

A PROPÓSITO DE UNA CARTA DE SPINOZA A HUGO BOXEL (márgenes para una lectura materialista de Spinoza)

Juan Pedro García del Campo

Este artículo fue publicado originalmente en *Er, revista de Filosofía* (número 17-18; invierno, 1995)

I

En la carta LVI de Spinoza, dirigida a Hugo Boxel, sin fecha, pero cuya redacción puede datarse entre los meses de Septiembre y Noviembre de 1.674 -plena madurez, por tanto, del pensamiento spinoziano- se encuentran unas frases sobre cuya lectura suele pasarse rápidamente pero que, en nuestra opinión, suponen un elemento crucial a tener en cuenta a la hora de delimitar el sentido y la filiación de la filosofía de Spinoza; en otros términos, a la hora de fijar los acuerdos teóricos de los que parte su pensamiento. El curioso tema que la carta aborda, planteado por Boxel, es el de la existencia de los fantasmas; lo que nos interesa, sin embargo, es que el pulidor de lentes afirma en ella, con aparente ingenuidad, lo que supone la más clara toma de posición que puede encontrarse en toda su obra: "No es, para mi, de mucho peso la Autoridad de Platón, de Aristóteles o de Sócrates. Me habría llamado la atención que hubierais citado a Epicuro, Demócrito, Lucrecio o alguno de los Atomistas o partidarios de los Átomos: no es de extrañar, en cambio, que los que hablan de Cualidades ocultas, Especies intencionales, Formas substanciales y mil otras necedades, hayan inventado Espectros y Lemures dando fe a las viejas, para quitarle autoridad a Demócrito, cuya fama envidiaban tanto que, entregaron sus libros, de tan merecido renombre, al fuego"¹.

De todos los autores citados en este texto, Spinoza sólo poseía la traducción latina de los textos de Aristóteles². De ello, sin embargo, no puede deducirse - como se ha sugerido - el desconocimiento de las doctrinas del resto de los autores; tampoco, mucho menos, puede soslayarse la importancia de la singular afirmación spinoziana.

Acerca de lo primero, hay que señalar que en la biblioteca de Spinoza había textos de Cicerón, Séneca, Horacio o Virgilio, así como otros de Bacon, Descartes o Hobbes que, al menos de segunda mano, le habrían permitido tanto el conocimiento de las concepciones filosóficas más antiguas como el de sus discusiones modernas; igualmente hay que tener en cuenta las referencias que, sin duda, Spinoza ha hecho suyas a partir de sus estudios en la Sinagoga, de los textos escolásticos, tanto hebreos como cristianos, o de lo leído de las bibliotecas de sus muchos y eruditos amigos. Acerca de lo segundo, no puede ser tomada a la ligera una afirmación semejante de un autor que, como Spinoza, puso tanto cuidado en mantener oculto su pensamiento, que llegó³ a considerar imprudente que Leibniz leyera alguno de sus escritos. El prudente Spinoza, en este texto, ha roto la máxima del silencio acerca de su propia filosofía que tanto ha cultivado y, al poner sobre el papel los nombres malditos, ha debido recordar la eterna condenación que La Misna anuncia a los epicúreos.

¹- Carta LVI, Spinoza Opera (ed. Carl Gebhardt) vol. IV, pag. 260 (trad. cast. J.D. Sánchez Estop de la Correspondencia Completa, Madrid, Hiperión, 1.988, pp. 151-152).

²- Se trata de las Opera..., Basileae, J. Oporinus, 1.548. Véase la relación de textos de la biblioteca de Spinoza en ALER, J.M.M. Catalogus van de Bibliotheek der Vereniging "Het Spinozauis" te Rijnsburg, Leiden, Brill, 1.965.

³- Cfr. carta LXXII, Opera, IV, pp. 305-306 (trad. cit., pp. 181-182).

Para explicar la afirmación que aparece en este texto no puede ser aducido un simple descuido o una licencia literaria. Teniendo en cuenta, además, el papel que durante el XVII juega la correspondencia como auténtico medio de comunicación pública, una afirmación de "atomismo" tan clara, debe ser considerada, más que imprudente, peligrosa. Esta circunstancia nos hace pensar que no estamos simplemente ante una forma provocadora de dar por finalizada una relación epistolar incómoda; es preciso considerar, más bien, que Spinoza ha debido calibrar el alcance de su "confesión" antes de realizarla y que, por tanto, tiene el valor de una fijación explícita de principios.

Hugo Boxel no es para Spinoza un loco desconocido que le plantea una cuestión - la existencia de los fantasmas - inútil y ridícula. Desde 1.655 a 1.659 ha sido Secretario de la villa de Gorkum y desde ese año Pensionario de la misma hasta que en 1.672 es depuesto de su cargo por el príncipe de Orange⁴ es, por tanto, como él mismo, uno de los derrotados en la controversia civil que sacude Holanda hasta la caída del régimen de los de Witt. La primera carta que Spinoza le envía, además, atestigua que ambos eran conocidos⁵, y muy probablemente habían puesto en común sus respectivos puntos de vista ante la nueva situación política. Boxel es, pues, un conocido y aliado en el bando republicano; alguien "de confianza" con quien no son precisas las precauciones habitualmente tomadas.

Por otra parte, y quizá precisamente por el tema en torno al que gira la correspondencia que cruzan, las cartas del jurista tienen la virtud de plantear las cosas sobre un terreno tal que viene exigida una respuesta clara y directa. En las cartas anteriores, ante las preguntas de Boxel, Spinoza ha rechazado la existencia de esos entes imaginarios, y lo ha hecho pese a la autoridad de Plutarco, Plinio el Joven o Suetonio. En este punto, dando un giro argumentativo, el jurista abandona las referencias literarias e introduce en la discusión una consideración gnoseológica que se convierte en fundamental: puesto que no puede ser justificada la verdad absoluta de ninguno de nuestros conocimientos y, sin embargo, es preciso admitir algún tipo de validez para la actividad cognoscitiva, debe ser adoptado como cierto lo probable y, en todo caso, aquello que "los Filósofos" han afirmado o, al menos, no han negado totalmente. La autoridad de Platón, Aristóteles o Sócrates es, entonces, puesta en juego como apoyo a la tesis de la existencia de los lemures y los espectros. Pues bien, es ésta la cuestión que no puede quedar sin respuesta. Y ello es así porque lo que está en juego es la especificidad y la eficacia de esa peculiar manera de acceder al conocimiento de la verdad que es la ciencia. Spinoza, planteadas así las cosas, no puede permanecer callado por más tiempo.

Mientras los argumentos han sido - sólo - por la autoridad, Spinoza ha contemporizado con la cuestión; una vez planteados con un fondo gnoseológico, es preciso entrar en ella. Así, frente al "escepticismo" de su corresponsal, Spinoza apuesta por una defensa de las demostraciones geométricas: del hecho de que en las ciencias divinas y humanas abunden las controversias no puede concluirse la imposibilidad de establecer demostraciones apodícticas; puede sólo decirse que algunos, llevados por su amor a la contradicción, se han autoexcluido de la posibilidad efectiva de conocer. Respecto de los fantasmas, los espectros y lemures, no es posible establecer ninguna propiedad inteligible - algo muy distinto de lo que sucede, por ejemplo, con la idea de triángulo o con Dios mismo, de los que es perfectamente posible un conocimiento cierto y demostrativo - y sobre ellos, por tanto, nada puede ser dicho; además, puesto que la noción que de ellos forma la imaginación es claramente contradictoria y nada verosímil, cabe señalar, más bien, que su consideración es cosa de necios. ¿Qué decir, entonces, de "los Filósofos" cuya autoridad ha sido puesta sobre la mesa? Nada es de extrañar que en este asunto hayan "dado fe a las viejas" cuando en la cuestión fundamental, la del conocimiento del verdadero ser de las cosas, han hablado de "Cualidades ocultas, Especies intencionales, Formas substanciales y mil otras necedades"⁶.

