembros, en particular. El bien a perseguir, a diferencia del mal, coincidirá entonces con la mejor naturaleza del modo, que viene dada por su propia experiencia inmanente.

Por bien entenderé, pues, en lo que sigue, aquello que sabemos con certeza que es un medio para acercarnos cada vez más al modelo de naturaleza humana que nos proponemos. Por mal, en cambio, aquello que sabemos con certeza que [lo] impide (EIVPROL).

Dentro de la especie, las pasiones *tristes* que nos separan de los demás nunca pueden ser buenas porque disminuyen nuestra potencia. El mal no es incumplimiento de ningún mandato externo, sino menoscabo de la propia utilidad inmanente cuya máxima expresión es el otro miembro de la especie. Por eso, “el odio nunca puede ser bueno”

²² Frente a la visión kantiana de que “sólo la existencia de Dios da sentido último a la ética”, pero también a su contraria, la deriva nietzschiana de que “si Dios ha muerto, todo está permitido”, Spinoza funda su ética en la naturaleza positiva y necesaria de lo bueno. El Dios creador, así como el alma inmortal que va en su busca, nada significa para la ética de la inmanencia: “La felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma” (EV42). No carecemos, sin embargo, de una norma: es la propia utilidad de la vida. Se evita así el absurdo de que “si uno, por no creer que pueda nutrir por siempre su cuerpo con buenos alimentos, prefiera saciarse con venenos y sustancia letales; o si por ver que el alma no es eterna, o sea, inmortal, prefiere ser demente o vivir sin razón. Todo lo cual es tan absurdo que apenas merece ser mencionado” (EV41ESC.)

(EIV45), y cuando nos esforzamos en destruir al otro ser humano “nos esforzamos en algo que es malo” (EIV45DEM), y lo es en cuanto participamos de la misma naturaleza específica: “Adviértase que aquí, y en lo que sigue, sólo entiendo por odio el que se dirige a los hombres” (EIV45ESC). Y por extensión, todas aquellas pasiones tristes que nos separan de los demás miembros de la especie, “la envidia, la irrisión, el desprecio, la ira, la venganza y los demás afectos que se refieren al odio o surgen de él, son malos (EIV45COR1).

En cambio, las pasiones *alegres* que nos unen a los demás son siempre buenas porque desde el inicio aumentan nuestra potencia. Si bien, dada nuestra potencia específica todavía no cerrada, el curso inmanente de la *alegría* no se agota en afectos que son pasiones, producto del “choque fortuito (y externo) de las cosas”,²³ y permite emprender *internamente* la búsqueda consciente y voluntaria hacia una mayor potencia lograda mediante la *acción racional*. Así, a nivel de las pasiones y del choque fortuito de las cosas, “el deseo que surge de la alegría [...] se refiere a *una o a varias partes del cuerpo, pero no a todas, no tiene en cuenta la utilidad de todo el hombre*” (EIV60). Frente a la parcialidad e inmediatez de las pasiones alegres, las acciones racionales se dirigen al *futuro* y persiguen el objetivo de una *salud total*.

Dado, pues, que la alegría se refiere casi siempre [...] a una parte del cuerpo, es frecuente que deseemos conservar nuestro ser, sin que tengamos para nada en cuenta nuestra *salud total*. A lo cual se añade que los deseos que más nos dominan sólo tienen en cuenta el tiempo presente y no el futuro (EIV60ESC).

La razón forma parte esencial de nuestra naturaleza. Por ello, “*el deseo que surge de la razón [...] que se genera en nosotros en cuanto que actuamos, es la misma esencia del hombre*” (EIV61DEM). Cuando actuamos conscientemente, nuestros afectos no se detienen en la inmediatez del presente, sino que se abren al futuro y se ligan con el pasado. “*En cuanto la mente concibe las cosas según el dictamen de la razón, es igualmente afectada por la idea de una cosa futura o pasada que por la de una presente*” (EIV62).

