

La ontología materialista de Espinosa *

El objeto de nuestra tesis es el de realizar una investigación acerca de la Ontología espinosiana, investigación consistente en la aplicación, sobre el material constituido por los textos de Espinosa, de un modelo ontológico que denominamos del «materialismo filosófico», inspirado, en sus líneas generales, en el que Gustavo Bueno ha ofrecido en sus recientemente publicados *Ensayos materialistas*¹. Independientemente de que ese modelo constituya, por sí mismo, una doctrina ontológica, puede servir también como pauta para ordenar sistemáticamente las Ontologías históricas. Desde nuestro punto de vista, este su valor «heurístico» es inseparable de aquel valor doctrinal: siendo, según pensamos, imposible una historia «neutral» de los sistemas filosóficos (o, en todo caso, careciendo esa historia «neutral» de interés filosófico), las ideas ontológicas históricas serían contempladas desde la perspectiva ordenadora de una *doctrina*, contrastadas con la cual aquéllas serían significativas. Aunque también es cierto que, desde unas exigencias académicas mínimas, nuestro trabajo puede ser presentado como si el modelo utilizado en el aná-

(*) El trabajo del que este artículo es resumen fue presentado como tesis doctoral en la Facultad de Filosofía y Letras de Oviedo, en el curso 1971-72, ante el Tribunal presidido por el Excmo. Sr. Dr. D. Carlos Clavería Lizana, e integrado por los Dres. D. Emilio Alarcos Llorach, D. Carlos París Amador, don Gustavo Bueno Martínez (director de la tesis) y D. Emilio Lledó Inigo, obteniendo la calificación de Sobresaliente *cum laude*.

(1) Madrid, Taurus, 1972.

lisis de Espinosa tuviese sólo fines heurísticos (reordenación económica y plausible de los textos espinosianos) y éste, desde luego, es su propósito mínimo.

Nuestra interpretación de Espinosa se opone, entonces, no ya sólo a las que parten de perspectivas doctrinales distintas de la nuestra (desde el idealismo, o una postura religiosa, e incluso ciertas versiones del materialismo²), sino también a todo intento de aproximación «neutral» a él. Tal como podría serlo el intento, p. ej., de un H. A. Wolfson (para quien hablar de Espinosa es *reducirlo* a sus fuentes judías medievales³, o el más reciente, pero ya clásico por su difusión, de M. Gueroult, quien halla en la fidelidad literal al orden de las razones espinosianas la única vía «científica» de aproximación a ese pensamiento⁴. El primero no daría cuenta de la significación de Espinosa como filósofo moderno, y el segundo incurriría en una contemplación fenomenológica que, al proscribir toda interpretación y convertir el estudio de Espinosa en una duplicación del texto espinosiano, más o menos prolongada por la paráfrasis, prescindiendo de toda cuestión sobre la verdad del mismo, acaba por hacer de él un objeto estético: consideración posible desde luego, pero no la única ni —pensamos— la definitiva. Por supuesto, además de tales versiones «neutrales», rechazamos también el método, por así decir, «simpatético» de interpretación de Espinosa que ofrece H. F. Hallett, de un modo aislado pero significativo como postura límite⁵: admirar a Espinosa no puede querer decir, hoy, ser espinosista *simpliciter*. Nuestra oposición a otras versiones «doctrinales» de Espinosa aparece recogida en los distintos momentos de reexposición de su Ontología, mediante la aplicación del modelo mencionado.

(2) Nos referimos aquí en concreto a las interpretaciones de Espinosa procedentes del *Diamat*, donde el "materialismo" de Espinosa es identificado con una especie de realismo dogmático.

(3) H. A. WOLFSON *The philosophy of Spinoza*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1934.

(4) M. GUEROULT: *Spinoza. I. — Dieu (Ethique, I)*; París, Aubier-Montaigne, 1968.

— I —

El modelo de que hablamos puede ser expuesto en resumen diciéndonos que consiste, de algún modo, en una reintroducción —modificada, desde luego, en cuanto a su sentido— de la vieja distinción entre Ontología General y Ontología Especial, clásica en los tratados (p. ej., en Wolff). La Ontología general trata del «Ser en general» (en nuestro modelo: la Materia en general), y la especial, de los «géneros del Ser» (en nuestro modelo, los «géneros de materialidad»), que, en la Ontología clásica, serían las tres ideas de Mundo, Alma y Dios (en nuestro modelo, los géneros M_1 , M_2 y M_3). Naturalmente, pretendemos desproveer a esa temática de sus adherencias metafísicas. Pero, a la vez, pretendemos afirmar que toda auténtica Ontología filosófica se mueve en el interior de esas bipartición y tripartición como en las formas que le son propias (realizándolas con mayor o menor completud), y eso con independencia de la «interpretación metafísica» de las entidades que las constituyen.

Los puntos más característicos de nuestro modelo son los siguientes:

1). La idea de Materia ontológico-general (M) se configura (y esto constituye ya una matización notable de las exposiciones ontológicas «clásicas») como un concepto no dogmático, sino crítico. Las afirmaciones en torno a la «Materia en general» excluyen la univocidad de esa idea; excluyen, típicamente, la representación *monista* de la realidad, concepción monista que consideramos el prototipo de la metafísica, en Ontología general. La asociación «monismo-materialismo» que está presente en exposiciones muy difundidas de este último (pensamos en el *Diamat*), nos parece perturbadora para la noción misma de materialismo. El monismo significa el imposible intento de usar la idea de totalidad como aplicada a una realidad infinita, a una realidad cuyas *partes*, por

(5) H. F. HALLET: *Aeternitas*; Oxford, Clarendon Press, 1930, y *Creation, Emanation and Salvation*; La Haya, Nijhoff, 1962.

definición, no son conmensurables, y, eso supuesto, mal cabe hablar de *todo* a propósito de ellas. La idea de Materia ontológico-general es concebida en el modelo como *pluralidad infinita* de «partes extra partes». El pluralismo, así, se concibe como inseparable del materialismo filosófico. La Materia, en este plano, *no* es «cosmos»: la infinitud representada de acuerdo con un orden sería una idea mitológica. La Materia ontológico-general no se compromete con ninguna realidad *determinada* que sirva de pauta a «la» realidad en general (no hay tal cosa como «la» realidad en general) y, eminentemente, no se compromete con el *corporeísmo* como representación exclusiva de la realidad material («Materia» no es sólo «cuerpo»). Al no comprometerse de ese modo, la idea de Materia ontológico-general no pone, como objeto de la Ontología general, una entidad positiva concreta, sino que se constituye como idea *crítica*, obtenida a partir de la reflexión sobre «lo que hay» (siendo «lo que hay» el mundo de la Ontología especial, los géneros concretos de materia). Esa reflexión crítica conduce a la negación de cualquier cancelación o clausura definitivas de la realidad, proscribida la hipóstasis dogmática de cualquier determinación. Idea, pues, en principio *negativa*, como fruto de una trituración de los contenidos dados en los órdenes de la realidad ontológico-especial: conocimiento negativo que no significa, en todo caso, negación del conocimiento. Y, además, supuesto que el mundo de la ontología especial, de cuya crítica surge la idea de Materia ontológico-general, no es un mundo «aparente», el progreso hacia las formas de lo real, a partir de la Materia ontológico-general, es tan inevitable —para una posición no escéptica— como la cautela crítica que la idea de Materia ontológico-general instaaura. La «negatividad» de esa idea no equivale, pues, al escepticismo.