4.- MEINSMA, K.O.- Spinoza et son cercle (trad. francesa del texto de 1.896), París, Vrin, 1.983, pp. 434-435.

5.- Este conocimiento, seguramente, data del año 1.673, cuando Spinoza pasó por la villa de Gorkum durante el viaje en que - según la leyenda - habría de entrevistarse - o intentarlo - con Condé. Cfr. Meinsma, op. cit., pag. 425.

6.- Carta LVI, loc. cit.

Tal como Boxel ha terminado por plantear la cuestión, como un caso en torno al que hacer jugar diferentes concepciones acerca del conocimiento, Spinoza ha debido tomar partido por las condiciones en las que el XVII está gestando la ciencia nueva; frente a las cualidades ocultas, es afirmado el proceder inmanente del pensamiento que entiende los movimientos físicos como diversos modos de manifestarse la mecánica con que está signada la "res extensa", y su conocimiento como demostrativo y cierto.

Puesto que de "Filósofos" se trata, Spinoza - frente a los que le son mentados - cita el nombre de aquellos cuya explicación de lo físico se mantiene en el ámbito de la inmanencia de los choques necesarios entre los átomos. Nuestro autor, de este modo, se está proclamando partidario de aquella manera de pensar que en la filosofía griega los atomistas encarnan, la única que establece una explicación inmanente de lo físico, y desde la que el mundo viene entendido como expresión de una conexión necesaria; Spinoza se está proclamando, en defensa del verdadero conocimiento y de la auténtica ciencia, un pensador materialista. El texto de la carta que comentamos, así lo pensamos, ha de ser tomado en serio, porque es algo serio lo que Spinoza, en esas líneas, ha puesto en juego.

II

Efectivamente, si algo puede decirse - en términos generales - de la nueva construcción científica que se está gestando en el XVII es su clara pretensión de alejamiento respecto a los esquemas en que la tradición escolástica había entendido la captación cognoscitiva del Ser. Ya desde las primeras décadas del XVI el pensamiento renacentista había roto, al menos en la práctica, con el modelo de pensamiento "aristotélico", y lo había sustituido por una concepción del conocer que no comprende su actividad como la mera reproducción especular de la configuración entitativa de la realidad.

Bacon, Descartes, el propio Galileo - bien que formulando explicaciones diferentes del funcionamiento de "lo físico" - constituyen otros tantos momentos en la gran revolución científica que terminará constituyendo un discurso que entenderá lo físico como un campo en que diversas fuerzas, cuyas leyes nos son accesibles, interactúan configurando el orden que nuestros sentidos nos muestran. La propia idea de Extensión, tal como Descartes la formula, no es sino el más claro ejemplo de los resultados de esta nueva práctica científica. Y justamente - Descartes es, en ello también, paradigmático - la comprensión del mundo físico como un orden de relaciones no puede hacerse sin identificarlo como mecanismo, como agrupamiento productivo de diversas porciones de "materia" que desarrollan un funcionamiento "maquínico".

Spinoza es, en esto, un personaje de su tiempo; también la suya es una concepción "mecanicista"; sucede que lo es más radicalmente aún que la de sus coetáneos.

La hipótesis mecanicista había llevado a Descartes, en la segunda parte del Tratado del Mundo a intentar incluso una explicación "automática" del funcionamiento del cuerpo humano. Como si de un mecanismo hidráulico se tratase, el cuerpo del hombre podría ser pensado como una tupida red de canales por los que la impresión causada en los sentidos por los cuerpos exteriores iría comunicándose al interior llegando a provocar los movimientos que "en la sede del alma" darían lugar a la formación de las ideas y, con ellas, al conocimiento. Se trata, por lo demás, del mismo procedimiento que es puesto en juego para explicar, en las partes 2ª, 3ª y 4ª de los Principios de la Filosofía el funcionamiento del universo. Sin embargo, la hipótesis mecanicista no es llevada por Descartes hasta sus últimas consecuencias desde el momento en que - por ceñirnos a la cuestión que planteamos - es afirmada la radical diferencia del autómatas respecto del hombre porque éste último posee una fuerza interna, el espíritu, en virtud de la cual puede realizar las mismas operaciones que aquél y, además, conocer, de manera no pasiva. El hombre posee alma, y ésta es una fuerza interna del hombre que escapa a la explicación mecánica. Puede así establecerse la libertad de la voluntad humana y, con ella, ponerse entre paréntesis el movimiento de lo físico que se constituye de este modo en un campo en el que tiene sentido

la actividad moral y la intervención divina. El alma humana, entendida como espíritu, rompe la inmanencia de la explicación mecánica del mundo que es construida en la física cartesiana.

Pues bien, cualquier lector de la Ética spinoziana conoce lo lejos que ésta se encuentra de semejante planteamiento y, sin lugar a dudas, ha reparado en esa escandalosa expresión, varias veces repetida, que, de manera paradigmática, se refiere a la fábrica del cuerpo humano.

Pensar la Ética spinoziana como una ética "mecánica" no sólo es posible sino que, en rigor, viene exigido por el propio desarrollo de un pensamiento para el que la ética "debe fundamentarse en la Metafísica y en la Física"⁷ y que afirma que "el hombre está sujeto siempre, necesariamente, a las pasiones, y que sigue el orden común de la naturaleza, obedeciéndolo, y acomodándose a él cuanto lo exige la naturaleza de las cosas"⁸.

Desde las primeras proposiciones del libro II - y esto es algo que permanecerá invariable hasta el final del texto - la Ética se nos presenta como una reflexión que, para poder explicar tanto el conocimiento cuanto las afecciones o las posibilidades de actuación "libre" del alma, ha de partir necesariamente de la consideración del cuerpo y de las diversas maneras en que el cuerpo es afectado por cuerpos exteriores. El conjunto de axiomas, lemas, definiciones y postulados que siguen a la proposición XIII de este libro II es, a este respecto, el punto nodal en torno al cual se articulan todos los desarrollos posteriores.

Sin tomar en consideración la naturaleza de los cuerpos⁹ no puede determinarse lo que diferencia el alma humana de las demás, ni, por tanto, en qué consiste su excelencia. La actuación del hombre en el mundo, así, no puede ser pensada como la autonomía derivada de una fuerza interna o espiritual: siendo el alma¹⁰ la idea de una cosa singular existente en acto - la idea de un cuerpo -, y siendo el objeto de esa idea¹¹, necesariamente, un cuerpo, lo único que puede hacer distinta la naturaleza del alma humana de la del resto de las cosas singulares existentes, habrá de ser la diferente manera en que el cuerpo del hombre está constituido, de modo que "cuanto más apto sea un cuerpo para obrar o padecer muchas cosas a la vez, y cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de ese sólo cuerpo, y cuando menos cooperan otros cuerpos con él en la acción, tanto más apta es su alma para entender distintamente"¹².

Por lo demás, los diferentes cuerpos se componen entre sí y se determinan como una singularidad concreta en función de la diferente relación de movimiento y reposo en que cada uno se constituye a partir de los choques y encuentros que entre ellos se producen; y de la necesidad mecánica con que estos choques se efectúan, toma su forma y potencia determinada cuanto en la naturaleza hay. De modo que, cuando varios cuerpos son compelidos por los demás a aplicarse los unos a los otros, comunicándose sus movimientos según una cierta relación, decimos que componen un sólo cuerpo que se distingue de los demás por esa determinada unión, y que actúa sobre los demás, y es afectado por los demás, como si de un cuerpo simple se tratase. Y este proceso de composición es afirmado por Spinoza como apto para dar cuenta de toda la realidad: "Y si continuamos así hasta el infinito, concebiremos fácilmente que toda la naturaleza es un sólo individuo, cuyas partes - esto es, todos los cuerpos - varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total"¹³.

