

**EL CONOCIMIENTO DE LOS PROCESOS
MENTALES, EN LA DIANA DE LA
EDUCACIÓN MORAL**

**THE KNOWLEDGE OF THOUGHT
PROCESSES, THE KEYSTONE
OF MORAL EDUCATION**

MARÍA-LUISA DE LA CÁMARA

Resumen

La noción de utilidad es un valor clave en la filosofía de Spinoza, al impedir que la conciencia caiga en el individualismo solipsista. El conocimiento humano no se limita a la reflexión intrínseca sobre las percepciones e ideas, sino que es un proceso abierto al mundo de la vida. En ese espíritu, cercano al pragmatismo de C. I. Lewis, Spinoza acuña instrumentos nuevos, relacionales, ejecutivos y mejor adaptados al entorno humano y natural. La conexión entre la educación moral y el conocimiento de los procesos mentales es el primer efecto de ese espíritu pragmatista. Nuestro estudio es una aproximación a la dualidad imaginación/entendimiento desde su funcionalidad educativa. Percepciones e ideas, nociones comunes, conatus, affectus, virtus son los nuevos conceptos con los que Spinoza empaqueta el mundo, las herramientas que dan significado a las pautas de acción de la comunidad. El modelo epistémico tradicional (centrado en la fractura entre sujeto y objeto) deja paso a un modelo

diferente centrado en la acción cognitiva: La educación del entendimiento, como base de la educación moral.

Palabras clave: Utilidad, conocimiento, educación moral, conceptos, pasiones, afectos y virtudes, pautas de acción, imaginación/entendimiento, códigos normativos, espíritu pragmático.

Abstract

The notion of utility is decisive when interpreting the meaning of human acts, as it impedes the falling of consciousness into solipsism. Human knowledge is not limited by an intrinsic reflection of perceptions and ideas, but rather an open process to the world of life. In this spirit, similar to the pragmatism of C. I. Lewis, Spinoza coins new notions, a lot of them more adapted to the natural and human environment. The first effect of the new attitude is an effective connection between moral education and the education of the understanding. Our study is an approximation of the duality imagination/understanding from its educational function. Perceptions and ideas, common notions, conatus, affectus, virtus are new concepts that Spinoza offloads into the world, and are now the new conceptual packages setting the standards for common life. The traditional epistemic model (centered on the division between subject and object) gives way for a different model centered on cognitive action: Education of the understanding is the keystone of moral education.

Keywords: Utility, knowledge, moral education, concepts, passions, affects and virtues, rules of action, imagination/understanding, normative codes, pragmatic spirit.

Sumario

1. Introducción – 2. El núcleo del conceptualismo pragmatista y las marcas del pragmatismo en Spinoza – 3. ¿Qué educación? – 4. Ideas y percepciones: Dos regímenes cognitivos, dos estilos de vida – 5. Potencias de la imaginación y potencias de la razón – 6. Percepciones e ideas: su

contribución conjunta a un proyecto educativo de racionalidad y civilidad
– 7. A modo de conclusión

1. Introducción

El final del «De mente»¹ contiene una apostilla acerca de lo útil que resulta para la vida la doctrina sobre el conocimiento y la voluntad deducida en las proposiciones precedentes. Spinoza escribe: «Queda sólo por indicar cuán útil es para la vida (*ad usum vitae*) el conocimiento de esta doctrina».² Esta no es la única referencia –ni mucho menos– a la utilidad, pero seguramente es uno de los pasajes mejor argumentados sobre los beneficios que su teoría del conocimiento puede procurar a los hombres tanto para su existencia individual como para la vida social y política.

Las llamadas de Spinoza a la utilidad como el valor central que preside y organiza los proyectos humanos son continuas desde la primera hasta la quinta parte de la *Ética*. El interés práctico del conocimiento se despliega a través de una red de ideas nuevas: la potencia infinita de la sustancia como fundamento ontológico de toda productividad (E 1, pr. 36), la igualdad de potencias en Dios, el deseo como apetito útil para la conservación del ser (E 1, Ap), la doctrina sobre la voluntad (E 2, pr. 49 sch), el *conatus* como esencia del hombre y los afectos como operadores que modifican la relación acción-pasión, la alegría como incremento del *conatus* (E 3, pr. 28), lo bueno en términos de utilidad (E 4, Df 1), la identificación de virtud y ejercicio racional (E 4, pr. 18, sch.), los medios para la conservación del ser (E 4, pr. 20 sch.) y el mejor estilo de vida (E 5, pr. 10, sch.), etc. Estos ejemplos bastan para mostrar la compacta red de significación que envuelve a la noción de *utilidad* en lo que a las acciones humanas se refiere.

¹ La *Ética* se cita por la traducción de Vidal Peña, Barcelona, Orbis, 1984. Las restantes obras de Spinoza se citan por las traducciones de Atilano Domínguez en Alianza Editorial reportadas en la Bibliografía. Entre paréntesis figura el volumen y la paginación de *Spinoza Opera*, edición preparada por Carl Gebhardt (1925), Heidelberg, Carl Winters, 1972, 4 v.

² E 2 pr. 49 sch; p. 163 (G II, 135).

Pues bien, si tomamos en serio este dato que ve en la noción de utilidad un valor clave de la filosofía de Spinoza, entonces el examen del conocimiento no puede quedar limitado a una reflexión meramente intrínseca acerca de las percepciones y de las ideas.³ Antes bien, uno de los rasgos que identifica con más claridad su pensamiento es la apertura de la racionalidad al mundo de la vida⁴, lo que aproxima al filósofo al modo de pensar pragmatista en la medida en que sus propuestas ni nacen de una conciencia solipsista ni conducen a ella. Una «filosofía de vida», como es la suya, apuesta por el uso de instrumentos nuevos (como las nociones de idea adecuada, *conatus*, afectos, virtud, acción y felicidad) que facilitan la articulación del horizonte teórico con los requerimientos del mundo cotidiano –de forma parecida al *modus operandi* del pragmatismo.

Estas consideraciones iniciales justifican nuestro propósito, que es el examen del conocimiento en Spinoza a la luz de uno de sus efectos más importantes: la educación; y en esta confrontación será de mucha ayuda la referencia al pragmatismo conceptualista desarrollado por C. Irving Lewis⁵ en *Mind and World Order* (1929). Sin embargo, nuestra

³ Desde una perspectiva estrictamente gnoseológica contamos, entre otros, con los excelentes estudios de Wolf, de Dunin-Borkowski, de Martial Gueroult, o de Filippo Mignini.

⁴ Sobre la noción de vida común, Spinoza indica lo que es ordinario y la razón por la que es algo ordinario. Cfr. P-F. Moreau (1994). *Spinoza. Expérience et éternité*. Paris, PUF, 108.

⁵ En esta línea hay que mencionar algunos ensayos de aproximación de Spinoza al pragmatismo. Sin ánimo de exhaustividad, la relación entre conocimiento y acción ha sido tratada, entre otros, por S. Paul Kashap (1972). «Thought and Action». *Studies in Spinoza*, by S. Paul Kashap (Ed.). Berkeley, University California Press, 332-351; por Olli Koistinen (2009). «Spinoza on Action». *Spinoza's Ethics*, by O. Koistinen (Ed.). Cambridge, Cambridge University Press, 167-187; y naturalmente por Gilles Deleuze. Lorenzo Vinciguerra (1999). «Image et signe entre Spinoza et Peirce. Éléments pour une lecture pragmatiste du spinozisme». *Quel avenir pour Spinoza?* Vinciguerra, L. (dir), Paris, Kimé, 1999, 249-272. Desde Peirce - y después de él James y Dewey- el pragmatismo fue primero un método filosófico que permitía la resolución de ciertas tesis epistemológicas insostenibles, como la escisión mente-objetos exteriores. A la gnoseología pragmatista, Peirce ha aportado una teoría reticular del significado; James, la idea de que el conocedor no es un espejo; y Dewey, criticó la relación causal entre el objeto y el cognoscente. Pero será Clarence Irving Lewis quien -aprovechando algunas de esas propuestas- realizó la primera síntesis de una teoría del conocimiento pragmatista.

apreciación tiene un carácter general y no pretende la comparación sistemática de las teorías de Spinoza y C. I. Lewis, lo que sin duda requeriría una justificación más exhaustiva.

2. El núcleo del conceptualismo pragmatista y las marcas del pragmatismo en Spinoza

Los pilares fundamentales sobre los que se asienta el pragmatismo epistémico son dos. Ante todo, la tesis central según la cual el conocimiento es una experiencia orientada a la acción. Una clase de acción muy peculiar consistente en otorgar a las cosas significado: «*Only a creature that acts is capable of knowing; because only an active being could assign to a content of his experience any meaning*». ⁶ Desde esta perspectiva, el conocimiento no consiste en que un sujeto resulte afectado por las cosas exteriores, sino en la actividad mental que confiere significado a las experiencias con vistas a obtener algún provecho. Así entendida, la experiencia cognitiva es una construcción relacional con valor práctico y proyectivo. ⁷ El análisis distinguirá en esta experiencia un elemento inalterable (lo dado o las cualidades) y otro variable, pues la mente que interpreta lo hace siempre en relación con otras experiencias reales o posibles, desde sus intereses propios, y siempre en un marco conceptual objetivo. Nuestros conocimientos y experiencias se inscriben, sin embargo, en un marco conceptual común que determina una actitud en la interpretación y que puede ser modificado. ⁸

En segundo lugar, la idea de que el mundo que conocemos está empaquetado en una red de conceptos y nociones que introducen un

⁶ Lewis, C. I. (1950). *An Analysis of Knowledge and Valuation* (1946), La Salle-Illi., Open Court Publishing Co., 17.