2) La Materia, en cuanto ontológico-especial (en cuanto materia «mundana», comprensiva de «lo que hay») se entiende de acuerdo con la distinción, dentro de ella, de tres géneros de materialidad que, en cierto modo, pueden hacerse corresponder con las tres clásicas «ideas de la Metafísica»: Mundo, Alma y Dios. «M₁» es concebido como la dimensión onto-

lógica de la *exterioridad*: el mundo físico exterior. « M_2 », como el hecho de la interioridad en cuanto dimensión ontológica (no psicológica, aunque el acceso a la noción ejemplifique con la psicología): interioridad que, aunque susceptible de ser explicada en términos de « M_1 » (en términos, p. ej., de funcionamiento del sistema nervioso) y, en ese sentido, de ser «exteriorizada», no se reduce, sin embargo, a dicha exteriorización, en cuanto que ésta no la reconstruye en su dimensión original (negación de un posible «behaviorismo radical»). La dimensión M_2 , por otra parte, en cuanto se refiere a una interioridad no exclusiva de entidad alguna psicológica particular, sino presente en toda interioridad posible, posee un aspecto legal, objetivo (manifestado, p. ej., en el acceso a «otra interioridad» por el lenguaje), que permite considerar como formando parte del género M_2 no ya sólo al mundo subjetivo privado, sino al «Espíritu Objetivo». El tercer género de materialidad (M_3) incluye entidades ni «exteriores» ni «interiores», sino «objetos abstractos» (las esencias, las estructuras), en cuanto entidades ideales: es, eminentemente, el reino de la matemática y la lógica, pero también de la *langue* de Saussure, o de las relaciones morales contenidas en el «imperativo categórico»...

Los géneros de materialidad son concebidos como inconmensurables entre sí (irreductibles los unos a los otros); desde esta perspectiva, así como el monismo era lo opuesto al materialismo ontológico-general, lo opuesto al materialismo ontológico-especial sería el «formalismo» o «reduccionismo»: la representación de algún género como reduciendo a los demás y siendo así él la «verdadera realidad». Esa inconmensurabilidad no excluye, por supuesto, las relaciones entre los géneros: constatar las correspondencias entre ellos —tanto como su inconmensurabilidad— forma parte de la trama dialéctica del conocimiento, en este nivel ontológico-especial.

Nuestra tesis tiene por objeto probar, exhibiendo textos, que la Ontología espinosiana se ajusta a las condiciones de este modelo que, de un modo muy general, acabamos de resumir.

— II —

Entendemos que es la idea de «Substancia» la que realiza, en Espinosa, el concepto de Materia ontológico-general. Ello conlleva la interpretación de la Substancia de Espinosa como concepto crítico, no dogmático. Por tanto, se polemiza contra quienes, oponiendo Espinosa a Descartes, consideran el pensamiento del primero como una filosofía del Ser que pone a éste incondicionalmente en el inicio de la especulación, a diferencia de Descartes, cuyo *Cogito* previo significaría un trámite crítico (diversamente valorado, por lo demás) que Espinosa no habría recorrido. Nuestra afirmación esencial en este punto es la de que, si bien Espinosa pone al Ser previamente al conocimiento, la noción de Ser que utiliza (Substancia de infinitos atributos) es intrínsecamente *problemática* y, por ende, crítica, no dogmática o «incondicionada».

En cualquier caso, antes de esclarecer la cuestión de si el concepto de Substancia se corresponde con el de Materia ontológico-general, hay que justificar que esa distinción entre Ontología general y especial se da en Espinosa. Dicha bipartición del campo ontológico nos parece claramente recogida por la distinción espinosiana entre *Natura naturans* y *Natura naturata*, que posee, como distinción, un alcance más general que la tripartición «Substancia-Atributo-Modos». Para poder establecer tal correspondencia, es preciso aclarar la naturaleza de la relación entre la *Natura naturans* y la *naturata*, puesto que un vínculo *causal* entre ambas (sugerido por la denominación misma), si se entiende como causalidad eficiente transitiva, comprometería la correspondencia que pretendemos establecer, como asimismo la comprometería el entendimiento de esa relación en términos de «*Todo-naturans*»-«*Partes-naturata*». Por lo que toca al vínculo causal, es claro que Espinosa lo entiende como causalidad inmanente, y no transitiva. Pero tampoco cabe considerar la relación en términos de «todo-partes», pues las categorías de «todo» y «parte», según nos parece resultar de los textos, no figuran en la terminología técnica espinosiana sino en cuanto apli-

cadass al àmbito de la *Natura naturata* (el de la Ontología especial), pero no a la propia relación entre *Natura naturans* y *Natura naturata*. Ello no ocurre ni siquiera en el *Breve Tratado* (la obra, al parecer, más «místico-panteísta» de Espinosa), y mucho menos ocurre en las obras posteriores. Son especialmente significativos los textos de las cartas XXX y XXXII, a Oldenburg, donde Espinosa dice ignorar de qué modo las partes de la Naturaleza convengan entre sí y con el todo, ignorancia que depende de la infinitud de esa Naturaleza (*naturans*), que impide hablar con sentido de «partes» en ella. En cuanto Substancia, en cuanto *Natura naturans*, la Naturaleza no es un todo. Entre *Natura naturans* y *Natura naturata* hay, pues, según creemos, un hiato que impide considerar esas dos dimensiones ontológicas como situadas «en un mismo plano».

Establecida esa distinción, nos cumple referirnos a la Ontología general, al ámbito de la *Natura naturans*: la Substancia de infinitos atributos. En dicho ámbito, el concepto de Substancia se configura, sostenemos, como *indeterminación* y *pluralidad*. La Substancia no es un orden (un «cosmos»); no es un Sujeto. En este sentido consideramos muy reveladora, históricamente hablando, la posición que Hegel adoptó frente a la filosofía de Espinosa, al calificarla de «acosmista». El diagnóstico de Hegel parece certero (aunque el reproche implícito en él no pueda ser suscrito, ya que la alternativa hegeliana de la Idea como Sujeto nos parece una muestra, precisamente, de aquel monismo que excluimos del modelo «materialista»); únicamente Hegel malentendió a Espinosa —pensamos— al pretender que, por el hecho de haber expulsado al «orden» de su concepto de Substancia, Espinosa lo había proscrito de su sistema en general. Hegel concibe el mundo espinosiano de los modos (el mundo de la Ontología especial), como simple negación y, por tanto, como «apariencia». Por ello, al ser la de la Substancia la única afirmación de Espinosa, y no ser esa Substancia un Sujeto, el «acosmismo» de Espinosa sería, según Hegel, absoluto. Pero no es ésa nuestra interpretación: el orden es un género ontológico-especial, en Espinosa, según veremos. Sin embargo, Hegel habría

recogido muy bien esa ausencia de orden característica del concepto de Substancia en Espinosa, según la interpretación que aquí se propugna. Una tergiversación canónica de la filosofía de Espinosa sería, entonces, la de presentar su Substancia como «intuición de la totalidad ordenada del cosmos» —en un sentido cosmista panteísta—. La Substancia, como Espinosa ha dejado bien claro, no es un todo, ni un orden.

