

EL BASILISCO

Revista de materialismo filosófico

Nº 53 (2019), páginas 18-75

Luis Carlos Martín Jiménez

IES Antonio Jiménez-Landi

ORCID 0000-0003-3809-8966

La implantación política de la filosofía española

Resumen:

Como continuación de la temática expuesta en el artículo titulado *La implantación política de la filosofía alemana* (publicado en el número 50 de esta revista), se ofrece un ensayo de su contrafigura histórico-filosófica. Se trata de lo que se puede entender desde el sistema del materialismo filosófico de Gustavo Bueno como implantación política de la filosofía española (presentada en la conferencia de 28 de enero de 2019 en la EFO titulada *El patronazgo de Espinosa*).

Palabras clave: filosofía española, Espinosa, Francisco Suárez, implantación política, pluralismo radical.

Abstract:

As a continuation of the theme set forth in the article entitled *La implantación política de la filosofía alemana* (published in the issue 50 of this journal), an essay on its historical-philosophical counterfigure is offered. This is what can be understood from the system of Philosophical Materialism of Gustavo Bueno as a political implementation of Spanish philosophy (presented at the conference of January 28, 2019 at the EFO entitled *El patronazgo de Espinosa*).

Keywords: Spanish philosophy, Espinosa, Francisco Suárez, political implementation, radical pluralism.

EL BASILISCO

Fundador

Gustavo Bueno

Director

Gustavo Bueno Sánchez (Universidad de Oviedo)

Secretaría de Redacción

Clara Bueno (Fundación Gustavo Bueno)

Consejo de Redacción

Ismael Carvallo (Facultad de Filosofía de León, México)

Jesús G. Maestro (Universidad de Vigo)

José Arturo Herrera Melo (Universidad Veracruzana, México)

Patricio Peñalver (Universidad de Murcia)

Elena Ronzón (Universidad de Oviedo)

Pedro Santana (Universidad de La Rioja)



Todos los artículos publicados en esta revista han sido informados anónimamente por pares de evaluadores externos a la Fundación Gustavo Bueno. EL BASILISCO se publica con periodicidad semestral. Véanse las normas para los autores en: <http://www.fgbueno.es/edi/basnor.htm>

<http://www.fgbueno.es/bas>
basilisco@fgbueno.es

ISSN 0210-0088 (vegetal) - ISSN 2531-2944 (digital)
Depósito Legal: O-343-78



© Fundación Gustavo Bueno * Avenida de Galicia 31 * 33005 Oviedo (España)



La implantación política de la filosofía española

(Exposición escrita de la conferencia de 28 de enero de 2019 en la EFO titulada *El patronazgo de Espinosa*)

Luis Carlos Martín Jiménez

IES Antonio Jiménez-Landi

ORCID 0000-0003-3809-8966

Introducción

«Concluimos: la filosofía de Aristóteles, prisionera del “ordenamiento antiguo”, contiene aún demasiados componentes “arcaicos” que la incapacitan para ser considerada, desde el materialismo filosófico, como un modelo de verdadera filosofía»¹.

Con esta sentencia sobre Aristóteles termina Gustavo Bueno su último libro. Entender qué pueda significar no es una tarea fácil. En efecto, Gustavo Bueno no procede negando que Aristóteles tenga una «filosofía verdadera» entre los distintos géneros de filosofía, sino negando que llegue a ser «verdadera filosofía». Pero entonces ¿cómo entender que la obra de Aristóteles no llegue siquiera a ser filosofía? Esto parece exagerado. Desde luego, Aristóteles acuña muchas de las ideas propias del taller de la filosofía: sustancia, accidente, categoría, diferencia específica, *nous poietikós*, acto puro, &c. Tampoco se podrá negar que la «escuela de Aristóteles» (por ejemplo, como la expone Joseph Moreau) recorre toda la historia de la filosofía y llega hasta la actualidad (según W. Jaeger, sería el único que lo habría conseguido). Entonces, ¿cómo entender que la filosofía de Aristóteles sea una especie «degenerada» de filosofía? Tal vez cabría fijarse en el genitivo objetivo de la proposición, es decir, en el carácter modélico o modelador que adquiere su filosofía, antes que en el genitivo subjetivo, es decir, la especificidad «filosófica» del modelo. ¿Tal vez

estará negando Gustavo Bueno el carácter «modélico» de Aristóteles como verdadera filosofía? Si fuese así, Aristóteles habría ofrecido un ejemplo de tratamiento de las ideas cuyo «principio rector» lo incapacitaría como modelo filosófico. Pero entonces, ¿cómo salvar las distancias entre el ejemplar y el modelo? El problema recae ahora sobre la idea de modelo de filosofía. ¿Será que el modelo al que debe ajustarse la filosofía según la entiende Aristóteles es «anti-filosófico»? ¿Tendrá acaso componentes «míticos» que la convierten en un proyecto fracasado? ¿Algo así quería decir Aubenque cuando hablaba de *El problema del ser en Aristóteles*? Aventuremos una hipótesis. Supongamos que la «filosofía» aristotélica se invalida como modelo, al ser incapaz de configurar una «filosofía primera», y que ella misma postula como modelo al que aspiraría, quedándose en un intento de alcanzar la «ciencia que se busca», la ciencia «del ser en cuanto ser». Supongamos que es así y se trata de un proyecto absurdo, mítico. Si así fuera, es decir, si su fracaso como «modelo» filosófico se debiera al carácter «mitológico» y anti-filosófico del proyecto que la dirige, los derroteros por los que han discurrido todos aquellos «sistemas de pensamiento» que han seguido este modelo, «metafísico» por absurdo (antes que al contrario), se habrían visto abocados también al fracaso.

El materialismo filosófico, al diagnosticar este fracaso, se ofrecería como un contra-modelo a una escala similar, es decir, con capacidad de reordenar la historia de la filosofía por donde discurre el modelo aristotélico. Tal diagnóstico no permitiría recorrer este proceso sin

(1) Gustavo Bueno, *El Ego Trascendental*, Pentalfa, Oviedo 2016, 348 págs.

solución de continuidad. Es decir, sin identificar los cortes o las inversiones radicales que nos separan de él. De modo que la imposibilidad de salvar las distancias nos coloca, al menos, ante dos «modelos» de hacer filosofía opuestos e incompatibles que se niegan mutuamente. Nuestra tarea tendría por cometido establecer los elementos de esta incompatibilidad y mostrar por qué derroteros ha transcurrido.

Para llevar a cabo este proyecto partimos de que efectivamente hay en la actualidad no ya una «verdadera filosofía», sino una «filosofía verdadera», denominada por Gustavo Bueno «materialismo filosófico». Es verdad que muchos la niegan, unos por considerarla fallida en su totalidad y otros por considerar que no alcanza el rango de «sistema filosófico». El juicio de los primeros tiene su causa en la dialéctica a la que hacemos referencia; no así los segundos, cuyo juicio se alimenta de aquellos modelos filosóficos que permitirían su coordinación con algunas partes del materialismo filosófico, pero no con otras. La exclusión de lo que suponen ser partes «fallidas», de aquellas otras que, aunque salvables, no cabe coordinar entre sí, aborta la pretensión de sistematicidad, y por tanto de «unicidad» del materialismo filosófico como filosofía, lo que de paso la invalida como «modelo» de filosofía. El resultado deja inertes una multitud de ideas al servicio de fines personales circunstanciales y espurios. Su existencia quedaría anegada en su contingencia, una disyuntiva pendiente del juicio que la permita ser, acaso, un amago de filosofía, o bien le niegue el derecho a la existencia, reducida a una mera «rapsodia» de ideas. Salvar esta contradicción dependería de nuevo del juicio de cada cual, un juicio libre de supuestos o en el que estuviesen operando criterios filosóficos ajenos al materialismo filosófico (por ejemplo, criterios de corte espiritualista, idealista, analítico, marxista, &c). Una acepción del juicio de carácter subjetivo, como «tribunal de la razón» que, «indiferente» ante las distintas alternativas que se le ofrecen, está capacitado para elegir libremente. Una acepción que, sin embargo, a nosotros nos parece impotente: la del juicio libre de premisas, particular, «objetivo», aunque sea el juicio de una colectividad de ilustres académicos.

Nuestra posición es muy distinta, pues, si bien creemos que hoy día es muy difícil, por no decir imposible, encontrar un sistema comparable con el materialismo filosófico, no cabe demostrar *a priori* (mentalmente) la potencia que tenga como sistema al margen de su implantación en la «actualidad social y política» que está midiendo. Pero la dificultad para medir *a posteriori* su potencia, es decir, su «significado» como mapa para entender el mundo, se debe al lento metabolismo de la «vida filosófica», muy lejos de la escala en que se mueve una «conciencia individual». Y si bien ya tenemos noticias de su implantación, es necesario confrontarlo con otros sistemas de su altura.

A este efecto, nos pareció que las principales reformulaciones del modelo aristotélico se desarrollaron en lo que denominamos «vía alemana» de implantación de la filosofía. En *La implantación política de la filosofía alemana*² considerábamos que se podía hablar de una tradición o estirpe filosófica caracterizada por un subjetivismo sublimado vinculado a una «praxis» de corte monista. A esta vía le oponíamos lo que denominamos vía española en filosofía. Un modo de hacer filosofía de carácter más público que subjetivo, más político que gnóstico y más actual que posible. La razón que podía explicar tal confrontación habría sido histórico-política, o si se quiere histórico-universal: lo que hace la Alemania vinculada a su filosofía y su modo de entender la realidad habría sido lo contrario de lo que se elabora como modo de entender la realidad vinculado a lo que hace España. A saber, Alemania no habría pasado de ser un fantasma histórico-jurídico, es decir, un invento de la iglesia romana que, cuando toma forma a finales del S. XIX como imperio prusiano y busca su papel en la historia universal, genera dos guerras mundiales (y el holocausto). Al contrario de lo ocurrido con el recorrido histórico del imperio español y sus contenidos ortogramáticos. Es decir, España se constituye como un imperio generador, si no católico (universal), sí el mayor que haya existido; y que al desfallecer a lo largo del S. XIX da lugar a más de veinte repúblicas y a la propia España. Lo que tenga que ver con el proceso y la actualidad de tal imperio, es decir, con sus restos, que somos nosotros, lo llamaremos vía española de la filosofía. Esta vía española de la filosofía «materialista» (de corte público y plural) que representa el materialismo filosófico la consideraremos un modelo de filosofía verdadera.

De modo que, si en el presente ensayo entenderemos la vía alemana como modelo o figura opuesta a la vía española (y por extensión, toda la Europa «moderna» opuesta al imperio español), no será porque se tomen como sistemas independientes, sino en la medida en que están enfrentados dialécticamente, es decir, en la medida en que, tal es nuestra tesis, se pueden determinar los núcleos de esa «gran» filosofía alemana originándose en su implantación política como contraposición a la filosofía que acompaña a un imperio generador universal como es el español. El carácter drástico, dicotómico de esta división no quiere negar otras vías o anular la riquísima gama de escuelas filosóficas modernas; más bien, su denominación responde al carácter «modélico» o «analogatum princeps» que le otorgamos en cuanto modelo de mapamundi implantado políticamente.

Dicho en román paladino, la idea de historia universal que defiende el materialismo filosófico se levanta desde la idea de hispanidad. Quien se extraña de la capacidad o la

(2) Luis Carlos Martín Jiménez, «La implantación política de la filosofía alemana», *El Basilisco*, nº 50, 2018, págs. 73-102.

potencia que la filosofía española tiene para «fagocitar» a la alemana, antes que seguir la tendencia contraria (lo que se enseña en las facultades de filosofía, sujetas a las apariencias gnósticas de las cadenas germanas), no atiende al hecho «histórico-político» que supone el papel del imperio español como determinación «universal» de co-determinación de las partes del mundo moderno. Que no haya una evidencia general de la importancia de este «hecho» lo consideramos un episodio propio de una tradición gremial ensimismada, que no tiene en cuenta las fuentes «realmente existentes» de la filosofía.

Precisamente, tal «engolfamiento» filosófico sigue unas hipóstasis que nos permite identificar vínculos entre la metafísica escolástica y el racionalismo moderno europeo mucho más intensos de los que cabría sospechar, del mismo modo que encontramos vínculos entre el «pensamiento público español» y el materialismo actualista que defendemos. Los puntos de intersección en que nos fijaremos serán Francisco Suárez, en lo que tenga que ver con el modelo aristotélico, y Benito Espinosa, en lo que tenga que ver con el modelo materialista. Centrar el foco en estos autores no significa que tengamos en cuenta su filosofía en virtud de la «capacidad de juicio» o de los «pensamientos» que segreguen sus mentes; antes al contrario, supondremos que es su filosofía la que determina, en cada caso, la idea sobre la estructura y la función que quepa atribuir al juicio o al pensamiento «subjetivo». Esto nos lleva, en primer lugar, a plantear el problema del funcionamiento de la filosofía, y en último lugar, a determinar por qué desde el materialismo filosófico cabe entender a Aristóteles como un modelo de falsa filosofía.

Hablar de modelos supone la aplicación de normas o patrones que permitan su re-aplicación. Así entendía Platón la participación en las ideas, y así entendemos nosotros la misma idea de «modelo» a partir de las técnicas metalúrgicas, como modos para dar una forma «patrón» a una materia, una técnica por donde aparecen los moldes para la reproducción de ejemplares (por ejemplo, de monedas que relacionan y proporcionan las medidas del valor en los intercambios comerciales, las que llevaban el símbolo de la ciudad o del emperador Alejandro III el Magno por el mundo antiguo). Se trata de materias modelizadas como patrones de individuación «monetarios», que a su vez son relaciones (variables independientes) que al «racionalizar» los procesos productivos de cada ciudad-Estado determinan su inconmensurabilidad respecto de otras medidas de valor.