⁷ Faerna, A. (1996). *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*. Madrid, Siglo XXI, 240.

⁸ Cfr. Lewis, C. I. (1956). *Mind and the World Order* (1929), New York, Dover Publications, 50. La experiencia no se transmite tal como se da, sino que implica un significado relacional.

orden preciso y determinado en las experiencias y que procuran inteligibilidad a las acciones. Con esta tesis Lewis se opone tanto al realismo gnoseológico –considerado acrítico– como al escepticismo de raíz idealista. Los conceptos implican pautas de acción establecidas por una comunidad de comportamiento. Detrás de una red de conceptos hay siempre una comunidad viva, de tal manera que –entre varias redes de conceptos posibles (con sus correspondientes significaciones)– no es la experiencia individual, sino los propósitos de uso los que indican cuáles deben prevalecer. Estos conceptos, que procuran soporte y significación a las acciones humanas comunes, son asociados por cada individuo a casos particulares, a otros tantos contenidos informativos, estados de ánimo, valores y situaciones. Y así, aunque la mayor parte de los conceptos que manejamos están ya formados y son patrimonio de la comunidad, pueden sin embargo ser sometidos a procesos intersubjetivos de verificación, validación y modificación. Lewis afirma: «*The significance of conception is for knowledge. The significance of all knowledge is for possible action. And the significance of common conception is for community of action. Congruity of behavior is the ultimate practical test of common undertaking*».⁹ La fecundidad del modelo pragmatista se cifra en que facilita la conceptualización, permitiendo anticipar la experiencia futura, y evaluarla en relación con los fines del individuo, así como también realizarla en forma de acción.¹⁰

En lo que sigue, primero examinaremos las marcas del «estilo pragmatista» de Spinoza, mostrando a la luz de este principio que las cuestiones epistemológicas son para él el núcleo central de toda educación moral y política. Y que el entendimiento y la imaginación –aun fundando regímenes cognitivos diferentes– hacen causa común con el desarrollo creciente de la racionalidad y la civilidad.

Una vez trazada la panorámica del pragmatismo cognitivo de Lewis, atenderemos a aquellos rasgos de la filosofía de Spinoza que, siendo

⁹ C. I. Lewis, cap. IV, op. cit., 90.

¹⁰ Faerna, A. (1994). *Pragmatismo conceptualista. La teoría del conocimiento de C. I. Lewis*. Madrid, Universidad Complutense, (Tesis Doctoral), 196.

compatibles con ese espíritu, permiten una lectura del conocimiento en clave pragmatista. El primero es el *carácter relacional de su filosofía*, que favorece una antropología naturalista muy alejada de las explicaciones tradicionales. Ese estilo relacional –*sistémico*– considera los enlaces causales de unas cosas con otras, se expresa en términos de funciones y procesos, y se opone a cualquier consideración de los individuos como sustancias. Lo que implica, por ende, la renuncia a explicar los procesos de conocimiento desde la fractura sujeto-objeto.

El segundo rasgo consiste en el carácter adaptativo del conocimiento, de manera que esta actividad resulta beneficiosa para la vida (*ad usum vitae*). Spinoza identifica entendimiento y voluntad y considera que esta doctrina es «de conocimiento absolutamente obligado tanto para la especulación como para ordenar sabiamente la vida» (E 2, pr. 47 sch.). Este contexto teórico proporciona el marco de referencia en el que se inscriben las tesis siguientes que conciernen al modelo epistémico de Spinoza, tesis que bien podrían ser suscritas por un espíritu pragmatista:

§1. *Homo cogitat*. Frente a Descartes, para quien el «yo» es una *res cogitans*, el axioma 2 de la segunda parte de la *Ética* afirma: *homo cogitat*, como una verdad de hecho enseñada por la experiencia común. Si alguien preguntase ¿cómo sabemos que el hombre piensa?, habríamos de responder por los efectos del pensamiento: es decir, porque utilizamos puentes y edificamos casas, aprendemos las ciencias y respetamos las leyes, y también porque experimentamos sentimientos, formamos ideas y creamos instituciones comunes.¹¹ Ahora bien, aunque los efectos del pensamiento son todas esas cosas, lo que el hombre piensa son ideas. «Una idea –precisa la definición 3– es un concepto del alma, que el alma (*Mens*) forma por ser una cosa pensante». En la *Explicación* Spinoza aclara por qué ha dicho *idea* –en lugar de *percepción*: «Digo concepto mejor que percepción, porque con la palabra *percepción* parece que la mente padece por culpa del objeto. En cambio el *concepto* expresa una

¹¹ Cfr. Gueroult, M. (1974). *Spinoza II. L'Âme (Éthique 2)*. Paris, Aubier-Montaigne, 31. Los axiomas son verdades de hecho enseñadas por la experiencia.

acción de la mente». ¹² Lo que indica que el pensamiento es considerado en términos de actividad.

Así pues, partiendo del Axioma: *homo cogitat* y juntamente con la Definición de *idea*, Spinoza pone en marcha un programa epistémico con el que se enfrentará a la tradición escolástica y al idealismo cartesiano. ¹³ Ambas doctrinas han crecido en, y han consolidado, la fractura filosófica entre un mundo de objetos y una mente hipostasiada. Spinoza desactiva esa vieja gnoseología cuyas claves son la escisión sujeto-objeto, la causación de la imagen por el objeto, el carácter pictural de las ideas. Y disuelve la separación cartesiana entre el entendimiento pasivo y la voluntad activa, de tal manera que el propio conocimiento es ya una *actividad vital* y relacional, que se sirve de categorías sintéticas y dinámicas como *idea*, *conatus*, o *affectus* para poner orden y manejar el mundo. ¹⁴

§2. «*Idea seu anima individui*». El segundo descriptor es la concepción no-sustancialista de la mente. La mente humana es una idea compuesta por otras ideas que cambian constantemente en función de la instalación del cuerpo en el mundo: el filósofo holandés evita el enfoque abstracto de la mente y hace de las ideas modos concretos y determinados del pensamiento. Como: *idea Dei*, *idea attributi*, *idea rerum singularium*; *ideae corporis humanae*; *ideae affectionum*; *idea mentis humanae*; *idea circuli*, *idea Petri*; *idea ideae*; *idea corporis humani*; *idea libertatis*; e *idea modorum non existentium*. De manera análoga escribe Clarence I. Lewis: «Psychologically «human reason» is a

¹² E., p. 102 (G II, p. 85).

¹³ Algo similar sucede con la epistemología pragmatista. Cfr. Faerna, A. (1996). *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*. Madrid, Siglo XXI, 14.

¹⁴ En la *Ética* se completará el viraje desde los modelos cognitivos anteriores a una explicación epistémica teñida de resolución y centrada en el deseo esencia del hombre (E 3, Aff Def I). Algunos ejemplos son: la *potencia infinita* de la sustancia expresa toda la potencia divina de ser-existir y de pensar-actuar (E 2, pr. 7, cor) productora de infinitas cosas en infinitos modos y de donde proceden todos los efectos de la naturaleza: «Nada existe de lo que no se siga algún efecto» (E 1, pr. 36). Y las categorías relacionales de *individuo compuesto* (E 2, Df. 1), de *idea* y de *conatus* (E 3, pr. 6).

very remote abstraction; if the conception is to be retained its aura of the transcendental needs to be removed».¹⁵

Los modelos tradicionales del conocimiento, de corte analítico, habían desgajado sujeto y objeto y, por añadidura, distinguían en el interior de la mente facultades distintas –deslindando la voluntad del intelecto. Aristóteles ya había sentado de forma irreversible la disociación entre teoría (o contemplación), aplicación a la praxis y producción técnica. Spinoza rechaza ese marco conceptual: une voluntad y entendimiento y reúne en la «idea adecuada» todos los activos humanos que conciernen, a la vez, a la utilidad (actividad técnica), al grado de satisfacción (actividad práctica) y a la verdad (actividad teórica).¹⁶ Lo que es compatible con su defensa del *conatus* como un impulso vital que mueve a los hombres a manipular conceptos, a realizar operaciones simbólicas y a ejecutar construcciones materiales en procura de su *felicidad* individual y colectiva. De forma similar Lewis considerará, siglos después, que la mente determina de alguna manera el orden de la realidad en cuya construcción interviene.¹⁷

Así, gracias al conocimiento, los hombres trascienden la positividad y la inmediatez de los datos: pues la imaginación permite asociar una idea presente con el pasado y con el futuro; la razón hace posible el conocimiento de las causas y efectos de las ideas. Y la *experiencia* vivida reúne y aglutina todas las actividades individuales y compartidas de los hombres.¹⁸

§3. Las modificaciones teóricas examinadas en los dos apartados anteriores llevan aparejado un cambio de valores. Uno de ellos se refiere a la función vital del conocimiento, que asocia dicha tarea a la obtención

¹⁵ *The Mind of the World Order*, IV, 93.

