

Spinoza: la simultaneidad de los tres géneros del conocimiento

LIMINARES

En una carta fechada el 7 de agosto de 1992, el Profesor Wim Klever de la Erasmus Universiteit Rotterdam me expresaba ciertas dudas que había despertado en él la lectura de un artículo mío publicado en el segundo número de *Cuadernos del Seminario Spinoza* (1992). En ese texto yo sostenía que la concepción de la sustancia de Spinoza hace que el declarado determinismo de este autor sea perfectamente inocuo con respecto a una presumible predestinación de las cosas, si con ello queremos referirnos ya sea a la decisión de una voluntad divina externa al mundo, ya sea a una preordenación *ab aeterno* de las cosas debida a un Gobierno de Dios sobre cada una de ellas en particular que haga inexorables sus modos singulares de existir o actuar, desde el principio de los tiempos (o mejor dicho, desde siempre). El entendimiento de la sustancia como existencia eterna, que yo propongo a partir de E1P20, pero que puede rastrearse ya en obras anteriores del autor («De wezentlijkheid Gods is wezentheid» leemos en la *Korte Verhandeling*), permite no sólo resolver problemas ontológicos tan complejos como ‘la controversia sobre el atributo’ (Guérault, 1968; Beltrán, 1992), sino también explicar la compatibilidad entre determinismo de los modos, que concebimos mediante el segundo género de conocimiento, y el hecho de que «algunas cosas depend[an] del arbitrio de los hombres, y que para éstos no sólo sea mejor, sino incluso indispensable, entender las cosas como posibles» (TTP4, p. 136). Precisamente sobre esta compatibilidad me interroga Klever en la carta mencionada: «You write... that it (determinism) is «compatible con la contingencia de las cosas... como hemos de hacerlo para el uso de la vida». Or do you only mean that we humans, at the same time consider things as contingent (in our best kind of knowledge), and know (2nd kind) that they are determined by other things?» (Carta referida, p.1). En efecto así es. **Sólo quise decir** que el primer género de conocimiento es

perfectamente compatible con el segundo género de conocimiento, y que ambos no sólo pueden producirse simultáneamente en el hombre (pese a que ello parezca inconcebible dada las antagónicas creencias sobre la concepción de la propia naturaleza que se siguen de cada uno de ellos), sino que no pueden darse a la vez en todo hombre racional. Y es su aparente antagonismo precisamente lo que ha conducido a ciertos estudiosos a ver equivocadamente la *Ethica* como un imposible camino de superaciones, en el cual el hombre debe renunciar al conocimiento inadecuado que nos proporciona la imaginación y también a las pasiones, que la razón proscribiría en términos absolutos.

I

Más fácil ha sido entender —y exponer— no sólo la compatibilidad entre el segundo y tercer género de conocimiento, sino el más complejo y crucial hecho de que ambos se refieran exactamente al mismo objeto. Yovel (1990), en un artículo ejemplar al respecto, da las claves precisas para la comprensión de esa similitud ontológica entre aquello que conocemos según el segundo género (mediante la razón) y el objeto de la *scientia intuitiva* (que constituye el tercer género de conocimiento). Yovel destaca que el origen del tercer género de conocimiento es descrito por Spinoza del siguiente modo: «...este género de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas» (E2P40S2). Y prosigue Spinoza: «Explicaré todo esto con un solo ejemplo. Dados tres números, se trata de obtener un cuarto que sea al tercero como el segundo es al primero. Los mercaderes no dudan en multiplicar el segundo por el tercero y dividir el producto por el primero, y ello, o bien porque no han echado en olvido aún lo que aprendieron, sin demostración alguna, de su maestro, o bien porque lo han practicado muchas veces con números muy sencillos, o bien por la fuerza de la Demostración de la Proposición 19 del Libro 7 de Euclides, a saber, por la propiedad común de los números proporcionales. Ahora bien, cuando se trata de números muy sencillos, nada de esto es necesario. Por ejemplo: dados los números 1, 2 y 3, no hay nadie que no vea que el cuarto número proporcional es 6, y ello con absoluta claridad, porque de la relación que, de una ojeada, vemos que tienen el primero con el segundo, concluimos el cuarto» (Ibid.). Esta larga ilustración nos alecciona sobre el modo en que llegamos al tercer género de conocimiento, que tan difícil parece ser alcanzar, y al que según el ejemplo accederíamos 'de una ojeada'. Cabe aceptar, así pues, que el paso al tercer género de conocimiento es, como Abraham (1977) lúcidamente expuso, tan simple como obtener lo que los alemanes describen mediante la expresión 'das Ahah-Erlebnis' (que puede traducirse como 'la experiencia oh" ya entiendo'). En