Platón inicia la filosofía académica cuando constata la «existencia» de modos o clases comunes que diferencian las cosas (por ejemplo, las monedas de las ciudades o los polígonos regulares), y dedica una escuela «filosófica» al trato de esas «formas» o «ideas». Sin embargo, las academias, y en general las escuelas de filosofía, se suelen despreciar como instituciones «genuinamente»

filosóficas, en virtud de un fundamento filosófico identificado con el «juicio autónomo y libre» que luego cabe aplicar en la dirección del mundo, un error gnóstico que hay que corregir.

En efecto, por encima de estos modelos de medida del mundo se suele entender que la filosofía se origina en el libre «examen» de conciencia, tal y como sostiene el individualismo moderno que «duda» de las ideas recibidas; aunque, como veremos, la filosofía cartesiana sale por entero de la sistemática escolástica contrastada con tesis del pensamiento público español. En todo caso, el ataque a las escuelas como modos «inauténticos» de hacer filosofía es una idea originaria del «individuo moderno» y corriente en el existencialismo desde Heidegger a Ortega, cuando considera que toda norma no autó-noma, toda norma de vida que no proviene de uno mismo (del Dasein o de la razón vital) es una copia, y por tanto vida in-auténtica, una repetición sin valor de la voz del autor en «falsete». Se trata de una idea que se funda en los auto-denominados «libre pensadores» distributivamente considerados, supuesto que cada uno de ellos sería origen o creador de sus ideas. Paradójicamente, esta idea constituiría el dogma que todos siguen y ninguno puede modificar libremente.

La idea del «libre pensador», el «autor», el «creador» o el pensador es un «modelo» de hacer filosofía cuya serie no comienza en cada pensador (de modo único e independiente), sino en la continuidad de una escuela que, por ejemplo, tiene como una de sus claves sistemáticas la idea de «autós» aristotélica (no ya referida a un Dios absoluto, separado, sino a un «yo» humano distributivamente único), que consiste en reflexionar libremente; esta es, precisamente, la definición que da Suárez del hombre (Disputación 35) al sistematizar toda la metafísica aristotélica.

La idea del «libre examen» extendida por el protestantismo y certificada por el espiritualismo cartesiano nos puede servir de ejemplo para ilustrar el modelo al que nos enfrentamos, a saber, el modelo de auto-conciencia espiritual de raíz aristotélica. Sin embargo, la «existencia» de tal «individualidad» es antes una teoría que un hecho; aquella teoría que entiende las ideas arraigando en la conciencia del sujeto. Tal implantación da a cada subjetividad un peso ontológico desproporcionado, de cuya apariencia se nutre el actual fundamentalismo democrático.

Desde el pluralismo filosófico no cabe pensar tal cosa. La filosofía no sobrevuela y dirige el mundo, sino que se intercala entre la multiplicidad de instituciones en conflicto, aunque a diferente escala, pues es del conflicto entre estas instituciones de donde surgen las ideas que sistematiza. E igual que una multiplicidad de instituciones en curso (políticas, científicas, religiosas, &c.) afectan a un sistema de filosofía, éste influirá sobre otra multiplicidad de instituciones. ¿De qué modo?

Regresando a criterios lógico-materiales desde los que «manejar» los conflictos. Por ese motivo, la filosofía vive en escuelas, pues la realidad en permanente cambio y de cuyo enfrentamiento deriva la «demanda» filosófica requiere actualizaciones constantes. Como ya hemos dicho otras veces, la vida política e institucional no se implanta en la filosofía; antes al contrario, unas u otras filosofías se implantan en fases o estadios de la vida política, sin que tengan que reducirse a ella, al modo de la filosofía adjetiva.

Por tanto, la filosofía no vive en los problemas «existenciales» de la conciencia libre o la praxis subjetiva (como si el ego diminuto pudiera remontarlo todo al modo gnóstico), sino que vive vinculada a las instituciones que ejercen algún poder en la vida política donde se forma esa misma «conciencia»; y cuando este poder busque conmensurar, el mundo se configura como conciencia trascendental. La «filosofía» se implanta políticamente y tiene un poder efectivo en el tratamiento de las fracturas de las «partes del mundo», no porque haga estallar configuraciones sociales o políticas de un modo radical e instaure otras (aunque pueda contribuir a ello), sino porque necesidades prácticas mundanas demandan, muchas veces de modo «acuciante», modos de entender y tratar problemas históricos nuevos e inauditos que no se puedan tratar de otro modo. Partir de la implantación política de la filosofía, como es el caso que tratamos, no significa, como muchos entienden, que disponga de un «deber ser» que busque «realizarse», por ejemplo, sirviendo de programa político o revolucionario de una facción social, lo cual sería puro idealismo (la realización de un deber ser ideal en realidad oculta los intereses de su grupo). Las ideas filosóficas sistematizadas están implantadas de hecho, o no existen; por ese motivo, requieren su tratamiento permanente en escuelas (academias) que las actualicen, porque el mundo se transforma de unas partes a otras, con transvases por donde circula la dialéctica filosófica; pero como los sistemas filosóficos se forman y se desarrollan enfrentados entre sí, su principal labor será destructiva, buscando el análisis y demolición de ideas que están a la base de instituciones incompatibles entre sí.

Aplicaremos a este caso la idea funcional de los conceptos y las ideas según se especifica como teoría de la causalidad del materialismo filosófico [$y = f(H, x)$]. Entenderemos como un efecto (y) la desviación de un sistema filosófico (H), o esquema material de identidad, en función de las causas (x) que actúan sobre él (ya sea de un «exterior» a la filosofía o de un contexto académico). La potencia de las «escuelas» en conflicto dependerá de su capacidad para actualizar sus «esquemas materiales de identidad» al reaccionar ante las necesidades que la funcionalidad institucional de su implantación requiera. De modo que, si bien se considera ridículo pensar que el mundo se tendría que ajustar a nuestro modo de entenderlo (por ejemplo, ajustando las causas (x) al sistema (H),

según el modelo de la causa sui o la auto-conciencia), sin embargo sí se suele esperar una especificación de esta tesis, a saber, que las instituciones, y en particular la política, deben regirse por los dictados de las ideas filosóficas, como si la realidad del comunismo o del catolicismo «realmente existente» (y) derivase de su ajuste o fidelidad a las tesis marxistas o tomistas (H), y no a la capacidad de estos sistemas para concatenar los problemas de su «presente lógico» ofrece.

En el caso de España, entendemos que tal implantación se desarrolla en lo que Gustavo Bueno ha llamado «pensamiento público español», muchas veces en dialéctica interna con la filosofía escolástica católica, pero siempre ligado al problema de una esencia «imperial» que implica su existencia, es decir, el resto de sociedades políticas. La contrastación de los procesos de infiltración de un sistema filosófico (o partes del mismo) en el tejido institucional se constata «in medias res», según su potencia para triturar ideas obsoletas y trasnochadas, o acaso enfrentándose a otras nuevas, pero inservibles y delirantes, que las suplantán. Por lo tanto, el «metabolismo institucional» es lento y gradual: igual que durante décadas se va infiltrando el agua en una montaña hasta que consigue derribarla, así van calando unas ideas filosóficas u otras en la pluralidad de tejidos institucionales, o acaso aportando nutrientes a otros. Si utilizamos la metáfora de la implantación es porque el momento nematológico (que pone en conexión unas instituciones con otras) está coordinado con el momento técnico de la institución, o complejo institucional donde se inserta (su realidad económica y social). La labor destructiva de la filosofía será imprescindible en la medida en que la funcionalidad y la propagación de una institución suele ser incompatible con otras, obligando a manejar ideas sobre el contexto en que se mueve, y en último término sobre los límites que pueda alcanzar. Si una institución fuese totalmente independiente o absoluta, autó-noma, no necesitaría la filosofía, del mismo modo que si una institución las abarcase a todas, según el modelo de filosofía escatológica o monista (la idea absoluta o la sociedad sin clases). En la medida en que las instituciones o complejos institucionales no pueden permanecer impasibles e independientes del resto, pero a su vez reaccionan e influyen en otros muchos, pero nunca en todos, seguimos un modelo de filosofía solidaria con el pluralismo filosófico.

Ahora bien, la lentitud de estos procesos, sucediéndose en una escala no secular, sino milenaria, desborda con mucho la escala de los planes y proyectos personales, lo cual hace que su realidad y su existencia esté ligada a las escuelas, que son las encargadas de reajustar las causas en que se ve implicada su implantación, su desviación o su destrucción. Por este motivo, si toda filosofía necesita un «gran arquitecto» que la ensamble y que la ponga en marcha, y sin el cual no existiría, ya formada necesita la escuela por donde circule la esencia de una

filosofía en el «presente lógico»³ (el resto es filología, o doxografía). La esencia de una filosofía no se limitará a un núcleo teórico (como pensarían los formalistas), sino que requiere del cuerpo sistemático que deriva de su núcleo, e incluye, en el caso en que se produzca, toda la extensión histórica que desarrolla su implantación política, es decir, su funcionalidad en el curso ampliativo a los contextos institucionales donde arraigue. Esta es la intención de escuela clara y manifiesta que impulsó la formación del materialismo filosófico (y sigue en la dirección de Gustavo Bueno Sánchez).

A Gustavo Bueno le oímos ensalzar la «academia» (en su origen platónico), así como las “tradiciones”, “estirpes”, “doctrinas” o “escuelas” (por antonomasia, la escolástica), como un hecho que hay que constatar: «en muy poco tiempo, el proceso de institucionalización de la filosofía iniciado por la Academia platónica fue extendiéndose a un ritmo constante (...) En Alejandría, en Roma, en el Imperio de Oriente (sin perjuicio del paréntesis abierto por Justiniano) y, desde luego, en el ámbito de la Iglesia católica o del Islam, la filosofía fue institucionalizándose en formas cada vez más rígidas, como filosofía escolástica»⁴. Será cuando la escolástica decaiga cuando sea sustituida por los grandes sistemas de la filosofía moderna.

De este modo entendemos que las escuelas filosóficas, como otros tipos de escuelas (artísticas, técnicas, económicas o soteriológicas), se difunden desde un núcleo o centro esencial hacia un radio más o menos indefinido según un cuerpo sistemático doctrinal y un curso esencial.

De modo sucinto vamos a diferenciar un núcleo esencial, desde el cual se forma el cuerpo del sistema filosófico, de las especies procesuales sucesivas en que se desarrolla esa esencia. Esta teoría de la esencia de los sistemas filosóficos tiene como finalidad liberarlos de una supuesta historicidad pretérita de la filosofía o de un pensamiento interno o puntual de su creador, que de un modo gnóstico se alimentaría de su esencia y se mostraría como *filosofía perennis*, para pasar a considerar su significado «realmente existente» y su potencia filosófica en función de las actualizaciones que sufre según sea su implantación política, es decir, según su capacidad para influir o desviar la trayectoria de otras instituciones, con la destrucción de los contextos ideológicos donde se mueven. Es evidente que la acuñación de los términos de un sistema filosófico requiere de una maestría poco común, pero su función no se agota en la conciencia del «pensador» como un hecho puntual que se recupera cuando otros sujetos homólogos quieren conocer su pensamiento, tal y como lo entiende el gnosticismo (y sus desarrollos hermenéuticos). Sólo en

(3) Gustavo Bueno, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Ciencia Nueva, Madrid 1970, 319 págs.

(4) Gustavo Bueno, *El sentido de la vida*, Pentalfa, Oviedo 1996, pág. 9.

función de los conflictos reales se requiere el tratamiento «filosófico», y es en la medida en que esos conflictos se intensifican cuando se intensifica la presencia de las escuelas filosóficas. La raíz de su desprestigio como forma degenerada de filosofía respecto del pensamiento del autor no deriva tanto de su vulgarización o popularización (por ejemplo, como simplificación de las ideas originarias, al recibirse por la conciencia del alumno que la actualiza) cuanto de la concepción de las ideas como representación mental, y de su «proyección» o «realización» en una materia determinada, como si su «existencia» realmente existente fuese una degradación respecto de la pureza prístina ideativa (al modo plotiniano de las emanaciones). Pero nosotros no creemos que las ideas estén o nazcan de la mente del autor (como todavía pensaba Marx al diferenciar el arquitecto de la abeja), sino que son objetivas: están dadas en los procesos *in fieri, in medias res*, sin los cuales caeríamos de nuevo en el gnosticismo.

Para lo que nos ocupa, que no es otra cosa que determinar una figura inteligible del enfrentamiento entre sistemas filosóficos vinculados a lo que llamamos «vía o tradición alemana», frente a los que se configuran como «vía o tradición española», será preciso atender a este carácter procesual en la dialéctica de las escuelas, que es donde se producen los cambios, las transformaciones y las «inversiones» ontológicas y gnoseológicas de unas filosofías respecto a otras. Lo cual, por otro lado, es norma de la «crítica» como modo interno de desarrollo de las propias escuelas filosóficas.

Una escuela obtiene su denominación en función de su origen, ya sea con el nombre del fundador: Escuela de Pitágoras, de Platón (platónica), de Aristóteles (aristotélica), de Epicuro (epicúrea), &c.; ya sea con el de la ciudad o lugar de ubicación: Escuela de Mileto, de Éfeso, estoica, de Florencia, de Salamanca, de París, de San Víctor, de Frankfurt, círculo de Viena, &c. Pero si adquiere notoriedad la ciudad de origen de un sistema, éste no se reduce a ella ni mucho menos, pues la continuidad de la institución filosófica y su carácter dialéctico (un sistema arrastrará a otros sistemas opuestos) requiere el «paso del testigo» de maestro a discípulo de modo ininterrumpido, por lo que las escuelas se multiplican según avanza la civilización, es decir, los núcleos urbanos que van ampliando su radio, sin perjuicio de interrupciones temporales o de su desaparición en zonas concretas.