¹⁶ *Ibi*, p. 27.

¹⁷ *The Mind and the World Order*, VII, 221.

¹⁸ Cfr. Moreau, P.-F. (1994). *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris, PUF.

de beneficios, así como también a la utilidad individual y colectiva.¹⁹ El otro afecta a la noción de verdad. Veamos esto con algún detalle.

El proceso cognitivo consiste en una red de significados conceptuales que se une al flujo continuo de actividad mediante el cual los hombres se relacionan con otros hombres y con el entorno cambiante. Los procesos cognitivos se orientan a la conservación del individuo, facilitando su optimización. Además los hombres pueden también –desde sus convicciones– modificar el mundo y los valores que lo regulan. Observar y recordar, imaginar, medir, comparar o razonar son acciones específicas del obrar *cognitivo*. Pero también lo es sentir y desear, alegrarse o entristecerse. Pues para Spinoza todas las afecciones implican alguna idea: «Los afectos del ánimo no se dan si no se da en el individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc.» (E 2, Ax. 3).²⁰ Entonces tener una teoría es disponer de una práctica. Por donde se comprende la importancia de servirse de nuevos instrumentos conceptuales.²¹

En cuanto al otro de los valores del conocimiento, la noción de verdad, conviene recordar que no se define como la concordancia entre el contenido del juicio y la realidad extramental. En el *Tratado de la reforma del entendimiento* la idea verdadera no necesita ningún certificado externo que la garantice. Y en la *Ética*, el fundamento ontológico de la adecuación es el pensamiento divino: «Cuando decimos que se da en nosotros una idea adecuada y perfecta, no decimos otra cosa sino que se da una idea adecuada y perfecta en Dios, en cuanto constituye la esencia de nuestra alma y por consiguiente no decimos sino que tal idea es verdadera» (E 2,

¹⁹ Cfr. Lewis, C. I. (1950). *An Analysis of Knowledge and Valuation* (1946), La Salle-Illi., Open Court Publishing Co., 12.

²⁰ E. p. 103 (G II, pp. 85-86). Así, Spinoza definirá el afecto de *tristitia* como idea concomitante *nostrae imbecillitate*; la *laetitia* como *idea causae internae*; el *gaudium* como *idea seu anima individui*; los *boni et mali* son *ideae laetitiae vel tristitiae*, etc.

²¹ Russell, B. (1983). *La perspectiva científica*. Madrid, Sarpe, 127. «Todo es un instrumento. Si se pregunta lo que es un instrumento, la respuesta será que es un instrumento para la fabricación de instrumentos, que a su vez harán instrumentos aún más poderosos, y así sucesivamente hasta el infinito».

pr. 34, dem).²² Y la validez de las ideas depende de la producción de un determinado *ordo rationis* que genera una serie de efectos estimables *ad usum vitae*.

Lo dicho hasta aquí ha dejado de manifiesto ciertos valores—como la actividad ideativa, la utilidad y eficacia, la ejecutividad²³— que acercan a Spinoza al espíritu del pragmatismo. Percibir imágenes, pensar ideas: en eso consiste la productividad cognitiva, haciendo causa común con el apetito y los intereses humanos en orden a solventar las dificultades de la vida.

3. ¿Qué educación?

En la filosofía spinozista la educación no ha sido objeto de una atención sistematizada. Las referencias de Spinoza a la educación son escasas y dispersas, al tiempo que sus observaciones resultan claras y pertinentes siendo sugeridas desde la propia experiencia o basadas en vivencias cercanas. Por su parte, los comentaristas contemporáneos han ensayado diferentes vías de aproximación a esta materia. Entre los autores que tratan la problemática educativa, Mauricio Enríquez²⁴ ha destacado la importancia de los fines de la educación—especialmente la libertad de pensamiento—. La necesidad de una educación moral y ética en el seno familiar con vistas a la formación de la libertad de pensamiento en los individuos también ha sido objeto de estudio por Ángela de Sosa.²⁵ Mientras que Luis Ramos-Alarcón²⁶ incide en la propuesta de un modelo

²² E. p. 140 (G II, p. 116).

²³ En cambio no hay sitio para la escisión sujeto-objeto, para la teoría de las facultades, la noción de voluntad libre, la fragmentación mente-exterioridad. Confr. Bove, L. (2009). *La estrategia del conatus*. Ciempozuelos (Madrid), Tierradenadie, 51. El hombre no es propiamente el sujeto de conocimiento sino de reconocimiento. El auténtico sujeto, funcional y estratégico es el *conatus*.

²⁴ «Comentarios spinozistas en torno al problema de la educación». *Agora*. Blogspot.

²⁵ «La actualidad educativa del pensamiento de Baruch Spinoza», *Fermentario*, V 1, N. 8 (2014), <http://www.fermentario.fhuce.edu.uy> [Consultado: 21/10/2016].

²⁶ «Aproximaciones a la educación moral en Spinoza» (Ponencia en un Congreso sobre bioética celebrado en 2007) [Doc. PDF. www.galeón.com. Consultado: 21/10/2016]

alternativo frente al modelo tradicional donde padres y profesores se limitaban a aplicar un código de premios y castigos. También María Luisa Ribeiro Ferreira ha examinado la problemática, pero desde el ángulo del dilema enseñar-investigar²⁷; y Yamila A. Montenegro ha optado por dar un tratamiento político a la educación, centrándose en los valores cívicos de la ciudadanía democrática.²⁸

Todos los estudios sobre la cuestión educativa en Spinoza apoyan sus argumentaciones en apenas media docena de brevísimos pasajes en los que aparece el término *educación*. Estas breves referencias se encuentran en el *Tratado de la reforma del entendimiento*²⁹ (Necesidad de la educación de la infancia), el *Tratado teológico-político*³⁰ (Importancia de la experiencia y necesidad de adaptar *ad captum vulgi* las doctrinas abstractas), el *Tratado político*³¹ (La enseñanza pública de ciencias y artes en un estado aristocrático reprime los talentos) y en la *Ética*³² (E 3, Af. Def. 27 Ex: La educación moral de los padres sobre los infantes estimula y reprime determinadas conductas asociándolas a un sistema afectivo basado en la tristeza y la alegría). Estos pasajes, suelen ser completados con otros datos de carácter autobiográfico, como la formación ortodoxa religiosa recibida por Spinoza antes de ser expulsado de la Sinagoga de Ámsterdam (Biografía de Lucas), su instrucción en latín y en los clásicos junto a van den Enden (Biografía de Colerus I y II), el aprendizaje autodidacta de la medicina en los libros³³ (el Catálogo de la Biblioteca de Spinoza muestra gran variedad de libros), y la Carta 48 a J. Ludwig Fabritius (1673), en la que el filósofo rechaza de manera amable pero decidida un puesto de profesor de filosofía en la Universidad

²⁷ «Espinoza. O dilema ensinar/investigar», en *Ensinar filosofia? O que dizem os filósofos*. (2013). Lisboa, CFUL, 102-107.

²⁸ «Democracia, educación cívica y cultura», *Universitas*. N. 18 (2013), 41-58.

²⁹ *Tratado de la reforma del entendimiento*, p. 80 (G II, p. 9).

³⁰ TTP cap. V, p. 161ss (G III, 77ss).

³¹ TP cap. VIII, § 49, p. 198 (G III, p. 346).

³² E 3, Af. Def. 27 Ex, p. 234 (G II, p. 197).

³³ Cfr. Vuilliard, P. (1934/2012). *Spinoza, d'après les livres de sa Bibliothèque*. France, Malassis.

de Heidelberg. Todo lo cual conforma la imagen de alguien que quiere ser responsable de su propio proceso educativo, y permite hacerse una idea de la importancia que tiene, para Spinoza, el pensamiento libre en la vida común, defendiendo su práctica desde la infancia hasta la vida adulta.

Así pues, cada individuo conforma su identidad administrando su pensamiento en el marco de un régimen político dispuesto a respetarlo. En su juventud Spinoza pagó un precio por defenderlo y en el *Tratado teológico-político* (1670) lo sustenta con argumentos. Sin necesidad de otros pormenores, puede decirse que efectivamente hay en Spinoza una propuesta educativa en valores cívicos. Pero ahí no se agotan las reflexiones de nuestro filósofo en materia de educación.

Un par de tesis sobre la salud corporal y la buena gestión de los afectos comunes nos ayudarán a comprender que dos propuestas de raíz hipocrática pueden ser aplicadas al ámbito de la educación.³⁴ En primer término, y por lo que a la conservación de la salud del cuerpo se refiere, resulta enormemente significativo el capítulo 27 de la cuarta parte de la *Ética*. Las cosas que están fuera de nosotros son extremadamente útiles para la conservación de nuestro cuerpo. Y como éste está compuesto de muchísimas partes de diferente naturaleza, para nutrirlo como es debido se necesitarán alimentos continuos y muy variados. Esta idea de que la nutrición tiene que ser rica, y sometida a hábitos higiénicos disciplinados, está íntimamente conectada con una tesis hipocrática fundamental según la cual la salud consiste en el equilibrio delicado de los humores corporales —equilibrio que depende de las cosas no-naturales, la primera de las cuales es el régimen alimenticio.³⁵ Y este es, según yo, el modelo educativo

³⁴ Ya hemos probado la influencia en Spinoza de la tradición médica clásica de raíz hipocrático-galénica en otros trabajos. Especialmente en «*Medicina mentis* y salud corporal en Spinoza», *Spinoza y la Antropología en la Modernidad*, J. Carvajal, M. L. de la Cámara (Ed), Hildesheim, Georg OLMS Verlag.