Acción racional, tiempo presente abierto al futuro pero ligado al pasado, demanda de salud total, equilibrio psicosomático del cuerpo y de la mente, todo ello constituye un proceso interno del cerebro humano, cuyas bases antropológicas relativas al modo y su duración se encuentran planteadas en esta ética de la inmanencia.

²³ Ya desde la Segunda Parte, Spinoza anunciaba: “Digo expresamente que la mente no tiene un conocimiento adecuado de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores [...] siempre que es *determinada externamente por el choque fortuito de las cosas* [y no ocurre así] siempre que es *determinada internamente, a saber, porque contempla muchas cosas a la vez, a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones. Pues siempre que es dispuesta internamente de una u otra manera, contempla las cosas clara y distintamente*, como mostraré más adelante” (EII29ESC).

V

Propiamente, Spinoza expone el contenido del Tercer Género de Conocimiento a partir de la Proposición 21 de la Quinta Parte. “Ya es, pues, tiempo de pasar a las cosas que pertenecen a la duración de la mente sin relación con el cuerpo”, se anuncia al final del Escolio de la Proposición 20. La expresión *duración de la mente* hubiera debido servir para alejar toda duda respecto al significado material e inmanente, no espiritualista, de este Tercer Género de Conocimiento puesto al alcance del modo finito. Significado que se hace inmediatamente explícito en la misma Proposición 21: “La mente no puede imaginar nada ni recordar las cosas pasadas sino *mientras dura el cuerpo*”; que viene antecedita por aquellas otras afirmaciones de la Tercera Parte:

la existencia presente de nuestra mente sólo depende de que la mente implica la *existencia actual de nuestro cuerpo* [...] De lo cual se sigue que la *existencia presente de la mente* y su potencia de imaginar se suprime tan pronto como la mente deja de afirmar la *existencia presente del cuerpo*” (EIII11ESC).

Sin embargo, es la Proposición 23, con su mención a la *eternidad* (ya no sólo a la *duración*) la que, en su aparente contradicción semántica, ha venido provocando hasta fecha reciente algunas interpretaciones infundadas. “La mente humana (dice ahí Spinoza) no puede ser totalmente destruida con el cuerpo, sino que permanece *algo de ella que es eterno*” (EV23). Para un lector poco avisado, la contradicción parece evidente. Se trata, en cambio, de un déficit interpretativo totalmente descontextualizado que nunca debió llegar a mayores y requiere ser aclarado hermenéuticamente. Pues lo cierto es que Spinoza nunca quiso defender, algo absurdo por definición, aquello que denunció radicalmente durante su vida y que da sentido a toda su reflexión ética, a saber, la falsa existencia futura de un *alma inmortal*. Muy al contrario, se propuso dar con unos recursos *autosuficientes* de la mente humana para librar a esta de los efectos *de-potenciadores* de aquella idea inadecuada de inmortalidad del alma, con el objetivo práctico de lograr, sin menoscabo alguno, la mayor potencia *en vida* del cuerpo y de la mente. ¿De dónde entonces el origen de esa confusión entre visiones antagónicas? Quizás deba buscarse en la *excesiva proximidad* de la expresión con lo eterno que comporta la propia idea de la muerte, que veremos al final.

En todo caso, en el contexto de la *Ética*, la clave explicativa de la perspectiva inmanente de lo eterno se encuentra en la materia sensible del cuerpo humano, cuerpo del que Spinoza ya había reconocido su potencia abierta, todavía no clausurada: “Nadie, en efecto, ha determinado por ahora qué puede el cuerpo” (EIIIESC). Porque lo cierto es que el cuerpo suma potencia necesaria con la mente: “Digo esto en general: cuanto más apto es un cuerpo para hacer o padecer más cosas a la vez, más apta que las demás es su mente para percibir a la vez más cosas” (EII13ESC).