Al parecer, son las *tecnai* de rapsodas o médicos y las *tiasas* religiosas (como colegios oficiales) los modelos de transmisión de los conocimientos que anteceden a las primeras escuelas filosóficas provenientes de las *heterias* (grupos de amigos), propagándose por muchas ciudades, caso de pitagóricos o estoicos.

Dado este núcleo esencial y en función de su potencia se origina un cuerpo sistemático de doctrina que desborda

su fundación y origina una «corriente» filosófica, que a su vez pasa por diferentes etapas o formas específicas de su esencia procesual según se enfrente, se aplique o se extienda por contextos nuevos, lo que supone una puesta a prueba constante de su potencia y retos permanentes a su sistematismo. La propagación de su núcleo doctrinal, formando un cuerpo cada vez más amplio y un curso que dura siglos o milenios, sólo y únicamente puede darse a través de la sucesión académica dentro de las escuelas.

Dada la rotulación inicial que supone la sustantivación del sistema con que se identifica una escuela (del griego *scholé*, como tiempo del ocio dedicado al estudio), y con independencia del acuerdo sobre sus límites, podemos diferenciar tres grandes fases o especies procesuales. La primera especie aparece en los desarrollos de inicio vinculados más o menos directamente con su «creador», denominados o identificados a través de los sufijos «-icos», «-ismos» o «-istas»: por ejemplo, los platónicos frente a los aristotélicos, o las formas de agustinismo frente al pelagianismo, o los autores tomistas frente a los escotistas, &c. (sin perjuicio de las diferencias entre las distintas «oleadas» o divergencias internas). La segunda especie aparece con una re-actualización identificada a través de prefijos que retoman la escuela con modulaciones posteriores a las de su contexto inicial, que modifican el rótulo; nos referimos a los «neo-»: por ejemplo, los neo-platónicos (y derivaciones posteriores), la neo-escolástica, los neo-hegelianos (de izquierdas o de derechas), los neo-kantianos, los neo-positivistas, &c. Si bien «actúan» en contextos nuevos, no por ello rompen la doctrina, aunque supongan disrupciones o desajustes que se tendrán que justificar en cada caso. Por ejemplo, los planes de estudio de Jámblico en las escuelas neoplatónicas orientales que van de Plotino (244) a Proclo (485) en Siria, Pérgamo, Alejandría y Atenas enseñan contenidos aristotélicos y platónicos en el ascenso hacia el Uno. No así en el neoplatonismo occidental, donde se enseña a Platón en un modelo ascensional que antecede el *Trivium* y el *Quadrivium* de las escuelas medievales. El neoplatonismo prende de nuevo en el renacimiento con la escuela de Florencia (Pico, Ficino), cuando en el Concilio de Ferrara (1434) se reintroducen las tesis platónicas de bizantinos como Pletón y Juan Argiropoulos, cruzándose con otras versiones islámicas y hebreas que pasan a Europa por las «escuelas de traductores» de Toledo, Murcia, Astorga o Pamplona.

Cada sistema se extenderá de diverso modo. Llamaremos tercera especie de la esencia procesual de una filosofía a la que nos ponga ante la posición de agotamiento o tránsito de las tesis principales hacia otras distintas. Lo que no impide que se produzca en algún momento la vuelta hacia fases anteriores si la «coyuntura» hace necesaria su reimplantación institucional. La tercera especie de una esencia filosófica acaece como fin procesual característico de la escuela,

como forma de agotamiento o re-interpretación que ya apunta a otras esencias, y así se ve con posterioridad cuando se las identifica con el sufijo «post-»: por ejemplo, en el post-marxismo, el post-estructuralismo, el post-modernismo, &c. En todo caso, el agotamiento de la escuela no quiere decir que partes o ideas de la misma no «sobrevivan», por ejemplo, en otras escuelas, ni tampoco impide que instituciones vinculadas con ella pervivan semi-fusionadas con otras, pues la vida de una escuela, corriente o especie filosófica alcanza donde le permite su enfrentamiento con el resto de especies. Sería muy interesante detenerse en cómo es precisamente la implantación institucional o política de estas especies que generan cambios, o cómo una misma *symploké* o «biocenosis» filosófica cambia con el contexto.

Gustavo Bueno propone la implantación del materialismo filosófico como filosofía académica a partir de la Escuela de Filosofía de Oviedo (donde ejerció y está enterrado Benito Jerónimo Feijoo, igual que Platón fundó en el 387 a.n.e. su escuela en el bosque sagrado donde el héroe Akademos estaba enterrado), en un radio de acción que abarque al conjunto de la nación histórica y política (por lo menos en un 0,5 %), lo que permitiría, en la medida en que va vinculada al idioma español, que la filosofía del materialismo filosófico alcanzase un radio prácticamente «universal». En esa labor está la Fundación junto a otras muchas instituciones.

La negación, cuando no la ocultación que por estructura la filosofía administrada universitaria hace de estas corrientes vivas y activas es normal (salvo excepciones que confirman la regla), dado que su función institucional es muy distinta (independientemente de las afinidades personales o de la actividad particular). En las universidades no se «hace» filosofía, ni tiene por qué hacerse; se limitan a enseñar «organismos filosóficos», como en un gran museo de historia natural se enseñan las especies orgánicas, a saber, debiendo renunciar a su actividad específica (en el caso de la filosofía, a su labor «destructiva», es decir, a su esencia práctico-crítica, clasificatoria). Si la llamada «libertad de cátedra» no puede aplicarse en el momento de la tesis doctoral o del concurso a cátedras, cuando se ejerce, más que significar su adscripción a una filosofía, viene dada por la identificación con la materia adscrita al departamento, cuando no se ha convertido el catedrático en un diletante y un escéptico de profesión. De modo que el ocultamiento o des-valoración de las escuelas será proporcional a la potencia crítica en virtud de la cual destruye esquemas antiguos, al reclasificarlos desde el «presente en marcha», removiendo el suelo del plan de estudios en que se sitúa el «catedrático» por ley.

La disyuntiva es clara (aunque más gradual que dicotómica): o se enseña o se hace filosofía, y si se hace, como toda «técnica», su función destructiva supone la normativa propia de un canon o modelo que garantiza,

hasta cierto punto, su recursividad. El patrón o modelo que define a una escuela, como pueda ser el materialismo filosófico de Gustavo Bueno, se verá desde fuera (por ejemplo, desde las universidades a las que nos referimos) como un corsé, como una coraza que la enfrenta al resto de filosofías, acostumbrados a la cortesía entre colegas que se llaman mutuamente para los congresos. Nosotros negamos que haya un cuerpo filosófico debajo de esos trajes. Son anatomistas que, a fuerza de clasificar especies animales, se han olvidado que ellos también pertenecen a una especie. Tienen la posición del «jubilado» o del «rentista» que ha desconectado su sueldo de la actividad económica-política que la genera. Del mismo modo que aún resuena en los zoológicos la lucha por la vida, así resuena el eco deformado de la dialéctica de imperios en la silla de la cátedra, como si su «libertad de pensamiento» fuese algo al margen de las guerras contra persas o nacional-socialistas. La *falsa conciencia* del académico consiste en fingir que enseña una materia «eterna» o «histórica», al margen de la implantación política que requiere de la actualización permanente de los sistemas.

Si la filosofía está implantada políticamente en las sociedades totalizadoras es porque realiza funciones indispensables para su funcionamiento, lo que significa que la actividad de cada sistema filosófico se hace desde unas «partes frente a otras», que también miran al «todo». ¿Quién puede entender a Platón sin la Grecia de los sofistas, a Santo Tomás sin los Estados Pontificios frente al Islam, a Suárez sin el Imperio Español frente a los protestantes o a Carlos Marx sin el industrial pequeño imperio alemán?

Por nuestra parte, consideramos que, aunque la llamada «vía alemana» de la filosofía se ha agotado, sin embargo tiene un carácter gnóstico que la hace idónea para colonizar el sistema burocrático de enseñanza española y la conciencia administrada de sus catedráticos. Su raigambre subjetiva y su incapacidad ortogramática política sólo se ve en contraste dialéctico. El materialismo filosófico que se considera solidario con la implantación política de la filosofía española tiene criterios para establecer ese contraste. De qué modo y en qué sentido estamos ante un modelo, un patrón o un canon de filosofía verdadera frente a uno de «falsa filosofía», es el objetivo de este ensayo.

1. Modelos, metros y patrones como unidades de medida del mundo

Los modelos son una figura que, como «*modi sciendi*», se extiende por todas las ciencias y las artes. Quizás sean los moldes metalúrgicos bivalvos de las monedas los primeros arquetipos técnicos, donde un prototipo o modelo atributivo ofrecía en su concavidad la figura

o forma que iba a reproducir una multiplicidad de ejemplares distributivos iguales (en su convexidad). Las técnicas metalúrgicas, que se desarrollaban en función de los hornos que administraba cada ciudad-Estado, ofrecían un control técnico análogo a las matrices biológicas por las que se multiplican (más que reproducirse) los individuos vivos de cada especie animal. Con las monedas que acuñan las ciudades-Estado griegas a partir del S. VI a.n.e. aparecen las formas de proporcionar las partes del mundo «civilizado», de modo distinto en cada mercado (ágora). La misma razón (proporción de un todo en partes) o norma, propia de instituciones cuya estructura está por encima de la «voluntad subjetiva», se institucionaliza en conceptos técnicos de todo tipo (ejes mecánicos como la balanza, ciclos de radiación solar en calendarios con el gnomon, &c.); pero son las técnicas con grafos fijos de anverso⁵, sobre todo de segundo tipo, las que dan lugar a la geometría, poniéndonos en presencia de unas estructuras atributivas o «contextos determinantes» cuya necesidad nos ofrece un modelo de verdad en la que no cabe discusión. Será Platón quien se fije en los géometras para designar a las formas o «eidos» como la «materia» propia de la filosofía. Si algo es inteligible es porque cae bajo un concepto que permite su clasificación al diferenciarse de otros, es decir, al determinar lo que comprende su unidad atributiva (sus partes) y su identidad distributiva (lo común con otros especímenes de su misma clase).

Ahora bien, los conceptos son a su vez de diversas clases o categorías, pero no porque cada categoría de con una ciencia, al modo aristotélico o kantiano, sino porque cada ciencia acotará una categoría de seres. Contra la idea de un método universal cognoscitivo, la Teoría del Cierre Categorial del materialismo filosófico diferencia cuatro «modos gnoseológicos», que aparecen de un modo y otro en todas las ciencias, a saber: las definiciones, las clasificaciones, las demostraciones y los modelos. Dentro de los modelos se diferencian metros, paradigmas, prototipos y cánones. Lo que interesa ahora es constatar cómo cada campo de fenómenos acotados categorialmente implica una serie de términos cuyas relaciones permiten establecer combinaciones a partir de sistemas de unidades de medida (por ejemplo, la medida de la velocidad de un cuerpo a partir de la división de unidades espaciales por unidades temporales, un proceso que da lugar a otras magnitudes derivadas de las fundamentales, como cuando una constante se establece como unidad para ulteriores cálculos, caso de la constante de gravitación, la velocidad de la luz, la constante de Planck, &c). «Si se encarece —dice Gustavo Bueno— la importancia de la medida en la ciencia física ello no es debido a que la medida sea, por sí misma, una operación científica, sino porque la medida supone unidades, y las unidades son conformaciones privilegiadas del material.

(5) Remitimos a nuestro libro *Filosofía de la técnica y la tecnología*, Pentalfa, Oviedo 2018, 353 páginas.

Medir es reconstruir, a partir de términos, relaciones internas, dispuestas en clases; en este sentido medir es clasificar, conformar»⁶.

Dado que la percepción antrópica en la segmentación de las partes del medio-entorno implica ya las operaciones corpóreas (incommensurables con las de otros animales), se entiende cómo su institucionalización en técnicas explica por qué las primeras unidades de medida se establecieron en función de las partes del cuerpo humano, y por tanto en función de sus dimensiones. De este modo, la percepción de la línea del horizonte, que requiere recorridos de animales bípedos, da lugar a unidades de segmentación como el «pie» o los «pasos», cuya agregación da lugar a unidades mayores como la «milla» (que en la antigua Roma eran 2.000 pasos de una legión), el «estadio» o la «legua» (milla y media). Para dimensiones menores se utilizó la «pulgada» o la «yarda» (de la punta de la nariz al dedo medio). Lo mismo ocurre con otras unidades cuya escala se ajusta a la operatoriedad manual, como es el caso de la libra, el escrúpulo (una piedrecilla para pesar) y la onza (24 escrúpulos).

Al parecer, la etimología indoeuropea de «medida» (*mē-), la misma que tiene «dimensión», «metro», «mes», &c., remite a los movimientos lunares. Es a partir de la pujanza de los mercados, según las fases de ampliación de las ciudades imperiales, cuando se hace necesaria la institucionalización de medidas, sobre todo las monetarias: la dracma griega, el óbolo, el estátero, el as, la libra romana, &c. En esto queremos fijarnos. La institucionalización de unidades de medida se llevará a cabo por las «sociedades totalizadoras», según van ampliando su radio de acción de modo paralelo al proceso que va del ego institucional al ego trascendental.