⁷- Carta XXVII; Opera, IV, pp. 160-161 (Trad. cit., pag. 96).

⁸- Ética IV, prop. IV, corolario.

⁹- Ética, II, prop. XIII, escolio.

¹⁰- Ética, II, prop. XI.

¹¹- Ética, II, prop. XIII.

¹²- Ética, II, prop. XIII, escolio.

¹³- Ética, II, escolio del Lema VII situado tras la prop. XIII.

La filosofía de Spinoza, la construcción discursiva que la Ética materializa, es la expresión de un saber entorno a "lo ético" que hace jugar un papel central al modo de funcionamiento del cuerpo, y que no abandona la inmanencia del "mecanicismo corporeista" para explicar la manera en que el hombre actúa en el mundo. Nada extravagante, se nos antoja, atendiendo a estas consideraciones, la afirmación con que iniciábamos estas páginas según la cual lo escrito en la carta a Boxel deba ser tomado en serio. Nada extravagante, pues, intentar una aproximación a la filosofía spinoziana desde el presupuesto de su determinación como una apuesta materialista en línea con el "mecanicismo" y el "atomismo"¹⁴ cientifista.

La mayor parte de los que han tratado acerca de los afectos y la conducta humana, comienza afirmando el prefacio del libro III, conciben al hombre como un imperio dentro de otro imperio y, así, parecen tratar de cosas que están fuera de la naturaleza y que no siguen las leyes ordinarias de la misma. Frente a ellos, al tratar de esclarecer cual es el origen y la naturaleza de los afectos, es muy otra la manera de actuar del pulidor de lentes: "la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, su eficacia y potencia de obrar; es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y las reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de una formas a otras"¹⁵. Siendo esto así, la manera en que debe emprenderse su estudio no es en absoluto distinta de la que podría calificarse como una física de lo ético: "trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos, y de la potencia del alma sobre ellos, con el mismo método con que el las Partes anteriores he tratado de Dios y del alma, y consideraré los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos"¹⁶. Esta consideración metodológica, y sus necesarias consecuencias prácticas, traen aparejado el rechazo de la voluntad libre y, con ella, de toda consideración trascendente de la ética.

El discurso ético, así, no podrá versar sobre las determinaciones de la voluntad en cuya virtud debe ésta someterse a la trascendencia de una norma moral absoluta; el discurso ético será el que clarifique las diversas maneras en que la "fábrica del cuerpo humano" responde ante la múltiple incidencia de los afectos. No más nociones de bien y mal absolutas - las nociones de bien y mal, señala el prefacio del libro IV, no aluden a nada positivo en las cosas y no son otra cosa que modos de pensar -; no más "sueños con los ojos abiertos" en torno a las supuestas decisiones libres del alma; no más prejuicios acerca del ser del hombre. Cada cosa, y el hombre como una más, se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser, y ese esfuerzo, ese conatus, enfrentado necesariamente a todo conatus ajeno, es lo que constituye la esencia de la cosa misma¹⁷.

Frente a la consideración cartesiana, que cifra en el alma y en su voluntad libre la especificidad humana, para Spinoza, la esencia del hombre no es otra cosa que el deseo¹⁸: "Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sólo, se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito; por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar. Además, entre 'apetito' y 'deseo' no hay diferencia alguna, si no es la de que el 'deseo' se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de su apetito, y por ello puede definirse así: el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo. Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos". Frente a las nociones de bien y mal Spinoza propone las de bueno y malo, que

¹⁴.- Hablamos, evidentemente, de "atomismo" y de "mecanicismo" en un sentido amplio. No pretendemos - no lo hemos pretendido, desde un principio - establecer una etiqueta para una forma de pensamiento ni fijar una identidad con alguna filosofía del pasado. Utilizamos ambos términos como referencias que sitúan la práctica cognoscitiva de la explicación por la inmanencia.

¹⁵.- Ética, II, prefacio.

¹⁶.- Ibidem.

¹⁷.- Véanse las proposiciones IV a VII del Libro III.

¹⁸.- Ética, III, prop. IX, escolio.

servirían para referirse a todo aquello que hace aumentar o disminuir, respectivamente, nuestra virtud, tanto como decir nuestra potencia, tanto como decir nuestra posibilidad efectiva de perseverar en el ser. Y nuevamente aquí es preciso señalar que estas nociones han de ser necesariamente referidas a la potencia para perseverar en el ser de la cosa singular que somos, de nuestro cuerpo.

El análisis de los efectos de las acciones humanas sustituye, así, a la consideración de su bondad. "Bueno" y "malo" no son conceptos morales, sino la expresión de la utilidad para los hombres - y para cada uno de los hombres considerado de manera individual - de las acciones que realizan. Quien contrae la rabia mordido por un perro¹⁹, ciertamente, ha de ser excusado, "pero se tiene derecho a estrangularlo".

El hombre está, pues, necesariamente sujeto a las pasiones, y sigue en todo el orden común de la naturaleza, "obedeciéndolo y acomodándose a él cuanto lo exige la naturaleza de las cosas". La Ética, así, en tanto que descripción de las maneras en que se desarrolla la actividad del hombre en el mundo, viene a ser entendida como una suerte de etología referida a lo humano: la vida de los hombres es caracterizada como el intento de aumentar la potencia propia como momento ineludible del deseo en que consiste su esencia, como única forma de supervivencia. Y todas las acciones del hombre, todas las construcciones humanas, son - y no otra cosa - el resultado de esa necesidad natural en que consiste la ley del deseo en virtud de la cual cada hombre entra en relación con el mundo.

Así, el cuarto de los postulados que aparecen en el grupo de lemas y axiomas "físicos" intercalados en el libro II, por ejemplo, plantea esta cuestión en términos bastante claros y, efectivamente, bien poco "metafísicos": "el cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si éstos lo regenerasen continuamente".

Pero no sólo rige la ley del deseo a los efectos puramente alimenticios: la vida social, la sociedad, es el resultado natural (tanto como decir, en este contexto, "mecánico") del mismo proceso: "si, por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que dada uno de ellos por separado"²⁰. La cooperación entre los hombres, su agrupamiento en forma de sociedad es, así, entendido como el resultado necesario de la búsqueda de la utilidad en que consiste nuestra esencia.

El modelo inmanente del mecanismo que signa, pues, el funcionamiento de todo lo real, es también el modelo explicativo válido para la construcción de una física de lo humano, y el anhelo expresado en el prefacio del libro III - líneas, superficies, cuerpos - se reencuentra en los primeros párrafos del Tratado Político; allí²¹, señala Spinoza: "Cuando me puse a estudiar la política, no me propuse exponer algo nuevo o inaudito, sino demostrar de forma segura e indubitable o deducir de la misma condición humana sólo aquellas cosas que estén perfectamente acordes con la práctica. Y, a fin de investigar todo lo relativo a esta ciencia con la misma libertad de espíritu con que solemos tratar los temas matemáticos, me he esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino entenderlas. Y por eso he contemplado los afectos humanos, como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia y las demás afecciones del alma, no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen como el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo a la naturaleza del aire".

III

¹⁹.- Carta LXXVIII, Opera, IV pag. 327 (trad. cit., pag. 191. La traducción que citamos difiere en este texto de la realizada para la ed. Alianza por Atilano Dominguez; la de Sánchez Estop nos parece más acertada).

²⁰.- Ética, IV, prop. XVIII, escolio.

²¹.- Tratado Político, I, 4; Opera, III, pag. 274.