Aclarado esto, el contenido del Tercer Género es el resultado final de esa mayor posibilidad del cuerpo de acuerdo con su mente:

Puesto que los *cuerpos humanos son aptos para muchísimas cosas*, no hay duda que pueden ser de tal naturaleza que se refieran a *mentes* que tienen *un gran conocimiento de sí mismas* [...] y *cuya parte mayor o principal es eterna*, y que por tanto, *apenas temen a la muerte* (EV39ESC).

No hay un alma inmortal que recuerde la existencia anterior del cuerpo, sino una mente que en virtud del mayor desarrollo sensitivo del cuerpo es capaz de concebir la *esencia* del cuerpo fuera de su tiempo o de su duración concreta.

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 (EV23ESC).

Todo lo que la mente entiende bajo una especie de eternidad no lo entiende porque concibe la existencia actual y presente del cuerpo, sino porque concibe *la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad* (EV29).

En vida del cuerpo, de un cuerpo *apto para muchísimas cosas*, la mente formula la idea *sub specie aeternitatis*. No es que la mente se separe en un punto de la materia que es el cuerpo, sino que la materia abierta que compone el cuerpo más la mente hace posible a esta última acceder a una idea de lo eterno que *emancipa al modo* de su propia duración mediante un conocimiento superior capaz de *intuir la sustancia*. El modo humano no requiere de ninguna idea inadecuada como la inmortalidad del alma para hacer frente al final de la duración. El Tercer Género de Conocimiento, o *Ciencia Intuitiva*, precisamente por responder a la superior idea adecuada de la pertenencia del modo en su duración finita y contingente a la sustancia necesaria, infinita y eterna, supone la verdadera salvación de la mente, su *felicidad suprema*, que queda formulada ahora, tras un recorrido inmanente de mayor alegría y potencia desde la experiencia de un cuerpo apto para muchísimas cosas, como *acquiescentia*, que es una suerte de superior *quietud* o *tranquilidad* de la mente humana.

De este tercer género de conocimiento nace la *mayor tranquilidad de la mente que pueda darse* (EV27) [...] quien *conoce las cosas* con este género de conocimiento pasa a la *suprema perfección humana* y, por tanto [...] es afectado por la suma alegría, acompañada, además [...] por la idea de sí mismo y de su virtud (EV27DEM).²⁴

²⁴ La *acquiescentia* spinoziana implica un deseable estado de salud psicosomática en el cerebro humano, motivo de investigación neurológica en la actualidad, que guarda relación con nuestra sorprendente capacidad para la representación en la mente de una cierta *realidad virtual* satisfactoria. Sobre ello, nuestro trabajo "Intuición de la sustancia - antropología del modo", Congreso Internacional *Spinoza y la Antropología en la Modernidad*, celebrado en Ciudad Real, septiembre-octubre 2015, Ed. OLMS, Hildensheim-Zürich, en prensa.

Venimos de un segundo género *racional* de conocimiento, género de las nociones comunes universales. Objetivo de casi toda filosofía en términos de bienes generales logrados por la razón humana. Para Spinoza, sin embargo, queda aún por recorrer un tramo final, un tercer acto de potencia en vida del cuerpo y de la mente. Un último esfuerzo *biográfico* que supere toda idea inadecuada de salvación tras la muerte y asuma la salvación en vida desde el conocimiento *sub specie aeternitatis*. Se trata de superar toda interrupción o delegación de potencia posible desde el temor a la muerte o final de la duración. La razón, en términos universales e ideas adecuadas de progreso del modo, es, en efecto, condición necesaria: “El esfuerzo o deseo de conocer las cosas con el tercer género de conocimiento no puede surgir del primero, aunque sí del segundo género de conocimiento” (EV28). Pero sucede que la muerte es momento final de la propia duración en vida del cuerpo y de la mente. Por tanto corresponde al ser propio asumir su superación en vida desde el recorrido biográfico de un cuerpo apto para muchísimas cosas y de una mente que, en consecuencia, puede acceder a la superior idea *sub specie aeternitatis*. Así, el Tercer Género de Conocimiento de la Quinta Parte significa el cumplimiento del objetivo final de aquella reflexión anunciada por Spinoza desde la Parte Cuarta: “El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es meditación de la muerte, sino de la vida” (EIV67).²⁵

