

IBN ̦UFAYL Y SPINOZA: SOBRE EL CONOCIMIENTO DEL TERCER GÉNERO

Ibn ̦ufayl and Spinoza: on the third kind of knowledge

Emilio Tornero
Universidad Complutense

RESUMEN

La naturaleza del conocimiento del tercer género de Spinoza sigue siendo un asunto discutido y todavía no aclarado. Se presenta en este trabajo la comparación entre este conocimiento y el conocimiento superior al racional discursivo que Ibn ̦ufayl propugna en su obra traducida en el año 1671 con el título de *Philosophus autodidactus*, obra que Spinoza conoció y recomendó a sus amigos. Al ser este tipo de conocimiento de I. ̦ufayl una especie de racionalización de la experiencia mística, y dado el aprecio de Spinoza por esta obra, podría ser ello un elemento indicativo de cómo habría de entenderse la naturaleza de ese conocimiento del tercer género.

Palabras clave: Conocimiento, Mística, Dios, Felicidad.

ABSTRACT

The nature of Spinoza's third kind of knowledge still remains a matter of discussion as it has not been clarified yet. This paper offers a comparison between this knowledge in Spinoza and the superior knowledge to the rational discursive knowledge that Ibn ̦ufayl puts forward in his work translated in 1671 with the title *Philosophus autodidactus*, a work that Spinoza knew and recommended to his friends. Since this type of knowledge in Ibn ̦ufayl is a kind of rationalization of the mystic experience, and given that Spinoza highly esteemed this work by Ibn ̦ufayl, we could infer from these two hints how the nature of Spinoza's third kind of knowledge could be understood.

Keywords: Knowledge, Mysticism, God, Happiness.

Llama la atención que en plena época del Racionalismo, tras F. Bacon y Descartes, se haga mención de un conocimiento superior al de la razón discursiva como es el caso del, así llamado por Spinoza, conocimiento del tercer género, conocimiento que, por esta superioridad, lleva al hombre a su suprema perfección y felicidad.

Sobre qué sea este tipo de conocimiento y en qué consista, es algo que no parece haberlo aclarado suficientemente Spinoza, o al menos sus explicaciones no satisfacen, y de ahí que la investigación vuelva constantemente sobre ello.¹

1 Los estudiosos y expositores de la filosofía de Spinoza suelen dedicar apartados específicos para el tercer género de conocimiento. Tal vez dos de los apartados más completos sean los de Gueroult, M., *Spinoza. II. L'Âme*, París, Hildesheim, 1974, 416-487 y Alquié, F., *Le rationalisme de Spinoza*, París, PUF, 1981, 227-244.

Véanse asimismo las monografías dedicadas exclusivamente al tercer género de conocimiento de D'Anna, G., *Uno intuitu videre. Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*, Milán, Ed. Ghibli, 2002, y Cristofolini, P., *La scienza intuitiva di Spinoza*, Pisa, Ed. ETS, 2009.

Para algunos investigadores este tipo de conocimiento es algo ocioso, inútil y sin ningún sentido. Un ejemplo de esta línea es Bennet, J., *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984. Para otros, en cambio, como para Yovel, Y., *Spinoza, el marrano de la razón*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1995, 167,

Fuera de la tesis teológica de la visión beatífica, y fuera de la Mística, no se suele hablar de un conocimiento superior al de la razón discursiva. Sin embargo, nos encontramos en Spinoza con una clase de conocimiento de características parecidas al de estos ámbitos, pero en él, además, con pretensiones filosóficas, es decir, racionales.

Algo de este cariz, o muy similar, es lo que nos encontramos en la filosofía de Ibn Ṭufayl, en su obra *El filósofo autodidacto*, en la que hay un intento de racionalización del conocimiento místico. Por ello, puede resultar oportuno y conveniente comparar ambas filosofías en este punto, máxime cuando estamos ante una obra que Spinoza conoció. No se trata de hablar de influencias, pues el sistema de Spinoza parece estar ya muy elaborado cuando tiene ocasión de leer esta obra de I. Ṭufayl,² pero el hecho de que a finales del año 1671, esto es, en el mismo año de la publicación de la edición árabe de esta obra acompañada de su traducción latina,³ se encargue dentro del círculo de Spinoza (¿sugerido por él mismo?) la traducción de esa obra del latín al holandés,⁴ parece indicar un máximo interés por ella. Es muy posible, pues, que Spinoza se sintiera en sintonía con las ideas allí expuestas y, en especial, con esta manera superior de conocer. Es esa sintonía, en lo referente al tercer género de conocimiento, la que me propongo destacar, ya que tal vez esta perspectiva pueda contribuir a un mejor entendimiento de este tan controvertido tercer género de conocimiento.⁵

Para ello, expondré, en primer lugar, las características más esenciales de dicho conocimiento. Veremos después las motivaciones y el contexto en el que surge la obra de I. Ṭufayl y, tras una breve exposición de su obra, el tipo de conocimiento que este nos propone, a fin de poder compararlo con el de Spinoza. Finalmente pasaré revista a un intento comparativo, en cierto modo similar al que trato de hacer, realizado por J. L. Marion entre el conocimiento del tercer género y el conocimiento escatológico tal como es presentado por Suárez y Tomás de Aquino.

SPINOZA: EL CONOCIMIENTO DEL TERCER GÉNERO

Recordemos algunas características del tercer género de conocimiento de Spinoza coincidentes la mayoría de ellas, según tendremos ocasión de ver, con la filosofía de I. Ṭufayl:⁶

sin este tercer género de conocimiento «corremos el riesgo de perder gran parte del significado filosófico del pensamiento de Spinoza [...] su sistema quedaría tan mutilado como el de Platón sin las ideas».

2 Tampoco hay que descartar, *a priori*, posibles retoques de las obras que no fueron publicadas durante su vida, como es el caso de la *Ética*.

3 *Philosopus autodidactus sive Epistola Abi Jaafar Ebn Tophail de Hai Ebn Yokdhan in qua ostenditur, quomodo ex Inferiorum contemplatione ad superiorum notiam Ratio humana ascendere possit*, Oxford, 1671. Editado por el arabista de Oxford Edward Pococke y traducido al latín por su hijo, llamado también Edward, sin duda con la colaboración del padre.

Véase la traducción castellana de A. González Palencia que revisé y edité en Ibn Ṭufayl, *El filósofo autodidacto*, Madrid, Trotta, 1995.

El texto árabe de esta obra que citaré es el de la edición de Gauthier, L., Ibn Thofail, *Hayy ben Yaqdhān*, Texte arabe et Traduction française, 2e edition, Beirut, 1936.