Los sistemas de unidades de medida actuales provienen de la unificación que supone el sistema métrico decimal, como sistema internacional establecido el trece brumario del año IX (el 4 de noviembre de 1800) por el imperio napoleónico, donde se diferencian siete magnitudes de medida con sus respectivos patrones fundamentales: longitud (metro), masa (kilogramo), tiempo (segundo), intensidad eléctrica (amperio), temperatura (grado), intensidad luminosa (candela) y cantidad de sustancia (mol).

Estas unidades corpóreas de medida dadas a la escala operatoria manual (la barra de platino-iridio, el centímetro cuadrado o el centímetro cúbico, los pesos de un kilogramo, &c.), en tanto forman sistemas, tienen como bases sistáticas las series de longitudes-patrón⁷ que constituyen normativas con las que configurar las partes más variadas del mundo-entorno. Esto se generaliza en todas las técnicas y ciencias, y así se denominan

(6) Gustavo Bueno, *Teoría del Cierre Categorial (Vol. III)*, Pentalfa, Oviedo 1993, pág. 900.

(7) Gustavo Bueno, «Sistema», *El Basilisco*, nº 28, 2000, págs. 81-86.

«modelos» a estructuras recurrentes como el plano hipodámico en el damero de las ciudades (por ejemplo, en la construcción de las ciudades hispano-americanas), o plantillas que totalizan un material empírico (como los meridianos y paralelos sobre la esfera terrestre, o los patrones de costura para la confección de prendas de vestir).

Supuestos estos imperios intencionalmente universales podemos señalar dos hitos de la universalidad de unidades de medida del mundo de especial alcance, a partir de los términos del lenguaje escrito a través de cuya institucionalización se puede alcanzar el plano teórico o representativo (que se ejercita en el plano con los signos gráficos) según se va institucionalizando el práctico. El primero es el de la institucionalización del alfabeto griego, en cuanto da con las unidades de medida fonética del habla de «todo lenguaje»; y el segundo la gramática de Nebrija, como determinación de las unidades de coordinación de la lengua castellana o española que acompaña al imperio, y en cuyo seno se hace una filosofía (que se sepa, no hay una filosofía que se haga al margen de una lengua concreta y determinada) donde por primera vez se tiene ante la vista el conjunto de la «humanidad». Van a ser estas unidades lingüísticas las plataformas desde las que poder entender otras lenguas en cuyo seno se institucionalizan tratamientos distintos de la realidad. Del mismo modo que la legislación escrita es la que pone a los «letrados» en primer lugar de la dirección de estas unidades morfo-dinámicas estatales, son los legisladores y juristas los que tienen que ir coordinando las normas del conjunto de instituciones del Estado, y a éste con otro, lo cual dispara la polémica sobre sus fundamentos. Por ello, la jurisprudencia y el derecho «positivo» no versarán sobre unas leyes universales «que se buscan» y que, cuando se encuentran, se encuentran de muchos modos y con distinto fundamento, sino sobre las reales y efectivas, las únicas «realmente existentes».

Los modelos, en cuanto constituyen la normativa de las instituciones, se van a multiplicar por todo el campo antropológico. Los patrones conductuales aparecerán como normativas ceremoniales que estructuran la vida de las sociedades humanas. Los casos más importantes identifican un modelo como patrón de vida ejemplar en profetas, santos o vírgenes, pero también a divinidades, espíritus o deidades que tutelan o protegen instituciones como profesiones, ciudades, gremios, linajes, culturas o naciones.

Es en éste último sentido en el que hablaremos del patronazgo de Espinosa en la escuela del materialismo filosófico. En efecto, cada escuela de filosofía, como ocurre con las escuelas de artes pictóricas, arquitectónicas, musicales, &c., supone una serie de normas o métodos de trabajo con sus materiales respectivos que, aunque sean dissociables, no se pueden separar de sus contenidos. El método socrático de preguntas y respuestas, que copia

literalmente Platón en sus «diálogos de juventud», tendría como supuesto la «definición universal» que ya apunta a los conceptos, clases o relaciones, como totalidades cuya intensión o denotación se diferencia de su extensión o connotación déictica. El método de la duda cartesiana supone dialécticamente el «yo pienso» como presupuesto implícito identificado con la racionalidad «espiritual», (por ejemplo, para poder dudar de la existencia del cuerpo y del mundo). En el caso del materialismo ocurre igual, por lo que ofreceremos una lectura de Espinosa contrapuesta a las distorsiones que la tradición idealista, dualista o psicologista nos ha legado.

Ahora bien, el interés específico para adscribirse a un modelo como patrón filosófico de una escuela u a otro deriva de los presupuestos fundamentales que vinculados a su metodología nos permiten ordenar la realidad; por ese motivo tomamos como referencia el modelo de «falsa filosofía» aristotélico, al referimos a las ideas básicas de su ordenamiento ontológico en cuanto organizan el *mundus adspectabilis*, y en último término la *omnitudio entis*. Sin embargo, estas unidades de medida del mundo ya se plantean en la metafísica presocrática, cuando ésta postula un principio axiomático (un arjé único, múltiple o infinito) que, como crítica a los dioses secundarios, tenía la capacidad de totalizar la Naturaleza. Pero no todos los modelos de *arjé* tenían la misma capacidad explicativa. Vamos a fijarnos en un patrón que tendrá gran éxito en filosofía. Nos referimos a la idea de microcosmos pitagórico, cuyos patrones de medida eran los mismos números y sus relaciones. Esta idea ofrecía aspectos positivos únicos en la organización de las formas geométricas que tenían en la «sección áurea» el canon preciso de expresión del orden cósmico. En efecto, al abatir el lado del cuadrado (o del pentágono) sobre la diagonal, se generaban dos secciones donde la relación (proporción o división) de la parte menor sobre la mayor era la misma que la proporción de la mayor sobre el todo de la diagonal. Se trataba de un modelo que podía repetirse hasta el infinito manteniendo las proporciones. Al estudio del número en que se concretaba tal proporción dedicaron los pitagóricos gran parte de sus esfuerzos, si bien en vano.

Ahora bien, la idea de microcosmos como un modelo o patrón de medida del «ser» adquiere su máxima potencia cuando se vincule al propio hombre entendido como *homo mensura*. Desde luego, la idea de microcosmos (humano o no) es omni-presente en Grecia (y con anterioridad, en el Avesta y los Upanisad) según versiones de todo tipo: aparece en Hesíodo, Anaximandro, Demócrito («El hombre es un microcosmos», DK B334), Empédocles, Platón o Aristóteles, pero también en Hipócrates, Galeno, Filón, Proclo («todo está en todo», prop. 103, *Elementos de Teología*), &c. Sin embargo, la tesis de Protágoras según la cual «el hombre es la medida de todas las cosas», que discutirá Platón en serio, adquiere su máxima potencia cuando se identifique con Cristo,

es decir, con la idea de un Dios creador hecho hombre, donde el microcosmos es a la vez un *macroánthropos*. La idea del *Corpus Christi* será fundamental en la teología católica, pues arrastra la idea de la inhabitación de Dios en el hombre.

Tal es su éxito que un fantasma gnoseológico como la actual ciencia cosmológica se nutre de la relación de proporción entre el todo y la parte que expresa la idea de microcosmos. La versión actual que en las teorías cosmológicas se da del Principio Antrópico defiende con Tippler o Barrow que las dimensiones del universo implican al sujeto que las mide, el hombre, positivando en la versión «científica» el principio del *homo mensura* de Protágoras. El hombre, al medir el universo, establece la medida de todas las cosas, y por tanto «es» la medida, pues las medidas remiten a él. Por ejemplo, la constante de estructura fina como relación entre fotones y electrones implica al sujeto que la está midiendo. Según esta tesis, que la formación del universo condujese a la aparición del hombre es tan improbable, supone tantas condiciones de posibilidad, supone ajustar tantas variables de un modo tan exacto que, por así decir, en el comienzo tiene que estar ya dado, «pensado», «diseñado» o previsto el hombre como fin de todo el proceso. Y no hablamos de tesis espiritualistas de sectas cripto-religiosas, pues se trata de la referencia a una subjetividad que el materialismo dialéctico de Engels ya introdujo como fin y auto-conciencia del propio universo. El Humanismo como caso de metafísica filosófica, prácticamente en todas sus manifestaciones, ha servido para restablecer la pérdida de coordinación de las partes del mundo como unión y totalización de lo real.

Frente a estos modos de monismo, lo que a nosotros nos interesa, en cuanto buscamos los metros o patrones de la escuela que vinculamos al pensamiento español (en la medida en que comprende toda la Hispanidad), no deriva del Principio Antrópico «fuerte» (de corte teológico o psicológico, que alimenta la vía alemana), sino de su trituración, es decir, de considerarlo un modelo de carácter anti-filosófico, mítico. ¿Por qué? Porque las filosofías de corte absoluto, total, monista tienen como modelo un Dios separado (independiente) y paradigma del conocimiento como auto-conciencia, es decir, la idea que contiene el *autós* aristotélico.

Desde el materialismo filosófico, «el hombre no es presentado como medida de todas las cosas, sino como unidad de medida de todos los cuerpos»⁸. Desde este punto de vista, el Principio Antrópico (en la versión débil que sostenemos) no encierra ninguna «teleología cósmica». Su fundamento no es otro sino el de la co-determinación de las morfologías del Mundo»⁹.

(8) Gustavo Bueno, *Teoría del Cierre Categorial (Vol. IV)*, Pentalfa, Oviedo 1993, pág. 1206.

(9) Gustavo Bueno, «El puesto del Ego trascendental en el materialismo filosófico», *El Basilisco*, nº 40, 2009, págs. 1-104.

Cuando Dios ordena *El gran teatro del mundo* en el auto sacramental de Calderón, llama al hombre «pequeño mundo». De modo que el espectador humano, «imagen y semejanza de Dios», sentado en su silla, tiene la visión de Dios como un personaje más, y por tanto contemplándose a sí mismo en la «hipóstasis» representada (como en *Las Meninas* de Velázquez el espectador pasa a ocupar el lugar del Rey). En España se institucionalizan en rituales y ceremonias las ideas fundamentales de la escolástica, «criticando» en el ejercicio el contenido que se representa, pues lo que pasa por ser expresión popular de ideas fundamentales de la teología, ¿no supone su «verdadera expresión»? ¿O no es el teatro el origen «técnico» de la idea de persona, y por extensión de las «personas divinas» de la trinidad que requieren la encarnación de Cristo en el hombre, para ver en su muerte cómo se quita la «máscara» divina («señor, ¿por qué me has abandonado?»), al igual que se quitaba Alonso Quijano la máscara del Quijote? Que el «todo» aparezca en un escenario, ¿no es la crítica a ese todo como absoluto, es decir, inexistente sin marcos escenográficos? Que el Mundo aparezca en el marco o contexto teatral, ¿no significa de hecho la crítica a una idea de mundo o de Dios o de conciencia absoluta, aislada, al margen de todo contexto? En España la filosofía (la teoría, “*theoría*”) se hace pública en las representaciones (*thea-tro*) «corpóreas», con un dramatismo real semejante al del ritual del torero ante el «numen» en la plaza de toros. No sucede así en la tradición alemana (y por extensión, «moderna»), donde el mundo se hace «representación mental», sin marcos, sin escenarios; donde el propio marco de la «conciencia» se hace absoluto.

Quien tuviera que juzgar las dos vías que diferenciamos, la de tradición alemana y la de tradición española, se podría preguntar: ¿dónde hay más racionalidad, en el carácter público, artístico y social del «auto sacramental» de Calderón, o en la subjetiva, interior y espiritual «autoconciencia» cartesiana o kantiana? Y si entendiera que en el español, habría que responder a la pregunta sobre la diferencia entre la vía teológica y la que vinculamos al pensamiento público, debiendo explicar los aspectos de la teología católica que se transforman en humanismo por los cauces del espiritualismo monista, y los aspectos que conducen al materialismo pluralista que defendemos. Eso nos disponemos a hacer.

2. Las inconmensurabilidades entre las partes del mundo

Si tomásemos a las categorías como unidades de medida de las partes del mundo, antes que constatar la armonía de unas proporciones con otras formando un todo, antes que demostrar el ordenamiento de las partes en un cosmos, la pluralidad de categorías viene a significar la trituración de la unidad del mundo.

Desde este punto de vista, la idea de microcosmos como expresión del todo se vuelve absurda. Sin embargo, su crítica, es decir, la crítica a las estructuras metafinitas desde la que se levanta, no es nada fácil: se requiere una idea de microcosmos «positiva», categorial, concreta, para ver cómo conduce hacia su imposibilidad. Aquí vamos a defender la tesis según la cual las discontinuidades y los desajustes sólo pueden aparecer a partir de la constatación de la co-determinación y las proporciones entre partes de la realidad hasta el límite de la necesidad (por ejemplo, a partir de las identidades sintéticas de algún cierre categorial)¹⁰.

Esto ocurre en el caso de la idea de microcosmos pitagórico a la que hemos hecho alusión. La sección áurea o proporción divina entre el lado y la diagonal del cuadrado se interpretaba como modelo de la armonía en el conjunto de la Naturaleza. Tras el proyecto de una aritmetología del mundo, según la tesis de que «todo es número», se trataba de acotar la fracción que como unidad del lado permitiría dividir la diagonal. Hípano de Metaponto reveló la imposibilidad de alcanzar tal número. Era un secreto de la escuela que cuanto más se acercaban a él más se alejaba, lo que anulaba la tesis que daba sentido a la secta pitagórica y lo que al parecer significó su muerte, pero también el fin de la secta pitagórica. Allí donde más proporción había, donde aparecía la imagen más precisa del orden y la armonía entre todas las partes del cosmos, allí no se encontraba determinación ninguna: allí se abría un abismo, un corte infinito, es decir, la imposibilidad de encontrar unidades de medida, la inconmensurabilidad entre las partes del orden más perfecto.