Conocer las cosas *sub specie aeternitatis* implica una especie de *solidaridad* que asume el modo humano en su duración biográfica y particular con respecto a las otras *cosas singulares y próximas*, no ya sólo universales o abstractas, con las que comparte la experiencia inmanente de estar en el mundo. La *acquiescentia* procura esa tranquilidad de ánimo en la mente precisamente por esa solidaridad última entre el sujeto y su propio mundo finito que le hace *sentirse* partícipe de lo infinito y eterno.

El Tercer Género de Conocimiento es una superior apuesta inmanente del *conatus* individual, que culmina una obra expuesta según el orden geométrico acerca del modo humano y su duración relativa a la eternidad de la sustancia. Pero, como toda apuesta, a pesar de sus fundamentos, nada asegura su pleno resultado (de ahí la cautela de expresiones como: “*apenas* temen la muerte” en EV39ESC, o “*menos* teme a la muerte”, en EV38). Y por eso, la prudencia de Spinoza al final de su último escolio.

El sabio [...] consciente de sí mismo y de Dios y de las cosas con cierta necesidad eterna [...] goza siempre de la verdadera tranquilidad de ánimo. Y, si el camino que he demostrado que conduce aquí, parece sumamente difícil, puede, no obstante, ser hallado. Difícil sin duda tiene que ser lo que tan rara vez se halla. Pues, ¿cómo podría suceder que, si la salvación estuviera al alcance de la mano

²⁵ Cf, antes, en el último capítulo del Apéndice de esta Parte Cuarta: “Si entendemos [todo esto] 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 (*acquiescentia*). Pues, en cuanto que entendemos, no podemos apetecer 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 conatus de la mejor parte de nuestro ser concuerda con el orden de toda la naturaleza*” (EIVAPCAP32).

y pudiera ser encontrada sin gran esfuerzo, fuera por *casi todos* despreciada?
Pero todo lo excelso es tan difícil *como raro* (EV42ESC).

Esta misma *rareza* de la apuesta ética contra el miedo a la muerte y la duración del modo humano es la que explica y da sentido finalmente a esa singularidad *sub specie aeternitatis* de la Parte Quinta con que culmina Spinoza su obra.

Referencias bibliográficas

- Bartra, R. (2014). *Antropología del cerebro: Conciencia, cultura y libre albedrío*. Valencia: Pre-Textos.
- Damasio, A. R. (2005). *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona: Critica.
- Evers, K. (2011). *Neuroética: Cuando la materia se despierta*. Buenos Aires/Madrid/Barcelona: Katz.
- Hack, M. (2012). *Mi infinito. Dios, la vida y el universo: reflexiones de una científica atea*. Barcelona: RBA.
- Heisenberg, W. (2012). *El principio de incertidumbre: ¿existe el mundo cuando no lo miras?* Barcelona: RBA
- Nadler, S. (2004). *Spinoza*. Madrid: Acento.
- Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje: Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. México: Anthropos.
- Negri, A. (2000). *Spinoza subversivo: Variaciones (in)actuales*. Madrid: Ediciones Akal.
- Orio de Miguel, B. (2007) Resonancias kabbalísticas del tercer género de conocimiento. De Job 19,26 a E.V 30. En Fernández, E.; De la Cámara, M. L. (ed), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza* (pp. 323-342). Madrid: Trotta.
- Rensoli, L. (2011). *La polémica sobre la Kabbalah y Spinoza: Moses Germanus y Leibniz*, Madrid: Comares.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.
- Spinoza, B. (1988). *Correspondencia*. Madrid: Alianza.
- Tonelli, G. (2017), *El nacimiento imperfecto de las cosas*. Barcelona: Los libros del lince.

* * *

***Vicente Hernández Pedrero**: Universidad de La Laguna. Islas Canarias. [E-mail: vpedrero@ull.es].