4 Traducción llevada a cabo por Johan Bouwmeester, (también del círculo de Spinoza) y que fue editada en 1672. En la reedición de esta obra, en 1701, aparecen las siglas SDB, en las que, léidas de derecha a izquierda, se ha querido ver las iniciales de: Benedicto De Spinoza. Cfr. sobre esto Meijer, W., «De consensu metaphysicae spinozanae cum philosophia arabica sive moslemítica», *Chronicum Spinozanum*, 2 (1922), 14-19, en donde también se cita la recomendación de Spinoza de esta obra a sus amigos.

5 Hawi, S. S., *Islamic Naturalism and Mysticism. A Philosophic Study of Ibn Ṭufayl's Hayy bin Yaqzān*, Leiden, E. J. Brill, 1974, 219-226 destaca algunas posibles semejanzas entre I. Ṭufayl y Spinoza. Entre estas menciona en breves líneas el parecido entre el conocimiento intuitivo de I. Ṭufayl y la «ciencia intuitiva» de Spinoza.

6 Destaco aquí, básicamente, las características que luego veremos se encuentran, casi todas ellas, en Ibn Ṭufayl, y que son, sin duda, las más decisivas e importantes.

Las cuatro primeras características que menciono son las que destaca Alquíé, F., *Op. cit.*, 227-236.

— Es un conocimiento que tiene como punto de partida a Dios, considerado como causa.

Su fundamento «es el conocimiento mismo de Dios»: EVp20s.⁷ Spinoza pone como punto de partida de todo su sistema a Dios y con Él inicia su *Ética* dedicándole la primera parte de ella. Proceder este advertido ya por Leibniz, quien nos dice que «la mayor parte de los filósofos comienzan por las criaturas, Descartes comienza por el alma, Spinoza por Dios».⁸

En su afán de conocer las cosas de una manera adecuada y perfecta salta Spinoza directamente a Dios, para conocer con su mismo conocimiento. Se trata de un racionalismo «sin reservas» de un «racionalismo absoluto», pues «ha pretendido llevarnos a pensar como piensa Dios. Esta tentativa prometeica es seguramente lo más osado que jamás se haya intentado».⁹

Una vez situados en Dios, desde Él nos es accesible el conocimiento de las cosas. El conocimiento del tercer género nos da a conocer las esencias particulares de las cosas tal como estas están contenidas en Dios mismo.¹⁰ «...como todo es en Dios y se concibe por Dios, se sigue que de tal conocimiento podemos deducir muchísimas cosas que conoceremos adecuadamente, formando así ese tercer género de conocimiento»: EIIp47s.

Se trata de un conocimiento que «progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas»: EIIp40s2.

— Supone, pues, este conocimiento que tenemos en nosotros una idea adecuada de Dios.

«El conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios, implícito en toda idea, es adecuado y perfecto»: EIIp46, así que por ello «el alma humana tiene un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios»: EIIp47.

— Se trata de una «ciencia intuitiva»: EIIp40s2.

Intuitiva vale decir instantánea, inmediata, simultánea, al no proceder discursivamente mediante raciocinios, sino que «de una ojeada», *uno intuitu*: EIIp40s2, tenemos esa ciencia o conocimiento.

Este término de «intuición» aparece en contadas ocasiones pero está presente también, además de en la *Ética*, en el TIE (*Tractatus de Intellectus Emendatione*), y en el KV (*Korte Verhandelng*), al describir el conocimiento correspondiente al del tercer género de la *Ética*.

Y, según vimos, «como todo es en Dios y se concibe por Dios...»: EIIp47s, en Él conocemos intuitivamente las cosas, solo que, ahí mismo, a continuación, dice Spinoza que «podemos deducir muchísimas cosas que conoceremos adecuadamente», y en EIIp40s2 habla de un progreso «de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas», lo cual parece ir en contra de un conocimiento intuitivo e inmediato.

Hay investigadores que respecto a este punto se esfuerzan por alejar una posible contradicción en Spinoza.¹¹ De todos modos esta contradicción, si la hay, nos interesa

7 Cito la traducción de Peña, V., Spinoza, *Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

8 Citado por Gueroult, M., *Op. cit.*, 8.

9 Alquié, F. *Op. cit.*, 5, en su Avant-Propos.

10 Cfr. Deleuze, G., *Spinoza et le problème de la expression*, Paris, Minuit, 1968, 280.

11 Como es el caso, entre otros, de Gueroult, M., *Op. cit.*, 446-450, Alquié, F., *Op. cit.*, 229-230, y D'Anna, G., *Op. cit.*, 139-151.

en menor medida, ya que para nuestro propósito lo verdaderamente importante es ese hincapié, explícito, de Spinoza en afirmar que se trata de un conocimiento intuitivo.

— Versa sobre el singular

Ya en TIE, en su subtítulo, se propone indicar el «camino por el que mejor se dirige al verdadero conocimiento de las cosas».¹²

Para Gueroult¹³ el tercer género de conocimiento versa sobre la esencia común de las cosas singulares, cosa que es discutida por Alquié¹⁴ y por otros investigadores, pues eso sería el conocimiento del universal que es lo propio del segundo género de conocimiento, mientras que aquí se trata de un conocimiento «de la esencia misma de una cosa cualquiera singular»: EVp36s.

— Es superior al conocimiento racional discursivo.

«Cuán poderoso es el conocimiento de las cosas singulares que he llamado intuitivo o del tercer género [...] y de cuánto mayor valor es que el conocimiento universal que he dicho pertenece al segundo género»: EVp36s.¹⁵

Sobre la naturaleza de esta superioridad, en qué consiste, y en cuanto a si hay una diferencia meramente de grado, cuantitativa, o de naturaleza entre el segundo y el tercer género de conocimiento no parece pronunciarse Spinoza. Por ello, difieren los investigadores en el entendimiento de este punto. Para unos se trata de una diferencia de grado, mientras que para otros se trata de una diferencia de naturaleza, existiendo un verdadero salto entre ambos tipos de conocimiento.¹⁶

— Es la suprema perfección del hombre.