E5P25D se explicita más ampliamente la descripción de este conocimiento: «El tercer género de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas. Cuanto más entendemos las cosas de este modo, tanto más entendemos a Dios». Yovel concluye: «el tercer género de conocimiento capta de una sola ojeada lo que es en sí mismo una cadena múltiple de derivaciones, *por medio de la cual la esencia de una cosa particular se sigue de Dios a través de uno de sus atributos*» (El subrayado es suyo, 1990, p. 159). Y prosigue Yovel: «Cuando tiene lugar el tercer género de conocimiento, una pluralidad de ítems de conocimiento es *sintetizado de un nuevo modo* hasta el punto de formar un nuevo objeto cognitivo, propio de este modo de cognición» (subrayado suyo) (Ibid). Pero más adelante: «a través del tercer género de conocimiento no adquirimos *información* adicional. (Porque) toda la información que necesitamos y podemos poseer del objeto de nuestra cognición nos ha sido ya proporcionada por la *ratio* , la investigación científica que coloca al objeto en una malla de leyes naturales mecanicistas» (Ibid.). Pero lo que sí existe es un avance en el proceso cognitivo, por el cual «aquello que ya sabemos del objeto por medio de la casualidad externa es ahora *interiorizado* , lo que nos permite *captar* su esencia particular y, en consecuencia, también el modo inmanente-lógico en el que ésta deriva del Dios-Naturaleza» (Ibid, el subrayado es suyo). Se trata, según Yovel, «de un cambio de perspectiva que, sin adición o sustracción, nos proporciona una visión más profunda de la *misma* cosa a través de un nuevo proceso, o síntesis, de los mismos ingredientes de información» (Ibid). Conocemos, así pues, el mismo objeto ontológico, sólo que mediante nuestra captación de su esencia particular a través de la *scientia intuitiva* , esto es, trámite nuestro previo conocimiento de Dios entendemos su inherencia (eterna) en la divinidad. Yovel escribe: «Es característico de Spinoza que vea ambos accesos como expresiones de la misma información fundamental y como poseedores de un referente ontológico único. La más alta forma de racionalización (*scientia intuitiva*) no anula su forma ordinaria (*ratio*), sino que... expresa la misma verdad metafísica en un modo más profundo, complementario» (pp. 159-160).

Estoy de acuerdo con Yovel en esa perfecta complementariedad de ambos conocimientos, que desde distintas perspectivas o acercamientos **dan cuenta** del mismo objeto ontológico. La razón nos permite conocer a través de las nociones comunes y también a través del proceso causal por el que obran las leyes de la naturaleza, esto es, de la acción productiva de los atributos entendidos como *natura naturata* (la extensión como el conjunto de movimiento y de reposo de los modos trámite las leyes inflexibles de la naturaleza, y el pensamiento como la inteligibilidad de esos modos de la extensión hecha posible a través de sus ideas, cuya totalidad conforman, a su vez, los modos del pensamiento). A mi parecer la *Scientia Intuitiva* nos permite entender la unidad de los atributos en la existencia, y en ese sen-