La Substancia es indeterminación y pluralidad absolutas. Al consistir en infinitos atributos —no separables del concepto de Substancia— Espinosa ha ofrecido un concepto que, producido según las reglas que su sistema establece para la producción de conceptos (especialmente, en el *Tratado de la reforma del entendimiento*), resulta ser, sin embargo, completamente singular e insólito: es un concepto que, estando bien construido, queda sin embargo, por así decirlo, «roto» desde su mismo interior; su correcta ejecución; precisamente al ser correcta, lo convierte en contradictorio. Efectivamente, Espinosa ha entendido por concepto «correctamente formado» el *genéticamente* formado: la definición adecuada es «aquella que expresa la causa eficiente». Y, en algún lugar (carta LX, a Tschirnhaus) señala Espinosa que su concepto de Dios (o sea, la Substancia) es correcto porque expresa (en la Def. VI de la primera parte de la *Ética*) la causa eficiente. Ahora bien, ¿cómo *expresar* la causa eficiente de la Substancia, que es *causa sui*? Al ser Dios, al parecer, una «idea originaria» (situada en el origen de la cadena deductiva como «idea norma» o principio primero), parece habría de ser conocido por intuición directa de su esencia, y no a partir de «otra cosa». Cuando Espinosa dice, sin embargo, que considera adecuada la Def. VI mencionada porque «expresa la causa eficiente», tiene que referirse forzosamente a los *atributos* —infinitos— que constituyen a Dios. Nos encontramos así con una idea originaria que es expresada en términos genéticos: al menos formalmente, hay que ir «más atrás» de ese origen (a sus atributos, que son infinitos) para entender adecuadamente la génesis de la idea. Pero decir que lo originario es lo infinito es como decir que *no hay* una idea «originaria». Aplicar el esquema de la definición genética al caso de

Dios implica una gigantesca ironía: el origen se encuentra en la infinitud... que no puede ser «un» origen. El ejercicio de la *definición* de Dios lleva directamente a una *indefinición*: la indeterminación de la infinitud absoluta. (¿y qué serie deductiva concreta podría surgir de ahí?) Pero la autogénesis de la Substancia (su condición de *causa sui*) sólo es posible, a un tiempo, porque su contenido no puede determinarse: si el contenido fuera determinable, cabría pensar en algo exterior a la Substancia como su causa, lo que destruiría el concepto mismo de Substancia. Afirmar la Substancia, en definitiva, no es afirmar un todo ni un orden: en rigor, no es afirmar *nada* en concreto.

Ahora bien: este aspecto negativo de la idea de Substancia —concepto que, por expresar la infinitud, impide la clausura de «la» realidad en general, cerrada sobre cualquier determinación positiva— empieza a delinearse como el concepto crítico mismo a que aludíamos al hablar de «Materia ontológico-general». Sin embargo, la Substancia no es mera negatividad, según creemos.

Pero la consideración de la posible positividad de esa idea no debería recaer, una vez más, en la tentación del *cosmismo* (tentación en la que recaen intentos de positivizar la idea, de no hacerla coincidir meramente con la idea de Nada, tan interesantes por otra parte —por poner un ejemplo— como el de S. Zac, a través de la asimilación de la Substancia a la idea de «Vida»⁶). Una insinuación de gran interés para el problema que estamos tratando vendría aportada por H. A. Myers⁷, para quien la filosofía de Espinosa ejercita lo que el autor llama «pluralismo sistemático»: la Substancia significaría la crítica a todo «reduccionismo» científico, y la apertura a toda nueva explotación sistemática de la realidad, aunque actualmente no se den las posibilidades de esa explotación («actualmente» sólo cabría hablar de Pensamiento y Extensión, en la época de Espinosa: pero Espinosa abre sus infinitos atribu-

(6) S. ZAC: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*; Paris, P.U.F., 1963.

(7) EN su obra *The Spinoza-Hegel Paradox. A Study of the Choice between Traditional Idealism and Systematic Pluralism*; Ithaca, Cornell University Press, 1944.

tos a la posibilidad de nuevas ciencias). Ahora bien: el «sistema» a que Myers se refiere —el *orden* y *conexión* que Espinosa atribuye a cualquier sistema modal— está incorrectamente incorporado por Myers a la idea de Atributo, cuando debería estarlo a la de «modos»: es en el reino de los modos (el de la Ontología especial) donde Espinosa coloca las posibilidades de un «orden» —de un «sistema»—, y no en el reino de la Substancia-Atributos.

Nuestra posición ante el tema del aspecto positivo del concepto de Substancia ha de tomar en consideración la opinión, bastante extendida, según la cual la Substancia es una especie de «primer principio», de concepto «primitivo» instalado al comienzo de la cadena deductiva en que, al parecer, consistiría el conocimiento adecuado de la realidad, según Espinosa. Si esa opinión es aceptada, entonces la Substancia no puede ser presentada como pura indeterminación y pluralidad, toda vez que de la indeterminación resultaría imposible «deducir» nada, y el que al parecer habría sido proyecto deductivo de Espinosa quedaría truncado de raíz. La Idea de Substancia debería tener un contenido positivo y determinado para que un tal proyecto pudiera cumplirse.

Esta objeción puede apartarse diciendo que ese proyecto deductivo no tiene la importancia que aparenta tener, en Espinosa. La idea de Dios, es cierto, viene mentada a veces por Espinosa como una especie de «primer principio» del que el resto del conocimiento habría de deducirse; en algún lugar de la *Ética*, Espinosa dice que el tercer género de conocimiento procede desde la esencia formal de los atributos divinos hacia las cosas particulares. Pero todo eso debe puntualizarse. Por lo que toca a la «idea norma», es muy dudoso que Dios, o la Substancia, pueda ser considerado «idea norma» del conocimiento en el mismo sentido en que Espinosa habla de «ideas norma» en general: a saber, la idea *simple* como prototipo de idea verdadera, de la que nuevas ideas pueden obtenerse por deducción que incluye la síntesis (ver el *Tratado de la reforma*). El proceso cognoscitivo incluye siempre negación y síntesis, tal como Espinosa nos lo presenta al hablar, en el *Tratado de la reforma*, de la definición genética. Si la «idea

norma» es la idea simple, entonces la negación se concibe muy bien: cualquier complejización del conocimiento es negación de la simplicidad de la idea de partida —es «falsedad», en cuanto afirmación de algo «no contenido en el concepto» de lo simple: y el aumento de conocimiento incluiría siempre esa dialéctica de lo «falso» sintetizado en el nuevo concepto. Pero si se piensa que esa «idea norma» es Dios, ¿en qué sentido cabe hablar de «negación y síntesis» en el proceso que de su idea partiría? Cualquier *determinatio* es, efectivamente, *negatio*, pero ¿de qué? Sólo de la *indeterminación* del concepto de Substancia; pero la indeterminación no puede, claro es, *determinar* nada, y la simple negación de esa indeterminación no tiene «potencia» para producir determinadamente algo: entre indeterminación y determinación hay un hiato, no una ligazón deductiva. En este sentido, la idea de Substancia o Dios mal puede ser «norma». Por otra parte, cuando Espinosa dice que el conocimiento progresa desde el concepto formal de los atributos hacia las cosas particulares, ¿dice algo más que meramente intencional? Desde luego, no cabe decir que esos propósitos deductivos estén desarrollados por la *Etica* («ordine geometrico»), pues parece claro que la *Etica* no deduce las cosas a partir de la esencia formal de los atributos (según Espinosa *dice* que *debe ser* el conocimientos «más elevado»): de hecho, los conceptos de Pensamiento y Extensión, reconocidos como atributos divinos, aparecen sólo en la *Segunda* parte *formalmente* recogidos como tales, pese a que en la Primera parte ya se han dicho cosas en torno a la Extensión y el Pensamiento que implican su reconocimiento... sólo que por vía *extradeductiva*. Por lo demás, la última correspondencia de Espinosa con Tschirnhaus (cartas LXXX a LXXXIII) muestra hasta qué punto —según nos parece apreciar— era poco precisa la posición de Espinosa respecto de tales proyectos deductivos: como Tschirnhaus no se cansaba de reiterar, la *varietas rerum* no *surgía* del concepto del atributo de la Extensión o, al menos, Espinosa no encontraba una fórmula satisfactoria para explicar ese surgimiento.