«Finalmente, vemos también cómo el razonamiento no es en nosotros lo más excelso, sino como una escalera a través de la cual ascendemos al lugar deseado, o como un buen espíritu que, lejos de toda falsedad y engaño, nos anuncia el bien supremo, a fin de incitarnos a buscarle y a unirnos a él. Y esa unión es nuestra suprema salvación y beatitud»: KV, 2, 26, 6.¹⁷

El segundo género de conocimiento, pues, «no constituye por sí mismo un medio para adquirir nuestra perfección»: TIE, 28,¹⁸ no es una virtud que nos pueda perfeccionar., sino que «la suprema virtud del alma consiste en conocer a Dios[...], o sea, entender las cosas según el tercer género de conocimiento [...], y esa virtud es tanto mayor cuanto más conoce el alma las cosas conforme a ese género [...]». De esta suerte, quien conoce las cosas según dicho género pasa a la suprema perfección humana»: EVp27d.

Parece, por consiguiente, que el segundo género de conocimiento no es lo específico del hombre y por tanto no le confiere ninguna perfección especial ni le da ninguna superioridad. De ahí la necesidad de otro tipo de conocimiento que sea de otra índole

12 Sigo la traducción de Domínguez, A., Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

13 *Op. cit.*, 459-463,

14 *Op. cit.*, 235-236. Igual crítica le hace D'Anna, *Op. cit.*, 157-159.

15 He retocado aquí, a la vista del texto latino, y de otras traducciones de este texto que he consultado, la traducción de Peña, V. que vengo citando.

16 Cfr. D'Anna, *Op. cit.*, 191 y ss, donde presenta esta discusión entre los investigadores, inclinándose él por una diferencia de naturaleza entre ambos conocimientos.

17 Sigo la traducción de Domínguez, A., Spinoza, *Tratado breve*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

18 En el texto se habla exactamente de «tercero», pero recordemos que en TIE el segundo género de conocimiento de la Ética es designado como tercero.

y que sea exclusivamente suyo, de manera que por él pueda elevarse sobre los restantes seres y lo lleve a su perfección propia. Esta superioridad de naturaleza le dará patente de corso sobre los animales, pues dice Spinoza que podemos «usar de ellos como nos apetezca y tratarlos según más nos convenga». EIVp37sl.

— Es la felicidad

«La felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma»: EVp42, y «la suprema virtud del alma consiste en conocer a Dios»: EVp27d, o sea, el tercer género de conocimiento. Por tanto, en él radica la suprema felicidad y quien lo tiene «resulta afectado por una alegría suprema [...]; por ende [...] de ese género de conocimiento nace el mayor contento posible»: EVp27d. «De dicho género de conocimiento surge el mayor contento del alma que darse puede [...], es decir [...] surge la mayor alegría que darse puede»: EVp32d. «Pues si la alegría consiste en el paso a una perfección mayor, la felicidad debe consistir, evidentemente, en que el alma esté dotada de la perfección misma»: EVp33s.

Felicidad que no puede provenir del segundo género de conocimiento, «dado que la razón no tiene poder para conducirnos a la felicidad» KV, 2, 22, 1, sino del tercero, que es el que nos une a Dios, pues «esa unión es nuestra suprema salvación y beatitud»: KV, 2, 26, 6.

Es, por tanto, un intento de situar la beatitud, propia de los bienaventurados, o de los místicos, al alcance del filósofo, y es este intento de llegar a la Vida eterna, a la beatitud, lo que le separa de los filósofos occidentales de la época moderna.¹⁹

Spinoza «desde el principio, ha dado a su investigación un fin moral y subordina lo que iba a devenir su sistema a su deseo de llegar a la beatitud»,²⁰ pues «la exigencia fundamental de Spinoza es exigencia de salvación».²¹

— Es la causa del amor intelectual de Dios

«Es el conocimiento el que produce el amor. De suerte que, si nosotros llegáramos a conocer a Dios de ese modo, deberíamos unirnos necesariamente con él, puesto que él es lo más excelente y lo mejor que puede manifestarse y ser conocido por nosotros, y solo en él, como acabamos de decir, consiste nuestra salvación»: KV, 2, 22, 2.

«Del tercer género de conocimiento brota necesariamente un amor intelectual hacia Dios. Pues del citado género surge [...] una alegría que va acompañada por la idea de Dios como causa suya, esto es[...] un amor hacia Dios, no en cuanto que nos imaginamos a Dios como presente[...], sino en cuanto que conocemos que es eterno; a esto es a lo que llamo «amor intelectual de Dios»: EVp32c.

«La felicidad consiste en el amor hacia Dios[...], y este amor brota del tercer género de conocimiento»: EVp42d.

«Amar a Dios, unirse a Dios, descubrir el Soberano Bien, todo ello viene a ser lo mismo, y constituye el objeto de la exigencia primera y fundamental de Spinoza».²²

— Es un conocimiento difícil

Por lo mismo que es un conocimiento tan superior y extraordinario, manifestaba Spinoza que «son pocas en extremo las cosas que he podido entender de esta forma»:

19 Cfr. Alquié, *Op. cit.*, 15.

20 *Ibid.* 76.

21 *Ibid.* 75.

22 *Ibid.* 86.

TIE, 22, aunque, por conseguir mediante él un conocimiento adecuado y estar exento de error, «es el que más debe ser empleado»: TIE, 29.

Las dos últimas proposiciones de la *Ética* aluden a la dificultad de conseguir este conocimiento, de manera que la mayoría de los hombres solo llegan a obedecer servilmente las prescripciones de la ley, bien por la esperanza de los premios escatológicos, o bien, y es lo más común, por el temor a los castigos escatológicos, resultando, pues, que son pocos los que siguen la ardua vía del tercer género de conocimiento.

«Si la vía que, según he mostrado, conduce a ese logro parece muy ardua, es posible hallarla, sin embargo. Y arduo, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se encuentra. En efecto: si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdeñen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro»: EVp42s.

En resumen, llegar a este tipo de conocimiento es tarea punto menos que imposible para el ser humano:

«Los caracteres que debería presentar esta ciencia para constituirse no sabrían estar reunidos más que en el conocimiento divino [...] Pero somos hombres. Y se puede temer que jamás hombre alguno haya alcanzado el conocimiento del tercer género».²³

IBN ṬUFAYL: *EL FILÓSOFO AUTODIDACTO*

a) Contexto en el que surge esta obra

La obra de I. Ṭufayl, en lo que aquí nos interesa destacar, hay que situarla en el contexto de las discusiones que han tenido lugar en el seno de la civilización islámica entre el sufismo y la filosofía,²⁴ pues es de ahí de donde surge.

