



Co-herencia

ISSN: 1794-5887

Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT

Espinosa, Luciano
El pensamiento narrativo de Spinoza
Co-herencia, vol. 15, núm. 28, Enero-Junio, 2018, pp. 271-295
Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT

DOI: 10.17230/co-herencia.15.28.12

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77455380012>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El pensamiento narrativo de Spinoza

Recibido: 12/12/2017 | Aceptado: 01/31/2018
DOI: 10.17230/co-herencia.15.28.12

Luciano Espinosa*
espinosa@usal.es

Resumen Spinoza está lejos del llamado pensamiento narrativo y prefiere el conocimiento atemporal de la razón.

Sin embargo, la complejidad de la vida humana requiere otras formas de aproximación que permitan entenderla en su particular y a menudo contingente contexto desde el punto de vista del sujeto. Por todo ello, el autor permite -aunque sea en segundo plano- un tratamiento flexible de los asuntos prácticos, lo que incluye diversos aspectos narrativos que preparan y extienden la racionalidad. Tal es el caso del estudio genealógico de los fenómenos, el debate político, los aprendizajes derivados de la experiencia, la educación, la biografía psicofísica, el uso de técnicas de sugestión y visualización, etc. Una vez más, se trata de sumar herramientas que permitan desarrollar una vida lúcida y dichosa.

Palabras clave:

Narración, razón, vida cotidiana, temporalidad, sugestión.

The narrative thinking of Spinoza

Abstract Spinoza is far from the so called narrative thought and he prefers the timeless knowledge that reason provides. However, the complexity of human life requires other forms of approach that enable its comprehension in its particular and often contingent context from the point of view of the subject. Therefore, the author permits -even though in a second scheme- a flexible treatment of practical issues, that includes various narrative aspects which make ready and extend rationality. Such is the case of genealogical study of phenomena, political debate, also the learning derived from experience, education, psychophysics biography, the use of suggestion and visualization techniques, etc. Once again, it is about adding tools to develop a lucid and joyful life.

Key words:

Narration, reason, everyday life, temporality, suggestion.

* Profesor Titular de Filosofía en la Universidad de Salamanca. España. ORCID 0000-0002-4663-6173.

Sentido y propósito

Es obvio que Spinoza defiende un modelo de racionalidad que poco tiene que ver con lo que hoy se denomina saber narrativo, el cual estaría mucho más cerca de la imaginación o primer género de conocimiento, esto es, el saber impreciso e inseguro obtenido por signos y de oídas, mediante relatos y, en general, ligado al tiempo. La certeza propia del concepto racional no se compadece en absoluto con las narraciones religiosas o históricas, que son a menudo supersticiosas o embusteras, y tampoco con las subjetivas crónicas personales (TTP 6, 182s).¹ El problema es que la desnudez ontológica de lo necesario -contraria a la arbitrariedad, al finalismo y a cualquier suplemento de *sentido* moral o escatológico- resulta profiláctica cuando se aplica a realidades macroscópicas pero no tanto en lo microscópico, pues deja fuera de foco muchas experiencias temporarias de la vida que deben ser asimiladas de alguna forma. Las ideas adecuadas -concebidas *sub specie aeternitatis*- se ciñen a la necesidad de las cosas (Ét. 1P44S y C2) y no contemplan al cariz difuso, fluctuante e imprevisible de lo cotidiano, concebido casi siempre *sub specie instantis* y por tanto bajo simples modos de pensamiento (*modi cogitandi*, CM 1/4). Aquéllas son causales y unívocas, mientras que esto otro es contingente y multívoco, cuando no equívoco, según aparece ante el sujeto. Deben primar las explicaciones genéticas que hablen del orden de las esencias conforme a las ideas claras del entendimiento, pero eso no siempre elimina las dudas relativas a circunstancias y vivencias, ni mucho menos evita la urgente obligación de afrontarlas.

El problema es perenne en la historia del pensamiento y el autor judío es consciente de la tremenda dificultad de pasar -según diversos registros- de lo general a lo particular, de lo eterno a lo temporal, de lo teórico a lo práctico, de lo lógico a lo incierto, del todo a la parte, de lo seguro a lo hipotético... Si bien hay reciprocidad última y secreta vinculación entre los polos opuestos de la eternidad y la

1 Se usan las abreviaturas Ét. (Ética), número de la parte, P (proposición), seguido de S (escolio), C (corolario), Pref. (prefacio); TTP es el *Tratado teológico-político*, seguido del capítulo y página en la edición de Gebhardt; TP es el *Tratado político*, seguido del capítulo/parágrafo; Ep. significa *Epistolario*, con el número de la carta; TIE es *Tratado de la reforma del entendimiento* y n.º de parágrafo; CM se refiere a los *Pensamientos metafísicos*, más capítulo y parágrafo. Uso la traducción de Vidal Peña para Ét. y las de Atilano Domínguez para el resto, todas en Alianza Editorial, Madrid.

experiencia (Moreau, 1994), pues la realidad es siempre la misma aunque cambie el enfoque subjetivo, importa ofrecer mediaciones prácticas (siquiera informales) que ayuden a desenvolverse en la inevitable condición de tener duración (Ét. 2Def5), tanto más cuanto que el humano no nace acabado sino que se hace y civiliza (TP 2/6 y 5/2). Y ahí surge la posibilidad de pergeñar un pensamiento narrativo amplio, que no sólo consista en recoger *a posteriori* lo sucedido para entender un poco los acontecimientos (y aun los propios actos), cosa que es aceptable para el holandés si las historias “no superan la credibilidad humana” (TTP 7 n. 111). Usamos el término narración en un sentido amplio que va más allá de contar la propia vida para darle coherencia a través de la historia de las acciones realizadas (Arendt, 1993, p. 208) o de constituir una “identidad narrativa” que ensanche los márgenes de la vieja ontología (Ricoeur, 1985, p. 355). En Spinoza el devenir es secundario respecto a lo constante, ya sea la proporción del movimiento y reposo corpóreos o la que ordena las elecciones de representantes para las instituciones; pero a veces introduce otros tipos, como la proporción variable entre ideas adecuadas e inadecuadas que distingue al sabio del necio y puede cambiar a lo largo del tiempo. Lo novedoso, sin embargo, es que cabe incluso *inventar* ciertos nexos flexibles de otra índole que aporten alguna inteligibilidad a la avalancha de los días y las emociones, incluidas las imaginaciones o ficciones útiles. Así, veremos que es la propia razón la que echa mano de recursos no racionales, sino imaginarios, para formar una alianza de fuerzas que sea más fuerte y transformadora en el día a día.

Y conviene recordar que ella misma tiene algo de *perspectivista*, tanto en el sentido intensional de pertenecer sólo a la naturaleza humana, nunca correlativa a lo absoluto (Spinoza no es Hegel y no hay isomorfismo ser-pensar); como en clave extensional, puesto que el hombre se ubica en una determinada posición dentro de las ilimitadas escalas del universo (Ep. 32), del que somos una partícula ínfima e insignificante (TTP 16, 190s). Además, las estimaciones valorativas de la razón son parciales e inexactas (Ep. 30) e incluso las concepciones de un “varón de ánimo fuerte”, que es libre y racional, tienen bastante de confusas y mutiladas (Ét. 4P73S).