tido, aunque concuerdo con Yovel en la afirmación de la estricta immanencia de Dios, disiento de él al no considerarle solamente la naturaleza entendida como las leyes inflexibles que rigen la producción de los atributos. Pues esas leyes no son Dios, sino el Gobierno de Dios sobre las cosas, como queda patente en varios textos de la KV y del TTP: Dios es, diversamente, la existencia que proporciona unidad a los atributos, y cuya eternidad confiere a éstos el claro estatuto de divinidad (o mejor dicho, de constituyentes percibidos de la divinidad). Yovel afirma, en 1989, que «Dios, el objeto del amor humano, es... el mismo universo, en la medida en que puede ser captado como un todo único» (1989, p. 5). Pero entender el universo como un todo único, pese al hecho de que los atributos, tomados en sí mismos, nada tengan de común entre sí, es posible tan sólo si a través de la *scientia intuitiva* (recordémoslo, una ‘experiencia oh! ya entiendo’) comprendemos (comprehendemos) que los varios atributos están unidos por el solo hecho de existir eternamente, existencia a la que Spinoza llamará Dios, o esencia de Dios, mientras que, como ya he escrito, las leyes que rigen la naturaleza son sólo su gobierno sobre las cosas. Y si Dios es la sola existencia eterna de los atributos, parece claro que en efecto el segundo y el tercer género de conocimiento se refieran al mismo objeto ontológico, y sean así perfectamente compatibles, habida cuenta además no sólo de que resultan compatibles, sino de que la *scientia intuitiva* es únicamente posible dado el previo entendimiento racional de los atributos.

Más difícil sin embargo —ya lo he apuntado— es entender la compatibilidad entre estos dos géneros de conocimiento y el primero, el imaginativo, procedente como se sabe de causas inadecuadas. La inevitabilidad de que se de en nosotros este primer género de conocimiento, mutilado y confuso, ha sido, con todo, denunciada por muchos estudiosos, y el mismo Yovel (1992), en un texto más reciente, aboga también por esa necesaria permanencia de la imaginación incluso en el hombre racional: «Los poderes y la presencia de la imaginación no pueden ser totalmente eliminados de ningún sistema racional, ya sea un estado, una sociedad, o una persona individual, cualquiera que sea el estado de su progresión mental. Así pues, la cuestión de *qué debe hacerse con la imaginación* —como manejar, controlar, y reformar sus efectos— adquiere una importancia crucial como parte de la propia teoría de la racionalidad en Spinoza» (el subrayado es suyo) (1992, p. 243).

Y más importante: «Es... ingenuo suponer que al pasar del primer al segundo género de conocimiento hemos dejado a la *imaginatio* por detrás de nosotros, y que nos hemos adentrado en el imperturbable reino de la sola razón. Por el contrario, la *imaginatio* es un factor existencial persistente en la vida y el devenir de toda persona... ningún hombre o mujer, por racional que sea, puede verse libre del error, la duda, y las emociones pasivas» (Ibid.).

«Por supuesto, para que la mente llegue a la *ratio*, el estado mediante el cual llega a auto-determinarse a través de las ideas adecuadas es un sal-

to cualitativo y una novedad crucial que ninguna mera acumulación de efectos de la *imaginatio* puede producir. Pero la persona que ha hecho... que la razón prevalezca en su vida, no puede esperar gobernar (mediante ella) toda acción singular y moción mental» (p. 244).

II

Como ya he señalado, no me parece necesario aquí —dadas las finas observaciones de Yovel sobre dicha materia que acabo de citar— ocuparme de la compatibilidad —en el tiempo— entre el conocimiento del segundo género, que se describe como «el hecho de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas» (E1P40S2) y la posibilidad de la *scientia intuitiva*, siendo como es idéntico el objeto de ambas. Quiero señalar por tanto que las esencias singulares de los modos, percibidas a partir del conocimiento y Amor de Dios, no son algo ontológicamente distinto de los mismos modos, cuya duración indefinida en el tiempo no obsta para que participen de los atributos. No es difícil entender la permanencia del paso previo que supone el conocimiento de lo que tienen las cosas en común, para llegar al conocimiento de Dios, cuyo gobierno sobre las cosas se define en TTP4 (De la ley divina): «como nada puede ser ni ser concebido sin Dios, es cierto que cuantas cosas existen en la naturaleza, implican y expresan el concepto de Dios en proporción a su esencia y perfección; de ahí también que, en la medida en que nosotros conocemos más las cosas naturales, adquirimos un conocimiento más amplio y más perfecto de Dios. En otros términos (ya que conocer el efecto por su causa no es sino conocer alguna propiedad de la causa), cuanto más conocemos las cosas naturales, más perfectamente conocemos la esencia de Dios» (TTP4, p. 138-139). Según esta cita resulta claro que los conocimientos de segundo y tercer género se implican. Por otra parte esta implicación me parece posible tan sólo si se acepta la estricta inmanencia de Dios, y no sólo la de su gobierno sobre las cosas, entendido como «el orden fijo e inmutable o la concatenación de las cosas naturales» (TTP3, pp. 118-119) (a los que Yovel (1990, p. 160ss) se refiere como a la causalidad horizontal), sino la de su esencia, que no es más que su existencia (o la existencia eterna de los atributos, lo cual es lo mismo, puesto que la existencia de éstos se define por su eternidad y por otras propiedades que los teólogos reservan claramente a Dios).