En ninguno de esos sentidos («idea norma» o «deducción a partir del concepto del atributo») cabe entonces, según nos

parece, concebir la idea de Substancia como parte de un orden global de la realidad, como un concepto más, importante por «originario», pero de idéntica significación positiva que el resto de los «conocimientos». Pero, si por ese vía la significación positiva del concepto de Substancia no puede obtenerse, y supuesto que Espinosa alude a ella, ¿cómo concebirla? Junto a la indeterminación y pluralidad, Espinosa habla de la *unidad* de la Substancia, y de ella como «idea norma». Ahora bien, esa unidad no es la del «cosmismo», y esa normatividad no es la de un primer principio en la cadena deductiva. Pero entonces, ¿qué significan? La cuestión de la unidad de la Substancia nos parece sencilla, y nos parece que la «unidad» no compromete para nada el «acosmismo» ontológico-general: *unidad* no significaría «absoluta trabazón y orden entre las partes», sino, simplemente, «unicidad», en cuanto *negación de la trascendencia*. La Substancia es única: no hay algo que la «desborde» o «trascienda». En la realidad infinita pasan «infinitas cosas de infinitos modos», pero no hay «otra» realidad al margen de ella, en la que también pasen infinitas cosas de infinitos modos: sólo hay una, aunque no sea «ordenada». Nada trasciende a nada. En cuanto a la «normatividad» de la idea de Substancia, aparte del sentido crítico ya mencionado (idea de Dios como idea crítica que impide, ante la infinitud de «mundos», la hipóstasis definitiva de ninguno en concreto), puede sugerirse un sentido positivo, o constructivo, muy claro, por el cual la idea de Substancia deja de ser el puro término negativo de un *regressus* crítico y se convierte en la posibilidad de un *progressus* hacia las formas de lo real (de «lo que hay»: de la Ontología especial). Esa posibilidad de *progressus* es la que debe cumplir toda ontología no escéptica. Y tal posibilidad vendría dada, nos parece, precisamente por algo que ha sido a veces considerado como una «incoherencia» de Espinosa, a saber: que Espinosa pone a las realidades extensa y pensante —los atributos «conocidos» a través de sus sistemas modales correspondientes— como realidades obtenidas de la *experiencia*, y no de la deducción. Que haya cuerpos, o ideas, en el mundo (ontológico-esencial) es algo inmediatamente patente para Espinosa; cuando él se refiere a Pensamiento y Extensión en la *Etica*, por vez primera, diciendo que los conoce-

mos, ese conocimiento no ha sido obtenido según el método: es previo a él. Pero «dar por supuestas» esas realidades significaría que la misma reflexión crítica en que el concepto de Substancia consiste está implantada en el mundo, cuya unidad cosmista ese concepto de Substancia niega, pero cuya realidad no puede negar (*no hay apariencias* en el espinosismo), porque es el material a partir del cual surge aquel concepto crítico. Y, entonces, la afirmación de la Substancia como indeterminación y pluralidad no es lo único, ni lo «último», que puede afirmarse. Conocer el mundo de la Ontología especial es tan necesario como saber que *no* posee nunca una cancelación racional definitiva: «cuanto más conocemos las cosas particulares, más conocemos a Dios», ha dicho Espinosa con la *misma* energía con que ha dicho que esas cosas particulares, en cuanto finitas, divisibles, etc., no son nunca la definitiva realidad. De ahí que la regresión crítica en que el concepto de Substancia consiste no agote el conocimiento, y sea preciso retornar al mundo de los modos, a los sistemas modales, para seguir conociendo, una vez que aquella limitación crítica ha sido establecida. Espinosa cumpliría así los requisitos generales del modelo «materialista», en lo que se refiere a la Ontología general.

— III —

Espinosa habría distinguido, según lo interpretamos, los tres géneros de la Ontología especial presentes en nuestro modelo. Ello parece en principio difícil de sostener, dado que la división ontológico-especial que podría parecer más relevante, en la filosofía de Espinosa, sería la división de los sistemas modales en dos grandes reinos: Pensamiento y Extensión. Que esta ontología especial no sea bimembre es una de las cosas que en nuestra tesis nos esforzamos en probar. Así como también que la ontología especial espinosiana posee la característica de ser (por oposición a lo que denominamos «holismo» y «atomismo») una ontología *estructural*.

— A —

El primer género de materialidad especial (M_1) aparecería recogido por Espinosa en el concepto de *Facies totius universi*, cuyo puesto ontológico explícito es, en la terminología de Espinosa, el de ser *modo universal mediato* de la Extensión (carta LXIV, a Schuller). (Como se sabe, *Motus et quies*, como modo universal inmediato, y *Facies*, como mediato, junto con los cuerpos—modos finitos— componen el sistema modal de la Extensión. Para el del Pensamiento, Espinosa ha sido menos explícito y, si bien ha mencionado el modo universal inmediato—*Intellectus absolute infinitus*— y, por supuesto, los modos finitos—ideas particulares— no ha hecho lo propio con el modo universal mediato, el que correspondería a la *Facies* en el sistema del Pensamiento, y ello ha dado lugar a muchas interpretaciones: sobre este problema volveremos).

Nuestra consideración de la *Facies totius universi* como primer género de materialidad especial va precedida de una alusión a la polémica que Espinosa mantuvo con Boyle a propósito del *nitro*. Esa alusión tiene por objeto mostrar cómo la actitud de Espinosa ante la problemática de la realidad física estuvo desde siempre (la polémica con Boyle es temprana) animada por una consideración *homogeneizadora* de dicha realidad; consideración según la cual la variedad de los fenómenos intenta ser reducida a homogeneidad mediante la introducción del criterio de la «diversa proporción de reposo y movimiento» como criterio *único* que da cuenta de la diversidad en términos homogéneos. Aunque Espinosa precisará más adelante sus opiniones en este punto, conviene destacar que, ya desde el principio, y para un caso—como el del *nitro*— en que lo que se discute son problemas referidos a una realidad estrictamente *inorgánica*, Espinosa manifiesta una actitud no distinta de la que manifestará más tarde (cuando su especulación se refiera al conjunto de la realidad física): Eso nos importaría subrayarlo, en cuanto sería una prueba de que no es preciso acudir a interpretaciones «biologistas» u «organicistas» del pensamiento de Espinosa (como contradistintas

de un «mecanicismo» inicial que Espinosa habría abandonado) para interpretar cuestiones que, en realidad, no son «mecánicas» ni «biológicas», sino, estrictamente hablando, *ontológicas*.