Así de contundente se muestra el holandés sobre sus límites y no debe pasarse por alto: “la naturaleza no está confinada a las leyes de la razón humana, que tan sólo miran a la verdadera utilidad del hombre y a su conservación” (*TTP* 16, 190s). De hecho, el orden de la naturaleza resulta desconocido salvo en pequeños fragmentos y, si bien es cierto que los humanos pueden acceder a la verdad de las cosas en la medida en que establecen su propio *orden* de ideas adecuadas, también lo es que encuentra barreras estructurales: entre el *Deus sive Natura* y la razón no hay correspondencia que garantice una comprensión plena, sino complejas y matizadas relaciones (Espinosa, 1996). Aquí lo racional es real, pero no al revés. Por eso no cabe plan alguno ni teleología, como tampoco orden o armonía (*Ét.* 1Ap y 4Pref.). Hay un entendimiento infinito (*Ét.* 1P16) que expresa la dimensión inteligible de cuanto existe (modo infinito inmediato del Pensamiento, *Ep.* 64), pero no *piensa* al modo humano ni puede concebirse como autoconciencia racional compartida por el entendimiento finito, aunque este sea parte de aquel. En definitiva, hay motivos para que a veces lo racional deje paso a lo razonable o transite hacia lo prudente, como sabemos al menos desde Aristóteles.

El llamado paralelismo entre ideas y cosas (*Ét.* 2P7) y la lógica causal que rige el mundo no suponen que naturaleza y racionalidad se confundan, aunque no se contradigan (*TTP* 6, 88 y 91), tal es la consecuencia de eliminar toda antropomorfización de lo absoluto. Lo que obviamente no rige en los asuntos humanos y permite que el holandés utilice tácticas variadas y sutiles para orientarse en la vida. Bajo este prisma hay que entender la distinción entre lo contingente y lo posible, que aparece en un momento tardío de la *Ética*, precisamente cuando es útil a efectos prácticos (*Ét.* 4D3 y 4), según indica el filósofo, es decir, cuando hay que actuar aunque se desconozcan las causas próximas. El pensamiento se atiene a la necesidad de la naturaleza, pero no la manufactura o juzga como un todo, ni la legitima con el uso de un baremo *externo* (siempre ideológico), como hablar de bondad o de una predestinación que Spinoza rechaza. De manera que al ubicarse en el seno de un flujo literalmente *incommensurable* y que en muchas ocasiones aparece como indeterminado, en tanto que ignoto, tiene que apelar a lo

posible para gestionarlo y adoptar de rebote una cierta visión narrativa del ser, ya que la inmensa productividad de lo real se nos presenta bastantes veces como posibilidad o, si se prefiere, como “azar” (TTP 15, 187). La tesis básica de la necesidad general ayuda a compensar la incertidumbre, pero nunca exime de una acción hartó esforzada (Ét. 2P49S) que debe fajarse con esa ignorancia relativa.

Un breve muestrario de la apertura a lo narrativo

Conviene tener en cuenta algunos aspectos heterodoxos a la hora de afrontar los múltiples desafíos de la existencia, en especial aquellos en los que emerge algún tipo de enfoque narrativo (Espinosa, 2010) y complementan al sistema racional. Recuérdesse que Spinoza incluye aproximaciones genealógicas de corte histórico, filológico y aun biográfico, en relación a los textos sagrados o a los profetas (TTP 7, 102), dado que el contexto cultural y otros factores personales ayudan a la comprensión racional de aquellos y por tanto a desmontar su hipotético carácter revelado. Algo similar acaece con el peso atribuido a la idiosincrasia (*ingenium*), tanto particular como colectiva, esto es, los temperamentos, tradiciones, relatos, instituciones, normas, usos y costumbres, etc. (TP 7/30 nota; 8/37 y 10/7), a la hora de pensar y actuar. Todo eso conforma el marco de referencia narrativo, externo a las cosas mismas pero que canaliza y moldea a su vez ciertas propensiones internas y condiciona al sujeto, por lo que facilita la intelección de su conducta. En otro sentido, se habla de la necesidad de elaborar “una historia de la naturaleza” (TTP 7, 98s) sobre la que fundar la ideación de los conceptos, aportando una base empírica a la abstracción, lo que genera un círculo fecundo entre lo inductivo y lo deductivo. Al fin y al cabo, “[l]as ideas no son, en efecto, más que narraciones o historias mentales de la naturaleza” (CM 1, 6, 246), la síntesis de informaciones diversas, pero este tema tiene un carácter epistémico que evoluciona por diferentes derroteros de los que nos ocupan.

Spinoza abre asimismo la puerta a ciertos ámbitos prácticos y existenciales que escapan a la lógica de lo necesario, e introduce la insoslayable y “obligada” consideración de las cosas como *posibles* en el día a día, *ad usum vitae* (TTP 4, 58). Con lo que liga la acción al

“como si” (todo fuera posible) y a las elecciones pertinentes, pues del conocimiento de la realidad no se deriva ningún conocimiento de lo circunstancial: “no conocemos la concatenación” de las cosas, pero ello es justamente lo que demanda una reacción -a veces urgente- por parte de quien se juega su calidad de vida en los asuntos menudos. De otro lado, el autor reconoce el valor de la “certeza moral” en ámbitos religiosos de ignorancia y obediencia, aunque no sea demostrativa (*TTP* 15, 185), ya que busca converger hacia un mínimo común denominador ético con posiciones diferentes a la suya. Y además asume, desde esta flexibilidad práctica, que en muchas ocasiones hay que dejarse guiar por lo conjetural y verosímil (siempre que no sea contradictorio), cuando falta el conocimiento de lo verdadero que debe guiar la especulación (*Ep.* 56, 260). Luego la lección a extraer es que en la vida cotidiana pueden usarse estos saberes de segunda clase sin reservas, lo que significa improvisar y ejercer un tanteo cuando no hay seguridades, mirar hacia atrás y verificar narrativamente lo acontecido, amén de comprobar y aprender de los resultados de la praxis. Lo decisivo es no paralizarse por la duda o la perplejidad, sino actuar y extraer las enseñanzas pertinentes.