Yo me propongo en este artículo, diversamente, una tarea más ardua. Explicitar la perfecta compatibilidad en la mente del hombre entre el conocimiento adecuado (si éste se alcanza), y el conocimiento inadecuado, que procede «de las cosas singulares, que nos son representadas por medio de los sentidos, de un modo mutilado, confuso, y sin orden respecto del entendimiento» (E2P40S2). El hecho de que Spinoza nunca se refiera a la ne-

cesidad de erradicar este tipo de conocimiento no ha sido suficientemente constatado por aquellos que entienden la *Ethica* como una impracticable ascensión hacia la estricta contemplación de Dios. Spinoza llama inadecuado a dicho conocimiento tan sólo por su parcialidad, y no porque éste sea indefectiblemente nefasto para la posibilidad de alcanzar la razón. Antes bien, yo me atrevo a afirmar que el primer tipo de conocimiento es **perfecto en su incompletitud**. No hay que olvidar la caracterización del hombre a la que se alude en las páginas iniciales del TP, donde Spinoza dirige una acerba crítica a los filósofos, que «conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos o (quienes quieren aparecer más santos) detestarlos. Y así creen hacer una obra divina y alcanzar la *cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar, de diversas formas, una naturaleza humana que no existe en parte alguna, y a vituperar con sus dichos la que realmente existe*» (TP1, pp. 77-78). La que realmente existe es, aunque incompleta, la siguiente: A los hombres «la urgencia de las circunstancias les impide muchas veces emitir opinión alguna y... su ansia desmedida de los bienes inciertos de la fortuna les hace fluctuar, de forma lamentable y casi sin cesar, entre la esperanza y el miedo, (y así) la mayor parte de ellos se muestran sumamente propensos a creer cualquier cosa. Mientras dudan, el menor impulso les lleva de un lado para otro, sobre todo cuando están obsesionados por la esperanza y el miedo; por el contrario, cuando confían en sí mismos, son jactanciosos y engreídos» (TTP, Prefacio, p. 61). Bien es cierto que Spinoza se refiere aquí no a todos, sino a la mayoría de ellos, como también lo hace a continuación cuando añade que «los hombres... por ignorantes que sean, cuando las cosas les van bien, poseen tal sabiduría que les parece injurioso que alguien pretenda darles un consejo. En cambio, cuando las cosas les van mal, no saben a dónde dirigirse y piden suplicantes un consejo a todo el mundo, sin que haya alguno tan inútil, tan absurdo o tan frívolo, que no estén dispuestos a seguirlo» (Ibid., pp. 61-62). Esta mayoría, por supuesto, dada la pertinaz fluctuación de ánimo que Spinoza acusa en ellos, no ha alcanzado el segundo género de conocimiento, ni ve las cosas según la razón. Pero Spinoza nunca dice que, al contrario, quienes sí alcanzar a conocer las nociones comunes dejen automáticamente de soportar las pasiones propias de la naturaleza humana, ni por supuesto, que la fortuna (Cf. TTP, Prefacio) sea siempre favorable para ellos, o que ellos así lo consideren. En su magnífico estudio sobre la caracterización de la fortuna en Spinoza, Moreau (1990), p. 303) escribe: «le système démontre la pleine nécessité de ce qui survient dans chaque vie humaine. Mais il y a une contingence *pour nous*: il y a de l'inattendu, et précisément là où nous le désirons le moins. La fortune désigne les conséquences hasardeuses de cette absence de hasard» (el subrayado es suyo). Moreau no excluye a los sabios del sometimiento a las consecuencias que se siguen de la fortuna. Porque si bien su ánimo (el de los sa-