³⁵ *Sobre la medicina Antigua. Tratados hipocráticos* I. (1983). Madrid, Gredos, 162. Para ser médico no importa saber qué es el hombre sino qué es en relación con lo que come y bebe, con sus hábitos concretos. Y también en *Tratado sobre la Dieta* I se dice que la propia naturaleza «...novit. Desidens conatur resugere, currens conatur requiscere & alia eiuscemodi natura habet quae medicina sunt».

que inspira las prácticas de Spinoza consigo mismo: Continuos y variados son los estímulos que busca, diversas sus lecturas, diferentes los problemas, plurales los casos examinados y los experimentos para la instrucción de su mente. . . Y en general de toda mente, que por ser idea del cuerpo también es enormemente compleja y diversa. Lo que justifica la insatisfacción que siente ante los modelos educativos –religiosos o culturales– reductivos, dogmáticos y codificados – tal como los ha sufrido él mismo o sus próximos. Esa ansiedad que demanda ser temperada explica textos como los que hemos citado más arriba.

La segunda tesis de raíz hipocrática es la idea de que la causa de la enfermedad no debe ser extirpada por sistema, siendo preferible procurar la regeneración de las fuerzas naturales, es decir, el recurso a la *vis medicatrix naturae*. Esta idea resultará clave en la cuarta parte de la *Ética*, donde es presentada como contenido del Axioma único, sin el cual no puede haber salida de ningún régimen de servidumbre, individual o colectivo. Así pues, para curar un daño es preferible –en lugar de sangrar– equilibrar los humores, confortar el organismo, regenerar el órgano afectado. Otro tanto puede decirse de la educación sentimental en Spinoza: no persigue la supresión de las pasiones ni la condena de los vicios, antes bien se propone comprenderlos como cosas naturales, por sus causas y propiedades, conocer su fuerza y su potencia. Hay un pasaje evangélico que dice algo parecido. Conviene no arrancar la cizaña, pues podría también desaparecer el trigo. Spinoza no recomienda erradicar el error, sino conocerlo a partir de la formación de series de ideas adecuadas. Ni tampoco ordena practicar una sangría para extraer los afectos pasivos, sino su transformación en pasiones alegres que terminen regenerando la potencia de existir-actuar del individuo.

Desde esta perspectiva habría que matizar una conocida tesis de José A. Marina acerca de la insuficiencia de la educación sentimental –sobre la base de que la psicología afectiva no es una disciplina normativa–. La educación sentimental es sólo una de las vías que llevan al comportamiento adecuado, vía que debe ser completada con una

educación ética en la virtud y en el deber.³⁶ Sin embargo, la dualidad facticidad (de la psicología)/normatividad (ética) en Spinoza, es en mi opinión un falso dilema. Con todo, una lección fecunda puede extraerse del planteamiento del filósofo español: que la psicología de los afectos tiene que inscribirse dentro de un marco teórico más amplio. En eso estoy de acuerdo. Y si bien José Antonio Marina no renuncia a una «educación ética» *stricto sensu*, Spinoza abre la puerta a otra vía diferente al afirmar que el conocimiento de los procesos mentales está en la diana de la educación moral. Esa conexión y dependencia de la educación moral respecto del conocimiento es lo que vamos a desarrollar en los apartados que siguen.

4. Ideas y percepciones: Dos regímenes cognitivos, dos estilos de vida

La transformación del modelo cognitivo tradicional operada por Spinoza queda reflejada en el léxico. Nosotros nos limitaremos aquí a señalar algunas ocurrencias. En el *Tratado de la reforma del entendimiento* se designaba al conocimiento en general con el término *percepciones*. *Perceptio* –y las formas *perceptiones/perceptionibus*– significaban en aquella obrita *cualquier conocimiento*, es decir, la información acerca de algo en alguien. El término *percepción* recubría una amplia fenomenología, descrita y clasificada³⁷ en cuatro grupos

³⁶ Cfr. *Ética para náufragos*. (1995). Barcelona, Anagrama; *Diccionario de los sentimientos*. (2000). Barcelona, Anagrama; «Precisiones sobre la educación emocional», *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, n. 54, 2005, 27-44.

³⁷ Spinoza no oculta que su interés está en la descripción de los conocimientos y en su clasificación (*cohibere, distinguere, percipientur*) para, a partir de la información sobre las propiedades de cada uno de esos modos de conocimiento, escoger el modo mejor de percepción, el que más se ajusta al fin que persigue (implementar su naturaleza): «El mismo orden que por naturaleza seguimos exige para ello que recoja aquí todos los modos de percibir que he empleado hasta ahora para afirmar o negar algo con certeza a fin de elegir el mejor de todos y que comience a la vez a conocer mis fuerzas y la naturaleza que deseo perfeccionar» (TIE, p. 81).

atendiendo a la manera de ser obtenida: de oídas, por experiencia vaga, propiedades obtenidas mediante deducción y deducción de una esencia real.

*Hay la percepción que tenemos de oídas o mediante algún signo arbitrario. Hay la percepción que tenemos por experiencia vaga, es decir, una experiencia que no es determinada por el entendimiento... hay la percepción en que la esencia de una cosa es deducida de otra cosa pero no adecuadamente... hay finalmente la percepción en que una cosa es percibida por su sola esencia o por el conocimiento de su causa.*³⁸

El propósito de esta clasificación era distinguir la *idea vera* de las restantes percepciones.³⁹ El empleo por Spinoza del sustantivo «percepciones» nos retrotrae a Descartes. Este filósofo (*Principios de la filosofía* I, § XXXII) distinguía dos modalidades del pensamiento: la percepción del entendimiento y la operación de la voluntad. Sentir, imaginar y entender son diversos «modos de percibir». Pero además hay otros pensamientos –las ideas innatas– que nacen espontáneamente de la fuerza de la razón. Reproducimos el pasaje completo:

Todos los modos de pensar que observamos en nosotros, pueden ser referidos a dos formas generales: una consiste en percibir mediante el entendimiento y la otra en determinarse mediante la voluntad. De este modo, sentir, imaginar, concebir cosas puramente inteligibles sólo son diferentes modos de percibir; desear, sentir aversión, afirmar, negar, dudar, son diferentes modos de querer.⁴⁰

³⁸ *Tratado de la reforma del entendimiento*, 81-82 (G II, p. 10).

³⁹ El mismo lenguaje será utilizado en 1666. En la Carta 37 dirigida a Bouwmeester, Spinoza se refiere a un método para «dirigir y concatenar nuestras percepciones claras y distintas», sin necesidad de alcanzar un conocimiento de la mente por su primera causa. Basta con una descripción de las percepciones: *Correspondencia*, p. 256 (G IV, p. 188).

⁴⁰ Descartes, R. (1995). *Los principios de la Filosofía*. (Introducción, Traducción y Notas de G. Quintás). Madrid, Alianza Universidad, 40-41.

Comparando el texto de Spinoza (en el que *percepciones* designa cualquier conocimiento) con el extracto cartesiano, podemos constatar que aquél se mantiene en el terreno del filósofo francés -aunque sin aceptar la separación entre el entendimiento que conoce y la voluntad que juzga. La *Ética* impulsará un giro radical en la epistemología, sustituyendo el registro léxico de la *percepción* por el registro de las *ideas*. Ahora bien, nos preguntamos, ¿cuál puede ser la importancia de ese cambio de registro?

Una posible respuesta apunta al deseo spinozista de ruptura con la tradición epistémica, debido a su desacuerdo radical con el modelo representacionista de la escolástica (abiertamente pasivo) y con el modelo cartesiano que consideraba al entendimiento como no ejecutivo –apoyándose en la separación entre el entendimiento y la voluntad. En efecto, el instrumento central de la teoría spinozista del conocimiento son las ideas, nudos de una red conceptual tejida con los hilos del *conatus*: «Entiendo por idea un concepto del alma, que el alma forma por ser cosa pensante» –se afirma en E2, Df 3 anunciando la productividad del modelo–. Con ello Spinoza no se está refiriendo a la actividad mental de un sujeto hipostasiado, vuelto sobre sí mismo, sino a la productividad de un sistema relacional que ve en la mente humana una parte del atributo infinito pensamiento, y en las ideas una parte de la mente. La identificación de entendimiento y voluntad con que finaliza la segunda parte del *De mente* representa el punto álgido de su programa de transformación de la epistemología.