Spinoza, por tanto, frente a la autoridad de Platón, Aristóteles o Sócrates, confiesa su preferencia por las malditas figuras de Epicuro, Demócrito, Leucipo, o alguno de los partidarios de los átomos. Y esta preferencia, decimos, es el más claro síntoma de la opción materialista que anima su filosofar.

Pero ¿qué es lo que a nuestro autor le parece tan acertado en la concepción atomista? ¿en vista de qué cuestión es preferible la opción atomista a la de Platón o Aristóteles? ¿qué es lo que Spinoza reivindica como correcto en la filosofía de los atomistas, en función de lo cual, además, decimos que la suya es una filosofía materialista?. En la respuesta a estas cuestiones, posiblemente, deba buscarse la clave de la comprensión spinoziana de la especificidad de su propia actividad teórica. Y ello es así, precisamente, porque, como es sabido, el pulidor de lentes ha escrito, negro sobre blanco, lo absurdo que es sostener los elementos básicos en torno a los que se articula la física de los atomistas.

Lo que, habitualmente, se considera como decisivo de la concepción atomista, y como su más original aportación a la historia del pensamiento, son las teorías físicas que explican el movimiento a partir de la coexistencia de infinitas partículas indivisibles, de las que estaría compuesta la realidad material, entre las que se intercalarían espacios de no-ser material o vacío.

Pues bien, son varios los lugares en los que Spinoza rechaza estos presupuestos sin los que la explicación atomista de lo físico no puede llevarse a efecto. Así, en la correspondencia que cruza con Oldenburg a propósito de los experimentos de Boyle²², aparece explícitamente negada la existencia del vacío; en la *Ética*²³ vuelve a ser negada, al tiempo que se rechaza también la interpretación según la cual la substancia corpórea, en tanto substancia, está compuesta de partes.

No es, pues, la concepción de la materia - la ontología, si en los atomistas cabe hablar de tal cosa - lo que Spinoza da por bueno; no es tampoco la explicación física del movimiento que a partir de la misma se construye lo que es aceptado. ¿Qué es - preguntamos de nuevo - aquello en función de lo cual el atomismo es preferible a la concepción elaborada por Platón o Aristóteles?.

En nuestra opinión, lo que hace preferible el atomismo es el modo de enfrentarse a la explicación de lo físico.

Como en la práctica totalidad de sus coetáneos, la explicación del universo físico que es aceptada por Spinoza²⁴, básicamente, sigue las líneas maestras de la concepción expuesta por Descartes²⁵, a la que aplica diversos correctivos²⁶: fundamentalmente el rechazo de la identificación cartesiana de la Extensión como "mole inerte", id est, como pura extensión de tres dimensiones.

De la sola consideración de la substancia extensa no puede seguirse - así lo entiende Spinoza - el movimiento. La extensión, entendida por Descartes como espacio geométrico (alto, ancho y profundo), sólo puede concebirse desde el punto de vista de la geometría y, por ello, de su consideración se siguen

²².- En la Carta VI (*Opera*, IV, pag. 32) se señala que nada hay más absurdo que conceder la existencia del vacío, y en la Carta XIII (*Opera*, IV, pag. 65) se insiste en que la imposibilidad del vacío no es sólo una hipótesis, puesto que es fácil colegir que la nada carece de propiedades.

²³.- Cfr. *Ética*, I, prop. XV, escolio.

²⁴.- Véase al respecto el artículo de A. Lecrivain, "Spinoza et la physique cartésienne", publicado en el nº 1 de los *Cahier Spinoza*. Véase también la explicación de M. Gueroult en el cap. 6 de su *Spinoza. Ethique, II*, y en los apéndices 4º y 8º de esta misma obra.

²⁵.- Spinoza ha presentado un resumen de la física cartesiana en sus *Principios de la Filosofía de Descartes*.

²⁶.- La física cartesiana es el origen de todas las discusiones teóricas durante casi un siglo entre todos aquellos autores - desde Huygens a Leibniz pasando por Hobbes - que se enfrentan a la construcción de la nueva explicación del mundo físico. Todos estos autores introducen correctivos, e incluso llegan (el caso de Huygens o Leibniz es paradigmático) a rechazarla como totalmente inútil, pero todos parten de ella.

sólo razones geométricas. Siendo la geometrización del espacio uno de los elementos básicos que articulan la nueva Física, no es, sin embargo, suficiente para que la nueva ciencia lo sea²⁷. Es por eso que el propio Descartes, ya en el Tratado del Mundo, termina construyendo su hipótesis física desde esa consideración de la extensión, entendida además como materia organizada según diferentes densidades y tamaños, que tendría unas leyes de movimiento²⁸ establecidas por un acto de la voluntad divina. Para Descartes, es la acción creadora-conservadora de Dios la que establece el movimiento en la materia, regula sus leyes de composición y permite, finalmente, la armonía de lo físico.

La intervención spinoziana en este asunto se dirige en dos direcciones fundamentales: ciertamente, de la extensión considerada por sí sola no se sigue el movimiento, y es preciso, por tanto, para explicarlo, partir de un terreno distinto; por eso, para él, la deducción de las leyes físicas no se hace a partir de la noción del atributo extensión, y por eso también señala la inconmensurabilidad existente entre la extensión, en tanto substancia, y los cuerpos físicos, inconmensurabilidad que trae implícita la negativa a considerarla, en tanto que substancia, como materia, y la necesidad de entender como distintos²⁹ un modo y una cosa singular.

Pero, por otra parte, puesto que es preciso admitir la existencia del movimiento, y puesto que es preciso dar una explicación del mismo - en eso consiste la Física -, su realidad es afirmada como axioma³⁰ y, además, es afirmada de tal manera que su efectiva consumación es lo que distingue - y no otra cosa - unos cuerpos de otros. Así³¹ "los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo, de la rapidez y la lentitud, y no en razón de la substancia".

Es sabido que, desde estos presupuestos, la Física spinoziana, articulada desde la noción de conatus, termina por explicar los movimientos físicos y la composición de individuos, de una manera que no presupone la armonía ni el orden en el ámbito de la extensión, y que presenta el entramado de los cuerpos como el de una tensión constante, como ocursus, en el que la teleología no tiene ya cabida. No hay fuerza exterior a lo físico que fije sus leyes de funcionamiento o que establezca los fines a los que tiende.

La intervención spinoziana en el ámbito de la explicación Física propuesta por Descartes, así, en la práctica, es el resultado de una manera distinta de entender la tarea del conocimiento: frente al establecimiento constitutivo del acto creador, frente a la explicación que precisa una previa justificación por la trascendencia, es afirmada la exigencia de no establecer presupuesto alguno: la tesis que afirma el movimiento de las cosas es, ni más ni menos, un axioma; frente a una explicación que instaura la armonía del universo, como correlato de una "legislación" del movimiento entendida como efecto de la voluntad divina, es afirmado el inmanente mundo de los encuentros - ocursus - que no da por supuesto orden alguno. Así³² "puesto que las cosas que más nos agradan son las que podemos imaginar fácilmente, los hombres prefieren, por ello, el orden a la confusión, como si, en la naturaleza, el orden fuese algo independiente de nuestra imaginación; y dicen que Dios ha creado todo según un orden, atribuyendo de ese modo, sin darse cuenta, imaginación a Dios...".

Pues bien, precisamente a partir de estas consideraciones, podemos empezar a intuir lo que

²⁷.- Precisamente esta consideración es la que lleva a Descartes a abandonar el proyecto de las Regulae para, desde una perspectiva nueva, acometer el estudio de lo Físico. El resultado será el Tratado del Mundo.

²⁸.- Cfr. el cap. VII del Mundo; in Oeuvres de Descartes (13 vols.) ed. Ch. Adam et P. Tannery. Reed. 12 vols., Paris, Vrin, 1.973-1.978; Vol. XI, pp. 36-48.