bios) no fluctúa —o lo hace en menor medida que en el caso de la mayoría—, la fortuna sigue siendo voluble para el hombre que conoce las esencias singulares de las cosas, y él no sólo no lo ignora, ni la ignora, sino que siente su influjo como lo siente el hombre más sometido a las pasiones que existir pueda. Lo importante es que el profundo conocimiento que Spinoza posee de la naturaleza humana le lleva a destacar que los hombres no sólo son tal y como él los describe, sino que, sea cual sea el grado de conocimiento que adquieran, es indispensable que así sean, y es en este sentido en el que debe entenderse que el aleccionamiento del hombre que pretenden los filósofos, vituperando la concepción de la naturaleza humana que Spinoza describe, les conduce a escribir sátiras, en vez de éticas (TTP, Prefacio). El hombre sabio no deja de compartir la naturaleza humana, sino que la comprende (incluida la propia) en la totalidad de los modos de tal manera que ello le permite depender de las causas externas en menor medida que si no lo hiciera. Es todo. De modo que, aunque arduo, el camino hacia la *scientia intuitiva* no es de imposible recorrido, ya que no nos obliga a renegar de nuestra propia naturaleza, y sabemos además que la renuncia se aviene poco con el espíritu de la obra de Spinoza. Si se llega al amor intelectual de Dios, y con él a la comprensión de las esencias, no por ello dejamos de experimentar necesariamente las pasiones (con igual o quizá mayor vehemencia, y menos dependencia), entre otras cosas porque hacerlo nos es imposible, dado que nuestra propia esencia es desco (Cf. E3AD1). Y con ello hay que entender también que nos es imposible —y por la misma razón— no seguir conociendo según el primer género de conocimiento. El motivo es el siguiente:

El conocimiento del primer género es la única causa de la falsedad, pero la falsedad es una falta de conocimiento o una mutilación de conocimiento, y no algo positivo en sí. De modo que lo único que quiere decirse con inadecuado es que a través de nuestra apreciación sensitiva de las cosas no podemos llegar a conocerlas con certeza. Así pues, «en las ideas no hay nada positivo en cuya virtud se digan falsas» (E2P33) porque «la falsedad consiste en una privación de conocimiento, **implícita** en las ideas inadecuadas, o sea, mutiladas y confusas» (E2P35) (el subrayado es mío). Así pues, el conocimiento de primer género es por su misma naturaleza, implícitamente, mutilado, y —sólo por esa razón— falso. Pero entonces, si llegamos al segundo género de conocimiento y adquirimos ideas adecuadas, ¿qué nos impide dejar de tener ideas inadecuadas? En primer lugar el hecho de que aquello que conocemos según los dos distintos géneros, aunque ontológicamente lo mismo, es necesariamente apreciado de modo diverso. De hecho en las proposiciones 24 a la 27 de la segunda parte de la *Ethica* se deja claro que la percepción que el alma humana tiene de los cuerpos externos no puede ser sino inadecuada. Y nadie negará que nos es imposible no percibir los cuerpos externos (y ello incluso si somos sabios, aunque el serlo nos permita quizá percibirlos mejor), y lo que es más importante,

es justamente ello lo que define nuestra situación en el mundo en tanto que agentes (es decir, nuestra correlación con los otros modos). En dicho sentido cabe concluir que, por cuanto actuamos en el mundo, nos es indispensable (e incluso mejor, como luego veremos) conocer ciertas cosas inadecuadamente, y sólo esa inadecuación nos permite obrar en el mundo como modos en él, es decir, sólo ello se demuestra acorde con nuestra propia naturaleza de agentes (al margen del grado de racionalidad que hayamos llegado a adquirir a través del conocimiento de las nociones comunes, e incluso al margen de nuestra aprehensión de las esencias singulares de las cosas).