El vocabulario de la *Ética*, centrado en el sustantivo *ideas*, discurre en paralelo con la reserva progresiva de Spinoza respecto al término *percepciones*. Efectivamente, mientras el verbo *percipere/percipi* se emplea con el significado de conocer en general⁴¹, el sustantivo

⁴¹ *Percipere* mantiene el significado general de conocer en varios pasajes. En E 1 define el atributo como lo que el entendimiento «percibe» de la sustancia. En E 2, pr. 54 dem, dice refiriéndose a la razón: «De natura rationis est res vere percipere» e igual en el Corolario II que le sucede. En E 2, pr. 40 sch 2 Spinoza escribe: «nos multa percipere». En un sentido análogo la fórmula: «non potest clare et distincte percipi» (E 3, pr. 3 sch.).

perceptiones recibe un uso polémico asociado a la gnoseología de Descartes. Así sucede en E 2, pr. 49, con motivo del rechazo de la tesis que concedía a la voluntad mayor amplitud que al entendimiento, o al negar la suspensión del juicio.⁴² Y también en el Prefacio de la quinta parte de la *Ética* en el contexto de la noción pasiones del alma.

Así pues, desde la segunda parte de la *Ética* el sustantivo *perceptiones* queda asociado al conocimiento de primer género, que Spinoza llama *opinión o imaginación*. Así aparece, por ejemplo, en el segundo Escolio de la proposición 40: «1º. Ex singularibus, nobis per sensus mutilate, confuse, & sine ordine ad intellectum repraesentatis (vid. Coll. Prop. 29 huius): & ideo tales *perceptiones* cognitionem ad experientia vaga vocare consuevi». De donde se colige que el empleo del término *ideas* en la *Ética* no es un capricho errático, sino una decisión del filósofo para distinguirlas de *percepciones* –reservando, al mismo tiempo, este término para designar el conocimiento fragmentario y pasivo de la imaginación. Spinoza se sirve pues de estos dos registros léxicos, *percepciones* e *ideas*, para significar dos regímenes epistémicos. El registro de las *percepciones*, característico de la herencia recibida, está presidido por la fragmentación sujeto-objeto y por un representacionismo pasivo. El de las *ideas* productivas, es el régimen cognitivo de la racionalidad propuesto por él. En él la pasividad de los *modi imaginandi* propia del primer género de conocimiento se contrapone a la actividad de la razón. Spinoza exhorta a sus lectores: «Empiezo pues por lo primero y advierto a los lectores que distingan cuidadosamente entre la idea, o sea, un concepto del alma, y las imágenes de las cosas que imaginamos»⁴³ (E 2, pr. 49 sch.).

5. Potencias de la imaginación y potencias de la razón

Imaginación y razón no son facultades del alma, sino géneros de conocimiento, es decir, una configuración de ideas precisa y determinada. Las ideas en cuanto referidas a Dios son todas verdaderas (E 2, pr. 32)

⁴² E. p. 162 (G II, p. 134).

⁴³ E. pp. 158-159 (G II, p. 131).

y se rigen por la misma necesidad (E 2, pr. 36), mientras que, referidas a los hombres, pueden ser adecuadas e inadecuadas. La epistemología spinozista, al igual que su ontología, penaliza la parcialidad⁴⁴ y la escisión de una idea respecto a la idea que la ha causado. Por el contrario, premia la eficacia y productividad de las ideas racionales.

La primera fase de ese programa había tenido lugar a propósito de la noción de cantidad (E 1, pr. 15 sch.) y también en el Apéndice –al llamar *modi imaginandi* a los oscuros prejuicios con que habitualmente explica el vulgo la naturaleza. Pero es en el *De mente* (pr. 17, sch; pr. 25-26 dem.) donde la imaginación se explica como una afección que envuelve al cuerpo propio en relación con otro cuerpo considerado como presente. Lo que caracteriza a esta figura cognitiva es la presencialidad y parcialidad del ideado en la idea-mente. En efecto, la mutilación y el desorden caracterizan al conocimiento inadecuado (pr. 28 y 29): «En virtud de todo lo antedicho resulta claro que percibimos muchas cosas y formamos nociones universales: primero, a partir de las cosas singulares que nos son representadas por medio de los sentidos, de un modo mutilado, confuso y sin orden respecto del entendimiento»⁴⁵ –dice Spinoza en el Escolio 2 de la pr. 40–. Este conocimiento es causa de falsedad, aunque en sí mismo no contenga error (pr. 51). Por el contrario, productividad, adecuación y orden intelectual –en una palabra «ejecutividad»– conciernen a la razón. Ahora bien, cabe preguntarse, ¿qué significa esa «ejecutividad» del entendimiento en el plano teórico y práctico? ¿Cuáles son sus efectos?

Antes de proseguir, recapitulemos. Por una parte, Spinoza ha desustancializado tanto al cognoscente («El alma es un cierto y determinado modo de pensar», E 2, pr. 48 dem) como a la cosa conocida: idea e ideado son *modos finitos del atributo pensamiento* sin causación directa por parte del objeto. Por otra parte (en E 2, pr. 7, sch.), el conocimiento es introducido en la dinámica del sistema: desde la *idea de Dios* en el

⁴⁴ En el TIE las ideas confusas son parciales porque no representan la totalidad conocida; mientras que en la *Ética* son «mutiladas» porque no encierran su causa adecuadamente.

⁴⁵ E. p. 146 (G II, p. 122).

entendimiento infinito, a las ideas que *se siguen* de ella, con idéntico orden y conexión que los modos extensos se siguen en la extensión. Por eso las ideas son verdaderas y adecuadas en cuanto referidas a Dios (pr. 34 y 36; pr. 4, sch.II; pr. 42). La objetividad lógica de las ideas adecuadas es fruto de su inserción en el sistema. Pero su eficacia depende de la realización de un itinerario.

Dentro de este cuadro general, la imaginación pretende en vano ser el reflejo especular del mundo. El modelo tradicional de conocimiento (conocimiento sensible, el entendimiento paciente y la intuición intelectual) estaba cortado por ese patrón. Descartes intentó modificarlo sin aceptar los cambios que pudiesen afectar al libre albedrío de la voluntad.⁴⁶ Spinoza no tiene ese problema. Para Spinoza el conocimiento de imaginación tiene una raíz individualista y se nutre de ella. Las imágenes envuelven la idea del cuerpo propio (tomado aisladamente) y la representación parcial de la cosa: el encuentro de estos modos atomizados produce una noción mutilada, inadecuada y confusa. «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» (E 2, pr. 29 cor. y sch.).⁴⁷

La industria imaginativa desarrolla una intensa productividad afectiva. De la asociación de una imagen dada con la imagen de un ser humano, nace el asombro (E 3, Def. Aff. IV⁴⁸), y pasiones como el desprecio (DefAff. V), o la irrisión (DefAff. XI). Y si bajo el régimen imaginativo

⁴⁶ Para Descartes el error nacía de una voluntad libre que juzga sin conocer clara y distintamente los datos percibidos. Spinoza cambia ese esquema y no acepta que la voluntad libre sea causa del error. El filósofo no está dispuesto a aceptar *los efectos* de esa noción de libre albedrío en la vida humana: ni tampoco las nociones de pecado y culpa derivadas de él. Toda idea implica afirmación y negación, el entendimiento y la voluntad se identifican. Y el error ya no es una propiedad de las percepciones, sino que el nombre que damos a una carencia o limitación que da por objetivamente verdadero lo que afecta a un sujeto aislado.

⁴⁷ E. p. 137 (G II, p. 114).

⁴⁸ E. p. 228-ss (G II, p. 191ss).

se inserta la imagen de uno mismo como impotente, «esa imaginación lo conforma de tal manera» que puede llegar a incapacitarlo para hacer cosa alguna (Def Aff. XXVIII). En general, si alguien imagina que es despreciado por todos a causa de su debilidad, caerá enseguida en la abyección. En cuanto a la gloria y la vergüenza, la frustración, la emulación o el arrepentimiento son afectos propios de un régimen pasional originado en el régimen cognitivo de la imaginación. A su vez los afectos pasivos –como el miedo o el odio– pueden alterar nuestra percepción de las cosas, produciendo nuevas ideas inadecuadas que darán lugar a un estilo de vida impotente y débil.

Ahora bien, ¿cómo repercuten las imágenes en el actuar humano? Un hombre en el que prevalecen las afecciones –las imágenes picturales– es alguien proclive al individualismo, pero dispuesto a la imitación afectiva y a la reproducción automática de normas, lo que desemboca en conductas intolerantes y fanáticas. La imaginación es un régimen teórico-práctico inclinado a la servidumbre. Que alguien apetezca muchas cosas o que tenga una ambición ilimitada de poder, riquezas y honores, no significa que sea más activo. Todo lo contrario: cuanto más zarandeado por la opinión y las imágenes de las cosas es el hombre, más dispuesto a creer en la contingencia y otras supersticiones está, y más su vivir y su actuar discurren en estado de afectación corporal tiranizado por su *cupiditas*. En el *Tratado teológico-político* se identifica este registro pasivo con el estado o imperio de la *sola naturalez*a⁴⁹, en el que los hombres son movidos por su apetito a vivir y desear todo lo que «su» naturaleza les dicta. Spinoza escribe: «(...) todos nacen ignorantes de todas las cosas, y antes de que puedan conocer la verdadera norma de vida y adquirir el hábito de la virtud, transcurre gran parte de su vida, aun en el caso de que reciban una buena educación».⁵⁰ El filósofo evoca el libro de los *Proverbios* donde consta que la ignorancia es el «suplicio de los necios», que agita su alma bajo afectos contrarios sin paz ni descanso.⁵¹

⁴⁹ Cfr. Pineda, V. M. (2015). *El temor y la esperanza. La filosofía política de Spinoza*. Buenos Aires, Biblos.