La corriente de profundización religiosa, lo que podríamos llamar la mística islámica, conocida por el nombre de sufismo, se origina prontamente en el Islam y aparece ya firmemente consolidada en los siglos XI y XII.²⁵ Desde sus mismos inicios nos aparece desafiando a la filosofía árabe de inspiración griega en sus intentos de conseguir para el hombre un verdadero conocimiento y una vida plena y feliz. Frente a esto proclamaban los sufíes que el conocimiento y la felicidad lo conseguían ellos mediante una inspiración divina *ilhām*, similar a la inspiración del Profeta, *waḥy*, cuando alcanzaban el éxtasis. Dicho conocimiento y felicidad se producía instantáneamente y sin necesidad de esfuerzo ni de tiempo, haciendo inútil, por consiguiente, a la filosofía en su vertiente teórica y práctica.

Todo esto es perceptible en Algazel (m.1111), quien desechando la filosofía, se inclina del lado del sufismo²⁶ y dota a este y a sus pretensiones de un sólido andamiaje intelectual.

Por su lado, los filósofos musulmanes, ya antes de Algazel, a partir de Avicena (m. 1037), responden de varias maneras a estas pretensiones de los sufíes. La posición de Avicena a este respecto es objeto de discusión entre los investigadores,²⁷ pero lo importante para nosotros es

23 *Ibid.* 244.

24 Cfr. sobre este tema Tornero, E. «La filosofía andalusí frente al sufismo», *Al-Qanṭara*, 17 (1996), 3-16.

25 Cfr. sobre el sufismo Schimmel, A. *Las dimensiones místicas del islam*, Madrid, Trotta, 2002.

26 Como puede verse en sus *Confesiones: El salvador del error*. Confesiones, Madrid, Trotta, 2013.

27 Cfr. sobre esto en mi Introducción a Ibn Ṭufayl, *El filósofo autodidacto*, 17.

que I. Tufayl, a partir de algunas breves indicaciones de Avicena, lo entiende como el autor de una supuesta filosofía mística.

Sin embargo, el filósofo musulmán que más se ha caracterizado por oponerse a las pretensiones de los sufíes es Avempace (m. 1138). Para él, el conocimiento se obtiene mediante la razón discursiva y en su máxima realización lleva al hombre a su plenitud, pues nos dice que «por la intelectualidad es un ser divino y virtuoso»²⁸ y que «la mirada intelectual o especulativa [...] constituye la vida futura y la sola felicidad última humana».²⁹

Subraya, además, frente a la pasividad de los sufíes, el papel activo del hombre en el proceso del conocimiento ya que para aquellos «la felicidad última se alcanza sin estudio y, más todavía con el vacío del entendimiento».³⁰ Pero no es así, pues el hombre, partiendo de la oscuridad propia del animal, *zulma*, y pasando por las sucesivas gradaciones de sombra, *zill*, propias del animal racional, termina por llegar a la luz del entendimiento gracias a sus propios esfuerzos.³¹

Avempace contrapone al éxtasis sufí este momento final de plenitud de la razón discursiva, al aplicarle los mismos términos con que los sufíes describen el trance extático, y por ello nos dice que se produce entonces en el alma

«un estado psíquico semejante al temor reverencial y parecido en cierto modo al estado de ánimo que sobreviene al ver algo grandioso y bello; ese estado de alma se llama estupefacción. Los sufíes extreman las hipérbolas al describir tal estado [...] que se parece a la emoción de alegría extremada que siente el que está orgulloso de poseer algo en cuya comparación todas las cosas le son ya despreciables».³²

Es decir, que Avempace hace de la filosofía una especie de «racionalismo místico»³³ y propone la vía filosófica, la que se obtiene mediante la razón discursiva, como una alternativa a la vía sufí.

Tras I. Tufayl (m. 1185), en cuya obra nos centraremos a continuación, tenemos en Averroes (m. 1198), el máximo representante de la racionalidad en el Islam, unos pocos datos, pero muy reveladores, según los cuales se nos manifiesta este intrigado y preocupado por el alcance de las pretensiones de los sufíes en relación al conocimiento.

Así, por ejemplo, se nos dice de Averroes que envía a un discípulo suyo, a informarse de las doctrinas del sufí ceutí Abū l-‘Abbās al-Sabtī (m. 1205).³⁴

En esta misma línea nos transmite el gran místico murciano Ibn ‘Arabī (m. 1240), que Averroes, ya en su plenitud de filósofo consagrado y de cadí de la ley musulmana, mostró un extraordinario interés por conocerle a él, todavía un joven imberbe pero ya figura destacada en la vía sufí. Según I. ‘Arabī, Averroes le habría preguntado si su sabiduría inspirada era la misma que él obtenía por el razonamiento, y que se llenó de alegría al poder contemplar en su caso

28 Avempace, *El régimen del solitario*, ed. y trad. de Asín Palacios, M., Madrid-Granada, 1946, 100 trad.; 61 texto árabe, siguiendo en esto a Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1177a-1177b.

29 Asín Palacios, M. «Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre», *Al-Andalus*, 7 (1942), 38 trad.; 17 texto árabe.

30 Avempace, *El régimen*, 59 trad.; 27 texto árabe.

31 Cfr. Asín Palacios, M., «La “carta de adiós” de Avempace», *Al-Andalus*, 8 (1943), 81 trad.; 36-37 texto árabe.

32 Asín Palacios, M., «Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre», 45-46 trad.; 21-22 texto árabe.

33 Cfr. Lomba, J. *Avempace*, Zaragoza, 1989, 13.

34 Cfr. al-Tādilī, *Kitāb al-tašawwuf ilā riḡāl al-tašawwuf*, ed. A. Al-Tawfiq, Rabat, 1984, 453-454. (Citado por Puig Montada, J., «La armonía entre la filosofía y el sufismo: Sohravardī», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía de la Universidad Complutense*, 18 (2001), 16-17).

«a un hombre que había entrado ignorante en el retiro espiritual para salir de él como había salido, sin el auxilio de enseñanza alguna, sin estudio, sin lectura, sin aprendizaje de ninguna especie. Por eso exclamó: «es este un estado psicológico cuya realidad nosotros hemos sostenido con pruebas racionales, pero sin que jamás hubiésemos conocido persona alguna que lo experimentase. ¡Lado sea Dios que nos hizo vivir en un tiempo en el cual existe una de esas personas dotadas de tal estado místico...!».³⁵

En consonancia con esto que nos transmite I. 'Arabī, nos muestra el mismo Averroes su reconocimiento explícito de la validez de la vía sufí, aunque esta sea solo para unos pocos y no sea la normal y usual entre los hombres:

«Los métodos de los sufíes no son especulativos, o sea, no están compuestos a base de premisas y silogismos, sino que, según ellos, el *conocimiento de Dios y de los otros seres* es algo que se encuentra en el alma al despojarla de sus pasiones [...]este método, *aunque reconocemos su existencia*, no se da en la generalidad de los hombres en tanto hombres».³⁶

La posición de Averroes frente al sufismo es, pues, de interés, respeto y reconocimiento de sus logros, aunque esto solo ocurra en muy pocos. Los sufíes consiguen un conocimiento que para Averroes parece estar al mismo nivel del conseguido por los filósofos con su esfuerzo, la diferencia solo estriba en la manera de conseguirlo.