Es fundamental también, en otro orden de cosas, practicar el debate y la deliberación colectiva a la hora de tomar decisiones políticas (*TP* 9/14), donde prima un pragmatismo ajeno a la mera aplicación de certezas intelectuales externas a una situación concreta. Al contrario, la inteligencia colectiva se nutre del recuento de las opiniones mejor argumentadas en torno a una coyuntura y suele conducir entonces a propuestas eficaces y sensatas. La razón organiza las instituciones de la sociedad, sí, pero su funcionamiento no es automático y requiere contar con posturas y acciones particulares. Similar falta de recetas universales ocurre ante casos para los que no hay explicación satisfactoria, tales como los chocantes comportamientos de locos, suicidas, niños o amnésicos (*Ét.* 4P39S), que parecen desbordar los parámetros de lo conocido. Y es que no hay respuestas para todo: la composición de partes extensas y mentales ligadas según una proporción inmutable de movimiento y reposo (*Ét.* 2P13) no agota la definición de lo humano ni da cuenta de los cambios cualitativos en su identidad, hasta el extremo de que

alguien puede perder la memoria de sí mismo, caer en un delirio o simplemente madurar con el paso del tiempo, sin que se haya alterado esa proporción. El sujeto es el mismo, pero la transformación es profunda y su personalidad muta o se renueva. Tampoco ahí basta el discurso global sobre la naturaleza humana, pues hay fisuras por donde se cuelan problemas que requieren un tratamiento distinto y una apertura autocrítica hacia otras formas de inteligencia.

La extraordinaria complejidad de la vida no admite una sola aprehensión y la exigencia de verdad es tan imprescindible como inaplicable en algunos territorios capitales del existir, de ahí que “El *cierre teórico* de la necesidad y la razón coexiste con la *apertura práctica* de la experiencia y la sabiduría acumuladas. El isomorfismo de naturaleza humana y *a priori* racional deja paso al dimorfismo de lo histórico que lo complementa, donde la unidad se vierte en pluralidad de registros” (Espinosa, 2008, p. 355). Guste más o menos, resulta obligado contar con lo probable o supuesto, con estrategias flexibles de conducta que la razón se encarga de coordinar; e incluso con las lecciones de la experiencia. Spinoza lo muestra al decir que el hombre es superior a la mujer porque ésta nunca ha gobernado *de facto* (TP 11/4), aunque aquí falte su tino habitual al justificarlo con una historicidad un tanto impregnada de misoginia. En una palabra, si queremos un saber *aplicado* a todos los aspectos de la vida, hay que albergar una teoría de la acción narrativa y permitir una mirada excéntrica -que no caprichosa o arbitraria- respecto al orden de la razón, justamente para rellenar los intersticios y huecos que ésta no puede cubrir en el día a día.

El ejercicio crítico del intelecto es muy exigente (TTP 5, 76s) para todos y además no opera en el vacío, sino que parte de un sujeto que está *in media res*. No cabe el solipsismo del *cogito* porque, entre otras cosas, el sujeto está arrojado al mundo, es decir, a un contexto narrativo previo y posterior a las ideas adecuadas. De hecho, la plataforma común para cualesquiera actividades se basa en la experiencia, “de la cual no podemos dudar una vez que hemos mostrado que el cuerpo humano existe tal y como lo sentimos” (Ét. 2P17E). Y, lo que es más, la ética (o terapia afectiva racional) consiste en “aclarar la experiencia” que la mayoría ya tiene sobre

cómo debe dirigir su vida (Ét. 5 Pref.). Son el rodaje biográfico y el filtrado de lo vivido los que proporcionan un aprendizaje -que la razón pone en claro y conceptualiza- respecto a los asuntos prácticos. En el ámbito político, por ejemplo, la enseñanza realista legada por los profesionales del poder -no por filósofos utópicos- se funda en que “tomaron la experiencia como maestra [...] no enseñaron nada que se apartara de la práctica” y no estuviera bien ensayado antes (TP 1/2 y 3). Quiere decirse, en definitiva, que el uso de la razón supone una empresa (no sólo metódica) muy amplia, tanto privada como pública, que ella sola no alcanza a todos los recovecos de la vida cotidiana e histórica y que, en todo caso, se alimenta de saberes metalógicos continuamente.

Hace falta una suerte de *pegamento* narrativo que permita conectar las nociones comunes entre sí a efectos prácticos (no especulativos), lo que ayuda incluso a cumplir su función allí donde éstas no llegan. Tómesese la estructura psicofísica del sujeto como los *huesos* y la *musculatura* que los cubre como la razón, pero hay que añadir los *ligamentos* de la narratividad para cohesionar esos dos planos y permitir el movimiento intelectual, ético y político. El pleno significado de aceptar que el ser humano no nace sino que se hace requiere un proceso que debe mucho a la memoria personal y colectiva, al ensayo y el error, a la capacidad de aprender sobre la marcha... La lucidez reclama una teoría integral del juicio, a la manera en que Kant suma lo regulativo a lo categórico, o los juicios hipotéticos a los sintéticos *a priori*. No basta el inicial mecanismo del “autómata intelectual” (TIE 85) que sólo opera deductivamente (concebido por Spinoza en su juventud para garantizar la autonomía del entendimiento frente a las interferencias de la voluntad), sino que hace falta algo más a la hora de desenvolverse con madurez en el seno de una experiencia intrincada y a menudo confusa. Lo importante es generar un *arte de vivir* que conjugue todas las herramientas cognoscitivas disponibles, de modo que para estudiarlo vamos a distinguir entre las que anteceden y las que siguen al empleo habitual de la racionalidad.

Algunas condiciones narrativas de posibilidad para la vida

Cuando se transita desde la perspectiva del todo a la de la parte, las cosas cambian: ya no prima la naturaleza inabarcable en la que rige una necesidad homogeneizadora, sino una gran variedad de factores antropológicos y circunstanciales, propios de una vivencia heterogénea. Es claro que el ser humano no es un imperio dentro de otro imperio (Ét. 3Pref.), pero tiene rasgos distintivos que surgen de su estructura psicofísica, dotada de habilidades específicas para el intercambio material e intelectual con el entorno (Ét. 3P13 postul.). La escala de composición de cuerpos e ideas que constituye este tipo de individuo ocasiona la riqueza de registros sensoriales, afectivos y simbólicos, a su vez sometidos al devenir en distintos planos. Esa conformación orgánica resulta versátil, en el doble aspecto de propiciar una compleja organización interna y una apertura radical hacia fuera, lo que puede denominarse ecosistémica *ad intra* y *ad extra* (Espinosa, 1995). El comercio con el mundo, desde la alimentación hasta los códigos simbólicos de cualquier índole, pasando por la técnica y la sociabilidad, es lo que permite construir una identidad personal y configurar el ser a partir del actuar (*Esse sequitur agere*). Los humanos son tanto naturales como culturales y una cosa por la otra, sin que valgan las escisiones, de manera que el deseo o esencia que los constituye (*cupiditas*) es operativo en todos los ámbitos y además puede relacionarlos para aprender a través de lo experimentado.