²⁹.- Ver Ética, II, definiciones I y VII.

³⁰.- Ética, II, axioma I que sigue a la prop. XIII.

³¹.- Ética, II, Lema I que sigue a la prop. XIII.

³².- Ética, I, Apéndice.

Spinoza encuentra de acertado en la obra de los atomistas. La afirmación de la existencia de los átomos y del vacío es, en Leucipo y Demócrito, el resultado de una doble exigencia teórica: por un lado, y respetando las características básicas del Ser, tal como han sido formuladas por Parménides, dar cuenta del movimiento exige rechazar la consideración unitaria del mismo y postular un vacío por el que pudieran moverse los átomos; por otra parte, la necesidad de no dar por supuesta una inteligencia rectora trascendente - al modo del nous de Anaxágoras - exige entender el movimiento de los átomos como no signado por razón alguna y, por tanto, explicar la composición y la formación de los diversos cuerpos como consecuencia del azaroso movimiento de los inesperados torbellinos.

Lo que Aristóteles critica a Demócrito³³, el principal déficit explicativo de la teoría atomista, habría de ser cifrado en la imposibilidad de explicar el origen del movimiento. Para Aristóteles, los atomistas, en todo caso, han explicado cómo se mueven los átomos, pero no porqué se mueven; y sin embargo, esta es, precisamente, la gran novedad introducida por Demócrito; así, en lugar de considerar - como Empédocles - al Amor y a la Discordia o - como Anaxágoras - al Nous, fuentes y normas del moverse de los átomos, entiende al movimiento como realidad primigenia y generadora de efectos. Las infinitas partículas que flotan en el vacío son partículas en movimiento; el movimiento eterno de los átomos es considerado como autosuficiente.

Esta "suficiencia" del movimiento supone una inversión absoluta del supuesto que animará posteriormente la Física aristotélica, puesto que un origen para el mismo sólo puede ser encontrado "fuera" de él y, así, la explicación del movimiento vendría constituida desde un principio que le sería trascendente. El movimiento es una verdad indudable, y explicarlo exige hablar de átomos y de vacío: tal es la exigencia lógica de la que parten los atomistas. El azaroso movimiento, no signado por razón alguna que le sea exterior y preexistente, niega así plan prefijado y objetivo teleológico alguno.

Otro tanto cabe decir de la matización epicúrea a la teoría de los choques: Epicuro, frente a la Física aristotélica, pretende salvar la explicación "inmanente" construida por Demócrito. Y este proyecto se cifra en la necesidad de justificar la potencialidad constitutiva de los encuentros. La influencia de la Física aristotélica ha establecido como indiscutible el movimiento de lo pesado hacia abajo - su lugar natural - y, así, por tanto, frente a "flotar" demócriteo, Epicuro tiene que aceptar que los átomos "caen" todos en la misma dirección y con la misma velocidad; pero este supuesto, como es obvio, impediría que se produjeran los choques, y es por eso que se impone el clinamen: debe pensarse que, en su caída, los átomos experimentan una desviación de la vertical. Los átomos se mueven, y lo hacen sin sometimiento a causa alguna que sería trascendente al movimiento mismo; además, con esta matización son salvados los choques (y con ellos la consideración mecánica de lo físico) en su azaroso producirse, frente a la explicación aristotélica que entiende a los individuos, en tanto que sustancias, como signados por la potencia que se encuentra dormida en su forma.

El rechazo de cualquier trascendencia como supuesto explicativo es, de este modo, lo más propio del pensamiento atomista, y así, la suya es una filosofía que apuesta por el rigor de la explicación sin supuestos extra-explicativos³⁴: tal es - independientemente de la construcción teórica concreta que de tal posicionamiento se derive - el proceder de la ciencia, tal el verdadero conocimiento. Y esto es, justamente, lo que Spinoza encuentra en los atomistas frente a "los que hablan de Cualidades ocultas, Especies intencionales, Formas substanciales y mil otras necedades". Como Demócrito ante Anaxágoras, como Epicuro ante Aristóteles, Spinoza está rechazando la suposición de una causa trascendente para el movimiento: todo cuerpo, o se mueve o está en reposo; y ésto es un axioma.

A partir de esta coincidencia - y pese al rechazo spinoziano del vacío - otras muchas vienen en

³³.- Aristóteles, De caelo, 300b8: "Pues éstos que dicen que los átomos se mueven por colisiones y choques mutuos, sin embargo, del principio del movimiento natural no hablan, ya que el movimiento por colisión es forzado, no natural, y el forzado es posterior al natural".

³⁴.- Sucede que el rigor explicativo sin supuestos extra-explicativos trae aparejado, necesariamente, el rechazo de cualquier hipóstasis del Ser. Occam lo decía claramente: "Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem". Pero eso, si es ontología, lo es sólo de forma "reactiva".

cascada. Sería, aquí, ocioso recorrer su gestación; baste con señalarlas: de la inmanencia de la explicación a la inmanencia del ser y de su actividad; la composición de los individuos como consecuencia de los encuentros producidos por el propio movimiento; la extensión del proceso "compositivo" a la explicación de cualquier tipo de realidad, incluida la del hombre; el tránsito a la *ética* desde la inmanencia de la acción y desde la centralidad del cuerpo; el rechazo, por tanto, de los ensueños del vulgo acerca de los dioses y de su poder sobre los hombres; la crítica del sometimiento por lo imaginario; en fin, el proyecto de liberación del hombre por el aumento de su potencia, id est, por el recto conocimiento de sus posibilidades de actuación en el mundo.

IV

Una lectura del pensamiento spinoziano en términos físicos - y decimos "físicos", aquí, en dos sentidos fundamentales: primero, en cuanto no-metafísicos, segundo, en cuanto determinados por la consideración de la centralidad del cuerpo, siendo el de los hombres sólo uno más de los cuerpos que en la naturaleza existen - es, pues, posible. Y lo es no sólo porque Spinoza, como hemos visto, exprese literalmente la filiación de su filosofía en esos términos, sino porque desde su consideración puede ser explicada la producción filosófica spinoziana, tanto en lo que se refiere a lo físico, como a lo ético, como a lo político.

Más aún, una tal lectura no sólo es posible sino que, si nos atenemos al propio modelo interpretativo propuesto por Spinoza³⁵ - leer un texto desde lo que el propio texto afirma, podríamos sintetizar - es una lectura que nos viene exigida por el propio desarrollo de su obra. No podría entenderse la producción teórica de nuestro autor - en lo físico, en lo ético, en lo político - eludiendo esta circunstancia sin terminar convirtiéndola en un remedo confuso de planteamientos místicos y teístas, id est, negando su potencia explicativa.

Lo afirmado en la carta a Hugo Boxel debe ser tomado en serio: hay motivos para hacerlo. La filosofía de Spinoza está escrita en clave materialista.

Con todo, si esto es así, se impone como fundamental una cuestión: ¿es posible leer desde esta perspectiva los desarrollos que encontramos en el libro I de la *Ética*? ¿cómo hacer casar una lectura materialista y, por ende, pluralista de la filosofía spinoziana como la propuesta, con el panteísmo y el monismo exacerbado con que tradicionalmente viene equiparada? ¿puede hacerse una lectura de la Substancia spinoziana que permita entender su tratamiento desde una opción materialista?