Por otro lado, la preocupación de Averroes parece limitarse al tema del conocimiento dejando de lado la experiencia del éxtasis y el tema de la felicidad.

A diferencia de Averroes, en cambio, Ibn Jaldūn (m. 1406), critica a la filosofía, en concreto la Metafísica, desde los presupuestos de los sufíes tanto en su conocida *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*³⁷ como en una obra suya dedicada al sufismo.³⁸ El conocimiento y la felicidad no lo alcanzan los filósofos sino los sufíes. Por ello, él, aun conociendo la filosofía de Averroes, la desechará por inútil y falsa, y se dedicará a la historia, quedando así la filosofía en el Occidente islámico fuera de su horizonte intelectual.³⁹

b) *El filósofo autodidacto*

Comienza I. Tufayl esta obra con un Prólogo, muy teórico y de una cierta extensión, en donde pasa revista a algunos filósofos árabes debatiendo con ellos el fondo de la cuestión que acabo de presentar, pues el objetivo de su obra no es otro que el de mostrar la verdadera vía para conseguir el conocimiento y la felicidad. Su solución será la de un compromiso y una conciliación entre la vía sufí y la filosófica.

35 M. Asín, *El Islam cristianizado. Estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabí de Murcia*, Madrid, 1990, 40. El párrafo es más extenso, pero es tan hiperbólico que hay que tomarlo con reservas. Sin embargo, el texto siguiente que aduzco, de Averroes, parece confirmarlo en lo esencial.

36 Ibn Rušd, *Al-Kašf*, en *Falsaġa Ibn Rušd*, ed. Muštafā 'Abd al-Ŷawād 'Imrān, 63.

37 Edición y traducción de F. Ruiz Girela, Córdoba, Almuzara, 2008. Véase ahí su crítica a la filosofía: «Sobre la refutación de la filosofía y la corrupción de quien la sigue», 1040-1050.

38 Ibn Khaldūn, *La Voie et la Loi, ou le Maître et le juriste*, trad. présenté et annoté par René Pérez, París, Sindbad, 1991.

39 I. Jaldūn recoge toda la crítica anterior de los sufíes a la filosofía sin aportar propiamente nada nuevo. Lo cito aquí solo como el eslabón final de esta discusión. Para más detalles puede verse mi trabajo «Filosofía y sufismo en Ibn Jaldūn», en *Miradas españolas sobre Ibn Jaldūn*, Garrot Garrot, J. L. y Martos Quesada, J. (eds.), Madrid, Ibersaf Editores, 269-290.

Pone frente a frente las pretensiones de los sufíes, representados por Algazel, y las de los filósofos, representados, sobre todo por Avempace, a quien refuta desde un Avicena interpretado como autor de una filosofía mística y esotérica. Algazel y Avicena, nos dice, son los puntos de partida de la filosofía que nos va a exponer a continuación.

Esa exposición la realiza, tras el Prólogo, de una manera narrativa, a través de un personaje de ficción, Ḥayy ibn Yağzān, a quien nos presenta en una isla desierta, aislado y solo. Sin instrucción alguna, mediante su sola inteligencia este personaje irá conquistando paulatinamente sucesivas cotas de conocimiento hasta llegar al conocimiento de Dios. Una vez situado en Dios, trata de llegar a una unión extática con Él y en dicha unión es donde tiene lugar una visión intuitiva de las sucesivas esferas en un proceso descendente hasta llegar a contemplar las esencias de las cosas situadas en la esfera infralunar. Tiene así, entonces, un conocimiento superior, fruto de esa experiencia del éxtasis, de índole distinta al de la razón discursiva.

En toda esta exposición I. Ṭufayl nos despliega primordialmente sus conocimientos de filosofía neoplatónica, presentándolos como adquiridos mediante ese proceso reflexivo de su personaje. Hacia el final de la obra nos introduce a otro personaje, a una especie de anacoreta en el que simboliza al sufí, quien arribado a esa isla para dedicarse a sus ejercicios religiosos se encuentra con este filósofo autodidacto, y, tras enseñarle a hablar, constata la superioridad de su vía, la vía filosófica, ilustrada, de llegar al éxtasis, respecto a la vía seguida por él, la vía popular, la sufí, derivada de una religión positiva. A continuación, a instancias del filósofo autodidacto vuelven a la sociedad con la intención de propagar esta exquisita filosofía que culmina en una mística, pero pronto constatan la dificultad de la mayoría de la gente, aferrada a sus pasiones, para acceder a ella. Debido a esto, fracasados en su intento, vuelven a su isla para proseguir solos en esta su elitista filosofía.

c) El conocimiento superior de Ibn Ṭufayl

En esta dialéctica entre sufismo y filosofía la posición de I. Ṭufayl es conciliadora y de integración, pues su filosofía neoplatónica al terminar en una mística está muy próxima al éxtasis de los sufíes.

Como en Averroes, tenemos también noticia de la relación de I. Ṭufayl con los sufíes,⁴⁰ lo cual es muestra de su interés por ellos y sus doctrinas. Pero tal como hemos destacado, frente a la manera popular de llegar a la unión con Dios y al éxtasis, I. Ṭufayl propone la vía erudita, la filosófica, de llegar a ese objetivo, vía que explícitamente nos declara es superior, al comparar a ambos personajes, al filósofo y al sufí, en la parte final de la obra.

Desde ese éxtasis de raigambre neoplatónica el filósofo autodidacto consigue un conocimiento supremo y una felicidad completa.

Las características de este conocimiento, que Spinoza tuvo ocasión de leer, son muy similares a su conocimiento del tercer género, pues

40 Cfr. al-Tādilī, *Op. cit.*, 36. Véase sobre este punto Cornell, V. J., «Ḥayy in the Land of Absāl: Ibn Ṭufayl and Ṣufism in the Western Maghrib during the Muwahhīd Era» en *The World of Ibn Ṭufayl. Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yağzān*, Ed. by Conrad, L. I., 136-137.