He aquí una muestra de ese contraste de niveles: Spinoza diferencia entre las leyes de la naturaleza (desconocidas, según él, quien sorprendentemente no menciona las leyes descubiertas por la física de su tiempo), las más comprensibles leyes particulares de la naturaleza humana y las leyes positivas o convencionales de un Estado (*TTP* 3, 45ss y 4, 57), con lo que proporciona un ejemplo elocuente de la coexistencia de aspectos y discursos. Pero la ética y la política deben considerar todas las leyes para tener éxito en sus proyectos, tarea en la que participará de modo subrepticio la imaginación narrativa. Allí donde no cabe aprehender la concatenación total de las causas y los efectos, hay que crear *islas* de orden lógico, a la postre

artificial en tanto que humano; y donde los resortes sociales de nuestra naturaleza sirven para entender sólo los grandes rasgos de la conducta y promover la convivencia pero no para sustentarla, hay que añadir el suplemento del derecho, la política y la historia. Son planos naturales y convencionales que se cruzan, pasando de mayor a menor alcance para focalizar cada vez más la existencia, entendida siempre en situación y donde el conocimiento general no satisface todas las necesidades.

A falta de leyes universales conocidas, como las físico-matemáticas, están las célebres nociones comunes que permiten al sujeto vertebrar lo real a través de relaciones de muy diverso alcance (sea entre dos individuos o entre todos los cuerpos), pero acaso haga falta tener en cuenta otro tipo de lazos de segundo grado. Algo así como unas *nociones narrativas* de uso frecuente (sentido común, hipótesis habituales o verosímiles, aprendizajes personales *ad hoc*) y dotadas de una carga emocional tranquilizadora que podría ser beneficiosa. Se trataría de conocer algo singular dentro de un contexto dado, a caballo entre la imaginación que aporta datos insuficientes y parciales (inconexos, sesgados y variables) y las nociones comunes, que son seguras y fiables, aunque sólo atañen a propiedades parciales que un número determinado de individuos comparten (Ét. 2P40E2.), dejando fuera el resto de dimensiones. Corresponde buscar ayudas que compensen al menos en parte esas diferentes lagunas cuando se pasa a la praxis. Lo imaginativo se queda corto, pero lo racional es demasiado amplio para explicar casos particulares, como si fuera una red en la que se cuelan y escapan aspectos, una vez centrada en una sola dimensión. Es preciso establecer mediaciones, de forma análoga a lo que la *epiqueia* supone al aplicar la norma general a lo singular, tomando en cuenta la integridad de factores que lo componen (no sólo lo común) y el contexto del caso.

Las pasiones hacen mucho más complejas las cosas, no sólo cuando prima en la persona la agitación ignorante sino incluso cuando hay conocimiento. Spinoza pone el revelador ejemplo de que la verdad matemática convence a todos, pero no es igualmente atractiva para los sujetos (Ét. 1Ap), pues siempre queda un resto afectivo en cada uno. Como si la idea verdadera no fuera suficiente

para apartar la idiosincrasia personal, ni siquiera en un asunto matemático concreto, de manera que se adhieren tintes connotativos (ya que no denotativos) que varían según las personas. Además, resulta habitual oír hablar al filósofo de la “forma de ser” irreductible de alguien, incluido él mismo y su jovial amor a la verdad (*Ep.* 21, 131), lo que acaba por impregnar cualquier experiencia o actividad. Es como si cupieran distintas vías de asimilación y aplicación del conocimiento verdadero en cada vida. Si el entendimiento del hombre es el “autógrafo” de Dios (*TTP* 15, 182) por su carácter apodíctico y universal, podría decirse que esta dimensión narrativa constituida por emociones y rasgos únicos es el autógrafo propiamente subjetivo.

Variedad de elementos que también se da cuando uno conoce lo que es mejor pero actúa según lo peor (*Ét.* 3P2S; *Ep.* 58), algo frecuente y que deja al sujeto frustrado, a pesar de que haya lucidez. Sea porque falta decisión, por influencias externas o porque se imponen los aspectos compulsivos, lo cierto es que uno yerra al transformar el conocimiento en acción. El asunto es grave porque restringe el supuesto intelectualismo moral que ligaría entender, sentir y actuar adecuadamente, de modo que en ocasiones la idea clara no se hace valer, sea por contradicciones internas, inercias dañinas u otras variables. Si la famosa metáfora de las lentes/ demostraciones que sirven para enfocar la luz de la razón sobre los objetos (en sus diferentes niveles de composición ontológica) es ya un tópico dentro del espinosismo, aquí habría que recurrir a una ayuda meta-epistémica para paliar ese fallo en la praxis y nada parece mejor que un empujón narrativo del tipo informal que mencionamos, ya se trate de la experiencia acumulada, de una humilde sugestión favorable o de un hábito oportuno.

Por eso son imprescindibles las mediaciones indicadas, cual herramientas que ajusten la conducta al saber y que asuman el papel de las *tropas auxiliares* respecto a la *legión* de las demostraciones. Digamos que en el ejército de la razón hacen falta rastreadores, exploradores y forrajeadores, auxiliares que se corresponden con los tres tipos de complementos siguientes: la memoria psicofísica del organismo que rastrea y acumula las afecciones, la educación recibida y la generada por uno mismo que ayuda a explorar el mundo,

y la experiencia histórico-cultural que aprovisiona de contenidos simbólicos e institucionales. Lo primero es la infraestructura de la subjetividad, lo segundo funciona como una especie de bisagra consciente con el exterior y lo tercero aporta elementos acrisolados en el tiempo. La suma global de estos recursos constituye la base sobre la que se construye la biografía y facilita eventualmente el logro de las ideas racionales, de modo que integra y estabiliza la personalidad mediante una serie de estructuras que van desde la fisiología hasta la socialización.

a) Respecto al organismo, se hace patente que lo sincrónico (proporción estructural de cuerpos-ideas según una clave de movimiento y reposo) pronto se abre a lo diacrónico (sucesión de sensaciones y afectos, esto es, ideas de afecciones), lo que desencadena un largo proceso de interacciones y desemboca en el hecho de tener una determinada proporción de ideas adecuadas e inadecuadas que permite distinguir entre el sabio y el necio. Como es sabido, el *conatus* va más allá del principio de inercia de la mecánica e incorpora una dinámica vital de incrementos y decrecimientos de la potencia, lo que a su vez refleja las diferentes relaciones de fuerzas que rigen en esa vida personal. Pero el inicio del proceso está en que el cuerpo guarda memoria de los contactos con el exterior (*vestigia*), por los que se ve afectado, con lo que establece secuencias y asociaciones perdurables (Ét. 2P18), hasta formar con el tiempo una identidad psicofísica como precipitado de esos encuentros. Semejante amalgama de memoria y hábitos habla más del propio cuerpo que de lo ajeno (Ét. 2P16C2) y no resulta fiable, pero a la vez provee los contenidos primordiales que insertan al sujeto en el mundo y con los que el pensamiento podrá trabajar.

Como ha señalado Diana Cohen, el paralelismo de los atributos permite una *ipseidad* corpórea y anímica a la par, integradora y singularizada, lo cual sorteando el solipsismo cartesiano y el memorialismo desencarnado de Locke, para dar paso a la constitución diacrónica de una “identidad narrativa” (Cohen, 2008, p. 196). El organismo, que es un archivo viviente de imágenes, es el fundamento de la subjetividad antes de que intervenga la razón, a tenor de las experiencias repetidas y del temperamento particular (Ét. 2P40S1).