En nuestra opinión, la versión que del spinozismo ha sido construida entre los siglos XVIII y XIX, que equipara esta filosofía con lo que Toland llamó "panteísmo", es fundamentalmente deudora de la imagen trazada por Bayle en el artículo de su *Dictionnaire historique et critique* dedicado a nuestro autor³⁶. A Bayle se debe la figura - copiada después literalmente por Leibniz y Hegel - según la cual, para Spinoza, "Dios modificado en Alemanes ha matado a Dios modificado en diez mil Turcos". El monismo y el panteísmo spinoziano, así, como cánones de lectura para su concepción metafísica, tienen su origen en una comprensión de la misma signada por lo que consideramos una tergiversación simplificadora del lenguaje y del sentido de la nueva filosofía que en Descartes y Spinoza (aunque de un modo muy

³⁵.- Véase a este respecto el cap. VII del *Tratado Teológico-Político*, y fundamentalmente el fragmento que se encontrará en la pag. 98 del vol. III de las *Opera*.

³⁶.- La primera edición del *Dictionnaire* es de 1.697, y hay sucesivas ediciones en 1.702, 1.720, 1.730, 1.734... llegando en 1.820-24 a la 11ª ed., lo cual es buena muestra del éxito obtenido por la obra en cuestión y de su amplia difusión. Se encontrará un ejemplar de la 5ª ed. (1.734), en la Biblioteca Nacional de Madrid (signatura 42214 a 42218), y el artículo "Spinoza", entre las pp. 201 y 226 de su vol. V. Se encontrará, además, una versión castellana del artículo en cuestión como apéndice a mi tesis doctoral, *El individuo compuesto en la filosofía política de Spinoza* (Madrid, Ed. Univ. Complutense, 1.992).

diferente) toma la forma de la transformación del concepto tradicional de substancia. Bayle, en una desafortunada interpretación, que toma su sustento en un punto de vista "neoscolástico", entiende la "Substancia" como el verdadero Ser y, en consecuencia, caracteriza a los "modos" como privados de ser auténtico; si sólo la Substancia es, no hay nada otro que pueda ser considerado ente, y por eso, señala, la diferencia entre los entes y entre éstos y la Substancia no es sino diferencia "modal". Sólo Dios existe y, por tanto, Dios modificado son todas y cada una de las realidades a las que denomina "entes" la metafísica tradicional.

Frente a la presentación tradicional de la filosofía de Spinoza, es preciso reconocerlo, se ha desarrollado también, y no sólo recientemente, una corriente interpretativa que parte de la afirmación de un "materialismo" spinoziano como supuesto explicativo, y que entiende por materialismo una determinada opción, fundamentalmente, ontológica.

Paradójicamente, aunque por motivos diferentes a los antes señalados, determinados elementos del texto de Bayle dieron origen a una de las diversas maneras en que ha sido identificada la filosofía de nuestro autor como una filosofía materialista. En su artículo del Dictionnaire, Bayle termina por afirmar que la substancia única de Spinoza sólo puede ser entendida como la substancia extensa que constituye la materia del Universo. A partir de esta consideración, a los ojos de gran parte de los autores del "materialismo" francés del siglo XVIII³⁷, terminó por construirse una imagen según la cual, para Spinoza, sólo existiría la materia (la substancia extensa), y además sería negada la creación "ex nihilo". El materialismo vendría así, en estos autores, a caracterizar la obra de Spinoza, a partir de la identificación entre Substancia y Materia ("Deus sive Natura") como única forma en que lo real se manifiesta, y de la que todas las cosas son "modos". Materialismo, por tanto, entendido como un determinado posicionamiento que toca directamente a la Ontología, que afirma una determinada posición acerca del Ser.

Algo similar es lo que, en el fondo, vienen a plantear buena parte de los autores que desde la ortodoxia del "Materialismo Dialéctico" se han detenido en la consideración de la filosofía spinoziana. Desde esta tradición de pensamiento, la obra de nuestro autor ha sido considerada, por un lado, como un gran avance frente a la concepción cartesiana, por cuanto en ella no vendría afirmada la centralidad del cogito como punto de partida del proceso de conocimiento y, por otra parte, como una afirmación de la primacía de lo real-material en la identificación del Dios-Naturaleza como entidad no deducida de la actividad de un sujeto que le sería previo.

En el Diamat, desde esta concepción, Spinoza es entendido como un "precedente" de la verdadera dialéctica³⁸, salvada de la tergiversación hegeliana, que habría defendido - antes que Marx - la subordinación de la conciencia al Ser y que habría entendido el conocimiento como reflejo de la realidad en un pensamiento concebido como parte de la Naturaleza misma, como expresión intelectual de sus leyes de movimiento.

Tanto en la versión de la ilustración "materialista" como en la más pura tradición del "marxismo académico", la caracterización "materialista" de la filosofía spinoziana se cumple como correlato de un

³⁷.- Podrá recorrerse el proceso de formación de semejante línea interpretativa - entre otras - en el monumental texto de P. Vernière, Spinoza et la pensée française avant la Revolution (2 vols., Paris, P.U.F., 1.954). Este texto, además, muestra a la perfección la inmensa deuda que todos estos autores tienen contraída, por un lado, con el Dictionnaire de Bayle, y por otro, con la Réfutation des erreurs de Spinoza... de Boulainviller, que terminó por convertirse en un auténtico breviario de spinozismo.

³⁸.- En castellano podrá encontrarse una muy interesante expresión de este punto de vista, por ejemplo, en la obra de E.V. Iliénkov, Lógica Dialéctica (Trad. Progreso, 1.977), en cuyo segundo ensayo, "el pensamiento como atributo de la substancia", pueden leerse frases como las siguientes: "(Spinoza) interpretaba la lógica como una disciplina aplicada... en concordar el intelecto humano con las leyes del pensamiento, comprendido como 'atributo' de lo íntegro natural" (pp. 27-28); "Él es casi el único de los grandes pensadores de la época premarxista que supo enlazar brillantes modelos de agudo pensamiento dialéctico con el principio materialista, realizado consecuentemente y rigurosamente a través de todo su sistema, de la comprensión del pensamiento y sus relaciones con el mundo exterior, que se extiende en el espacio, fuera de la cabeza humana" (pag. 28); "la comprensión spinozista del pensamiento como acción de aquella misma naturaleza a la cual corresponde también la extensión, es un axioma de la verdadera filosofía moderna de nuestro siglo" (pag. 45).

posicionamiento ontológico: el Ser, la Substancia, ha de entenderse como realidad material; la Materia es el auténtico Ser en que consiste el universo.

La presentación tradicional de la filosofía spinoziana como "panteísmo-monismo", y la consideración (en las tradiciones de pensamiento a que nos hemos referido) "materialista" de la misma, así, colocan el centro de la discusión en el mismo terreno: el terreno privilegiado del Ser.

Muy parecido es lo que, en último término, se sigue de la lectura que hace, entre nosotros, Vidal Peña, en su ensayo sobre la "Ontología Spinozista". Su pretensión explícita³⁹ es la de aplicar al pensamiento de Spinoza el modelo ontológico del "Materialismo Filosófico". Ciertamente, Vidal Peña pone buen cuidado en señalar que hablar de Materia como idea ontológico-general no debe identificarse con ningún tipo de hipóstasis del Ser, y que su consideración ha de ser fundamentalmente crítica, ajena a cualquier pretensión de cosmismo o de monismo holista; ciertamente, también, desde esta consideración, es particularmente acertada su crítica tanto del "materialismo" corporeista de los ilustrados franceses cuanto del monismo cosmista del Diamat. Sin embargo, en cuanto aplicación al análisis de la obra spinoziana⁴⁰, introduce una distinción entre los diferentes géneros de materialidad que instaura - así lo pensamos - una separación, ontológica en el más fuerte de los sentidos.

Y esto es así, fundamentalmente, porque la pretensión de establecer una distinción entre los planos de la "ontología general" y la "ontología especial" es sustentada en la distinción spinoziana entre "Natura naturans" y "Natura naturata"⁴¹. Vidal Peña, plantea las cosas de tal modo que hace depender la posibilidad de interpretación desde el "Materialismo", del establecimiento de una distinción entre dos planos que, en Spinoza, serían el de lo naturante y lo naturado. Dios como causa y Dios como efecto; Dios como principio y Dios como principiado.