Quien sacó las consecuencias y con ellas el inicio de la filosofía académica fue Platón. La importancia de los irracionales consistía en negar que todo ajustase con todo; significaba la inexistencia de unas unidades de medidas comunes en matemáticas, y por tanto, en el seno de lo más real y verdadero, los conceptos. La idea de *symploké* nos sale al paso. Pues, al contrario de lo que suponían, la naturaleza ocultaba en las relaciones «divinas» unas fracturas cuya investigación demostraba la imposibilidad de que todo casase con todo. El entendimiento del mundo ofrecía medidas comunes entre cosas a la vez que desajustes radicales; por eso le parecía a Platón que aquel maestro que no enseñase los irracionales a sus alumnos era merecedor de la pena de muerte, invirtiendo la norma que según parece ejecutaron los pitagóricos al matar a Hípano de Metaponto. Aquel maestro que enseñe la existencia de un orden natural en la forma del todo como un cosmos es un farsante. Entre la armonía y el equilibrio perfecto que la geometría nos

(10) Otra cosa es el tratamiento de las inconmensurabilidades y las contradicciones resultantes, que hay que ver en cada caso, y de cuya figura se encarga la dialéctica (nos remitimos al artículo de Gustavo Bueno, «La idea de dialéctica y sus figuras», *El Basilisco*, 2ª época, nº 19, 1995, págs. 41-50).

enseña se oculta un infinito aritmético al que nunca llegaremos. Que aritméticamente le demos nombre, caso de los llamados números trascendentes, como ϕ o π , es un modo de trabajar con él, pero no oculta que la matemática como modelo de verdad ofrece unas leyes para grafos discontinuos (como los números que trata la aritmética) y otras para los grafos continuos (como las figuras que trata la geometría, que no casan entre sí).

Lo que a nosotros nos interesa sacar en consecuencia es lo siguiente. ¿Se hubiera podido llegar a la tesis de la incommensurabilidad entre las unidades de medida del mundo al margen de las medidas efectivas? ¿cabe establecer la tesis de la incommensurabilidad radical entre partes del mundo con independencia de los conocimientos que relacionan sectores o partes de modo necesario? En definitiva, ¿sin M_3 cabe hacer una Ontología verdadera? Creemos que hay que responder que no. La tesis sobre la *symploké* de la realidad, la unión entre totalidades enfrentadas e incompatibles con otras totalidades del mundo que formula Platón y que nosotros creemos demostrada tras dos mil cuatrocientos años, sólo puede hacerse desde la base de una pluralidad de categorías irreductibles entre sí, y cada vez mayor. En cuanto más conocemos un conjunto de fenómenos más se diferencia de otros. Los ritmos de funcionamiento de unas multiplicidades de fenómenos no tienen continuidad con otras, las invariancias en las transformaciones ofrecen discontinuidades respecto a otras (lo que no significa separación). Las incommensurabilidades trascendentales sólo aparecen tras el fracaso de coordinación monista del Mundo, el desarrollo de la filosofía presocrática es la primera en demostrarlo¹¹.

Ahora bien, la negación de esta consecuencia ha persistido tenazmente en la tradición filosófica y científica. El pluralismo radical que se derivaría del «*factum* de las ciencias», y que nosotros defendemos como *symploké*, se niega rotundamente una y otra vez. ¿Bajo qué modelo de hacer filosofía? Los cursos opuestos se mantienen en las más variadas tradiciones y con diversos fundamentos. Desde la idea de la ciencia unificada de corte neo-positivista a las teorías de las supercuerdas, desde la *mathesis universalis* cartesiana a la fenomenología como ciencia estricta, desde el monismo energentista al materialismo dialéctico. ¿Hay una razón interna y común a toda esta multitud de sistemas, muchos de ellos enfrentados? ¿Cuál sería su vinculación con la pluralidad de ciencias que niegan? Aquí nos parece que es fundamental atender de nuevo al papel que juega la versión antrópica de la idea de microcosmos.

Desde luego, la idea del hombre como medida de todas las cosas que ya discutió Platón ha tomado un carácter hegemónico en el actual relativismo cultural. La muerte de la filosofía se ha consumado en

(11) Esto es lo que enseña *La metafísica presocrática* de Gustavo Bueno (Pentalfa, Oviedo 1974, 373 págs.).

la realización social y política del mercado pletórico, donde cada conciencia monádica es un microcosmos de una cosmópolis democrática con que se cierra la historia humana. Este es un modo de decirlo propio de la literatura de las «ciencias sociales». Lo que parece de hecho es que, en la actualidad de los 8.000 millones de personas, con el conjunto de naciones unidas alrededor de los derechos humanos, la idea de «Humanidad» toma carta de naturaleza. El hombre de Vitrubio, tal y como lo pinta Leonardo, commensura el conjunto del Mundo. Si el universo se conoce a sí mismo en el hombre, a las humanidades y las llamadas «ciencias sociales» corresponde su estudio. ¿Por qué perder el tiempo en batallas dispersas cuando podemos tomar la plaza, pregunta Hume emulando de nuevo a Protágoras? Esa plaza es «la naturaleza humana». «Aquí pues, el único expediente en cuyo éxito podemos confiar en nuestras investigaciones filosóficas es abandonar el aburrido y lánguido método que hemos seguido hasta ahora, y en lugar de tomar de vez en cuando un castillo o una aldea en la frontera, marchar directamente hacia la capital o centro de estas ciencias, hacia la naturaleza humana misma; una vez dueños de ella, podemos esperar en todas partes una fácil victoria»¹².

Entonces, ¿cabe establecer lo humano como patrón o modelo de la unidad del mundo? Sí, pero no cuando el patrón o modelo para entender la división de las partes del mundo fueran las ciencias «formales o naturales», lo que eliminaría tal unidad, sino un ego trascendental (la «naturaleza humana») del que dependiese el mundo y desde donde poder disolver las incommensurabilidades categoriales, ya no como un Dios hecho carne, sino desde la idea de «naturaleza humana», desde la fenomenología del espíritu o desde las formas de producción se abriría la posibilidad de ver restablecida la coordinación de sus partes. Un proyecto positivo en marcha de carácter humanista tendría por un lado a la Antropología, como el conocimiento del hombre ante sí mismo, y por otro lado a la Historia Universal, como el despliegue del proceso de su auto-realización. Etnología, psicología, sociología, lingüística, estética, política, &c. servirían a ese fin. Ya recordaba Gustavo Bueno cómo los humanistas del S. XVI seguían la idea ciceroniana de las artes que, en cuanto «pertenecen a la humanidad, tienen también algún vínculo común y entre sí mantienen un cierto cuasi parentesco»¹³.

Ahora bien, supuesto tal proyecto en marcha y tras cuatro o seis siglos de discusión ¿cómo se podría negar la base de tal proyecto? Es decir, ¿cómo negar la existencia de un Ego trascendental, real o posible, de carácter absoluto, como patrón de commensuración de las partes del mundo? ¿Cabe dudar de la actividad de un sujeto, sea cognoscitiva, práctica o dialéctica, en

(12) David Hume, «Introducción», *Tratado de la Naturaleza Humana*, 1740.

(13) Gustavo Bueno, «El humanismo como ideal supremo», *El Cato-blepas*, nº 158, 2015, pág. 2.

cuanto se dirige hacia la totalidad del mundo? ¿Cuál sería el modelo que permitiría entender la actividad de un ego al que se subordinase el mundo? ¿Dónde están las bases que alimentan tal proyecto y sus metamorfosis actuales? Sin duda, hay que ver en el Dios aristotélico (*nóesis noeseos*) la fuente del modelo de una conciencia independiente (absoluta) que determina al mundo en su totalidad, pues «de tal principio penden el Cielo y la Naturaleza»¹⁴, precisamente en la medida en que sirve de modelo de enlace en la transformación del Ego absoluto de la teología creacionista hacia el Ego absoluto humano de la metafísica humanista.

Lo que llamamos filosofía alemana transcurre por estos derroteros. Parecería como si el proyecto del idealismo consistiera en la posibilidad de eliminar las inconmensurabilidades de la realidad después de haberlas constatado. La idea que critica a la «ciencia metafísica» escolástica se levanta desde una *mathesis universalis* identificada con la razón, según la cual podemos conocerlo todo, pues «no hay cosa tan lejana que a ella no pueda llegarse ni tan oculta que no pueda ser descubierta»¹⁵, del mismo modo que se denuncia la «filosofía dogmática» racionalista desde una razón pura práctica de igual proyección absoluta: «ello se ve claro cuando se reconoce que la razón pura tiene un uso práctico (el moral) absolutamente necesario, uso en el que ella se ve inevitablemente obligada a ir más allá de los límites de la sensibilidad»¹⁶. Las ilusiones trascendentales como paralogismos, antinomias y demostraciones de la existencia de Dios en que cae la razón pura se diluyen en el uso práctico, como se diluye la antinomia entre virtud y felicidad en el «valor absoluto» de la buena voluntad. La Ley del Progreso como realización de las ideas que conducen hacia la paz perpetua tiene como fundamento el valor absoluto de la persona. Que se cumpla la libertad absoluta del ser humano frente al no-yo en Fichte, como absorción y superación de las fases del espíritu hacia la idea absoluta, o por la revolución hacia el comunismo final, no son más que modos de cerrar la realidad en torno al hombre. El Mundo como representación de una voluntad absoluta o de un «pastor del Ser» son otros modos de decirlo. La idea de un Ego trascendental que al modo de un Pantocrátor gobierne los procesos del universo, la esfera que sostiene en su mano, se reitera una y otra vez en el humanismo idealista, que llega hasta el *Dasein* heideggeriano, donde Mundo es «ser a la mano» (*Zuhandenheit*). El patrón sigue siendo el mismo, el modelo de un Ego trascendental Absoluto cuya pertinaz insistencia se identifica con la idea del gran pensador destinado a anunciarlo.

(14) Aristóteles, *Metafísica*, XII, 6, 1071b3-30, Gredos, Madrid 1978.

(15) Renato Descartes, *Discurso del método* (trad. De Bello Reguera), Tecnos, Madrid 2003, 102 págs.

(16) Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, B-XXIV-XXVI, Alfaguara, Madrid 1908, 602 págs.

Esto no quiere decir que todo «pensador» o filósofo «alemán» tenga que ajustarse a este modelo, aunque a nuestro modo de ver las excepciones confirman la regla, haciéndolas más significativas si cabe. Por ejemplo, la idea de pluri-verso político de Carl Schmitt rema en nuestra dirección, cuando en *El concepto de lo político* (1932) dice: «La unidad política, por su misma esencia, no puede ser universal en el sentido de abarcar a toda la humanidad y a toda la tierra», o cuando niega al humanismo metafísico: «La “Humanidad” es un instrumento ideológico especialmente útil para expansiones imperialistas y, en su forma ético-humanitaria, un vehículo específico del imperialismo económico (...) La adopción del nombre de “humanidad”, la invocación de la humanidad, el secuestro de esta palabra, todo ello –puesto que no se puede adoptar un nombre tan noble sin determinadas consecuencias– solamente puede manifestar la horrible pretensión de negarle al enemigo su cualidad humana». Hay más excepciones, sin duda, pero aquí estamos hablando de la escala en la que se dibujan los «modelos» de hacer filosofía.

A esta escala sostenemos que la idea de un Ego Absoluto o *datum formarum* que conmensure el mundo, anulando las inconmensurabilidades que aparecen tras las co-determinaciones en M_3 , es común a la nematología católica propia del imperio español y a la nematología humanista opuesta al mismo (que, como veremos, se nutre de ella). De este modo, entendemos que la crítica a semejante «modelo» únicamente puede surgir de la crisis radical que supone el ejercicio real y efectivo de tal conmensurabilidad del mundo, lo que se expresa en la idea de un Ego trascendental crítico. Esta experiencia es la que sufre y define a España.

Igual que en el seno de la matemática surge la inconmensurabilidad entre la aritmética y la geometría, en su intento de conmensurar el cosmos, en el plano histórico-político aparecen las fracturas infranqueables entre las partes de la «humanidad» cuando ésta pretenda totalizarse, es decir, partir de una sociedad totalizadora que da con la «unidad del género humano», a saber, el imperio español, que globaliza el mundo por primera vez. Soldar esta fractura será el proyecto que anima al conjunto de las llamadas «ciencias sociales» (rótulo que aparece por primera vez en el ensayo del Abate Sieyès, *¿Qué es el tercer estado?*, en 1789), frente a las ciencias naturales o ciencias por abstracción (según las denomina Juan de Santo Tomás). Unas ciencias dirigidas por el proyecto de «autognosis», que parte de un ser humano definido por la reflexividad y la libertad (Francisco Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, Disputación 35), y que «deriván en una pragmática intencional e ideológica utópica»¹⁷.