El individuo elabora así un primer *mapa* conjunto del mundo y de sí mismo (“imágenes universales”), a través de ese tránsito de percepciones y reacciones, de ensayos y errores, de recuerdos y olvidos, esto es, de primeras interpretaciones de las cosas. Es cierto que el “orden y la concatenación de las afecciones del cuerpo humano” varía en cada uno, a diferencia del orden común que establece el entendimiento, pero sin esa “costumbre” de unir imágenes (Ét. 2P18S) no habría este incipiente autoconocimiento del cuerpo a través del contacto con el mundo y del alma a través del devenir corpóreo (Ét. 2P19 y 23). Cada cual construye su forma de ser en diálogo con el exterior y consigo mismo, generando rutinas y automatismos. E incluso podría pensarse en una ulterior diferenciación a partir del género, pues mujeres y hombres tienen cuerpos distintos y parte de sus experiencias difieren también (Ribeiro 2008, p. 260), a lo que se añade la codificación social.

Aquí cabe mencionar la teoría sobre la corporalización (*embodiment*) del pensamiento, por cuanto que el raciocinio abstracto sólo es posible desde esta matriz generadora de contenidos mentales. Son los llamados “esquemas corporales” los que permiten encajar en el mundo, dicho en una clave fenomenológica previa a la objetivación de las cosas, lo que favorece esa inicial inserción que permitirá otras vías más elaboradas de inteligencia (Johnson, 1991). En resumen, la mente nace de la complejidad orgánica, no sólo porque sea el reflejo especular o idea de la experiencia corpórea (Ét. 2P13), sino porque aprehende las intersecciones con el entorno mediante el binomio afecciones-afectos, que luego le capacitan para proyectarse -en el espacio y el tiempo- hacia cualquier ámbito de la realidad desde ese anclaje narrativo que en principio es fisiológico. Recuértese que las nociones comunes son posibles porque todos los cuerpos concuerdan en algunos rasgos y por tanto son percibidos por todos adecuadamente (Ét. 2P38C), de forma que las concordancias orgánicas abren así el camino al conocimiento racional.

b) La segunda ayuda narrativa es la educación, obviamente en continuidad con lo anterior y con lo que se tratará después. Spinoza apenas se detiene en el análisis de esta cuestión, primero pasiva y dotada más tarde de carácter activo y exploratorio, pero la presupone en muchos contextos: por ejemplo, en lo relativo a la imitación de

los afectos (cual contagio espontáneo, *Ét.* 3P27E1) y a la adquisición progresiva de la civilidad, de claro tono constructivista, dado que se basa en el consenso común que dictamina por convención (e impone mediante coacción) los valores y las normas de una comunidad (*Ét.* 4P37S2). Parece evidente que, tanto en la familia como en la sociedad, el sujeto es dirigido por el *sentido común* de unos principios generales compartidos, lo que incluye pre-juicios, normas elementales de convivencia y respeto a los otros. Se trata también de la importante promoción de los “afectos comunes” que, en alianza con la razón, sirven para cohesionar al grupo y regular la conducta (*TP* 2/21 y 10/9). La disparidad de cuerpos, temperamentos y afectos individuales tiene que ser contenida mediante estas bridas -que unifican y encauzan desde una cierta cosmovisión- y después canalizada institucionalmente. Hasta el punto de que, junto a la certeza racional y la certeza moral, puede hablarse de una suerte de *certeza social* en la que descansa la segunda vertiente narrativa de la identidad.

A los modelos sociales se añaden los que el propio sujeto elige como guía para su vida, pues tiene la capacidad de tomar como referente una idea o tipo ideal de ser humano que le sirva de faro y guía (*Ét.* 4Pref.). El carácter narrativo del mismo es palmario y sirve para valorar como buenos o malos los actos y los medios utilizados, según que alejen o acerquen al prototipo elegido, algo que a su vez ayuda a entender la propia trayectoria en general, sin dejar de ser un útil patrón de medida para los asuntos temporales y circunstanciales sobre los que no hay certezas. Además, puede sumarse otro ingrediente narrativo con la elección de un determinado “plan de vida” (*Ep.* 37), según cuenta Spinoza en el comienzo autobiográfico del *TIE* que él mismo desarrolló, siempre en función de sus metas existenciales. Se fijan unas prioridades y una ordenación de la conducta que valen como vehículo de autorrealización, antes de adquirir conocimientos mayores. Por último, destaca la acción educativa que el sabio debe realizar con sus congéneres, a los que, muy lejos del desprecio, intenta conducir hacia la racionalidad para disfrutar todos juntos de una sociedad mejor (*Ét.* 4Ap9). Puede suponerse que más que transmitir sofisticadas enseñanzas, lo que ofrece es el ejemplo narrativo de su

propia vida, dado que esa prueba encarnada de serenidad y alegría es el mejor acicate para que otros lo emulen.

Hay que incluir también el papel que juega el lenguaje en ese contexto, pues está cargado de historia y el valor semántico de las palabras viene configurado por el uso (*TTP* 12, 160). Adelantándose en parte a la teoría semántica y pragmática contemporánea, Spinoza introduce otro elemento estabilizador mediante los filtros lingüísticos que reducen la equivocidad de los términos en beneficio del buen entendimiento colectivo. La depuración de los nombres contribuye a la de las imágenes y ésta a la depuración de las ideas, concluimos a partir de *Ét.* 2P47S: “la mayor parte de los errores consiste simplemente en que no aplicamos correctamente los nombres a las cosas [...] y la mayor parte de las controversias [...] de que los hombres no expresan correctamente su pensamiento, o bien de que interpretan mal el pensamiento ajeno”. Quizá por eso el filósofo pone tanto cuidado en las definiciones que reciben los afectos en la Tercera parte de la *Ética*, cuya sistematización conjuga esos tres niveles con rigor, pero siempre para hacerse entender partiendo de los significados habituales y los contextos de uso.

Sin olvidar, además, las posibilidades críticas que ya están presentes en el origen de las nociones de verdad y falsedad, que Spinoza adjudica de entrada a las narraciones o relatos, de modo que se llamó verdadero a “un hecho realmente sucedido” y falso a lo contrario (*CM* 1; 6, 246). Aspecto que añade una genealogía narrativa a lo cierto e incierto, desde una perspectiva primero histórica. La palabra debe corresponderse con el objeto o acontecimiento referido sin grandes saltos retóricos, pues Spinoza no es amigo de metáforas o simbolismos, y esta univocidad supone una aplicación correcta y precisa, fruto de un largo devenir resuelto con el establecimiento de consensos lingüísticos. Luego es fácil concluir con Eugenio Fernández que “La verdad se dice en primer término de la narratividad [...] El lenguaje explica por ser narrativo y, en la medida en que es adecuado, cumple las funciones de la definición genética que le atribuye el *TIE*” (Fernández García, 2008, p. 213). El lenguaje, en fin, concentra en sí mismo el grosor narrativo de la historia y la cultura, aunque aspire a hacerse translucido en la intelección racional de las cosas. Quizá

por eso el autor ordena y sistematiza la lengua (en su escrito sobre el hebreo), aunque no aspira a una perfecta sintaxis o combinatoria universal al modo de Leibniz.