⁵⁰ TTP, XVI, p. 333 (G III, p. 190).

⁵¹ op. cit. IV, p. 147 (G III, p. 66).

Y, al penetrar en el terreno de lo social, la situación descrita se vuelve más compleja a medida que la «miopía» propia del régimen perceptivo impregna el *ingenium* de todo un pueblo. Las ambiciones, los sueños, los recuerdos y los deseos contingentes de los hombres doblan aquel régimen cognitivo dominado por la pasividad bajo la ley psicológica de la imitación afectiva. El imaginario social, potencialmente conflictivo, del vulgo se nutre de opiniones y creencias⁵² en las que se representa a un Dios antropomórfico, a una naturaleza pregnante de fines y a una voluntad humana dotada de libre albedrío. En general, todas las imágenes son portadoras de significantes recibidos acríticamente por lo que se sedimentan en los hábitos de un pueblo en forma de usos y costumbres automáticos, que norman la vida colectiva desde el egoísmo intolerante, la superstición y el fanatismo. Así es como el sistema conceptual común, en el que se inscriben los significantes imaginarios individuales y colectivos (incluida la filosofía recibida), llega a ser un instrumento de control social (ideología). Una sociedad dominada por pasiones tristes como el odio, la envidia, la confrontación o el miedo es terreno abonado para la desconfianza y el aislacionismo disgregadores del cuerpo social. El *Tratado político* (cap. V, § 4) denomina a este género de vida común «desierto» (*solitudo*) que no «ciudad» (*civitas*). Se trata de un escenario potencialmente conflictivo al que contribuyen los usos educativos de los padres, las prácticas de las academias públicas y las exigencias normativas de los grupos religiosos.

Dicho en otros términos, el régimen de la imaginación no es un discurso mudo ni está «en modo silencio», sino que acompaña las experiencias cotidianas de los hombres llevando a la sociedad –por una educación mal entendida– a su autodestrucción. Y aunque la imaginación no sea falsa en sí misma, su parcialidad hace de las imágenes un operador que bloquea⁵³ los avances hacia la racionalidad, condicionando la instauración

⁵² Cfr. Espinosa, F. J. (1992) «El papel de la razón en la Ética de Spinoza», en *Ética de Spinoza. Fundamentos y significados*. A. Domínguez (coord.). UCLM, Cuenca, 1992, 249-255.

⁵³ Confr. Castoriadis, C. (1975). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona, Tusquets, 110.

de otra sociedad más excelente. Por el contrario, el *régimen del entendimiento* es relacional y ejecutivo y facilita un subsistema *cognitivo activo* forjado mediante agrupaciones de ideas adecuadas que facilitan la construcción de un sistema normativo dotado de significantes nuevos y liberadores. En el plano psicológico, una mente que se conoce a sí misma adecuadamente, por el hecho de expresar su potencia de obrar, se alegra (E 3, pr. 58).⁵⁴ Y de aquella alegría nacerán otros afectos activos asociados con la alegría y el deseo, afectos como el amor, la generosidad o el contento de sí: el régimen afectivo que corresponde al conocimiento adecuado es la *fortaleza de ánimo* –virtud imprescindible en la vía que conduce hacia una existencia más racional. De tal manera que el conocimiento racional se acompaña de un estilo de vida sabio y prudente. Spinoza invocaba la sabiduría de Salomón al celebrar en el *Tratado teológico-político* la felicidad del «hombre que ha hallado la ciencia y... que descubre la inteligencia»:

Según el pensamiento de Salomón, la felicidad y la tranquilidad de quien cultiva el entendimiento natural no depende pues del poder de la fortuna (es decir, del auxilio externo de Dios), sino principalmente de su propia virtud interna (o auxilio interno de Dios), en cuanto que ese tal se conserva sobre todo, *vigilando, actuando y deliberando correctamente*.⁵⁵

Por lo que a la perspectiva transindividual se refiere, la multitud que se une en torno a los afectos activos de alegría, amor, amistad o por un interés común, será capaz de realizar negocios comunes, de sellar consensos, y de avanzar hacia formas civilizatorias cada vez más racionales y estables. Y esos sentimientos alegres comunes engendran nuevas ideas adecuadas que, a su vez, producirán ciencia y no superstición.

En resumidas cuentas, el análisis del conocimiento llevado a cabo por Spinoza en el *De mente* distribuye el conocimiento en dos sub-

⁵⁴ E. p. 224 (G II, p. 187).

⁵⁵ TTP, IV, p. 149 (G III, p. 68). Subrayado nuestro.

sistemas –percepciones e ideas– opuestos entre sí. Se trata de dos regímenes diferentes⁵⁶, tanto en el plano intrínseco del conocimiento como en los efectos prácticos sobre la vida humana individual y social. La apuesta educativa de Spinoza se cifra en la progresiva sustitución de un sistema teórico representacionista generador de servidumbre, sin por ello fundamentar el conocimiento en un punto arquimédico como hiciera Descartes.⁵⁷

Mas, ¿cómo se hacen sentir los efectos de este giro epistémico en la educación del hombre? Recordemos que para el pragmatista C. I. Lewis el conocimiento es una función vital dotada de significado teórico-práctico: «*We cannot finally escape the fact that ethics and epistemology and the theory of meaning are essentially connected. And while is ethics which is the capstone, the foundations must be laid in the examination of meaning*». ⁵⁸

Lewis distingue entre el significado objetivo (o intensión) de los conceptos y la génesis subjetiva de las ideas en función de la mente individual de cada sujeto. La comunidad de significación no puede disolverse en una pluralidad de sensaciones individuales. Una cosa son los significados mentales subjetivos, otra bien distinta el significado objetivo de los conceptos. El aspecto subjetivo es in-eliminable pues

⁵⁶ Sin embargo, la conexión teoría-práctica no debe ser entendida en el sentido que la praxis ratifica lo dicho en la teoría, sino como que la filosofía de Spinoza ha puesto en juego un dispositivo extraordinario como marco teórico-práctico donde se inscriben las acciones humanas que son a la vez cognitivas, técnicas y prácticas.

⁵⁷ Cfr. Bernstein, R. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*. Philadelphia, U. Pennsylvania Press, 16. El autor habla de «Cartesian anxiety». En cuanto a C. I. Lewis, el error del racionalismo y empirismo ha sido pensar por separado la mente y el objeto externo, cuando en realidad los datos (*qualia*) son seleccionados desde la propia actitud interpretativa del cognoscente. Lewis distingue en la experiencia cognitiva un elemento invariable y dado y otro variable en función de una comunidad de significado y de intereses. Los conceptos introducen orden y regularidad en el conocimiento de una comunidad, y son escogidos pragmáticamente: «Our method of understanding experience is to segregate as «reality» that part which is orderly in the required fashion, the rest is understood by being labelled «unreal», *Mind and the World Order*, 349.

⁵⁸ C.I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation* , Pref. VII.

depende de cada individuo, es variable y depende de su cuerpo, de sus aprendizajes previos, y del contexto. Mientras que los significados objetivos se expresan en una red de conceptos que pueden ser definidos y que serán utilizados según las pautas comunes de acción. La tarea del filósofo es conocer estos conceptos objetivos y hacer explícito el esquema de ordenación que introducen en el mundo. Y también le compete evaluar críticamente ese instrumental conceptual y depurarlo en relación a nuevos fines.⁵⁹

Pero, ¿no es este también el proyecto anunciado por Spinoza en el Apéndice de la primera parte de la *Ética*?

6. Percepciones e ideas: su contribución conjunta a un proyecto educativo de racionalidad y civilidad

De lo dicho hasta aquí se desprende el primado de las ideas adecuadas y del entendimiento frente al imaginario. Efectivamente, el hombre de ánimo fuerte se esfuerza «en concebir las cosas tal como son en sí» apartando de su existencia las pasiones que *se oponen* al conocimiento verdadero: como el odio y la ira, la envidia, la burla y la soberbia (E4, pr. 73, sch.). En este sentido Pierre-François Moreau previene contra los intentos de minimizar la ruptura entre el conocimiento de imaginación y las ideas adecuadas.⁶⁰ Ahora bien, me parece un error abordar la dicotomía imaginación-entendimiento como si se tratase de dos frentes antagónicos que combaten el uno contra el otro. «Las imaginaciones que engañan al alma –escribe Spinoza–, ya revelan la constitución natural del cuerpo, ya un aumento o disminución en su potencia de obrar, no son contrarias a lo verdadero»⁶¹ (E 4, pr.1, sch.) y no son eliminadas por la presencia de la verdad en cuanto tal, sino eclipsadas por otra imagen

⁵⁹ C.I. Lewis, *Mind and the World Order*, 271.

⁶⁰ Moreau, P.-F. (1994). *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris, PUF, 251.

⁶¹ E. p. 252 (G II, p. 211-212).

más fuerte que la primera. Resituemos pues la dualidad imaginación/entendimiento en sus justos términos.