En efecto, estas «ciencias sociales» son las herederas de las ciencias divinas o por participación (por revelación

(17) Gustavo Bueno, «En torno al concepto de “Ciencias Humanas”. La distinción entre metodologías α -operatorias y β -operatorias», *El Basilisco*, nº 2, 1978, págs. 12-46.

o testificación divina, en Juan de Santo Tomás) cuando se circunscriben a la inmanencia de lo humano, y ahora participan de lo revelado en la tradición, ya sea a nivel histórico, político, social, cultural, jurídico o religioso (el paso que conduce de la hermenéutica bíblica a la hermenéutica histórica –por ejemplo, en Gadamer). Sin embargo, la perspectiva programática real de estas «ciencias» no implica la «autognosis» del hombre sobre sí mismo, sino el conocimiento de unos hombres por otros en perspectiva diamétrica. Es decir, lo que opera es la distinción de Ibn Hazm de Córdoba entre ciencias comunes a todos los pueblos (lo que comprenderá el *Quadrivium*) y ciencias propias de cada pueblo (el *Trivium*). De modo que la lingüística no se hará desde una lengua universal, que no existe, sino desde el latín o desde el español; la etnología no la hace el ser humano, sino que se lleva a cabo desde el imperialismo inglés o desde el francés; la economía política no se elabora racionalmente desde un dinero universal, sino desde la moneda del real de a ocho, la libra, el dólar, &c.

Ahora, lo mismo que ocurrió con las ciencias estrictas (geometría y aritmética) ocurrirá con las ciencias «humanas y etológicas», pero de un modo más embrollado y confuso, en la medida en que piden el principio, la existencia de una naturaleza o una conciencia humana, pues no se dirigen desde el «hombre» a las partes humanas, sino de unas partes «humanas» a otras. Las políticas imperiales, que tienden a armonizarlas, contribuirán a echar más leña al fuego de la discordia (por ejemplo, con la apropiación de la autoridad religiosa que llevan a cabo los Estados reformados, por donde aparece la «conciencia individual» de los egos diminutos). Por ese motivo, sólo de las contradicciones internas que derivan del ejercicio histórico-político real y efectivo en los intentos que tratan de establecer las unidades de medida del mundo surgirán las inconmensurabilidades en torno al proyecto de un Ego trascendental absoluto.

La transformación de los egos individuales en trascendentales, dice Gustavo Bueno, «sólo podrá(n) concebirse dentro del proceso de transformación de alguna “organización” totalizadora en cuyo seno los sujetos individuales se transforman a su vez (...) pero el proyecto de un mapamundi filosófico no puede surgir de los sujetos individuales aislados, entregados a sus “meditaciones cartesianas”, sino sólo en la medida en la cual estos sujetos que dibujan el mapa se reconocen inmersos y elevados al nivel de la organización totalizadora que haya podido ampliar el mundo entorno de partida hasta alcanzar el Mundo total. El Mundo que contiene a todos los mundos particulares posibles. El Mundo desde el cual la conciencia filosófica sabe que el Universo en el que vivimos es único, singular e irrepetible»¹⁸.

(18) Gustavo Bueno, «El puesto del Ego trascendental en el materialismo filosófico», *El Basílisco*, nº 40, 2009, págs. 1-104.

Este ejercicio no pudo hacerlo una Alemania carente de unidad, cuya realidad «mundial» duró lo que tardaron en devolverla a su lugar en “centro-Europa”, y cuya identidad se configuró casi siempre desde fuera, ya por Carlomagno, Napoleón o los Aliados y comunistas, pero principalmente desde los Estados pontificios o en dialéctica con ellos: «desde este punto de vista, la filosofía moderna, y en especial, la filosofía idealista, incluyendo a Hegel, sólo podría entenderse, en su indudable novedad respecto de la filosofía antigua, como una revolución llevada a cabo en el seno de la filosofía cristiana»¹⁹.

No ocurrió lo mismo con España, pues, tal y como se ha producido, la idea de España es una idea trascendental-crítica. Sólo desde las consecuencias «drásticas» de un proyecto «católico» (totalizador), es decir, sólo desde la ruptura interna de la *universitas christiana* es como podemos identificar las verdaderas «unidades de medida» del mundo en la crítica de los Egos Absolutos. Es decir, los imperios «intencionalmente» universales, como idea de una pluralidad irreductible de modos de conmensurar las partes del mundo dialécticamente enfrentados e inconmensurables entre sí. Y si es así, un modo de tratar estas cuestiones le corresponderá a las ideas con las que trabaja la filosofía.

Si, como suponemos, no existe una conciencia absoluta que dirija los goznes del mundo (ni se la espera), el contra-modelo que buscamos supone la trituración de esta idea. Si situamos a Espinosa como patrón del materialismo filosófico es porque vemos en su filosofía la sistematización de las consecuencias vinculadas al ortograma del imperio español, cuando cifra por primera vez la crítica al diseño teológico que va «por el imperio hacia Dios», en función del ejercicio real del lema «por Dios hacia el imperio». Consideramos que en el patronazgo de Espinosa aparece por primera vez el intento sistemático de la crítica a la idea de Ego absoluto. Semejante tesis requiere una lectura de Espinosa contrastada de la versión que actuó históricamente en el idealismo alemán. Desde el materialismo filosófico no veremos a un Espinosa psicologista y egocéntrico, preocupado de la cura de sus pasiones; ni a un Espinosa humanista, anclado en la dualidad cartesiana pensamiento/extensión; y mucho menos un Espinosa monista o panteísta, derivando los modos *in actu* por deducción a partir de una Sustancia que agota la realidad. Antes bien, vemos a la vía alemana de hacer filosofía incompatible con el sistema de Espinosa. Y en ese sentido hay que entender las «polémicas sobre el panteísmo» o el «ateísmo» generadas por la introducción de Espinosa en la Alemania de finales del S. XVIII (aunque su «determinismo» ya había afectado a filósofos como Christian Wolff).

(19) Gustavo Bueno, «El puesto del Ego trascendental en el materialismo filosófico», *El Basílisco*, nº 40, 2009, págs. 1-104.

Pero aún más importante que la recuperación de Espinosa para el materialismo de corte pluralista es su vinculación con las consecuencias de un imperio que esta «comensurando el mundo». Consideramos a Espinosa como un filósofo español en el exilio cuya vida y cuya obra es consecuencia y crítica del mismo. Esta lectura «materialista» de Espinosa es parte de una tesis más general que formularemos del siguiente modo: los diferentes sistemas de la filosofía moderna son modos de reconstruir el mapa de un «nuevo mundo» que aparece con el descubrimiento de América que lleva a cabo España, y con el que arranca el mundo de la filosofía moderna.

A tal consideración enfrentaremos dos modos o modelos inversos de hacer filosofía. A un patrón gnóstico, que proyecta la conciencia o el entendimiento como actividad pura (un autós absoluto, separado) que comensura y cierra el conjunto de esferas de la realidad (por ejemplo, como aspiración al acto puro aristotélico, o como lógica que salva las contradicciones en el Espíritu Absoluto hegeliano) le opondremos un patrón político que, a partir de un modelo esférico, comensura la totalidad real de la esfera terrestre, abriendo la dialéctica entre modos o unidades inconmensurables en la coordinación de un mundo plural y discontinuo, imposible de totalizar.

La contraposición entre los dos modelos aparece en la misma idea «patrón» que sostiene cada uno: el primero atendiendo al carácter «exento» o unívoco del modelo-idea, es decir, la autonomía de la idea (por ejemplo, en la auto-conciencia); y el segundo atendiendo al carácter «análogo» del modelo-idea, es decir, a la idea como proporción (*secundum quid eadem*) entre configuraciones positivas *simpliciter diversa*, esencialmente distintas.

Para no perderse hay que bajar de nuevo a lo concreto, a la materia determinada (operada técnicamente). Veamos esta contraposición en dos modos de tratar la idea de un ser puro (sin materia), autónomo y eterno que es *causa sui*. El modelo de un viviente incorpóreo aristotélico como analogado de la actividad del *nous poietikós*, un entendimiento en acto o actividad cognoscitiva que, al hacer abstracción de la materia, trabaja con unas clases o «formas universales» cuya necesidad lógica define la necesidad teológica. La idea de Dios como modelo de ser necesario, es decir, como acto puro (*energeia*), supone la hipóstasis de un alma racional especulativo, pero cuya causa está en sí mismo. Sin duda, la discusión sobre la realidad, existencia o necesidad de este ser constituye una de las causas de disputa entre las escuelas más reiteradas de toda la historia de la filosofía. Los argumentos en pro o en contra de esta idea adquirirán una figura propia en función del sistema desde el que se formulan. Por este motivo decimos que hay que bajar a lo concreto, a sistemas materiales de identidad, cuya necesidad ofrece un modelo de conocimiento verdadero.

Será cuando la idea de una conciencia substancial separada y espiritual como primer motor inmóvil se compare con el funcionamiento de los seres, vivos o no, que tienen movimiento (es decir, con los motores realmente existentes), cuando se demuestre lo «absurdo» de la idea de Dios aristotélica. Las leyes de la termodinámica, que se formulan con el análisis de la máquina de vapor a partir de la memoria de Sadi Carnot y toda la serie de desarrollos del S. XIX (Clausius, Kelvin-Planck, &c.), no discutirán si puede existir o no un primer motor orgánico (vivo) o inorgánico; sino que demostrarán que es la misma idea de un motor como *causa sui*, es decir, que saque la energía de sí mismo (un *perpetuum mobile* de primera especie) o que no pierda energía (un *perpetuum mobile* de segunda especie), una idea límite, una idea negativa que nos dice en lo que no puede consistir la actividad de un motor. Aquí no cabe discusión entre escuelas. La necesidad del cierre de las relaciones entre presión, temperatura, volumen y número de moles (y sus desarrollos posteriores) que intervienen en todo motor no se cuestiona; no se plantea que dada la idea de un motor separado y eterno deba o no deba, pueda o no pueda existir, sino que niega la idea misma, es decir, se afirma que es una idea absurda. Su funcionalidad como límite de una serie al que no se puede llegar únicamente nos permitirá comparar la eficiencia de los motores reales, pues son los únicos que «son» motores. Lo que sea un «motor perpetuo» o un «decaedro regular» no llega más allá de la unión sintáctica de las palabras que lo enuncian. De este modo, hasta mediados del S. XIX no se habría podido ofrecer una prueba indiscutible que permitiera triturar la idea de Dios aristotélico, la idea de un motor independiente (autós) del medio, es decir, la idea de una conciencia sin contexto, absoluta.

Sin embargo, la destrucción de la idea de *autós* aristotélica como interna al orden del movimiento de los motores no parece alcanzar al conjunto de la filosofía de Aristóteles en sus funciones de «modelo» de filosofía. Y así se explica que la estructura del sistema aristotélico resiste las acometidas a su cúpula teológica en las sucesivas transformaciones que lleva a cabo la filosofía medieval y moderna. La filosofía sustancialista metafísica habría resistido en lo que se refiere a la naturaleza humana con funcionamiento lógico-racional, es decir, transformándose en el «auto-conocimiento» moderno de lo humano (la autognosis).

En este artículo nos proponemos mostrar las raíces de las metamorfosis de este modelo como introducción al sistema espinosista. Se trata de ofrecer la crítica a una idea de Ego trascendental Absoluto que vaya vinculada al ejercicio de comensuración real y efectivo de las partes del mundo, como un contra-modelo de Ego trascendental solidario de las inconmensurabilidades a que da lugar, y no ajeno a las mismas, es decir, la positivación de la idea de un Ego trascendental que

se nutre de las consecuencias derivadas del *orbe novo* que aparece con el imperio español (por ejemplo, en la multiplicación de modelos sobre «posibles» mundos, tal y como aparecen en la literatura “utópica”²⁰). En efecto, la literatura utópica aparece con el «nuevo mundo» (un inglés como Tomas Moro diseña el *optimo reipublicae statu* –el mejor estado de una república– en 1516), como modelo de proyecto político alcanzable a través del conocimiento, lo que no es otra cosa que el gnosticismo que heredarán como proyecto las «ciencias sociales». De hecho, todo el desarrollo de este «conglomerado» de «ciencias» será un intento fracasado de la búsqueda del camino hacia ese conocimiento, lo que se traduce en interminables discusiones sobre la «epistemología de las ciencias sociales». Señalemos brevemente algunos «hitos» significativos. Desde que Sieyès define las ciencias sociales como «la verdadera ciencia del Estado», pues dispone de los «iluminados principios que provee la ciencia social» (*¿Qué es el tercer estado?*, 1789), se disparan innumerables proyectos para la realización de sociedades perfectas que fracasarán estrepitosamente; por lo que Engels entenderá que tal ciencia no aparece hasta que Carlos Marx da con el conocimiento económico del capitalismo (*Del socialismo utópico al socialismo científico*, 1890). Sin embargo, tras setenta años en que tal «experimento científico» se extiende por medio mundo, se derrumba estrepitosamente. El «conocimiento social» quedará reducido a la metodología sociológica –por ejemplo, tal y como la define Max Weber (*Ensayos sobre metodología sociológica*, 1922)–. Una definición que no podrá elaborarse al margen de la idea de utopía: «Un tipo ideal –dice Max Weber– (...) se obtiene (...) mediante el realce unilateral de uno o de varios puntos de vista y la reunión de una multiplicidad de fenómenos singulares difusos y discretos, que se representan en mayor medida en unas partes que en otras o que aparecen de manera esporádica, fenómenos que encajan en aquellos puntos de vista (...) esto en su pureza conceptual es inhallable empíricamente en la realidad. Es una utopía que plantea a la labor historiográfica la tarea de comprobar en qué medida la realidad le acerca o se aleja de ese marco ideal (...) tiene el significado de concepto límite puramente ideal respecto del cual la realidad es medida y comparada a fin de esclarecer determinados elementos significativos de su contenido empírico». Se trata de mantener al científico social fuera del campo valorativo. Y sin embargo, inmediatamente después de definir al tipo ideal, traiciona su método a-valorativo. En efecto, las «ideas tipo» pueden ser ideales normativos (deber ser, valores para los sujetos), pero para el sociólogo sólo son conceptos lógicos de estudio de fenómenos empíricos. El criterio para su utilización es su éxito cognoscitivo. Y sin embargo dirá que son «objetivamente posibles». Preguntamos, ¿y cómo lo sabe usted? Los falansterios de

(20) Hay que hacer notar cómo el carácter filosófico de la pregunta por España permanece intacto en la discusión sobre la identidad de América.