c) En lo referente a la tercera clase de mediaciones, resulta obvio el peso de la historia social y política, donde se aquilatan las experiencias que sirven de aprovisionamiento para una colectividad. También ahí la ontología deductiva se antepone a la experiencia, los principios universales a las coyunturas y la ciencia de lo general a lo particular (Peña Echevarría, 2008, pp. 419-437); pero, como ya consta, la razón no construye su edificio de la nada, sino que filtra esa misma experiencia y extrae los conceptos atemporales pertinentes. Así, la historia mantiene su papel como *maestra de vida*, aunque supeditada a la teoría racional abstracta sobre la política. Basta con examinar las numerosas referencias de Spinoza a los textos de Curcio, Salustio, Livio, Cicerón o Tácito (en la línea de su admirado Maquiavelo), entre otros, o a los avatares citados respecto a la República de Venecia, la monarquía española o la propia Holanda (Martínez, 2008, pp. 407-418). Los ejemplos confirman e ilustran (por vía positiva o negativa) los presupuestos racionales -es decir, antropológicos y organizativos- del sistema, sin que esto se derive de aquello, pero entendiendo que los datos bien cribados son más que mera casuística, dada la fuerza de arrastre que tiene lo narrativo para la mayoría de personas. Especialmente, cuando la tradición se carga de emociones y es capaz de movilizarlas en la buena dirección política.

La razón dicta lo conveniente por sí sola y organiza el Estado según el buen equilibrio de las instituciones, sin embargo la defensa de los derechos -que son el *alma* del Estado- necesita contar con el “afecto común” como respaldo, pues “si sólo se apoyan en la ayuda de la razón resultan ineficaces y fácilmente son vencidos” (TP 10/9; también 1/5). Y nada mejor que ciertas creencias, precedentes históricos, mitos nacionales... relativos a la libertad para movilizar esos afectos allí donde la razón no llegue o no los suscite lo bastante. Incluso los juicios atinados pueden utilizar y servirse *a contrario* de los pre-juicios narrativos, sin dejar por ello de combatirlos, como enseñó Maquiavelo. Spinoza, de otra parte, no da importancia a la *puesta en escena* y la teatralidad del poder, pues critica el ceremonial engañoso

que lo acompaña, pero quizá debería tenerlo más en cuenta para el logro de sus propios fines emancipadores. Y parece ir en esta línea cuando habla de la utilidad de la religión y del culto público bajo el control de las autoridades (TTP 19, 232, 236), siempre al servicio del Estado. Al final, las libertades de conciencia, de culto y de palabra tienen que acatar las leyes, aunque no es menos cierto que, más allá de la fuerza coactiva, el Estado sólo se legitima por salvaguardar la libertad y la seguridad de los ciudadanos.

En resumen, el carácter narrativo de la biografía afectiva, de la educación y de los consensos sociales ayuda a formar a la persona y prepara el camino de la razón. Sea a través de la memoria psicofísica, del lenguaje o de los ritos colectivos, uno reconoce el camino andado y su pertenencia al mundo, sin tener que empezar de nuevo cada vez. Ahí encuentra puntos de apoyo y cierta protección, así como unos auxiliares prácticos imprescindibles para construir la identidad y ajustar la conducta, antes y después del conocimiento racional.

Algunas aplicaciones narrativas a partir de la razón

El filósofo racionalista nunca cae en la dogmática *racionalización* de creer que lo tiene todo atado en su sistema, sino que respecto a los asuntos cotidianos muestra un pragmatismo cualificado: en lugar de los grandes vocablos (destino, libertad, autenticidad, mandato divino...) con que suele catalogarse la experiencia, lo que decide es el efecto continuado de lo que pensamos, sentimos y hacemos. Cada cual tiene una proporción fija de movimiento y reposo (aspecto sincrónico constante), pero su biografía intelectual adquiere un tono diacrónico que se plasma en las formas globales de la sabiduría o la necedad. Esto es, la mezcla única de dicha y sufrimiento va configurando un talante y un carácter, añadido al temperamento originario, hasta desembocar en un “estilo habitual de vida” (TTP 5, 80), ya sea fruto de la repetida ceguera pasional o del asiduo conocimiento verdadero. Ante eso no valen las excusas ni los debates teóricos, sino la calidad íntima de la vida que uno lleva, a cuyo servicio están todas las variantes del saber, incluidos los auxiliares narrativos.

Este enfoque se opone también a una visión supersticiosa y sólo ideológica de la realidad en otras facetas: por un lado, Spinoza denuncia con firmeza la opresión que padece la mayoría y nunca cae en la *demofobia* de tantos pensadores, asustados ante el protagonismo político de la multitud, a la que consideran inepta y peligrosa; y, por otra parte, rechaza igualmente la demagogia y el hoy llamado populismo, así que arremete contra la fácil manipulación de las masas y los riesgos propios de una turba desbocada, además de referirse cuando viene al caso a los frecuentes desafueros y miserias de los humanos. La posición política realista huye de las visiones unilaterales y en general de la grandilocuencia, sean divagaciones sobre la utopía o sobre la tragedia humana. Sencillamente, se atiene a la variedad de los hechos internos y externos al sujeto, conectados siempre en el aquí y el ahora, a la par que traducidos en fuerzas y relaciones de poder (Espinosa, 2014). En este sentido afectivo y *efectivo*, que debe renovarse día a día, nadie puede jactarse de tenerlo todo bajo control o de que los problemas estén superados para siempre.

Incluso la persona que puede ser tenida por racional afronta conflictos y dudas, además de las eventuales flaquezas del ánimo y las insuficiencias del conocimiento. El autor judío afirma que hasta los mejores, los más fuertes e íntegros, son doblegados en ocasiones y no están a la altura de las circunstancias, precisamente cuando era más necesario (*TP* 6/3). El discurso ético y político se aleja, pues, de la épica y muestra que no hay ni puede haber *superhombres* o santos laicos. Por lo demás, la infinita realidad es inconmensurable y amoral, luego en rigor carente de *sentido*, salvo el que introducen las convenciones culturales. Aquí no hay *Imitatio Dei* que valga, ni en términos confesionales ni en los que pudieran derivarse del conocimiento pleno de la naturaleza, ya que ésta en absoluto ofrece un modelo de vida a seguir (*TTP* 13, 171). No hay preceptos infalibles ni dictados prácticos a la carta. Son los seres humanos los que se dotan a sí mismos de pautas y criterios, y es entonces cuando la alianza operativa de racionalidad e imaginación puede denominarse pensamiento narrativo.