Efectivamente en las percepciones no hay nada positivo por lo que puedan ser consideradas falsas. Percibir no es equivocarse, sino suspender el juicio por falta de materia.⁶² Y la falsedad no consiste en una privación absoluta de conocimiento ni en una ignorancia «absoluta», sino en la información incompleta y sesgada que acompaña a las afecciones. En cuanto a la pasividad propia de ese dominio cognitivo es relativa y por comparación con la mayor potencia del sistema del entendimiento. De hecho, todas las imágenes conllevan alguna clase de dinamismo en cuanto que pueden asociarse con otras en función de ciertas leyes, pudiendo sustituirse y desplazarse, y proyectarse al terreno afectivo siguiendo así «el orden común de la naturaleza». También los deseos nacidos de afectos pasivos tienen alguna utilidad y su propia *vis nativa*. La vergüenza, el arrepentimiento, y la conmiseración, dice Spinoza, «no tendrían utilidad, si los hombres pudiesen ser llevados fácilmente a vivir según el solo dictamen de la razón», lo que no es el caso (E 4, pr. 58, sch.; pr. 59). He aquí pues un primer argumento para pensar la dualidad imaginación/entendimiento no en términos de conflicto sino en términos de cooperación. Se sustenta sobre el carácter parcial de las imágenes, sobre la pasividad relativa de la imaginación, sobre la inevitabilidad de las pasiones y sobre la utilidad de determinados afectos pasivos.

A este argumento se añade la fuerza ejecutiva del conocimiento racional capaz de transformar las percepciones imaginativas en conjuntos seriales de ideas adecuadas.⁶³ «Actividad natural» llama Spinoza a la racionalidad (en E 4, pr.18, sch.), subrayando que esa tarea realiza lo más útil para uno mismo y para los demás, y destacando que es el único fundamento de la moralidad y la virtud (pr. 24). La racionalidad no exige

⁶² E 2 pr 35, dem, p. 162 (G II, p. 117).

⁶³ Cfr. P.-F. Moreau, op. cit., 254: los tres primeros géneros de conocimiento trabajan directamente sobre datos imaginativos. La diferencia está en el tipo de ideas generales que obtienen de él. El tercer género de conocimiento trabaja también sobre la imaginación, aunque indirectamente.

nada contrario a la naturaleza de las cosas, y las ideas adecuadas no sólo se relacionan con sus causas sino también con los efectos producidos - en términos de crecimiento de la potencia humana. La serie de tesis que va desde la proposición 19 de la cuarta parte de la *Ética* hasta el final desarrolla con detalle los efectos de la racionalidad en los planos psicológico, ético y político. Pero, ¡atención!: aunque la *actividad racional* genera ideas adecuadas, una mayor estabilidad afectiva y un estilo civilizado de vida común, dicha actividad guarda siempre relación con las disposiciones del cuerpo propio, cuya potencia es limitada y superada por la potencia de las causas exteriores. Las potencias de la razón son por tanto limitadas. «No tenemos la potestad absoluta de amoldar según nuestra conveniencia las cosas exteriores a nosotros» dice Spinoza⁶⁴ (E 4, Cap. XXXII).

Hasta aquí hemos mostrado que para Spinoza la oposición entendimiento-imaginación no tiene naturaleza contradictoria; y, por otra parte, ha quedado de manifiesto que la utilidad racional requiere siempre tener en cuenta el régimen perceptivo asociado al cuerpo del cognoscente. A esas dos ideas es preciso añadir esta otra: la idea de que la racionalidad está contaminada⁶⁵ por un deseo alegre de auto-conservación y crecimiento (E 4, pr.18, sch). Todo lo cual nos lleva a defender que alguna clase de concierto entre la imaginación y el entendimiento es posible. Pues de no ser así, ¿cómo los hombres -sometidos como están a las pasiones, o a la opinión- podrían por sus propias fuerzas realizar un viraje desde la pasividad perceptiva a la suprema virtud de la razón? El itinerario de crecimiento en la racionalidad se apoya en la distinción analítica entre conocimiento de razón e imaginación, pero no minusvalora ni omite la convergencia de percepciones e ideas que hacen causa común *ad usum vitae*. Spinoza enfatiza la utilidad de percibir muchas cosas y de

⁶⁴ E. p. 326 (G II, p. 276).

⁶⁵ Cfr. Machado de Abreu, L. (1992). «La raison passion utile». *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*. A. Domínguez (Ed.). Cuenca, Universidad Castilla-La Mancha, 257-265.

que el cuerpo sea afectado de muchos modos. Si el defecto de la imaginación es ser defectuosa y restringida, lo que conviene hacer, en lugar de hurtarla, es extenderla de manera que crezcan las fuerzas alegres que sustentan las potencias de la razón (E 4, pr.38).

Esta cooperación entre la imaginación y el entendimiento había sido señalada en *Cogitata metaphysica* (1664). Allí Spinoza justificaba *la utilidad* de los entes de razón como un instrumento eficaz a la hora de retener, explicar e *imaginar las cosas entendidas*; y lo mismo vale para los modos de imaginar.⁶⁶ Pero es en la *Ética* donde se ponen en juego las *nociones comunes*, llamadas a desempeñar un papel central en la economía cognitiva. Nos atenemos en este punto a la doctrina de Gilles Deleuze⁶⁷, quien puso en la imaginación las condiciones para la formación de las nociones comunes - «fundamento de nuestro raciocinio». ⁶⁸ Estas son sus palabras: «Pero más aún, [las nociones comunes] enfocadas en su función práctica, no se aplican sino a cosas que pueden ser imaginadas». Y rubrica: «La aplicación de las nociones comunes en general implica una *curiosa armonía entre la razón y la imaginación*, entre la leyes de la razón y las leyes de la imaginación». ⁶⁹

⁶⁶ Ya en *Cogitata metaphysica* (1664), Spinoza había dicho que los *modi cogitandi* –los denominados entes de razón– son de gran utilidad: pues permiten retener, explicar e imaginar más fácilmente las cosas entendidas. [Cfr. Gebhardt, I, pp. 230-231: «...*ad res intellectas facilius retinendas, explicandas atque imaginandas*»]. De este modo, señala el filósofo: «Existen ciertos *modos de pensar* que sirven para *retener* más firme y fácilmente las cosas y para traerlas a la mente cuando queremos o para mantenerlas presentes a ella»: ejemplo reglas nemotécnicas, o por analogías y también las clases de los filósofos como géneros y especies (A. Domínguez, p. 231). Por otra parte, hay *modos de pensar* que sirven para *explicar* las cosas: Ejemplo número y medida que nos permiten explicar la duración, la cantidad discreta y la cantidad continua. Finalmente hay *modos de pensar* que ayudan a *imaginar* como la ceguera, las tinieblas, la extremidad, o el fin de algo.

⁶⁷ *Spinoza y el problema de la expresión*. (1975). Barcelona, Muchnik, 267-282. Deleuze se reclama en esto seguidor de F. Alquié. También P.-F. Moreau, op. cit., 255 supra. El conocimiento por nociones comunes desprende de un vasto campo perceptivo lo que es común a mi cuerpo y a los objetos que lo afectan. Y así puede entender lo que no es particular ni uno ni a otro. El universal se funda así sobre la ausencia de particularidades esenciales.

⁶⁸ E 2, pr. 40, sch. I, p. 144, (G II, p. 120).

⁶⁹ Op. cit., 289. Subrayado nuestro.

Así, aunque desde la lógica productiva del sistema las nociones comunes marcan un hiato entre el primero y el segundo género de conocimiento (tesis de Deleuze suscrita por Moreau), desde la perspectiva del itinerario a seguir, las nociones comunes son un puente que une las percepciones de la imaginación con la actividad del entendimiento. Y así –como se basan en las propiedades comunes a los cuerpos– facilitan una idea adecuada (E 2, pr. 38), un concepto real que confiere significado intersubjetivo a la experiencia individual.

Por último, la acción conjunta de imaginación y entendimiento permite una eficaz actuación sobre las pasiones. En la primera sección de la quinta parte de la *Ética* (pr. 1-20, sch.) Spinoza explica la manera de proceder a propósito de una ofensa recibida. Primero hay que asociar la imagen de la ofensa a una imagen más general: la de las ofensas sufridas por los hombres (con ello se eleva la situación perceptiva a una noción común); después es preciso asociarla a una representación contraria: la de nuestra utilidad y la imagen del bien que se siguen de la amistad y de la alianza mutua. Esta construcción imaginativa deberá finalmente inscribirse en el marco del entendimiento que produce una idea adecuada, cual es la de que los hombres obran siempre en virtud de la necesidad de la naturaleza y no libremente. De ese modo disminuye la magnitud de la ofensa y la parte que ocupaba en el alma, siendo sustituida por una idea más positiva y finalmente por una idea adecuada. Idéntica recomendación para el miedo, el amor-pasión y otros afectos pasivos.