Fourier, las granjas cooperativas de Owen o el socialismo final marxista, ¿fueron «objetivamente posibles»? Como veremos, detrás de todos estos proyectos está la ontología del ser como «ser posible» de Francisco Suárez, el que enarbolan los movimientos sociales actuales bajo el lema «otro mundo es posible».

El esquema «metafísico» al que nos referimos guarda cierta analogía con el que lleva a cabo Gustavo Bueno, cuando identifica la locura del Quijote como «honor y espejo de la nación española» con un mundo «medieval» (anterior al descubrimiento) donde «desfacer entuertos», es decir, cuando borrar las inconmensurabilidades (desajustes o injusticias) de la realidad era «posible»²¹. Que no es posible la armonía sobre la base de una sociedad católica (universal) lo sabe el soldado Cervantes y lo sabemos nosotros; no así el protestantismo, que regresa a los textos sagrados, o la filosofía alemana que vuelve, según dirá Hegel, al verdadero Aristóteles, cuando cierra la *Enciclopedia* con las palabras del libro Lambda 7 de la *Metafísica* al decir: «pero el pensar que es puro para sí mismo, es un pensar de lo que es más excelente en sí y para sí mismo», y termina: «pues esto es Dios»²².

3. Las ordenaciones o unidades de medida de la Historia de la Filosofía

La exposición esquemática de la historia de la filosofía requiere ser explicada pormenorizadamente en cada uno de sus desarrollos y subdivisiones, lo que desborda este trabajo. Desde luego, pensamos que una verdadera filosofía de la historia de la filosofía requiere unos esquemas ontológicos y gnoseológicos de la potencia de las ideas que ofrece el materialismo filosófico. A las «historias de la filosofía» al uso no les hace falta suponer una ley providencial o dialéctica, ni siquiera un «plan oculto de la naturaleza» que guíe su desarrollo; antes bien, la evitan, y lo que suelen ofrecer las «Historias» (tipo Copleston o Abbagnano) están aparentemente formulado sin coordenadas precisas; antes bien, se ajustan a un desarrollo puramente sucesivo, como si estuviéramos ante la sucesión de los papas del Renacimiento. Sin embargo, sospechamos que actúan de fondo esquemas ocultos o inconscientes de corte escolástico (en el caso de Copleston) o neopositivistas (en el de Abbagnano), aunque se guardaran de hacerlos explícitos. En general, esta tendencia a enseñar Historia de la filosofía de modo escéptico, como procesos internos a la propia sustancia filosófica, estaría disfrazada de «cientificismo»

(21) Con esto no queremos decir que las incompatibilidades o las inconmensurabilidades no puedan tratarse; pero este tratamiento, por ejemplo, a través de las figuras de la dialéctica, no las borra (como sí ocurre en Hegel), sino que permite entender su funcionamiento.

(22) G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid 1997, 630 págs.

doxográfico, es decir, supondría la renuncia de criterios filosóficos firmes.

Acaso la teoría aristotélica de las cuatro causas fue la primera teoría de teorías sobre historia de la filosofía. Hoy día se enseña a los alumnos una Historia de la Filosofía de tipo filológico y acrítico, bajo el supuesto que niega la idea de una filosofía de la historia, y menos aún de una filosofía de la historia de la filosofía.

A la escala en la que nos movemos tenemos que utilizar algún sistema de coordenadas que nos permita abarcar y situar las diferencias respectivas entre sistemas que dan lugar a tradiciones o escuelas con una trayectoria secular, sin el cual sería imposible su contrastación. Al efecto, utilizaremos el sistema de ordenaciones básicas de las ideas de la ontología general del materialismo filosófico, como esquema de las transmutaciones, inversiones e invariancias que permitirían la ordenación histórica de los principales sistemas filosóficos.

Entendemos con Gustavo Bueno, hasta que se demuestre lo contrario, que la ontología del materialismo filosófico tiene suficiente potencia como para servir de criterio en la clasificación del resto de sistemas ontológicos. Como la filosofía no crea el mundo ni se inventa su idea, las ordenaciones básicas responderán al «estado del mundo» en el que se construye; son, por tanto, las variaciones del estado de cosas las que hacen variar su ordenación, pero como tales variaciones no ocurren con independencia de la actividad del Ego trascendental; la idea de tal actividad será fundamental para entender las variaciones básicas. Una doctrina sobre las fuentes de tal «actividad» nos servirá para medir las desviaciones y los modos en que se han producido. Es decir, nos permitirá determinar en base a qué criterios se pueden dividir tales «estados del mundo», en la medida en que se correspondan con los sistemas filosóficos y sus unidades de medida. Se trata de ofrecer los parámetros que conjuguen los estados del mundo y sus modos de explicarlo (por ejemplo, la tendencia del realismo ingenuo a sustantivar la Naturaleza o Dios como determinantes de la conciencia filosófica), o al contrario (cuando hipóstasis idealistas de la conciencia sirven de esquema para la determinación del mundo), o sus yuxtaposiciones, &c.

El sistematismo de las divisiones de la historia universal en tres edades se corresponde con ideas que ocupan el primer rango en los sistemas filosóficos, como son las ideas de Alma, Mundo y Dios. En torno a Cristo se dividen los sucesivos imperios que el libro de Daniel hace caer desechos por la roca del cristianismo final. Del mismo modo la trinidad sabeliana señala una edad del padre, otra del hijo y otra del espíritu santo en Joaquín de las Flores. La Libertad que ve Hegel ampliándose de unos pocos a varios y por fin a todos los hombres separa la antigüedad, el imperio romano-germánico medieval y el estado prusiano posterior a la revolución francesa.

De igual modo, el marxismo y los modos de producción en sus fases de universalización conducen hasta la clase proletaria, que dará paso al comunismo final; como la religión de la humanidad del estadio positivo finaliza el tránsito del estadio teológico al metafísico en Augusto Comte. En cualquiera de los casos parece constante la alusión a un principio activo que alimenta el proceso. La cuestión es establecer las correspondencias entre tal actividad y sus formas de presentación. Esta es la función que ejerce la idea de Ego Trascendental en el materialismo filosófico.

Si es así, y la idea de Ego trascendental responde a este problema, su posición en las ordenaciones básicas irá ligada a la potencia histórica que logre alcanzar en la historia. En este sentido, cabe recordar que «trascendental» será aquella configuración que desborda sus límites originarios, ampliando su campo de acción a otras regiones o partes del mundo, y en el límite a todas. La idea de Ego trascendental como institución aparece en su momento técnico ligado a los imperios universales, que son los que efectivamente amplían sus radios de acción en oposición mutua (lo que explica la ausencia total de la idea de «clase universal» hegeliana o marxista en el *Ego trascendental* de Gustavo Bueno), lo que en su momento nematológico situará la idea del Ego trascendental (E) respecto al mundo (M.) y a la materia ontológico-general (M).

En la primera formulación de estas ordenaciones básicas²³, Gustavo Bueno se refería a los «sistemas productivos» como marcos cuya estabilidad servía de base a una y otra ordenación ontológica, pero a la vez se distanciaba del reduccionismo que al modo marxista entendía la conciencia (la religión, el derecho o la filosofía) como expresión «super-estructural» de la base económica, reduciendo el significado del Dios aristotélico al del aristócrata latifundista que, al modo de Zeus, domina sus campos de esclavos con la mirada. La inoperante metáfora de la base y la superestructura ideológica se desecha en beneficio de la analogía entre la coordinación de los huesos y los músculos de un organismo, como vinculación entre el «ser» (ya no sólo social, sino histórico-político) y la «conciencia» (la teoría sobre las ordenaciones que se establecen entre sus partes) de modo conjugado. Pues aún la idea de producción tiene en Marx los componentes de la auto-realización humana, que deriva de la realización de la libertad hegeliana hacia la idea absoluta, en este caso a través de las técnicas de producción de los medios de subsistencia, donde el hombre se determina a sí mismo a través de la socialización del trabajo (en este sentido, ya indicamos cómo Marx sigue preso del monismo de la vía alemana).

A tal efecto es imprescindible la idea de las estructuras técnicas y nematológicas de los imperios universales

(23) Gustavo Bueno, Introducción a *La metafísica presocrática*, Pentalfa, Oviedo 1974, 373 págs.

(emic), como ejemplos de un Ego trascendental cuya actividad se incardina a organizar y coordinar las partes del mundo (incluyendo sus modos de producción). A las ideas sobre cada época (antigua, medieval y moderna) les asignaremos, respectivamente, un momento técnico, concreto, que se irá ampliando y que explique, por ejemplo, la modificación de los sistemas productivos (pues en general no encajan con las épocas, ya que si el esclavismo llega hasta el siglo XIX, la sociedad feudal convive con la revolución comercial «capitalista» desde el S. XII, y el modo asiático sin propiedad privada aún pervive en nuestros contemporáneos primitivos); y un tipo de ortograma o momento nematológico (ideológico-filosófico) que relacione esas organizaciones imperiales con el resto de sociedades o partes sobre las que influyen de alguna manera.

La metáfora del territorio y el mapa nos ofrece la analogía que buscamos como criterio. Su versión como *mapamundi* absoluto recorrería la vía idealista heredera de la medieval, trasformando un terreno dado (natural) creado por Dios, y que la conciencia se limita a «reflejar», en un territorio cuya organización y desarrollo está determinado por una conciencia práctica igualmente absoluta.

Un *mapamundi* crítico (de los absolutos) atiende al carácter plural de la construcción de los mapas del mundo en orden a la co-determinación de aquellas partes que sea capaz de controlar cada «sociedad totalizadora», en oposición a otras incompatibles con las primeras. El radio ampliativo de estas totalizaciones nos dará el carácter de su configuración histórico-política, y por tanto del papel que adquiere en los sistemas filosóficos tal y como se distribuyen en las ordenaciones básicas según las tres etapas consabidas (la etapa antigua, la medieval y la moderna). La idea sobre estas edades será «interna» al contenido que aparece en el terreno, por lo que a priori no tienen por qué determinar o estar determinadas por el resto (como si las variaciones fueran obligadas por alguna ley de su desarrollo), pero tampoco quedarán anuladas (como apariencias o simples errores históricos).

La etapa antigua, que comienza en torno al 575 a.n.e. y finaliza sobre el 475 d.n.e., comprende a los estados-ciudad griegos y su expansión con el imperio alejandrino y el imperio romano de occidente. La ordenación básica de las ideas ontológicas que le corresponde [$E \subset M_i \subset M$] configura al estadio de unas instituciones técnicas de producción y de control social heredadas de los tres mil años de imperios absolutos anteriores, cuya potencia queda desbordada por una naturaleza a la que se subordinan los dioses con los que se identifican los emperadores griegos y romanos. La figura de los egos trascendentales al modo de los dioses homéricos será recogida por el *nous* de Anaxágoras, el demiurgo de Platón o el *nous* aristotélico, en su incapacidad para

totalizar un mundo que les viene dado y que su carácter incorpóreo imposibilita. Las direcciones cognoscitivas descendentes se podrían identificar con la metafísica presocrática [$E \subset M_i \subset M$], y la vía ascendente con la inversión antropológica que realiza la sofística, y de la que se harán cargo los sistemas platónico y aristotélico [$E \subset M_i \subset M$]. Tales ordenaciones, en el orden descendente, podrían dividirse según el par de términos que consideremos: $E \subset M_i$ (en casos como Tales, Anaxímenes, Empédocles, el atomismo, &c.), $M_i \subset M$ (para Anaximandro, Heráclito, Parménides, Plotino, Proclo). Invirtiéndose en un orden cognoscitivo ascendente con la llamada filosofía sofística (con el precedente de Anaxágoras), que estaría dirigida a los términos $E \subset M_i$ (Anaxágoras, sofistas), y a los términos $M_i \subset M$ con el sistema de Platón y su idea del Bien, o el de Aristóteles y su *próte hyle*.

La gran transformación en filosofía se produce con la inversión que en la etapa medieval coloca a E (el Sujeto Trascendental) en el primer puesto de la serie de inclusiones. El Dios creador cristiano, como núcleo de la religión oficial del imperio romano en su continuación oriental, mantiene en la existencia a un mundo (en realidad la ecúmene antigua) al que anteriormente ha dado una materia *ex nihilo*. La dialéctica occidental con el imperio musulmán, cuyo Dios único es una copia arriana del cristianismo en paralelo con el imperio romano de oriente que destruirá, se restaura en el 800 con el papado romano y durará hasta las puertas de la filosofía moderna. Podemos considerar a este período iniciándose con la caída del imperio romano de occidente, tras las invasiones bárbaras que se producen en torno al 475, y acabando con el descubrimiento de América en 1492²⁴. Las organizaciones imperiales de las religiones del Dios único creador y omnipotente dan cuenta de un mundo cuyo mapa deriva de los dogmas revelados, y cuyo transcurso se cierra con la vuelta de Cristo. Propondremos, a falta de estudios más precisos, las subdivisiones de su ordenación básica [$M_i \subset M \subset E$] en tanto éstas podría recorrerse en dos direcciones cognoscitivas: una descendente (que discurriría por el agustinismo filosófico) y otra ascendente (llevada a cabo por el naturalismo tomista). Subdivisiones cuyas podrían ser, en el orden descendente: $M_i \subset M$ (para el neoplatonismo), y $M \subset E$ (en el agustinismo y los místicos); y en la dirección ascendente: $M_i \subset M$ (con Avicena o Gundisalvo), y $M \subset E$ (para el tomismo o el escotismo).