Las ideas adecuadas de la racionalidad coexisten siempre con las pasiones, al igual que la visión abstracta con la temporal. Es

evidente que buscamos lo primero, pero no está de más tener otros recursos para aumentar el acervo de las técnicas aplicadas y ahora se trata de hacerlo con el patrocinio de la lucidez, lo que abre la vía a otras formas de crecimiento personal. Allí donde hace falta, el entendimiento se encarga de utilizar herramientas imaginativas para gestionar mejor las coyunturas impredecibles y las necesidades vitales nunca saciadas. El marco general de referencia es que los “hábitos de la razón” llevan a cabo “estimaciones” parciales y sesgadas de las cosas (TTP 16, 191), como si tales valoraciones *demasiado humanas* y perspectivistas fueran inherentes incluso a las ideas ciertas, a pesar de ser más bien erróneas y en el mejor caso sólo aproximadas. Luego sería oportuno asumir estos límites mediante la generación de unos *hábitos narrativos* orientados por la razón, primero para que haya mucha prudencia y después para evitar los tópicos o las ideas generales con un sutil relativismo que se matiza en cada caso. Porque no siempre la verdad por sí sola nos hace libres o morales...

A este respecto, conviene recordar que las acciones no son buenas o malas por sí mismas, sino en relación a su origen (pasional o no) y a la situación vivida, todo lo cual debe ser bien comprendido (Ét. 4P59). Hay que relacionar el contexto y la trayectoria afectiva seguida sin descartar opciones intermedias, como demuestra el ejemplo de la alegría pasional ahí citada, que, aun imperfecta, aumenta la potencia del sujeto hasta propiciar el paso a la alegría propiamente racional. La ética descansa en la razón, claro, pero las cosas no pueden tomarse en abstracto, sino que es preciso ver la génesis de las circunstancias para acertar. La complejidad de la vertiente aplicada del pensamiento se confirma con el hecho de que las opiniones intensas conmueven más que la razón y que ni siquiera el conocimiento verdadero del bien y del mal asegura la conducta idónea, pues no está exento de turbación y a menudo cede a la concupiscencia, inflamado por la inmediatez del deseo (Ét. 4P17S). De manera que el saber no basta para hacer lo correcto ante una conjunción concreta de otros factores que arrastran, por eso suele verse qué es lo mejor pero se opta por lo peor, repite el holandés.

Además, como no hay intelección del tiempo, sino sólo una interpretación imaginativa del mismo, el conocimiento del bien y

del mal es “abstracto y universal, y el juicio que hacemos sobre el orden de las cosas y la conexión de las causas, a fin de determinar que es bueno o malo para nosotros en el presente, es más imaginario que real” (Ét. 4P62S). Ahora no se trata de que el punto de vista humano sobre la realidad en su conjunto sea limitado por definición, aun siendo racional, sino de que también lo es en el terreno de las coyunturas, lo que vuelve a convertir las valoraciones una vez más en escurridizas e inseguras. Desbordado el alcance del conocimiento causal, parece que ni siquiera la idea adecuada sobre el bien y el mal es suficiente para explicar los vínculos movedizos entre los juicios estimativos y el devenir, donde ya no bastan los criterios universales. A la vista de tales dificultades, es claro que la temporalidad de las vivencias nos hace vulnerables y que la razón es incapaz de tratar con ella, por lo que necesita una vez más refuerzos narrativos.

Las imaginaciones no contienen error en sí mismas, pues sólo se equivocan al afirmar la presencia de algo que no está ahí, de modo que si el alma “supiera a la vez que esas cosas no existen realmente, atribuiría esta potencia de imaginar a una virtud [...] esto es, si esta facultad de imaginar fuera libre” (Ét. 2P17S). Luego es posible hacer un uso válido de tales capacidades imaginativas, a condición de que estén guiadas por la elección consciente y deliberada del sujeto, a su vez respaldada por una postura general de precaución frente a lo inverosímil o fantasioso, predisposición que ya es de cuño narrativo. Algo que resulta fecundo en las estrategias concebidas para afrontar los asuntos ligados al tiempo, especialmente cuando consta que las imaginaciones (beneficiosas o perjudiciales) no desaparecen por la presencia de lo verdadero en cuanto verdadero, sino porque llegan otras imaginaciones cualificadas y más fuertes (Ét. 4P1S). Siempre es cuestión de fuerzas, hay que repetirlo, no de mera lógica sin contenido afectivo, de ahí que sea necesario añadir la fuerza de creaciones imaginarias mejores que no son sino ficciones útiles que se reconocen como tales. No en vano dice Spinoza que hay que esforzarse en imaginar ciertas cosas benéficas frente a otras nocivas, todas vinculadas al tiempo y el espacio, con su carga respectiva de esperanza y miedo; lo que se resume en promover desde la imaginación

cuanto conduce a la alegría y no aquello que favorece la tristeza (Ét. 3P28). A falta de certezas, buenas son las suposiciones e invenciones provechosas que animan al sujeto a afrontar las eventualidades que lleguen a su vida.

Aquí encajan bien las prácticas selectivas de ciertas rememoraciones o anticipaciones de futuro que resultan beneficiosas y aumentan la potencia, sin llegar a engañarse atribuyéndoles una seguridad epistémica que no tienen. Más poderosa resulta aún la genial prefiguración que hace el filósofo de lo que hoy se denomina sugestión positiva y visualización: así como hay una concatenación de los afectos dictada por el entendimiento, también puede haberla gracias a la “imaginación libre”, de forma que, mientras no se tenga un correcto conocimiento de los mismos, se puede grabar en la memoria una “recta norma de vida o unos criterios seguros” y aplicarlos después “a las cosas particulares que se presentan con frecuencia en la vida, para que nuestra imaginación sea así ampliamente afectada por ellos y los tengamos siempre a disposición” (Ét. 5P10S). Es una estrategia basada en hábitos mentales narrativos para aplicar lo general a lo particular y temporario, máxime cuando el autoconocimiento de los afectos nunca acaba de lograrse y lo normal es que aparezcan imprevistos de cualquier índole.

Si se medita “con frecuencia” sobre todo ello y se utiliza la imaginación para visualizar hipotéticas situaciones difíciles en las que se actúe conforme a esos criterios fiables, por ejemplo asociando la imagen de recibir una ofensa a la respuesta deseable, uno se predispone a tener una conducta generosa cuando llegue el caso: el sujeto se comportará entonces conforme a los valores y normas de la amistad, la convivencia respetuosa y la tranquilidad de ánimo, mientras que el odio y la acritud sólo ocuparán una mínima parte de la imaginación (Ét. 5P10S). Una vez se cuenta con los dictámenes éticos de la razón (la recta norma de vida), la imaginación anticipa un conjunto de posibilidades ligadas al tiempo y ordena las reacciones de acuerdo a los mismos, pues de otro modo aquellas eventualidades quedarían fuera del control de ambas. Semejante actitud y entrenamiento psíquico mentalizan al sujeto, es decir, le

fortalecen y preparan para resolver las adversidades. Podría decirse que con esa técnica de visualización uno se cuenta a sí mismo una historia imaginaria, pero dotada de gran poder asociativo y de una carga emocional favorable que le permiten desenvolverse mejor en cualquier circunstancia.