En todo caso, y con independencia ya de la polémica con Boyle, los textos decisivos para la consideración de la realidad «M₁» en la Ontología especial de Espinosa son los célebres Lemas de la Segunda parte de la *Ética* (*post* Prop. XIII), donde Espinosa se refiere al conjunto de la realidad extensa utilizando la noción de «*Individuo compuesto*». Nos presenta dicho conjunto como un Individuo cuya configuración ontológica es la de la «forma de formas» («estructura de estructuras»), donde las transformaciones de las partes se dan en una invariancia, aportada por la conservación de la misma proporción de reposo y movimiento a través de los cambios, en los sucesivos niveles de complejidad de esa realidad, niveles que se comportan todos ellos, en cuanto al mantenimiento de su forma, de acuerdo con el mismo esquema. Y así, el orden de la extensión es el de un Individuo cuyas partes cambian constantemente, sin cambio del Individuo total. La identidad de las partes y la del todo se tramitan de la misma manera.

Considerar dicha exposición como un caso de ontología estructural (no holista ni atomista) nos parece muy claro. El rechazo de holismo y atomismo por Espinosa es fácilmente documentable⁸; y, por su parte, la *Facies* espinosiana, como «Individuo compuesto», reproduce, de un modo bastante literal, esa idea de «totalidad transformativa autorregulada», conforme a la cual ha definido la «estructura», p. ej., un Piaget.

El planteamiento de esta Ontología «estructural» nos lleva a la discusión de las muy frecuentes interpretaciones de este sector del pensamiento espinosiano, según las cuales haría en él su aparición un componente organicista o biologista. La asignación de ese carácter al pensamiento de Espinosa se basaría en el tipo de conceptos que emplea: una «totalidad estructurada en cuya virtud las partes adquieren sentido (frente a la mera «acción mecánica» de choque o contacto); así co-

(8) Cfr., para el atomismo, *Eth.*, II, Prop. XXIX, Sch.; para el holismo, *Eth.*, II, Prop. XXIV, Dem.

mo la idea de «autosostenimiento» de esa totalidad, presentable entonces como «organismo». Ahora bien: nuestra opinión es la de que esas calificaciones no son indispensables. En apoyo de ella puede darse un argumento: que el propio pensamiento «mecanicista» de la época pudo haber proporcionado a Espinosa algún modelo inspirador de su doctrina de la «forma de formas» de la *Ética*, de suerte que esta doctrina, aunque no se acogiese en concreto a ninguna hipótesis mecánica (la especulación espinosiana no es «ciencia», sino filosofía) no sería algo especialmente «biológico». Ese modelo inspirador puede haber sido, de un modo que pensamos enteramente plausible, la misma doctrina cartesiana de los «torbellinos». En efecto: Espinosa tuvo que conocer y aceptar esa cosmovisión imperante en su tiempo (e imperante *a pesar* de que se hubiera hecho ya la crítica de las leyes del choque cartesianas); pero la doctrina de los torbellinos tenía, ella misma, el aspecto de esa «forma de formas», de ese «mantenimiento de la invariancia del todo a través del cambio de las partes», mediante la aplicación de un mismo esquema a cada parte del sistema y al sistema en su conjunto: el sistema solar es un «torbellino de torbellinos». Por lo demás, resulta casi incomprensible que se niegue a ciertas concepciones, surgidas en el seno del pensamiento mecanicista, capacidad como antecedentes de la idea de «autorregulación»; es en pleno cartesianismo donde surgen las ideas de «animales-máquinas» o, en general, la de los autómatas, o el *perpetuum mobile* (concepciones que un N. Wiener, por poner un ejemplo eminente, ha destacado como presentes en el origen de ideas cibernéticas, no ya sólo preludiadas, como al parecer insinuarían algunos, por las ideas «biológicas»).

No nos parece, pues, absolutamente indispensable considerar que la naturaleza extensa de Espinosa esté «animada», o dotada de alguna suerte de «finalidad», o «viva» en algún sentido, para que la idea de «forma de formas» que Espinosa le aplica, a través de la de «Individuo compuesto», pueda suscitarse, pues esa idea puede efectivamente suscitarse, en principio, dentro de una cosmovisión de las llamadas «mecanicistas». Ahora bien: si es cierto que la idea de «forma de formas» pudo venirle a Espinosa por otra vía que la de la considera-

ción de los «organismos vivientes», también es cierto que no se comprometió con hipótesis alguna concreta de explicación del universo exterior. Lo que Espinosa ofrece no es una «teoría mecánica», sino un nivel más general de planteamiento de las cuestiones: un nivel ontológico. Y es esa ontología la que calificamos de «estructural». Ya hemos citado los textos en que Espinosa se opone al holismo y al atomismo (ver nota 8). El correcto entendimiento de la naturaleza está fundado —dice Espinosa— en la consideración de *convenientiae, oppugnantiae et differentiae*, y no en la «presentación fortuita de las cosas», ni tampoco en la íntegra conexión de todas ellas (por lo demás, las «partes» poseen su esencia propia, con independencia de su inserción en una totalidad —cfr. *Eth.* II, Prop. XXIV, Dem.)

Una última cuestión: ¿cómo es posible la consideración ordenada de M_1 , si la realidad extensa es también «infinita»? Aquí es preciso recurrir a la doctrina espinosiana de las *clases de infinito*, que había desarrollado en su carta XII, a Méyer. En la *Ética* habla Espinosa de «infinitud» de tal modo que tiene que sobreentender sentidos distintos según las ocasiones (no puede ser lo mismo la «infinitud» de la Substancia que, p. ej., la del Entendimiento, que es un modo) y, sin embargo, en la *Ética* no ha ofrecido ninguna teoría al respecto, por lo que la carta a Meyer sigue siendo fuente principal. En ella, Espinosa dice dos cosas significativas: que es posible concebir un infinito compuesto de partes, cuando esa consideración es «abstracta» —esto es, cuando se habla de los modos, y no de la Substancia, que es realmente indivisible—; y, por otra parte, que *no* porque ciertas realidades extensas no puedan conmensurarse de acuerdo con número y medida *determinados* debe negarse el infinito *en acto* (la *Facies* sería, precisamente, el infinito actual de la Extensión). Espinosa introduce aquí, nos parece, un criterio cualitativo para el tratamiento de cierta clase de infinitud. De la *Facies* no cabe hablar en términos de número y medida ciertos (porque no se conocen todas sus partes ni, por tanto, pueden cuantificarse sus relaciones en su totalidad), pero, en cambio, sí puede decirse de ella que, en cualquier nivel de amplitud y complejidad que se la considere,

esa consideración será siempre en términos de reposo y movimiento, de acuerdo con la noción de «Individuo compuesto» que, por su misma naturaleza, es susceptible de una indefinida ampliación. Puesto que el modo mediato (*Facies*) está «mediado» por el inmediato (*Motus et quies*) —esto es: puesto que cualquiera que sea el sector de la *Facies* que se considere, siempre será decisivo para su comprensión su análisis en términos de reposo y movimiento— la *Facies* incluye un tipo homogéneo de inteligibilidad y, por tanto, puede considerarse como actualmente dada en cuanto tal *Facies*, aunque no se conozcan las concretas (numerables, mensurables) relaciones entre sus partes. Y ello, porque no se trata de una realidad infinita *absolute*, como la Substancia (en la que esas relaciones no son sólo cuantitativamente, sino también *cualitativamente* desconocidas), sino de un tipo de infinitud que incluye una consideración homogénea, cualitativamente sistemática, que permite hablar con sentido de infinitud «actual».

Para concluir con esta parte, insistimos en la idea: Espinosa, cuando habla de la *Facies*, no hace ciencia física, sino Ontología.