Así ocurre con el conocimiento inadecuado que constituye la creencia en la libertad, o mejor, en los futuros contingentes, que Spinoza pone como ejemplo la mayor parte de las veces que trata de argüir la imprescindibilidad del conocimiento inadecuado. Así cuando afirma que, puesto que de la duración de las cosas singulares «no podemos tener sino un conocimiento muy inadecuado» (E2P31), eso mismo, esa privación de conocimiento por nuestra parte, que podríamos llamar carencia de omnisciencia, «es lo que debemos entender por ‘contingencia’» (E2P31C). O también la ilustración con la que Spinoza, en el *Scholium* de E2P35, entiende explicar «en qué sentido el error consiste en una privación de conocimiento»: «...los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al solo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan. Y, por tanto, su idea de ‘libertad’ se reduce al desconocimiento de las causas de sus acciones, pues todo eso que dicen de que las acciones humanas dependen de la voluntad son palabras, sin idea alguna que les corresponda» (E2P35S), y en E2P44C1: «depende sólo de la imaginación el que consideremos las cosas como contingentes tanto respecto del pasado como del futuro». Pero es sobre todo en un pasaje de TTP4 donde se expresa *no sólo la estricta compatibilidad entre el conocimiento del primer género y el del segundo, sino la necesidad del primero para el hombre justamente por su condición de agente en el mundo*: «Aunque admito sin reservas que todas las cosas son determinadas por leyes universales de la naturaleza a existir y a obrar de una forma fija y determinada, afirmo, no obstante, que estas últimas leyes [las que ‘se llama[n] con más propiedad derecho’, es decir, las que se refieren a la regulación de las acciones] dependen del arbitrio de los hombres. 1º Porque el hombre, en la medida en que es una parte de la naturaleza, constituye también una parte del poder de la naturaleza... 2º Porque, además, debemos definir y explicar las cosas por sus causas próximas; y aquella consideración general sobre el hado y la concatenación de las causas no nos puede valer, en absoluto, para formar y ordenar nuestras ideas acerca de las cosas particulares. Aparte de que nosotros ignoramos completamente la misma coordinación y concatenación de las cosas; por lo que, para el uso de la vida, nos es mejor e incluso indispensable considerar las cosas como posibles» (TTP4, p. 136).

Este pasaje prefigura (y clarifica *ex ante*) lo que se dirá en E2P20C: «El alma humana, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino tan sólo un conocimiento confuso y mutilado». Pero además se recalca en él algo muy importante: que las cosas deben ser definidas por sus causas próximas, y únicamente por ellas (y ésta es una de las contadísimas ocasiones en que según Spinoza, **debemos** hacer algo), e incluso se explicita que nuestro conocimiento de la concatenación de las causas, que procede de la razón, y que Spinoza 'admit[e] sin reservas' es perfectamente inservible para 'formar y ordenar nuestras ideas acerca de las cosas particulares'. Ahora bien, está claro que no podemos renunciar a formar, ordenar, y definir las cosas particulares, ¿cómo podríamos no hacerlo, y sobre todo, dónde dice Spinoza que 'quien ama a Dios' tendría que hacerlo? Pero si hemos de definir las cosas particulares, no nos cabe sino hacerlo a través del conocimiento inadecuado que tenemos de ellas, aunque nuestra consideración racional sobre el mundo sea o parezca antagónica con respecto a ese conocimiento. Así ocurre con la posibilidad de ordenar el futuro, nuestro futuro, o, como podría decirse también, 'nuestra duración en tanto que cosas singulares' de la que, no lo olvidemos, podemos tener tan sólo un conocimiento 'muy inadecuado'. Si «**debemos...** explicar las cosas por sus causas próximas» (subrayado mío), nuestras acciones y voliciones deben explicarse por nuestra condición de agentes en el mundo, o dicho de otro modo, somos nosotros quienes debemos dar una explicación de ellas, al margen de que no ignoremos la concatenación férrea de las causas —completamente inservible, como hemos visto, para esa explicación—, es decir, al margen de que creamos en el determinismo o sepamos que formamos parte de un universo determinista. La existencia real de los futuros contingentes es perfectamente superflua para nuestra posibilidad de actuación en el mundo, del mismo modo en que el hecho de que a través del segundo género de conocimiento sepamos que todas las cosas están determinadas es inocuo con respecto a nuestra ineludible condición de agentes.