También en este mismo sentido postula Elamrani-Jamal, A., «Experience de la vision contemplative du récit chez Ibn Ṭufayl» en *Le voyage initiatique en terre d'Islam*, Amir-Moezzi, M. A., (ed.), París, Peeters, 1996, 159, «la evocación de una experiencia personal de la visión contemplativa por Ibn Ṭufayl —insuficientemente tenida en cuenta, nos parece, por los intérpretes».

— Parte de Dios

I. Ṭufayl muestra primero, laboriosamente, el proceso ascendente de la razón discursiva hasta llegar a Dios. A continuación, de lo que nos habla es de una identificación con Dios a través de la visión intuitiva del éxtasis, pues nos dice de su personaje que, tras volver en sí después de su primer éxtasis,

«vínole a la mente la idea de que él no tenía esencia que le distinguiese de la Verdad (=Dios); que la cosa que él primeramente creyó ser su esencia, distinta de la de la Verdad, no era nada realmente, pues nada existía fuera de la esencia de la Verdad [...]

Se afianzó Ḥayy en esta idea, considerando que antes se le había evidenciado que la esencia de la Verdad no se multiplica por ningún respecto, y que el conocimiento que Dios tiene de su esencia es su esencia misma; de aquí infería necesariamente que quien consigue poseer el conocimiento de la esencia divina, posee la esencia divina; pero él había logrado el conocimiento, luego poseía la esencia. Mas esta esencia divina se identifica con su misma posesión, y su posesión misma es la esencia; luego él era la misma esencia divina». ⁴¹

No siendo, por consiguiente, otra cosa que la misma esencia divina, el conocimiento de este personaje, Ḥayy ibn Yaqzān, no puede por menos que ser el mismo conocimiento de Dios.

Si Alquíé calificaba de osado y prometeico el conocimiento de Spinoza, ¿qué diría del conocimiento de este filósofo autodidacto identificado con Dios según la más pura tradición mística?. Aunque en este caso se trata de un intento de racionalización de esa experiencia mística.

— Nada nos dice I. Ṭufayl respecto a que tengamos una idea adecuada de Dios. No es algo que se haya planteado explícitamente, pero todo su hincapié en el desarrollo metódico del proceso intelectual de su personaje implica, sin duda, una conciencia estricta de llegar a verdades, a ideas adecuadas y exactas.

— Es una ciencia intuitiva

Una vez situado en esas alturas divinas nos dice I. Ṭufayl de su filósofo autodidacto que contempló con una visión intuitiva, *mušāhada*, las esencias de las esferas, desde la esfera suprema a la esfera infralunar, en la que vio intuitivamente las esencias de las cosas y su propia esencia, recurriendo en este caso a un lenguaje esotérico tomado de los sufíes.

Este término árabe, *mušāhada*, y otros derivados de la misma raíz, es muy usado por los sufíes para significar la visión directa y presencial y por tanto intuitiva. I. Ṭufayl lo aplica tanto a la visión de Dios como a la visión de las esencias de las cosas y lo contrapone explícitamente al conocimiento de la razón lógica que extrae el universal. ⁴²

En la traducción latina de Pococke se menciona en dos ocasiones explícitamente la intuición al traducir *mušāhada*. ⁴³ En las otras abundantes ocasiones en que vuelve a

41 *El filósofo autodidacto*, 96 trad., 123 texto árabe de la edición de Gauthier citada en la nota 3.

42 Cfr. *Ibid.*, 97 trad., 126 texto árabe.

43 Cfr. *Op. cit.* 124: *actu intuendi*, correspondiente al texto árabe de la edición árabe citada de L. Gauthier 96: *mušāhada bi-l-fi'l*; y 131 *perpetuo actu intueri*, correspondiente a la edición árabe citada 99: *tušāhidu-hu 'alā l-dawām bi-l-fi'l*.

- aparecer este término, o sus derivados, se traduce por *visio* y derivados, quedando claro, sin embargo, por el contexto, que se trata siempre de esa misma visión intuitiva.
- No trata explícitamente I. Tufayl sobre el conocimiento de las esencias de las cosas singulares. Sin embargo, tengamos en cuenta lo dicho en el punto anterior sobre su visión de las esencias de las cosas infralunares.
 - Es superior al conocimiento racional discursivo

En el mencionado Prólogo de I. Tufayl a su obra nos presenta un tipo de conocimiento misterioso y sublime que él atribuye a Avicena y que pone en contraste con el tipo de conocimiento que tiene Avempace, conocimiento este, que es solo el racional discursivo, pues a él «se llega por el método de la ciencia especulativa y de la investigación racional. Él (Avempace), sin ninguna duda, lo alcanzó, pero no lo sobrepasó».⁴⁴

Cuidadosa y repetidamente insiste I. Tufayl en que este otro conocimiento superior no es «al modo de la percepción especulativa que se obtiene de razonamientos formados con premisas y consecuencias»,⁴⁵ pues «la razón [...] no es más que la facultad lógica que examina los seres sensibles individuales, para abstraer de ellos la idea universal, y los hombres razonadores, según ellos, son los que especulan siguiendo este método; mientras que la manera de que nosotros hablamos está *sobre todo esto*. Que cierre, pues, sus oídos aquel que solo conoce las cosas sensibles y sus universales».⁴⁶

La diferencia entre ambos tipos de conocimiento nos la ilustra, además, con el ejemplo de un ciego de nacimiento, pero muy inteligente, que conoce y se desenvuelve perfectamente en una ciudad y que incluso conoce los colores por su descripción.⁴⁷ Si se diera el caso de que pudiese ver, no encontraría propiamente nada distinto de lo que sabía, pero sí habría una diferencia, y es que tendría entonces «una mayor evidencia y claridad y un más grande placer».⁴⁸

Se trata, pues de un conocimiento cuya superioridad estriba en que proporciona una mayor evidencia y claridad y un mayor placer y felicidad.

Pero en cuanto a la cuestión de si hay una diferencia de grado o de naturaleza entre estos dos tipos de conocimiento es algo sobre lo que también difieren los investigadores.⁴⁹

- Es la suprema perfección del hombre
 - «La perfección y el placer de su propia esencia solo consistían en la visión intuitiva, perpetua y siempre en acto, de este Ser necesario».⁵⁰

Mediante su inteligencia, el filósofo autodidacto ha ido elaborando instrumentos y ha solucionado las necesidades de su vida. Sin embargo, solo cuando llega al cono-

44 *El filósofo autodidacto*, 32 trad., 5 texto árabe. Adapto ligeramente la traducción de estas líneas para insertarla en el contexto de ahora.

45 *Ibid.*, 33 trad., 7 texto árabe.

46 *Ibid.*, 97-98 trad., 126 texto árabe.