— B —

El segundo género de materialidad especial (M_2) plantea problemas mucho más complicados que los de M_1 . El acceso al género M_2 cuenta, para el caso de Espinosa, con dos dificultades: de una parte, el carácter objetivador e impersonal que tiene la exposición de la *Etica*, debido a lo cual la dimensión de la «interioridad» puede aparecer como un simple momento del «orden de las razones», como «objetivada» (y, por tanto, de algún modo «desinteriorizada»); por otra parte, que así como la «Extensión» se refería claramente al género M_1 , en cambio «Pensamiento», en Espinosa (esto es, aquel vocablo que nos sentimos inmediatamente tentados a asociar a M_2) no expresa siempre ese género de materialidad.

Nuestro primer cuidado es el de distinguir dos sentidos de «Pensamiento», en Espinosa: los que llamamos sentidos «noé-

tico» y «noemático». En el primero de ellos encontraremos la posibilidad de fundar «M₂»; el segundo se refiere a un orden abstracto e impersonal, de carácter «M₃».

Como se sabe, Espinosa mantuvo que la «expresión» de la esencia divina a través de la Extensión y a través del Pensamiento era una expresión de *lo mismo*. En ese sentido, parece que a la variedad modal del sistema de la Extensión debería corresponder una variedad modal paralela en el sistema del Pensamiento: cada cosa singular habría de tener, por así decirlo, su *pendant* «pensante» (paralelismo). Por ello se dice a veces que Espinosa ha sostenido la doctrina de la «pananimación» de la Naturaleza, típicamente renacentista. Desde este punto de vista, la atribución al hombre de alma y cuerpo no sería sino un caso particular de esa doctrina general: el alma humana sería el correlato pensante de los modos de la Extensión que constituyen el cuerpo. Pero la cuestión surge: ¿significa lo mismo, entonces, «el hombre piensa» que, p. ej., «un sistema planetario piensa»? Si el mundo del Pensamiento —incluido el humano— no es sino correlato del de la Extensión, ¿qué sentido tiene hablar de «pensamiento» en cuanto dimensión M₂? ¿No se trata, simplemente, de un mundo de esencias objetivas, de formas abstractas, «M₃» por tanto?

La dimensión «M₂», el pensamiento específicamente humano, está, pese a todo, recogida por Espinosa. Por de pronto, tenemos el significativo hecho de que Espinosa haya presentado, en la Segunda parte de la *Ética*, el enunciado «el hombre piensa» como un *axioma*, y no como un *teorema*. El pensamiento humano no aparece deducido del atributo del Pensamiento, en general. Además, para ninguna otra entidad aparece recogida esa posibilidad de «pensar» con independencia del atributo del «Pensamiento» (en su correspondencia con Hugo Boxel, Espinosa polemiza contra éste a propósito de la existencia de otros espíritus que los humanos). Sin duda, el pensamiento humano puede, también él, ser incluido en el conjunto de objetos cuyas esencias «se dan *en Dios*», como Espinosa diría. Hay un pensamiento «en Dios» (el sentido «noemático» a que nos referíamos, desde el cual el pensamiento humano no es una realidad privilegiada: y ese sentido aparece recogido por Espinosa cuando se refiere al alma humana como «autó-

mata espiritual», como simple *efecto* de causas naturales que la desbordan y, por tanto, no como sujeto activo de «pensamientos», sino como algo producido (un objeto más del mundo), algo cuya esencia («M₃») se da *en Dios*. Pero, pese a todo ello, insistimos en que el pensamiento humano es susceptible de consideración especial.

Además de los indicios ya mencionados, hay algo más decisivo. Espinosa nos dice que las ideas, en cuanto poseídas por el entendimiento humano, no son «como pinturas mudas en un cuadro» (*Eth.* II, XLIII, Sch.), sino que —diríamos— van acompañadas del sentimiento de posesión de las mismas: «hablan» a una conciencia que se las apropia. Esa conciencia no es el impersonal *Intellectus infinitus* («absolute») donde las esencias no son «para» nadie: es el personal entendimiento donde las ideas, p. ej., van acompañadas de la «resonancia» de la evidencia, «para» una conciencia. Las ideas envuelven —dice Espinosa— aceptación o rechazo, y esa aceptación o ese rechazo no pueden producirse «en Dios», donde las ideas no son aceptadas ni rechazadas, sino, simplemente, *son*.

Pero donde el pensamiento espinosiano se revela con mayor claridad en este punto es en algún fragmento de la parte III de la *Ética*, donde ambos aspectos —«noético y noemático»— de «Pensamiento» aparecen claramente discernidos. En las Props. VI y VII de esa parte, Espinosa alude al *conatus*, al «esfuerzo por perseverar en el ser», como característico de la esencia de cualquier cosa; en este sentido general; la noción de *conatus* no supone, en cuanto que no es sino expresión del principio de identificación de la esencia con la potencia, la noción de «interioridad»; el *conatus*, a ese nivel, no es más «subjetivo» de lo que pueda serlo el principio de la inercia (en cuanto ley que se refiere a la explicación inmanentista de la realidad, que sólo niega la «exterioridad» de una trascendencia como causa del movimiento, pero que no afirma, por sí mismo, la «interioridad» «M₂»). Pero cuando Espinosa traspasa ese concepto al alma humana, la objetividad del *conatus* —sin desaparecer, y en esa medida el hombre es una parte más de la naturaleza— ve añadida una consideración subjetiva: la de la autoconciencia del *conatus*

(Prop. IX: «Mens hujus sui conatus est conscia»). Esa conciencia es, para Espinosa, el Apetito mismo, o el Deseo, en cuanto afecto típicamente humano. Espinosa, en la primera definición de los afectos, habla del Deseo como «la esencia misma del hombre» y, al explicar esa definición, hace esta aclaración luminosa: «Hubiera podido decir que el Deseo es la misma esencia del hombre, en cuanto se concibe como determinada a hacer algo, pero de tal definición no se seguiría que la Mente pueda ser consciente de su Deseo o Apetito». Efectivamente, el Apetito permanece, tenga o no conciencia el hombre de él, ya que es una realidad objetiva independiente de la conciencia (que forma parte, diríamos, del orden «noemático» de los modos, y eso es lo que recoge Espinosa al decir que «podría» haber definido el Deseo como *determinación* al obrar), pero, precisamente porque hay una específica dimensión humana que *también* debe ser recogida, en la cual el Deseo se interioriza, se hace consciente, necesita Espinosa, según su propia declaración, dar una definición que exprese esa consciencia. No creemos que haya mejores textos para contemplar, en Espinosa, la consideración del hombre tanto desde M_2 como desde M_3 ; la distinción aparece desarrollada, pensamos, con entera claridad.

Pero la problemática de « M_2 » tiene, en Espinosa, una mayor complejidad. « M_2 » no aparece en Espinosa solamente como «interioridad individual» sino como una legalidad que puede fácilmente ser puesta en conexión con la problemática propia, p. ej., del idealismo hegeliano) del «Espíritu Objetivo».

La terminología espinosiana en este punto es más bien confusa e incompleta. Intentaremos reconstruir el contexto en el cual estos problemas pueden considerarse planteados.