En primer lugar, la exigencia de cumplimiento del "modelo" se nos antoja exclusivamente formal; no se entiende bien por qué una filosofía materialista habría de diferenciar entre un ámbito ontológico-general y otro ontológico-especial que, a su vez, necesariamente, habría de venir constituido por, precisamente, tres géneros de materialidad. En segundo término, el "lugar" en que se sitúa la diferencia, es particularmente desacertado: si la naturaleza naturada es entendida como efecto de la naturaleza naturante y si, además, como hace Spinoza, esta causalidad es pensada en términos de inmanencia, el proceso de causación que es presupuesto sólo puede ser explicado desde el modelo de la emanación - monismo, por tanto, pese al rechazo explícito de tal perspectiva - y por el "intermedio" de los atributos y los modos infinitos que se constituyen, de ese modo, en categorías auténticamente ontológicas y, por tanto, en gradaciones del Ser desde la causa al efecto. Por más que no sea la pretensión de Vidal Peña, construir la interpretación desde la afirmación de la distancia entre la Natura naturans y la naturata, no puede sino conducir al establecimiento de un hiato que, de manera insalvable, enfrentara a los entes con un Ser que sería su fundamento y su causa.

Spinoza, sin embargo, ha mostrado bien que la causa de las cosas finitas es una cadena infinita de causas finitas, y que Dios es causa inmanente en el mismo sentido - y no en otro - en que, necesariamente, de la esencia del triángulo se sigue que sus ángulos suman dos rectos.

No es en el ámbito ontológico - así lo pensamos - en el que la cuestión debe ser planteada,

³⁹.- El texto de Vidal Peña (El Materialismo de Spinoza, Madrid, Revista de Occidente, 1.974) señala esta circunstancia desde su primera página.

⁴⁰.- A esta aplicación nos referimos aquí; no pretendemos, pues, en este lugar, entrar a discutir los elementos básicos del "Materialismo Filosófico" que Vidal Peña (en explícita referencia al modelo planteado por los Ensayos Materialistas de Gustavo Bueno) propone.

⁴¹.- Cfr. op. cit., pp. 81 y ss. Permítasenos, por lo demás, dejar señalado en este punto el eje en torno al que se articula un conjunto de discrepancias respecto de la interpretación de Vidal Peña que, sin embargo, no es este el lugar de recorrer. En nuestra opinión, si hubiera que establecer alguna distinción, ésta no podría estribar en el sentido de la "naturación" o "generación", sino, en todo caso, en el de la concepción: La Substancia se distingue en tanto que todas las cosas deben concebirse en ella y desde ella.

aunque sea éste el marco en que tradicionalmente se ha presentado. Desde Aristóteles sabemos que la actividad intelectual tendente a la elucidación del Ser recibe el nombre de Teología. Si Spinoza es materialista - si cualquier autor lo es - no será porque identifique el Ser con realidad última alguna, por más que esa realidad última se llame Materia. Si Spinoza construye una concepción materialista - si cualquier autor lo hace - no será en base a una consideración ontológica. El materialismo no es una Ontología - o no lo es, al menos, primordialmente - y mucho menos es un "modelo" de análisis ontológico.

Plantear la posibilidad de una lectura materialista de Spinoza, delimitar los márgenes de una posible interpretación materialista de su obra, no implica - no puede implicar: los textos mismos de Spinoza lo impiden - la reducción de su intervención teórica a una cuestión ontológica.

Plantear la posibilidad de una lectura materialista de Spinoza sólo puede consistir en mostrar cómo en su filosofía hay una opción decidida por la utilización de una práctica cognoscitiva anclada en la más absoluta inmanencia. Sólo desde esta opción inmanentista en lo científico tiene sentido una prolongación - que será "accidental" en el sentido más escolástico del término - ontológica del análisis, puesto que de ella se deriva la exigencia de no suponer Ser alguno a cuyo través los entes vengán constituidos.

V

En la tradición escolástica, de la que la filosofía del XVII toma el lenguaje, una substancia es una cosa que es. Pero no es ese el sentido - ni lo es en Descartes ni lo es en Spinoza - que ha de darse a la consideración del contexto en el que se forja el nuevo concepto de Substancia. Las cosas están planteadas de otro modo, y desde este nuevo modo de entender la cuestión será desde donde haya que dilucidar el papel que deba otorgarse a la consideración de una substancia única en la que es, y sin la que no puede concebirse, todo cuanto es.

La consideración cartesiana de la Substancia se ha construido como consecuencia de una reflexión en torno al peculiar modo en que se desarrolla nuestro conocimiento de las cosas exteriores. El concepto de substancia - y excluimos aquí la "pre-cartesiana" expresión con que la cuarta parte del Discurso del Método se refiere a la substancia cuya esencia es pensar - es acuñado en el ámbito en que las Meditaciones Metafísica intentan construir el concepto claro y distinto de Extensión desde el que poder acometer el conocimiento de las cosas externas. El concepto de Substancia forjado en sus obras, de este modo, ha de entenderse desde la consideración del papel esencial que en el ámbito cognoscitivo juega la necesidad de construir cadenas argumentativas a partir de un concepto clara y distintamente comprendido como lo más universal para el pensamiento: todas las cosas exteriores que se quieran considerar con el pensamiento, habrán de considerarse, necesariamente, como cosas extensas y, así, la Extensión es la más universal de las nociones que son precisas para su conocimiento, siendo por eso la Extensión - "el cuerpo en general" - una Substancia⁴².

Es literalmente incomprensible el modo en que las Substancias acaban siendo el centro de la metafísica cartesiana sin entender el problema del conocimiento - y del conocimiento físico en concreto - como el germen de su tematización. La metafísica de las Substancias está construida desde una consideración de la centralidad de la cognoscibilidad, y las Substancias cartesianas lo son en tanto que

⁴².- En rigor, siendo el atributo principal de la substancia corporal que es su sujeto de atribución. Ahora bien, desde Principios de la Filosofía, II, 9 (Oeuvres philosophiques, ed. Alquié, vol. III, pag. 154) en que se señala que la substancia corporal no puede ser concebida claramente sin su extensión, de facto, esa substancia y su atributo principal son identificados. Véase, asimismo, a este respecto Principios, I, 62 y 63 (ed. cit. pp. 131-133), donde se señala que la diferencia entre una substancia y sus atributos es "de razón".

desde su concepto es posible el conocimiento: el carácter ontológico de las Substancias⁴³ sólo viene afirmado como el correlato exigido por la consideración del atributo como aquello que a algo se atribuye y que exige, por tanto, un sujeto del que ser afirmado. Precisamente es esta consideración "ontológica" de las Substancias, consecuencia de la parcial manera en que Descartes ha roto con la metafísica escolástica, la que termina por plantear la mayor parte de los problemas de coherencia interna del nuevo sistema metafísico y la que termina conduciendo⁴⁴ a una rectificación que complica aún más las cosas.

Pues bien, desde nuestro punto de vista, este mismo parcial modo de romper con la metafísica escolástica es el que está sustentando la lectura que Bayle hace del contenido del libro I de la Ética y que, como señalábamos, es el origen de las lecturas posteriores. Porque Bayle, al igual que Descartes, no puede dejar de entender por Substancia aquello que es y que es el fundamento del ser de lo ente.

Sucede, sin embargo, que Spinoza nos ha puesto en guardia ante cualquier versión de la metafísica como tematización del Ser⁴⁵: "añadiré alguna cosa acerca de las causas de que han tomado su origen los términos llamados trascendentales, como "ser", "cosa", "algo" (.....) para el fin que perseguimos nos basta con tener en cuenta una sola, ya que todas vienen a parar a lo mismo: que dichos términos remiten a ideas sumamente confusas". Los "términos trascendentales", aquellos con los cuales la tradición ha construido un "saber", no son, pues, sino ideas confusas - id est, ni claras ni distintas; tanto como decir, no son ideas en las que pueda basarse conocimiento alguno - que nada tienen que ver, por tanto, con aquello de lo que la Ética trata.