47 Este ejemplo debió de llamar la atención de Spinoza por cuanto que él mismo lo había utilizado en KV 2, 1, 3, a propósito de los que emplean la regla de tres por haberla aprendido sin comprobación alguna, «pese a no haber tenido de la regla de tres más conocimiento que el ciego de los colores».

48 *El filósofo autodidacto*, 34 trad., 7 texto árabe.

49 Gutas, D., «Ibn Tufayl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy», *Oriens*, 34 (1994), 237, entiende, a partir de este ejemplo del ciego, que la diferencia entre ambos conocimientos es solo de grado, asunto que le critica Elamrani-Jamal, decantándose este último por una diferencia de naturaleza, según puede comprobarse en su «Experience de la vision contemplative», 162 nota 3.

50 *El filósofo autodidacto*, 83 trad., 96-97 texto árabe.

cimiento de Dios es cuando se compara con los animales y constata que no parecen poseer ellos tal conocimiento. De lo cual concluye con que tenía «un destino más alto que ninguna otra especie animal».⁵¹ Por tanto parece que es este tipo de conocimiento el que le distingue verdaderamente del animal.

— Es la felicidad

Nos dice I. Ṭufayl que «si entre las cosas hay una cuya perfección es infinita [...] quien logre poseerla eternamente tendrá un placer no interrumpido, una felicidad sin fin, una alegría, un gozo y un contento sin límites».⁵²

Su personaje, el filósofo autodidacto, ha llegado a esa posesión y por ello goza de una felicidad absoluta al tener «la continuidad de su visión intuitiva de este Ser necesario».⁵³

Y asimismo, al ver desde esa unión con Dios las sucesivas esferas en orden descendente hasta contemplar las esencias de los seres de la esfera infralunar y su propia esencia, nos puntualiza que dicha contemplación le produce la máxima felicidad y placer.⁵⁴

— Es la causa del amor de Dios

Este punto no aparece, al menos explícitamente, en I. Ṭufayl, pues aunque hable de gozo, alegría o felicidad no menciona en absoluto el tema del amor, manteniéndose siempre en un rígido y severo intelectualismo. Tal vez pretenda con ello marcar sus diferencias con la piedad popular sufí tan imbuida del amor a Dios.⁵⁵

— Es un conocimiento difícil

Dice I. Ṭufayl sobre este conocimiento que se encuentra tan poco que es «más escaso que el azufre rojo»⁵⁶ y que es «tan raro que solo algún individuo aislado tras otro logra adquirirlo».⁵⁷

Esa extrema dificultad explica el fracaso del intento del filósofo autodidacto de elevar a los hombres a su alta filosofía, terminando por dejarles abandonados y recomendarles seguir en sus prácticas rituales y obedecer a las prescripciones de la ley religiosa, con la esperanza de los premios y el temor a los castigos escatológicos.

* * *

En resumen, pues, lo que Ibn Ṭufayl hace es como un intento de «racionalización» de la experiencia mística. Trata de exponer el éxtasis de los sufíes en parámetros racionales mediante una vía metódica, erudita, de llegar a dicho éxtasis, al que interpreta y entiende exclusivamente desde el punto de vista de una teoría del conocer y por ello lo reduce a puro conocimiento, eso sí, el superior y supremo, ya que viene a ser el mismo conocer de Dios.

51 *Ibid.*, 87 trad., 104 texto árabe.

52 *Ibid.*, 82 trad., 94-95 texto árabe.

53 *Ibid.*, 88 trad., 107 texto árabe.

54 Cfr. *Ibid.*, 98-100 trad., 127-131 texto árabe.

55 Hawi, S. S., *Op. cit.*, 226, sin embargo, pretende que este tema se puede deducir del deseo ardiente de conocer a Dios que hay en el personaje de la obra de I. Ṭufayl.

56 Por la lejanía en que se hallaba según dicen los geógrafos árabes explicando este proverbio. Cfr. *Ibid.*, 36 trad., 11 texto árabe.

57 *Ibid.*

SUÁREZ Y TOMÁS DE AQUINO: SOBRE EL CONOCIMIENTO EN LA VISIÓN BEATÍFICA

En esta misma línea que he presentado desde I. Tufayl, para tratar de entender el trasfondo del conocimiento del tercer género de Spinoza, puede situarse el trabajo de J. L. Marion⁵⁸ centrado en el tema de la visión beatífica, escatológica, en F. Suárez y Tomás de Aquino y su comparación con el conocimiento del tercer género de Spinoza. Dadas las concomitancias que todo esto tiene con lo que acabamos de ver en I. Tufayl, merece la pena detenerse en esta investigación.

Según sugiere Marion, el conocimiento que procede de la tesis teológica de la visión beatífica es muy similar al pretendido por Spinoza con su tercer género de conocimiento, ya que la visión de Dios que tienen los bienaventurados en la Otra Vida les proporciona a estos un conocimiento intuitivo de la esencia de Dios y de las esencias de todas las cosas, visión y conocimiento que es otorgado graciosamente por Dios y que, por consiguiente se sitúa más allá de los esfuerzos humanos, más allá de la razón.

Spinoza, en contraposición a la tradición filosófica desde Aristóteles, se queda encerrado en un «cuasi-solipsismo»⁵⁹ pues no se puede conocer nada más allá de las afecciones del propio cuerpo según Ética IIp25, p26, p16c2, y aun este conocimiento lo tenemos de una manera inadecuada, confuso, como dice en EIIp28, de tal suerte que la mente conoce solo de una manera confusa a sí misma, a su propio cuerpo y a los cuerpos exteriores: EIIp29c.

Es decir que Spinoza, como Descartes, afirma, en principio, la imposibilidad de llegar la mente finita a un conocimiento adecuado, sin embargo, a diferencia de Descartes, piensa que sí puede llegar si la mente finita se hace adecuada al intelecto infinito a través de procedimientos que han de ser adquiridos. Lo cual supone, por un lado, la adecuación de las ideas a sus *ideata*, y por otro, implica la adecuación de la mente humana a Dios. Por ello la afirmación de EIIp32: «todas las ideas, en cuanto referidas a Dios, son verdaderas», presupone que la mente finita tiene acceso a Dios y que, debido a ello puede alcanzar un conocimiento adecuado, y de ahí la «extraordinaria audacia» de EIIp47: «El alma humana tiene un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios».⁶⁰

Por lo tanto, «en orden a asegurar la adecuación epistemológica, Spinoza tiene que llegar a una adecuación inequívocamente teológica»,⁶¹ y por ello da este «salto» a Dios, pero sin justificar en ningún momento esa transformación de las ideas inadecuadas en adecuadas.⁶² Spinoza

«se toma gran cuidado para probar lo que es evidente por sí mismo (que el intelecto infinito concibe adecuadamente todo lo que se sigue de la esencia divina) y no dice nada en absoluto sobre el tema que está verdaderamente en cuestión: (1) que el intelecto humano sea también capaz de concebir adecuadamente eso que el intelecto infinito concibe, y (2) que la mente humana pueda concebir adecuadamente la esencia infinita de Dios».⁶³

58 «Aporias and the Origins of Spinoza's Theory of Adequate Ideas» en Yovel, Y, ed., *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1994, 129-158.