Sabemos que, si bien es cierto que el pensamiento humano es, también él, una parte del orden de las esencias ideales (M_3) que poseen independencia respecto del pensamiento «humano» (no son «producidas» por él), también es cierto que el pensamiento humano no se reduce meramente a M_3 : que «homo cogitat» significa algo específico frente a «Cogitatio in

Deo». Ahora bien, supuesto que es imposible, en el espinosismo, la sustancialización del hombre como «realidad separada», pues el hombre no es substancia⁹, y está constituido por modos de la Extensión y modos del Pensamiento (únicas realidades conocidas), ¿cómo cabe abordar técnicamente, dentro del propio sistema de Espinosa, esa «especial realidad» que es «M₂»? ¿Como una manifestación especial del sistema modal del Pensamiento? (ya que «Extensión», desde luego, no es; y no hay otras realidades conocidas). Pero, en cuanto «pendant» pensante de una cierta organización corpórea, la realidad del pensamiento humano se reduce a ser una «idea del cuerpo» (eso es el Alma), dada como tal *en Dios*. Si, además, hablamos de «conciencia», tenemos que suponer que esa conciencia también puede ser expuesta en términos del propio sistema modal del Pensamiento. Pero aquí nos encontramos con que el sistema modal del Pensamiento *no contiene* a la «conciencia», pues, como tal sistema de modos, es absolutamente «impersonal» (el *Intellectus absolute infinitus* no es un entendimiento de «nadie»). ¿Cómo salir de este círculo, donde «M₂» parece ser, a la vez, «reconocido» e incapaz de hallar un adecuado marco técnico donde expresarse, dados los presupuestos del sistema? Nos parece que Espinosa ha dado pie para resolver de algún modo este problema, aun cuando sea, desde luego, a costa de interpretaciones que pueden parecer muy «fuertes»; pero, para ello, es preciso conectar la *Etica* con la obra política de Espinosa.

¿De qué recurso puede servirse Espinosa para hacer surgir a la conciencia en el interior de un sistema de Pensamiento que, él mismo, no parece incluirla en cuanto tal sistema? Técnicamente, la cuestión nos parece que es la de «rellenar el hueco» sistemático que Espinosa ha dejado en el sistema modal del Pensamiento: el correspondiente al *modo universal mediato*. Al cubrir ese vacío se produce un concepto que (como el de la *Facies* en el campo de la Extensión), resulta intermedio entre la finitud de los modos particulares y la universalidad del modo inmediato. En este caso, se produce una

(9) Cfr. *Eth.* II, Prop. X.

«objetividad de Pensamiento» que, de algún modo, se articula con la «subjetividad». Se trataría, por así llamarla, de una dimensión «noética impersonal», una «subjetividad impersonal» en cuyos marcos se da la personal: un sistema («objetivo», por tanto, de algún modo) de los pensamientos «humanos» (subjetivos) que compone, por así decir, el espacio «legal» de «M₂». Pues bien, creemos que, en su obra política, Espinosa nos ha ofrecido una idea adecuada para cumplir esa función: la del *Estado*. (No el «género humano», pues Espinosa ha mirado siempre con recelo la idea de «género»: las realidades son *individuales*). Efectivamente, Espinosa nos habla, en muchos textos, del Estado «*veluti una mens*». Nosotros ponemos esa idea en correspondencia con la de *intellectus infinitus actu*, propuesta por A. Rivaud como la más adecuada para desempeñar el papel de «modo universal mediato» del Pensamiento¹⁰. Espinosa menciona al *intellectus infinitus actu* como algo que consiste en *intellecciones*, esto es, en hechos de pensamiento (cfr. *Eth.* I, Props. XXX y XXXI) y, por tanto, «humanos» (pues en ninguna otra realidad se dan «hechos de pensamiento», como vimos). Pero, al ser *infinitus*, ese *intellectus actu* desborda la pura subjetividad: por eso se trata de una idea muy adecuada para cumplir el papel de modo universal mediato del Pensamiento. Ahora bien, la entidad *ad hoc* que realiza esas características es el Estado, que actúa *veluti una mens*, por encima de las voluntades particulares y que, según algún texto de Espinosa, incluso *conforma* decisivamente esas voluntades particulares (pese a la «independencia» de éstas) (ver *Tratado teológico-político*, cap. XVII, en especial pp. 201-2, tomo III de la edición Gebhardt). El *Tratado Político* abunda en referencias al Estado, así concebido¹¹. La *Civitas* es un espíritu... no yo subjetivo, claro está: los distintos espíritus particulares se integran en la estructura estatal y se someten a su forma.

Debe ser destacado el hecho de que la «forma» de la comunidad política es considerada por Espinosa en términos simi-

(10) Cfr., de A. RIVAUD, para este punto, esp. su *Histoire de la Philosophie*, París, P.U.F., 1950.

(11) *T.P.*, II, XVI; H, XXI; III, II; III, VII; IV *ab in.*; VI, I.

lares a aquellos de se servía para «M₁»: el esquema de la «forma de formas». Ostentando cada individuo, ante el «derecho natural», su potencia como derecho incondicionado (las «partes» son previas al todo: no hay holismo), se integran sin embargo necesariamente en el Estado, donde las fricciones hallan un ajuste, una estructura de equilibrio, de proporción entre las partes. Pero Espinosa dice, además, que los Estados entre sí están, ante el derecho natural, en la *misma relación* que los individuos. Inmediatamente, surge la idea de una organización supraestatal que integre el equilibrio de los Estados. No está dada, desde luego, y por eso Espinosa no habla de ella pero, desde sus supuestos, tiene que ser un ideal, pues cumple el ideal general de la «acumulación de potencia» obtenida por la «reunión de individuos». Se da así una progresión «individuo-Estado-unión de Estados» que posee todo el aspecto ontológico de la noción de «Individuo compuesto» que vimos utilizada por Espinosa para el caso de la *Facies*; el mismo esquema que sirve para dar cuenta de la unión de los individuos en el Estado, daría cuenta de la unión de los Estados. La configuración ontológica *estructural* aparece también en el tratamiento de este segundo género M₂. Espinosa llega a hablar, significativamente, de una *Facies imperii* (*Tratado Político*, cap. VII, XXV), con lo que el paralelo se extrema. La conservación de la misma forma a través de los cambios, principio ontológico que presidía el mundo M₁, aparece también en M₂: ««Imperii facies una, eadentque servari...» Ello confirma la idea de que la Ontología especial espinosista, según venimos viendo hasta ahora, posee claros componentes estructurales, en el sentido que hemos dicho.

— C —

El tercer género de materialidad (M₃) es reexpuesto por nosotros, en la filosofía de Espinosa, a través de la noción de *ordo et connexio*, aunque, sin duda, hay en Espinosa un vocabulario «M₃» más amplio. *Ordo* no es, él mismo, «Exten-

sión» ni «Pensamiento» en el sentido noético, aunque, sin duda, sí debe considerarse como formando parte del *ordo* el «pensamiento» en el sentido «noemático» de que hemos hablado.

Lo primero que debe justificarse es la independencia de esta noción respecto de los otros géneros de materialidad. Puesto que esos géneros aparecen internamente «ordenados», podría pensarse que la idea de orden es inmanente a ellos mismos, y en ellos se agota. Pero, por una parte, es evidente que el simple reconocimiento de la realidad M_1 o M_2 , no exige el reconocimiento simultáneo de un orden: reconocer que hay cuerpos, o que el Deseo es consciente, son momentos en que dichos géneros se manifiestan, sin que la noción de orden haya aparecido todavía como componente suyo. Además, la idea de *ordo et connexio*, tal como es expuesta por Espinosa, no se agota en esos dos géneros «ordenados». Y, si no se agota, es que puede concebirse con relativa independencia de ellos: entre «orden» y «orden de M_1 y M_2 » no hay estricta coextensividad. Ello resulta claramente de lo expuesto en el Escolio de la Prop. VII de la Segunda parte de la *Ética*, donde Espinosa dice haber un orden en *cualquier* sistema modal de cualquier atributo, incluso de los no actualmente conocidos. Por tanto, el orden del mundo de los fenómenos (de cualquier clase de fenómenos), orden que Espinosa presupone para todo sector de la realidad que pueda caer bajo el conocimiento, no se reduce al orden de M_1 o M_2 (aunque estos, sin duda, están ordenados) sino que puede concebirse al margen de su realización actual en esos géneros (aunque, de hecho, se realice en ellos). *Ordo et connexio* significaría así el postulado de absoluta inteligibilidad de la realidad ontológico-especial.