Así pues, y recapitulando, para el hombre es adecuado —jugaré con las palabras— tener conocimiento inadecuado. Tanto por cuanto respecta a su visión de las cosas particulares, como por su necesaria consideración de sí mismo como un agente en el mundo. Y la creencia en nuestra posibilidad de actuar en poco difiere de la creencia en los futuros contingentes que, por supuesto, nuestra razón descarta, pero sólo desde una consideración general sobre la concatenación de las causas que en nada nos impide actuar como causas libres en el mundo, porque la explicación de nuestras acciones no se retrotrae más allá de nosotros, sus causas próximas. Todo ello, además, es perfectamente connatural no sólo con nuestro ser, sino también con el saber —desde el punto de vista de la razón— de la determinación, como el texto de TTP4 ya citado explicita a la perfec-

ción. Cabe pues concluir que, en cierto sentido, *imaginatio* y *ratio* se complementan modélicamente, como lo hacen a su vez *ratio* y *scientia intuitiva*. El conocimiento de primer género responde a nuestra ineludible condición de agentes en el mundo. El del segundo a nuestra participación en el conocimiento divino de 'aquello que es común a todas las cosas' (E2P38), y 'que se da igualmente en la parte y en el todo' (E2P39). Ambos responden, respectivamente, a nuestro ordenamiento de las cosas universales para la propia acción, por un lado, y al de las generales para la comprensión, por el otro.

III

Se explica así por qué es mejor, según Spinoza, considerar las cosas como posibles, pero —entiéndase bien— solamente para el uso de la vida (*ad usum vitae*). Y aquí debe considerarse con una precisión estricta qué significa 'para el uso de la vida'. Porque no hay que olvidar que al final de la segunda parte de la *Ethica*, y refiriéndose justamente a la creencia contraria, esto es, a su doctrina acerca de la voluntad —según la cual no existe libre albedrío—, doctrina que se califica «de conocimiento absolutamente obligado, tanto para la especulación como para ordenar sabiamente la vida» (E2P49S), Spinoza escribe: «Queda sólo por indicar cuán útil es para la vida el conocimiento de esta doctrina [esto es, de la inexistencia de libre albedrío, lo que es decir, de la no-contingencia de las cosas], lo que advertimos fácilmente por lo que sigue...» (Ibid.). Resumo las razones con las que Spinoza entiende demostrar dicha utilidad:

Conociendo la no-contingencia de las cosas no podemos ignorar «que obramos por el sólo mandato de Dios, y [que] somos partícipes de la naturaleza divina» (Ibid.). De este modo, la doctrina «conf[iere] al ánimo un completo sosiego» y «nos enseña en qué consiste nuestra más alta felicidad o beatitud, a saber: en el solo conocimiento de Dios» (Ibid.).

Nos enseña además «Cómo debemos comportarnos ante los sucesos de la fortuna... a saber, contemplando y soportando con ánimo equilibrado las dos caras de la suerte» (Ibid.).

«Esta doctrina es útil para la vida social, en cuanto enseña a no odiar ni despreciar a nadie, a no burlarse de nadie ni encolarizarse contra nadie, a no envidiar a nadie...» (Ibid.).

«Por último... en cuanto enseña de qué modo han de ser gobernados y dirigidos los ciudadanos, a saber: no para que sean siervos, sino para que hagan libremente lo mejor» (Ibid.).