Esta investigación apunta también a que el tercer género de conocimiento viene a ser, en definitiva, un intento de racionalización de un conocimiento trascendente, escatológico en este caso.

59 Cfr. *Ibid.*, 130-131

60 Cfr. *Ibid.*, 138-139.

61 *Ibid.*, 139.

62 Cfr. *Ibid.*, 142.

63 *Ibid.*, 142. Sobre este punto, en la nota 2 de esta página, J. L. Marion, hace referencia a varios autores que señalan su extrañeza ante este «salto» de Spinoza. Cita, entre ellos, a Alquié, F., *Le rationalisme*, 232, 236,

Una vez situada en Dios, la mente finita tiene, pues, un conocimiento adecuado de todas las ideas al relacionarlas con Dios, según hemos visto en EIIp32, pues el conocimiento adecuado de la naturaleza presupone un adecuado conocimiento de Dios, según lo que ya en TIE 92 nota f, decía Spinoza: «no podemos entender nada sobre la Naturaleza si no ampliamos, a la vez, el conocimiento de la primera causa o Dios».⁶⁴

Por tanto, lo que aquí realiza Spinoza no es un proceso de ascenso, *a posteriori*, desde alguna idea verdadera al ser supremamente perfecto, sino a la inversa,

«deducir (*a priori*) de la única infinita y verdadera idea todas sus propiedades, es decir, deducir todos sus modos de la sustancia infinita».⁶⁵

El propósito de la *Ética* es, pues, llenar ese abismo entre lo finito y lo infinito, que para Descartes solo sería posible a través de una revelación divina.

«Lo que la *Ética* intenta conseguir racionalmente es precisamente lo mismo que Descartes creía ser inaccesible a la razón [...] parece que la doctrina spinoziana de la idea adecuada intenta cumplir al estricto «nivel de la razón» lo que habría sido cumplido en la esfera teológica a través de la Gracia y de una revelación privada».⁶⁶

Tras esto, J. L. Marion aduce citas de F. Suárez y de Tomás de Aquino en las que ambos conectan el conocimiento de la esencia de Dios con el conocimiento de las esencias de las cosas singulares, y afirman que esto está reservado a los bienaventurados en la visión beatífica, tras esta vida, tratándose de un conocimiento adecuado e intuitivo.⁶⁷

Se pregunta Marion si Spinoza pudo conocer estos textos que hablan de la visión beatífica y, sin entrar en más especulaciones sobre este punto, señala que J. Revius publicó en vida de Spinoza su *Suarez repurgatus* en donde se critican estas tesis de Suárez.⁶⁸

La originalidad de Spinoza radica, según Marion,

«en su pretensión de que tal conocimiento puede ser conseguido antes de la visión beatífica por medio de la racionalidad solamente».⁶⁹

De esta manera, a través del conocimiento adecuado consigue Spinoza la salvación, «deificación naturalizante».⁷⁰ La radicalidad de Spinoza se debe a que al eliminar la creación y la trascendencia divina elimina la inconmensurabilidad entre lo finito y lo infinito.⁷¹

Termina J. L. Marion su trabajo sugiriendo la siguiente hipótesis:

«Al rehusar la aceptación de cualquier forma de creación, Spinoza excluye un acceso *a posteriori* tanto a las ideas de las cosas particulares como a la idea de Dios. Esto le fuerza a asumir un conocimiento *a priori* de ambos, lo cual, por consiguiente, le fuerza de nuevo a emplear —lo desee o no— el modelo teológico de la visión beatífica, que es el único modelo capaz de asegurar la necesaria conexión entre estas dos clases de conocimiento *a priori*.

para quien el conocimiento de Dios y el del tercer género es más un programa y un deseo que ni es realizado uno ni satisfecho el otro, y cita también a Gueroult, M., *Spinoza. II.*, 430 nota 2, quien califica EIIp47 de «atrevida afirmación».

64 Cfr. *Ibid.*, 147.

65 *Ibid.*, 148.

66 *Ibid.*, 149.

67 Cfr. *Ibid.*, 149-152. Muestra J. L. Marion en 152 nota 40 cómo Descartes sigue en esto puntualmente a Tomás de Aquino.

68 Cfr. *Ibid.*, 155.

69 *Ibid.*, 152-153.

70 Cfr. *Ibid.*, 153.

71 Cfr. *Ibid.*, 154.

Además, puede haber sido esta incapacidad para escapar al modelo teológico la que ha posibilitado a Spinoza el proseguir imperturbable sus demostraciones de *Ética II*, a pesar de las obvias *aporías* que de otro modo le habrían inhibido».72

* * *

Habría que puntualizar aquí, que igualmente la Mística podría haber sido otro modelo73 junto al teológico, ya que el trance extático viene a ser como una visión beatífica. En cualquier caso, esta comparación del tercer género de conocimiento con la visión beatífica que realiza J. L. Marion, considerando aquel como una especie de anticipación de esta, es sin duda muy similar al intento de racionalización del trance extático que trata de hacer Ibn Tufayl, y que conoció Spinoza, aunque, sin duda, después de tener su pensamiento ya constituido. Por eso, repito, no se trata de hablar de influencias, pero sí de sintonía, de aprobación por parte de Spinoza de las tesis de I. Tufayl, lo cual, en definitiva, puede ayudar también a entender la índole de este tercer género de conocimiento.

Emilio Tornero
etornero@filol.ucm.es

Recibido: 12 de Enero de 2013
Aceptado: 1 de abril de 2013

72 *Ibid.*, 157-158.

73 Yovel, Y., *Op. cit.*, 179 dice del tercer género de conocimiento que «es una traducción racional de la *unio mystica*».

En esta misma línea interpretativa parece situarse Henry, M., *La felicidad de Spinoza*, Buenos Aires, La Cebra, 2008, aunque precisa, (p. 187), que el conocimiento del tercer género nunca llegó a purificarse enteramente del conocimiento correspondiente al del segundo género.