Espinosa nos dice, en un célebre texto, que «el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas». Nuestra interpretación de ese texto va por una vía distinta a la de suponer, simplemente, que eso quiere decir que «el orden de los objetos físicos (modos de la Extensión) es el mismo que el orden de los objetos de pensamiento (modos del Pensamiento, «ideas» *en Dios*)». A veces se entiende esa proposición como si significase que el sistema de los cuerpos

tiene sus esencias inteligibles. Pero no puede tratarse meramente de eso, pues entonces Espinosa comprometería su proyecto de «inteligibilidad de la realidad». En efecto, hay realidades, reconocidas por Espinosa como tales, que no son «cosas» en el sentido de «objetos físicos exteriores», de «cosas singulares existentes en acto» (no siendo tampoco «ideas», en el sentido M_3 , esto es, ideas adecuadas que integran el sistema del Pensamiento *en Dios*). Es patente que todo cuerpo tiene su esencia inteligible, que ocupa su puesto en el orden. Pero Espinosa ha hablado, p. ej., de modos del pensamiento a los que «no corresponde ninguna realidad exterior existente en acto»: piénsese en las voliciones, en las fantasías, en las ideas fingidas, falsas o confusas (productos todos de M_2 , por cierto). Pues bien, todo eso son realidades («cosas») aunque no sean cuerpos. Son realidades objetivas que tendrán su esencia formal correspondiente en el orden de las ideas: aunque sean «inadecuadas» como ideas, habrá un modo de explicarlas que, él sí, será «adecuado». En general, ello ocurre con todo el pensamiento humano (M_2), en la medida en que consiste, no ya sólo en ideas adecuadas, sino en multitud de ideas inadecuadas que, sin embargo, «se siguen *con igual necesidad* que las adecuadas» (*Eth.*, II, Prop. XXXVI). Por ello, estimamos que la célebre proposición arriba citada habría que traducirla como «el orden y conexión de las esencias formales es el mismo que el orden y conexión de las esencias objetivas» (utilizando la famosa distinción, que tanta importancia tiene en el *Tratado de la reforma*). Ello nos sirve para incluir, de un modo convincente, según creemos, a las realidades M_2 , incluso a su nivel *subjetivo*, entre las realidades afectadas por el orden.

Ahora bien, ese *ordo et connexio*, ¿en qué consiste? ¿Es, acaso, el mismo *ordo geometricus* de la *Etica*? Esa interpretación podría parecer plausible; sin embargo, no es la que proponemos. Habría que distinguir entre el *ordo et connexio mencionado* en la *Etica*, y el «orden» de ésta en cuanto sistema deductivo. Hay que analizar el papel respectivo del orden y el método.

Espinosa ha establecido que el *ordo et connexio* es un or-

den *causal*. (*Eth.* II, Prop. VII cit.). Podría decirse: puesto que el razonamiento deductivo espinosiano es autoconcebido como si las premisas fuesen causa de las conclusiones (identidad entre «causa» y «ratio»), esa es una razón para suponer que el *ordo et connexio* coincide con la presentación *ordine geometrico* de la argumentación, que sería el «orden debido» a que se refiere Espinosa en el *Tratado de la reforma*. Pero tenemos reservas acerca del valor absolutamente preponderante del método geométrico espinosiano (contra lo que muchos, y muy recientemente Gueroult, pretenden). Por de pronto, ya hemos aludido a la quiebra de tal proyecto deductivo, a través de una idea como la de Dios, que, obtenida con todas las garantías «formales», no puede ser, sin embargo, principio de deducción alguna. En cualquier caso, el *ordo* pertenecería, entonces, al plano ontológico-especial (pero la *Etica* trata también de lo ontológico-general, a través del concepto de Substancia). Por otra parte, creemos que deben ser atendidos algunos argumentos tradicionales (hoy no muy utilizados) acerca de la no absoluta esencialidad del orden geométrico para la filosofía de Espinosa. Así, el hecho de que Espinosa se sirva de ese método para exponer opiniones ajenas que no compartía (los *Principios de la filosofía cartesiana*), o el propio carácter ambiguo de los axiomas de la *Etica* como «verdades formales» (axiomas que, a veces, Espinosa dice ser evidentes «en virtud de demostraciones anteriores»...), o el titubeo entre la presentación «a priori» o «a posteriori» de ciertas verdades. Y, desde luego, el papel de los Escolios: esos lugares donde están, frecuentemente, las declaraciones más importantes de Espinosa, y que estrictamente hablando, no pertenecen al orden; son glosas al margen, a propósito del orden, pero fuera de él (y, sin embargo, Espinosa se apoya a veces en ellos para demostraciones ulteriores...). Creemos, en suma, que *mentar* el *ordo geometricus* no significa resolver el problema del *ordo et connexio*. Aunque la geometría, como método, da ciertos marcos de inteligibilidad, debemos decir que, así como el método racional no produce los cuerpos —que son reconocidos como realidades dentro del método—, ni las ideas —a las que le pasa lo mismo—, del mismo modo el método geométrico *no produce el orden* (de cualquier sistema

modal), sino que lo *menciona*, lo reconoce como una realidad (M_3) dentro de él, pero no reduciéndolo a él. El método geométrico es, en definitiva, un «auxilio de la mente humana» de los que Espinosa ha hablado: auxilio para el acceso a las realidades y, entre ellas, a la realidad del *ordo et connexio*.

Entonces, dicho *ordo et connexio* (el orden común a la ontología especial, el orden de *todo* sistema modal), ¿cuál puede ser? Pensamos que lo dicho para M_1 y M_2 nos da un indicio suficiente. Espinosa ha dicho que es un orden causal y, a nuestro juicio, ha establecido así de un modo general el tipo de causalidad que hemos visto presidía las manifestaciones «ordenadas» de M_1 y M_2 : un tipo de causalidad *estructural*, donde el todo es causado por las partes (que poseen independencia con respecto de él: negación del holismo) y, a un tiempo, las «conforma», siendo así una efectiva totalidad, y no un agregado en definitiva «atomístico». La causalidad estructural como modo de entender la realidad ontológico-especial: esa nos parece la propuesta espinosiana a propósito del *ordo et connexio* de las realidades.

Así, en líneas generales, encontramos recogidos en la Ontología espinosiana el concepto de «Materia ontológico-general», y los tres géneros de la materialidad ontológico-especial. Por ello, concluimos que, al menos en sus líneas principales, la Ontología de Espinosa se ajusta, de un modo completo, a lo que llamábamos el modelo del «materialismo filosófico». No se recoge así toda la riqueza del pensamiento espinosiano, ni tampoco se hace hincapié en los aspectos metafísicos del mismo. Pero aquí nos interesa sobre todo «salvar» a Espinosa para la historia de una tradición materialista de pensamiento. Y pensamos que eso, *grosso modo*, puede sostenerse.