Spinoza lo confirma con el consejo de “enumerar e imaginar con frecuencia los comunes peligros de la vida y cómo pueden ser evitados y superados del mejor modo con la presencia de ánimo y fortaleza”, atendiendo a lo que de bueno hay en cada cosa para ser determinados a actuar por un afecto de alegría (*ibid.*). El dispositivo se funda en un orden mental inventado, pero capaz de sugestionarse emocionalmente para que la reacción sea pertinente y automática en el momento preciso. El mestizaje propio de lo narrativo, tal como aquí lo entendemos, permite evocar los peores riesgos posibles asociándolos a las virtudes más excelsas (la *firmeza* hacia dentro y la *generosidad* hacia fuera, según las define en *Ét.* 359S), de forma que esa potencia imaginativa aúna cierta capacidad intelectual y afectiva, teórica y práctica. Al fin y al cabo, se trata de elaborar una ficción razonable con ingredientes bien trabados, casi como contarse un cuento con una *moraleja* ya anticipada por el sujeto, lleno del poder de convicción que le ayuda a ser como se quiere y se debe. Lo que resulta una alternativa laica a la habitual imaginación religiosa, ligada a la caridad y la obediencia, pero que no deja de contribuir por otra vía a lo que Matheron (1971) llama “la salvación de los ignorantes”, cosa que en uno u otro grado somos todos los humanos. Allí donde no hay certezas ni seguridades, esta peculiar narrativa interior se trueca en artesanía pasional *proyectada al futuro* y guiada por la alegría.


Nada impide, por otro lado, emplear la misma técnica de asociación en las cuestiones políticas, cual variante para la creación de afectos comunes constructivos por parte de las instituciones, verbigracia en la educación sobre tolerancia y otros valores consuetudinarios. Se trataría de saber cómo actuar en presencia del diferente o ante crisis colectivas. La exigente actitud spinozana de ser imparciales al conocer la realidad, sin proyectarse en ella moralizándola, se transforma

ahora en toma de partido por determinados usos provechosos de la imaginación. Y otro tanto valdría hacer para enseñar coraje y aceptación cuando las cosas vienen mal dadas, una vez que se ha hecho todo lo posible por entenderlas y cambiarlas, y no queda sino aceptar por igual “las dos caras de la fortuna” (Ét. 2P49S). Donde no llega la razón y aparece lo aleatorio deben emplearse recursos narrativos que, lejos de dar la espalda a la realidad necesaria (regida por una lógica causal), son útiles para abordarla con decisión y lucidez en medio de la incertidumbre. Eso mismo exige añadir una *confianza* suplementaria en que las cosas ocurren como deben, aunque no las comprendamos bien, lo que implica hacer compatible el *amor fati* con la narración sin fin que también escribe el sujeto.

Conclusión

El pensamiento narrativo aúna imaginación y razón para mediar entre el orden inflexible de las ideas adecuadas y los pequeños acontecimientos de la existencia, entre lo general y lo particular, entre los principios ético-políticos y su aplicación en el momento. La búsqueda de la verdad, lejos de cualquier afán dogmático o totalizador, asume los límites y la fragilidad de la vida humana en el seno de una naturaleza inabarcable. Por eso hay que tantear en busca de respuestas concretas a situaciones únicas y prevenir en lo posible *lo posible* mismo. Los aspectos desconocidos del acaecer requieren transacciones y contar con auxilios imaginativos, e incluso con ficciones deliberadas al servicio del trato cambiante con el tiempo. La retícula de las nociones comunes no es tan tupida como para aprehender esos asuntos, mientras que la avalancha de las causas próximas desborda nuestra capacidad de comprensión y el entramado de las cosas arrastra hacia un futuro que no da margen para entenderlo como quisiéramos.

Spinoza elabora un modelo físico-ontológico definido por un principio de *composición* de elementos (sean individuos, nociones comunes, federaciones políticas...), donde respectivamente rigen ciertas proporciones o vínculos (de movimiento y reposo, de propiedades

comunes e ideas correlativas, de representación institucional...); es decir, ofrece asideros seguros y filtros estabilizadores ante la diversidad y el cambio. Pero estas *formas* atemporales (que operan como sistemas abiertos) no siempre valen para regular los *procesos* ordinarios y por tanto hay que ajustarlos con una especie de *calzador* narrativo. Las vivencias tienen un sesgo temporal que no se deja manejar fácilmente y los dictámenes de la razón tienen que ser aplicados como mejor se pueda en cada caso. De manera que la narración sintetiza racionalidad e imaginación para enseñar al sujeto a sobrellevar las circunstancias (actuar “como si”), mirar hacia atrás para hacer recuento y balance de lo sucedido, o proyectar imágenes hacia delante conforme a un patrón de asociaciones que le sugestionen en positivo... Lo que importa es ejercer el *bricolaje* oportuno de cuantas variantes de la potencia de comprender y actuar faciliten el buen vivir cotidiano, y en eso consistirá la sabiduría intransferible de cada cual 

Referencias

- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Cohen, D. (2008). La identidad personal: del cuerpo propio a la ética. En J. Carvajal y M. L. de la Cámara (Coords.), *Spinoza: de la física a la historia* (pp. 187-203), Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Carvajal, J. y de la Cámara, M^a L. (2008). *Spinoza: de la física a la historia*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Espinosa, L. (1995). *Spinoza: naturaleza y ecosistema*. Salamanca: Ediciones de la UPSA.
- Espinosa, L. (1996). Naturaleza y razón en Spinoza. *Cuadernos del Seminario Spinoza*, n^o 6.
- Espinosa, L. (2008). Historia, naturaleza humana y experiencia: nociones transitivas en Spinoza. En J. Carvajal y M^a. L. de la Cámara (Coords.), *Spinoza: de la física a la historia* (pp. 353-369). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Espinosa, L. (2010). Vida y narración: entre la filosofía y la literatura. *Isegoría* (42), 105-128. Disponible en <http://bit.ly/2H81SBq>
- Espinosa, L. (2014). La política como física del poder. *Res Publica*, 17(1), 33-57. doi:10.5209/rev_RPUB.2014.v17.n1.4555
- Fernández García, E. (2008). Historia de las palabras: la importancia del uso. En J. Carvajal y M^a. de la Cámara (Coords.), *Spinoza: de la física a la historia* (pp. 205-219). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Johnson, M. (1991). *El cuerpo en la mente*. Madrid: Debate.
- Martínez, F. J. (2008). Normatividad y empiria: el recurso a los ejemplos históricos en el *Tratado político*. En J. Carvajal y M^a. L. de la Cámara (Coords.), *Spinoza: de la física a la historia* (pp. 407-417). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Matheron, A. (1971). *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Paris: Aubier.
- Moreau, P-F. (1994). *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris: PUF.
- Peña, J. (2008). Política e historia en Spinoza. En J. Carvajal y M^a. L. de la Cámara, *Spinoza: de la física a la historia* (pp. 419-437). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Ricoeur, P. (1985). *Temps et récit*, III. Paris: Editions du Seuil.