El equilibrio que Spinoza propone es un delicadísimo instrumento de precisión. Hay utilidad en nuestro conocimiento de la no-contingencia de las cosas, por cuanto éste nos permite la moderación de las pasiones tristes —como la envidia, el desprecio, el odio ('que nunca puede ser bue-

no')— y a soportar los embates de la fortuna. Porque el conocimiento de la necesidad es más acorde con nuestro saber que dependemos de continuo de causas exteriores que la creencia en el libre albedrío, y sobre todo, porque nuestra participación de Dios (de la existencia eterna) se nos muestra precisamente a partir del conocimiento de que dependemos de El. Todo ello no obsta, sin embargo, para que también sea mejor —desde nuestra perspectiva como agentes, esto es, en cuanto tenemos que considerar las acciones y voliciones a las que queremos abocarnos— considerar las cosas como posibles, incluso estando seguros de su no-contingencia, y aunque las ventajas de dicha no-contingencia sean las de su condición de garante de que esas acciones que realizamos como si fueran contingentes —y sea cual sea su resultado— no harán fluctuar nuestro ánimo, ni intentemos con ellas enfrentarnos al ordenamiento divino de las cosas, ni nos lleven a vernos sometidos a las pasiones tristes, pero todo ello actuando plenamente concientes de nuestra condición de causa próxima —y por lo tanto de responsables últimos— de todo aquello que 'nos' determinemos a hacer.

No se me oculta que es difícilísimo entender cómo son posibles, a la vez, estas simultáneas posiciones que se juzgan antagónicas. Espero solamente que estas páginas hayan podido servir para clarificar en algo dicha simultaneidad.

NOTAS

Las referencias a las obras de Spinoza se realizan según es habitual hacerlo entre los estudiosos de este autor. Para la *Ética*, por ejemplo, E1P49S significa: E1=Primera parte de la *Ética*, P49=Proposición 49 de esa primera parte, S=escolio de la precedente proposición. O por ejemplo E5P25D (Demostración de la Proposición 25 de la Quinta Parte de la *Ética*). Para las otras obras citadas: TTP (*Tratado Teológico-Político*) y TP (*Tratado Político*) más el número del capítulo y las páginas según las traducciones de Atilano Domínguez.

REFERENCIAS

Abraham, R.D. (1977): «Spinoza's concept of common notions. A functional interpretation», *Revue Internationale de Philosophie* **119-120**, 27-38.

Beltrán, Miquel (1992): 'El antipredestinacionismo de Spinoza', *Cuadernos del Seminario Spinoza* **2**, 1-18.

Guérault, Martial (1968): *Spinoza I. Dieu (Ethique I)*. París. Aubier.

Klever, Wim (1990): «Determinism, the 'true belief' according to the Korte Verhandeling», en Mignini, F. (ed.): *Dio, l'uomo, la libertà. Studi sul 'Breve Trattato' di Spinoza*. Japadre Editore, 189-201.

Klever, Wim (1992): *Carta a Miquel Beltrán* (7 de agosto de 1992).

Moreau, Pierre-Francois (1990): «Fortune et théorie de l'histoire», en Curley, E. y Moreau, P-F. (eds.): *Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Conference*. E.J. Brill. Leiden. The Netherlands, 298-305.

Spinoza, Baruch de (1924): *Spinoza Opera*. Ed. de Carl Gebhardt. Heidelberg. Carl Winters. Las traducciones utilizadas aquí son de Vidal Peña para la *Ética* (Editora Nacional 1975. Reeditado en AE) y de Atilano Domínguez para el TTP (AE 1185) y el TP (AE 1219).

Yakira, Elhanan (1990): «La réfutation de la contingence dans la Korte Verhandelning», en Mignini, F. (ed): *Dio, l'uomo, la liberta. Studi sul 'Breve Trattato' di Spinoza*. Japadre Editore, 119-132.

Yovel, Yirmiyahu (1989): *Spinoza and other heretics*. 2 vols. Princeton University Press.

Yovel, Yirmiyahu (1990): «The Third Kind of Knowledge as Alternative Salvation», en Curley, E. y Moreau, P-F. (eds.): *Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Conference*. E. J. Brill. Leiden. The Netherlands, 157-175.

Yovel, Yirmiyahu (1992): «The ethics of 'ratio' and the remaining 'imaginatio'», en Domínguez, A. (ed.): *La Ética de Spinoza: Fundamentos y Significado*. Colección Estudios. Universidad de Castilla-La Mancha, 243-248.

Miquel BELTRÁN
(Universidad Autónoma de Barcelona)