Cuando Spinoza utiliza el concepto de Substancia no está refiriéndose con él al Ser o a los entes, no está haciendo un discurso ontológico. Precisamente, que las cosas sean en la Substancia impide la consideración del Ser como algo distinto o separado, impide la Ontología. De lo que Spinoza habla, así lo entendemos, es del modo de producirse el conocimiento: una Substancia lo es porque su concepto no precisa del concepto de otra cosa para formarse⁴⁶ y sólo en ese sentido es causa de sí. Los modos, por su parte, lo son porque necesariamente han de ser concebidos por otra cosa y, en ese sentido, son por y en la Substancia.

Al igual que lo señalábamos respecto de lo afirmado en la carta a Boxel con cuya consideración comenzábamos, es preciso tomarse en serio la crítica spinoziana de las nociones universales. La Substancia no lo es porque contenga el Ser de todo lo ente sino porque no hay nada que pueda ser concebido al margen de ella. Y en ese contexto tiene sentido lo afirmado por Spinoza acerca de la distinción "modal" que puede establecerse entre diversas realidades físicas: "la cantidad es concebida por nosotros de dos maneras, a saber: abstractamente, o sea, superficialmente, es decir, como cuando actuamos con la imaginación, o bien como substancia, lo que sólo hace el entendimiento. (.....) Lo cual estará bastante claro para los que hayan sabido distinguir entre imaginación y entendimiento: sobre todo, si se considera también que la materia es la misma en todo lugar, y que en ella no se distinguen partes, sino cuando la concebimos como afectada de diversos modos, por lo que entre sus partes hay sólo distinción modal, y no real. Por ejemplo, concebimos que el agua, en cuanto es agua, se divide, y que sus partes se separan unas de otras; pero no en cuanto que es substancia corpórea, pues en cuanto tal ni se separa ni se divide"⁴⁷.

Otro tanto cabe decir respecto a la manera en que Spinoza explica lo que ha de entenderse por

⁴³.- La definición de Substancia como sujeto de atribución (cfr. la exposición geométrica con que terminan las Respuestas a las segundas objeciones, in Oeuvres philosophiques, II, pag. 587) es abandonada en los Principios de la filosofía.

⁴⁴.- Véase la modificación de la definición de "Substancia" que se produce en Principios de la Filosofía, I, 51 (ed. cit., vol. III, pp. 121-122).

⁴⁵.- Ética, II, prop. XL, escolio 1º.

⁴⁶.- Véase Ética, I, def. III.

⁴⁷.- Ética, I, prop. XV, escolio (los subrayados son míos, J.P.G.).

causalidad inmanente: de la infinita naturaleza de Dios⁴⁸ se siguen infinitas cosas de infinitos modos del mismo modo que de la naturaleza del triángulo se sigue, desde la eternidad y para la eternidad, que sus tres ángulos valen dos rectos.

La Substancia es, ciertamente, lo primero; pero no en el orden del Ser sino en el orden del conocimiento: y, frente a la metafísica escolástica, en la concepción spinoziana⁴⁹, ambas cosas no tienen porqué ser la misma. La Substancia es, ciertamente, lo primero en el orden cognoscitivo, pero no lo es desde una consideración de la onticidad de lo que es; así, por más que la consideración "metafísica" de la Substancia lleve, en el escolio de la proposición XXIX del libro I, a distinguir entre Natura naturans y Natura naturata, la proposición XXVIII del mismo libro insiste en que una cosa singular sólo puede tener por causa otra cosa singular que, a su vez, sólo puede tener otra cosa singular por causa, y así hasta el infinito.

Desde la consideración metafísica de la Substancia, al margen de ésta no hay nada, pues todas las cosas son modos de alguno de sus atributos; pero eso no puede negar la real existencia de las cosas singulares ni poner entre paréntesis su potencia productora. Dos discursos paralelos recorren, así, la Ética, y no debe extrañar el que aparezca en un mismo texto una doble consideración como la que señalamos. De hecho, algo similar es lo que nos indica el propio Spinoza cuando⁵⁰ señala la diferencia que hay entre el conocimiento que tenemos a partir de nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas y aquel otro, llamado "ciencia intuitiva", 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, a pesar de lo cual, ambos procedimientos - que son distintos y comportan distintos efectos, pues sólo con el segundo se conoce adecuadamente la esencia de las cosas - nos confieren conocimientos necesariamente verdaderos⁵¹.

Es, pues, perfectamente adecuado señalar el funcionamiento "maquínico" del hombre y del universo y, al mismo tiempo, afirmar que su esencia sólo puede ser comprendida desde la consideración de la prioridad de la Substancia. El libro I nos muestra cómo conocemos el mundo si partimos de la consideración metafísica del mismo - de la pretensión de acceder al conocimiento de su esencia -, pero sólo desde ese supuesto. El resto del texto, sin embargo, desde que son definidas las cosas singulares⁵², abre la perspectiva de la composición de individuos y de fuerzas para dar cuenta de la manera en que el conocimiento y la actuación del hombre se proyectan sobre el mundo. Y es precisamente la forma en que el discurso "metafísico" se desarrolla, negando la substancialidad del hombre o de su alma, negando la antropologización de Dios y el recurso a la teleología, afirmando, en fin, la coincidencia de la entidad individual con la individual potencia - "nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto"⁵³ - lo que permite llevar hasta su último extremo la opción por la explicación "maquínica" del universo y de las realidades singulares - todas, y entre ellas el hombre - que lo componen.

Si se convierte en norma de pensamiento - y, a su través, en norma de lectura de todo pensamiento efectuado - la concepción del mundo como Uni-verso, y la identificación del Uno como Ser, opción ésta establecida desde una cierta derivación de la Metafísica aristotélica y llevada a su expresión más acabada en el pensamiento de Hegel, ciertamente, no puede dejarse de ver la Substancia única como

48.- Ética, I, prop. XVII, escolio.

49.- Se lee en Ética, II, def. IV: "Entiendo por idea adecuada una idea que, en cuanto considerada en sí misma, sin relación al objeto (este subrayado es mío, J.P.G.), posee todas las propiedades o denominaciones intrínsecas (id.) de una idea verdadera".

50.- Véase Ética, II, prop. XL, escolio 2º. Nótese, por lo demás, que se trata del segundo escolio de una proposición en cuyo primer escolio - citado más arriba - se hace, precisamente, la crítica de las "nociones trascendentales".

51.- Véanse las proposiciones XLI y XLII de este mismo libro II.

52.- Ética, II, definición VII.

53.- Ética, I, prop. XXXVI.

el Ser único, desde cuya consideración los entes sólo pueden ser pensados como "modos". Pero ésta no es la única norma de pensamiento posible, ni es la única forma de pensamiento históricamente desarrollada.

Puesta al margen la identificación inmediata del discurso metafísico como discurso ontológico, y es esto algo sólo impedido por el supuesto interpretativo sustentado en la lectura que hace Bayle del mismo, el pensamiento spinoziano puede ser perfectamente entendido -y entendido en toda su radicalidad- en los márgenes del pensamiento materialista. Desde este punto de vista, lo afirmado en la carta a Hugo Boxel adquiere claramente la consideración de una declaración de principios y permite, además, situar a Spinoza en una perspectiva de la Historia de la Filosofía que, lejos de su hegeliana interpretación, no presupone el triunfo de la Idea y pone buen cuidado en no confundirla con el Concepto.