Más aún: si atendemos a determinadas federaciones pasionales intersubjetivas y reparamos en los sentimientos comunes que afectan al vulgo, formaremos por comparación las ideas de raza, clase social, y grupo vital por referencia a los cuales construimos categorías normativas como los grupos de interés, las instituciones religiosas, o las sociedades de negocio –y ello incluso si la multitud no ha alcanzado aún la completa racionalidad en su actuar.⁷⁰ La multitud puede unirse por ejemplo en

⁷⁰ Cfr. Severac, P. (2012). «La passion commune: Nature, effets, paradoxes». *Spinoza. La Potenza del commune*, D. Bostrenghi, V. Raspa, C. Santinelli, S. Visentin (a cura di), Hildesheim, Georg OLMS Verlag, 127-137.

torno a determinados afectos comunes como la esperanza, el miedo o el deseo de vengar un daño común.⁷¹ E igualmente acontece la realización de una empresa colectiva a partir de ciertos afectos alegres y comunes del vulgo, lo que permitirá un nuevo avance hacia formas de conducta más productivas y racionales (E 4, pr. 30-35). Incluso nociones como *ilusión* y *engaño* juegan un papel importante por cuanto excluyen de la «realidad» aquellas experiencias que no se acomodan a determinado orden categorial (como denuncia Spinoza en el Apéndice de la primera parte de la *Ética*).

Por lo demás, no hay sensaciones puras. No hay conceptos puros. Nuestras experiencias cognitivas son vivencias que se articulan en, y como, un proceso de causación de significantes. Frente al realismo ingenuo que extraía los conceptos de las cosas, y a diferencia del idealismo que los sacaba de la «mente pura», el espíritu pragmático de Spinoza contempla el conocimiento desde su uso social para la vida:

Paso en silencio las definiciones de los celos, y demás fluctuaciones del ánimo, tanto porque brotan de la composición de los afectos que ya hemos definido, cuanto porque la mayor parte de ellas no tienen nombre, lo que prueba que basta para la práctica corriente de la vida, conocerlas, en general.⁷²

7. A modo de conclusión

La perspectiva adoptada por Spinoza opera un cambio de enfoque en la consideración del conocimiento, que lleva de ciertas praxis cognitivas a la educación moral. Esto sucede con el concepto de Dios, que (incluso si no tuviese un referente) en cuanto significativo cultural posee una objetividad productora de efectos a lo largo de la historia, generando unas veces la esperanza, despertando otras veces miedo y obediencia

⁷¹ Cfr. Pineda, V. M. (2015). *El temor y la esperanza. La filosofía política de Spinoza*. Buenos Aires, Biblos.

⁷² E 3, Af. Def. XLVIII, Exp., p. 241 (G II, p. 203).

ciega -cuando no disputas teológicas, conflictos políticos y guerras. Esta es una enseñanza que Spinoza extrae de las experiencias cognitivas. El filósofo reflexiona críticamente sobre ese uso y se propone modificar la red de conceptos dominante.

Pero la tarea de buscar las mejores respuestas, las más racionales y adecuadas, las más civilizadas no concierne sólo al filósofo profesional, sino también al hombre común. La filosofía de Spinoza no es una doctrina tecnificada del hombre sabio. Su sistema concede –merced a la noción de *conatus*– un sitio preferente a los valores de utilidad y conservación virtuosa, demostrando que toda visión de la vida basada en prejuicios esclaviza al hombre, mientras que una vida sustentada en las ideas adecuadas y conceptos verdaderos es útil y liberadora. En ese sentido, el sistema de Spinoza, además de nuevas definiciones conceptuales, incluye un itinerario que orienta el deseo del hombre común hacia un mejor entendimiento de los acontecimientos de la vida.

Como la filosofía para C. I. Lewis⁷³, la educación moral es para Spinoza tarea y saber: tarea que arranca de la experiencia ordinaria y se ocupa de lo familiar; saber crítico y no sólo descriptivo. En ese saber, los principios sustituyen a la opinión común, la ética a la moral ingenua, y la política hace frente a los juicios irreflexivos del vulgo. La educación es para Spinoza el estudio que la mente hace de sí y de sus procesos y su método es reflexivo: La educación del entendimiento, en la diana de la educación moral.

Universidad de Castilla-La Mancha

⁷³ *The Mind of the World Order*, I, 19; y también Faerna, A. (1996). *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*. Madrid, Siglo XXI, 237.

BIBLIOGRAFÍA

Bernstein, R. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*. Philadelphia, U. Pennsylvania Press.

Bove, L. (2009). *La estrategia del conatus*. Ciempozuelos (Madrid), Tierradenadie.

de la Cámara, M. L. «*Medicina mentis* y salud corporal en Spinoza», *Spinoza y la Antropología en la Modernidad*, J. Carvajal, M. L. de la Cámara (Ed), Hildesheim, Georg OLMS Verlag (de próxima publicación).

Castoriadis, C. (1975). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona, Tusquets.

Deleuze, G. (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona, Muchnik.

Descartes, R. (1995). *Los principios de la Filosofía*. (Introducción, Traducción y Notas de G. Quintás). Madrid, Alianza Universidad.

Domínguez, A. (Compilador). (1995). *Biografías de Spinoza*. Madrid, Alianza.

Espinosa, F. J. (1992). «El papel de la razón en la Ética de Spinoza», en *Ética de Spinoza. Fundamentos y significados*. A. Domínguez (coord.). UCLM, Cuenca, 1992, 249-255.

Enríquez, M. «Comentarios spinozistas en torno al problema de la educación», *Agora*. Blogspot.

Faerna, A. (1994). *Pragmatismo conceptualista. La teoría del conocimiento de C. I. Lewis*. Madrid, Universidad Complutense, (Tesis Doctoral).

Faerna, A. (1996). *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*. Madrid, Siglo XXI.

Gueroult, M. (1974). *Spinoza II. L'Âme (Éthique 2)*. Paris, Aubier-Montaigne.

Kashap, S. P. (1972). «Thought and Action». *Studies in Spinoza*, by S. Paul Kashap (Ed.). Berkeley, University California Press, 332-351.

Koistinen, O. (2009). «Spinoza on Action». *Spinoza's Ethics*, by O. Koistinen (Ed.). Cambridge, Cambridge University Press, 167-187.

Lewis, C. I. (1950). *An Analysis of Knowledge and Valuation* (1946), La Salle-Illi., Open Court Publishing Co.

Lewis, C. I. (1956). *Mind and the World Order* (1929), New York, Dover Publications.

Machado de Abreu, L. (1992). «La raison passion utile». *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*. A. Domínguez (Ed.), Cuenca, Universidad Castilla-La Mancha, 257-265.

Marina, J. A. (2000). *Diccionario de los sentimientos*. Barcelona, Anagrama.

Marina, J. A. (1995). *Ética para náufragos*. Barcelona, Anagrama.

Marina, J. A. (2005). «Precisiones sobre la educación emocional». *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, n. 54, 2005, pp. 27-44.

Montenegro, Y. (2013). «Democracia, educación cívica y cultura». *Universitas*. N. 18, 41-58.

Moreau, P.-F. (1994). *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris, PUF.

Pineda, V. M. (2015). *El temor y la esperanza. La filosofía política de Spinoza*. Buenos Aires, Biblos.

Ramos-Alarcón, L. (2007). «Aproximaciones a la educación moral en Spinoza» (Ponencia en Congreso sobre bioética celebrado en 2007) [Doc. PDF: www.galeón.com. Consultado: 21/10/2016].

Ribeiro Ferreira, M. L. (2013). «Espinosa. O dilema ensinar/investigar». *Ensinar filosofia? O que dizem os filósofos*, Lisboa, Centro Filosofia Universidade Lisboa, 102-107.

Russell, B. (1983). *La perspectiva científica*. Madrid, Sarpe.

Severac, P. (2012). «La passion commune: Nature, effets, paradoxes». *Spinoza. La Potenza del commune*, D. Bostrenghi, V. Raspa, C. Santinelli, S. Visentin (a cura di), Hildesheim, Georg OLMS Verlag, 127-137.

Shilpp, P. A. (Ed.). (1968) *The Philosophy of C.I. Lewis*. La Salle, Illinois.

Sosa de, A. (2014). «La actualidad educativa del pensamiento de Baruch Spinoza», *Fermentario*, V 1, N. 8, <http://www.fermentario.fhuce.edu.uy> [Consultado: 21/10/2016].

Spinoza, B. *Spinoza. Opera* (1925/1972), 4 vol. Carl Gebhardt. Heidelberg, Carl Winter.

Spinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción Vidal Peña. Barcelona. Orbis.

Spinoza, B. (1986). *Tratado teológico-político*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid. Alianza.

Spinoza, B. (1986). *Tratado político*. Trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza.

Spinoza, B. (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la Filosofía de Descartes- Pensamientos metafísicos*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid, Alianza.

Spinoza, B. (1988). *Correspondencia*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid, Alianza.

Vinciguerra, L. (1999). «Image et signe entre Spinoza et Peirce. Éléments pour une lecture pragmatiste du spinozisme». *Quel avenir pour Spinoza?* Vinciguerra, L. (dir), Paris, Kimé, 1999, 249-272.

Vuilliard, P. (1934/2012). *Spinoza, d'après les livres de sa Bibliothèque*. France, Malassis. *Sobre la medicina Antigua*. (1983). *Tratados hipocráticos I*, Madrid, Gredos.