Ahora bien, lo que a nosotros nos interesa tiene que ver, por un lado, con el cambio de la filosofía medieval

(24) Gustavo Bueno da dos fechas como fin de la época medieval y comienzo de la moderna: o bien la toma de Constantinopla por los árabes en 1453, que supone la caída definitiva del imperio romano de oriente; o bien el fin de la hegemonía otomana, con la pérdida de la batalla de Lepanto en 1571. Nosotros escogeremos una intermedia, como fue el descubrimiento de América de 1492.

a la moderna; y por otro, ya dentro de la filosofía moderna, con el cambio en la dirección del orden de los conocimientos. Utilizaremos las subdivisiones de este período que hace Gustavo Bueno en la *Confrontación de las doce tesis características del Idealismo trascendental*²⁵:

| | |
|--|---|
| $M_i \subset E \subset M$ (5) Ascendente | $M_i \subset E \subset M$ (6) Descendente |
| $M_i \subset E$ (5') Racionalismo y empirismo | $M_i \subset E$ (6') Espinosa (materialismos y positivimos) |
| $E \subset M$ (5'') Kant y el Idealismo absoluto | $E \subset M$ (6'') Materialismo Filosófico |

La variación principal que supone la ordenación moderna frente a la medieval consistirá en la inversión parcial que subordina E a M, pero deja intacta la posición del mundo (M_i), lo que supone más continuidad que ruptura con el medievo: «precisamente la nueva situación –dice Gustavo Bueno–, en lo que parecía más incompatible con la Ciencia y la Filosofía griegas (el voluntarismo, el Dios creador), significó la posibilidad de introducir, en el racionalismo helénico, un potente componente operacionalista que, si bien proyectado inicialmente en el Dios creador, pudo transferirse más tarde al hombre, en cuanto encarnación de ese mismo Dios»²⁶.

Francisco López de Gómara, en su *Historia general de las Indias*, nos pone ante el nudo que expresa el conflicto de las divisiones de la historia universal cuando ve en el descubrimiento de las Indias «la mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte de quien lo crió». Nos parece incontestable el hecho de que fuese el imperio castellano (luego español) el único que ejerció durante el medievo una política real y constante frente a la expansión explosiva del imperio islámico, sin parangón en el resto de reinos europeos, y que con la conquista de Al-Ándalus logra el único retroceso que han sufrido los mahometanos en toda su historia; del mismo modo que nos parece incontestable el liderazgo de la política mundial que ejerce el imperio español en los tres siglos siguientes. Hace falta toda una apoteosis humanista de auto-propaganda «europea» para negar la evidencia de este hecho «trascendental»: que el descubrimiento «constitutivo» de América por España supone el fin de una época y el comienzo de otra.

Con el imperio español se configura el mundo moderno como un *orbe novo* cuya mitad había sido desconocida por los siglos de los siglos. La inversión

(25) Gustavo Bueno, «Confrontación de doce tesis características del sistema del *Idealismo trascendental* con las correspondientes tesis del *Materialismo filosófico*», *El Basilisco*, 2ª época, nº 35, 2004, págs. 3-40.

(26) Gustavo Bueno, *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la Religión*, Mondadori, Madrid 1989, pág. 64.

teológica mediante la cual el lugar de Dios es ocupado por ciencias positivas (como la mecánica celeste y terrestre, o la economía política de los nuevos imperios) se expresa ontológicamente con la subordinación del Ego trascendental a la materia ontológico-general [$M_i \subset E \subset M$]. Su recorrido gnoseológico tendrá una dirección descendente que identificamos con los sistemas racionalistas y empiristas, en la subdivisión que comprende el par $M_i \subset E$ (5'), y a partir de la filosofía kantiana, los idealistas absolutos, en torno al par $E \subset M$ (5''). La inversión del *ordo cognoscendi*, que daría lugar a los materialismos, se subdividiría a su vez en el par $M_i \subset E$ (6') con Espinosa, los materialistas y positivistas posteriores, para acabar con la última subdivisión $E \subset M$ (6''), que no está especificada por Gustavo Bueno, pero que nosotros vamos a entender como la aportación propia y específica del materialismo filosófico.

En todo caso, supuesta esta clasificación, hay que explicar las bases histórico-políticas y los puentes filosóficos por los cuales transcurre la transformación entre los sistemas medievales y los modernos, como único modo de entender la función de España y su filosofía pública.

4. Coordenadas lógico-materiales de la Historia de los sistemas filosóficos

¿Qué explica la ordenación y el cambio de los sistemas de filosofía? Para quien entienda la filosofía al modo gnóstico, nada, pues no necesitará explicar la causa «contextual» de sus transformaciones, porque no la hay. La causa sería interna a la conciencia filosófica (por ejemplo, como una explicación u orden inmanente de fenómenos que se manifiesta en cada sistema a su modo).

Para los que entendemos la filosofía implantada políticamente, no habría una conciencia filosófica «anterior» a las ideas que tiene que «generar» y ordenar, sino que será «posterior», en la medida en que el conflicto entre una pluralidad de conceptos técnicos y científicos exige una coordinación imprescindible para el mismo orden de las sociedades políticas. Cómo se haga es un problema abierto en el que no cabe unanimidad, pero tampoco la equivocidad completa.

Será necesario atender al nivel de desarrollo categorial e histórico-político de cada época para entender las ordenaciones de las ideas a las que da lugar. Suponemos que las ideas, como concatenaciones de conflictos conceptuales, no son unívocas, y sólo cabe entenderlas de modo análogo en función de otras ideas con las que se concatenan en doctrinas. Como los conceptos técnicos y científicos son modos de transformación del mundo, las concatenaciones que se puedan establecer como partes constitutivas del mundo señalarán el propio horizonte

de sentido que expresa cada sistema filosófico a su modo. En función de la posición que tenga la conciencia filosófica en estos horizontes ontológicos de sentidos, se ordenarán los sistemas filosóficos de diferente modo. La clave está en la elección de los criterios que determinan estas posiciones.

Con la idea de Ego trascendental denominamos la conciencia de quien hace el mapa del mundo, en oposición a ideas del ego trascendental como «reflejo», como «creador del mundo», como «auto-conciencia», &c., en tanto tiene que coordinarse con las propias operaciones que transforman el mundo, es decir, con los grados de profundidad que alcance en los cambios del terreno. Por ese motivo, no depende enteramente de las transformaciones del mundo, como ocurría en el mundo antiguo, ni las determina desde fuera, como expresa la idea del Ego teológico medieval; pero tampoco se reduce, como en la vía alemana, al plan que identifica el mapa (histórico universal) con la humanidad que lo genera (el «pensamiento en acto», o «auto-posición» del espíritu, que el actualismo idealista de Gentile identificaba con lo real).

Entender la idea de un Ego trascendental sin reducirlo al sujeto que amplía operatoriamente las partes del mundo (al marino, al ingeniero, al político, &c.), pero sin que tampoco se reduzca a una idea del filósofo que «piensa» el Mundo desde «fuera», requiere que la idea de Ego trascendental incluya ambos aspectos como dos momentos de la institución: el técnico y el nematológico. Como hemos adelantado, la idea de *mapamundi* nos ofrece una analogía con los mapas positivos, a la vez que la crítica a los mapas absolutos, totales. Ni el cartógrafo transforma el terreno (por ejemplo, porque está al servicio de la empresa estatal que fleta el barco), ni es ajeno al territorio (pues debería estar fuera, sin posición ni perspectiva ninguna). Ahora bien, sus funciones se habrán entendido de distinto modo según su misma potencia, distinta en sus referentes histórico-positivos. Nuestra tesis es que el descubrimiento de América supone la «piedra de toque» que permite medir su solidez como idea, del mismo modo que nos permite «medir» la fragilidad del resto, ya sea por la mitificación antigua o por la hipóstasis medieval, de la que deriva la idealista.

En este último punto nos vamos a fijar para señalar cómo las transformaciones que dan lugar al terreno que pisará el hombre moderno van a cambiar la propia idea sobre el modo de configurar el mundo, y por tanto sobre la idea que se tenga de ese Ego trascendental. ¿Y por qué el descubrimiento de América habría afectado de lleno a la misma idea de Ego trascendental? Nuestra tesis es que los sistemas filosóficos modernos se configuran como reacción a un Mundo que hay que reconfigurar con América, en tanto la idea de Ego trascendental onto-teológico queda impugnada ante la evidencia de unos contenidos de los que no se habría tenido noticia ninguna.

Motivo por el que cabe fijarse en las instituciones que encarnan este Ego trascendental.

«Incorporada América, –dice Gustavo Bueno–, la Cristiandad se dispone a hacerse realmente ecuménica –a romper la ecuación entre *ecúmene* y el *mundo antiguo*–; en ese mismo momento, su unidad se fractura internamente. Nuestra tesis es ésta: la revolución que destronó al Espíritu Santo (E) de su posición de cúpula ideológica del sistema en la intimidad de las conciencias individuales (racionalismo, pietismo, etc.), de modo independiente a la fractura de la unidad de los Estados cristianos bajo la Iglesia Romana (...) Esto lo advertirá con toda claridad Francisco Suárez, demostrando con esto su genio, en su famosa obra *Defensio fidei*, escrita por encargo del Cardenal Borghese (aprobada por Paulo V), en 1612 y quemada en la Universidad de Oxford el 1 de diciembre de 1613, así como prohibida terminantemente en Inglaterra por Jacobo I). Según lo ve Suárez, el dogma que ese “cisma” de Jacobo I (pero también de otros reyes o príncipes protestantes) compromete, es precisamente el dogma del Espíritu Santo, en tanto que él hable por conducto de la Iglesia Romana»²⁷.

La analogía del mapa y el terreno nos servirá para situar las transformaciones en la ordenación ontológica moderna, donde sobresale el sistema de la filosofía de Suárez, así como la inversión de la dirección cognoscitiva que lleva a cabo Espinosa para el materialismo.

«Si comparamos un sistema filosófico –dice Gustavo Bueno–, fundándonos en una innegable analogía pragmática, a un *Mapa Mundi* (no a un mero *Mapa Terrae*) las ideas corresponderán a los perfiles de los accidentes del terreno que hayan podido ser previamente fijados en el relieve (por supuesto, algunas ideas brotarán en el mismo proceso de entretejimiento sistemático). La metáfora del *Mapa* podría sugerir una interpretación de la verdad del sistema filosófico (no ya la de un sistema científico), como adecuación; sin embargo, habría que tener en cuenta que esa adecuación se establecería, no tanto entre el *mapa* y el terreno, sino entre las relaciones pragmáticas del sujeto con el terreno y las del sujeto con el *mapa* que representa a aquél. Como el mapa se supone levantado sobre el terreno a una escala determinada establecida por el sujeto, es obvio que los puntos señalados en el *mapa* habrán de adecuarse al terreno cuyos accidentes han sido seleccionados pragmáticamente. Y esto significa que la adecuación, más que criterio de la verdad del *mapa*, constituye la definición del mapa mismo»²⁸.

Según este esquema, en primer lugar, hay que fijarse en «las relaciones pragmáticas del sujeto con el terreno»,

(27) Gustavo Bueno, *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la Religión*, Mondadori, Madrid 1989, pág. 69.

(28) Gustavo Bueno, «Prólogo», en Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico. Manual de materialismo filosófico. Una introducción analítica*, Biblioteca Filosofía en Español, Oviedo 1999, 742 págs.

y en segundo lugar en «las (relaciones pragmáticas) del sujeto con el mapa que representa a aquél», para establecer la adecuación operativa entre unas relaciones y otras. Utilizamos esta estructura de modo análogo al doble plano que se produce en el terreno científico, cuando se diferencia entre un plano objetual (técnico o tecnológico) de carácter operatorio-práctico, y un plano proposicional de carácter sintáctico (que, como «representación», es el ejercicio operatorio en el plano gráfico), en tanto quedan vinculados por el plano semántico, que expresa el principio de la «adecuación». Es evidente la distancia respecto de este primer analogado, pues en el límite α -operatorio, la verdad es constitución de unas realidades que neutralizan las propias operaciones del sujeto, es decir, las relaciones pragmáticas, pero sin esta referencia la misma analogía sería imposible.

De modo que, supuesta la analogía (que dice más diferencia que similitud), entendemos por «relaciones pragmáticas con el terreno» la realidad efectiva de los «ortogramas», es decir, los fines, planes y programas efectivos en que se inserta el sujeto (en este caso, la sociedad imperial española en su configuración frente al Islam, cuando trata el problema judío o cuando se extiende con la formación de las ciudades hispano-americanas); y entenderemos por «relaciones pragmáticas con el mapa» el alcance de la «conciencia» o entendimiento de esos procesos, es decir, el alcance que la institucionalización de los «signos» (las operaciones con grafos glóticos) que acompañan al mismo terreno alcancen (en este caso, los contenidos o ideas que van enriqueciendo el español como lengua de «pensamiento», y que el Ego trascendental «ordena geoméricamente» en el mapamundi). No hay que olvidar que los sistemas filosóficos son instituciones pragmático-dialógicas, motivo por el cual recurrimos a la idea de modelos o patrones, como diferencia entre sus normativas de funcionamiento.

De este modo, la adecuación entre ambos planos operatorios (el objetual-territorial y el gráfico-ideológico) no dice otra cosa que potencia explicativa frente a terceros en función de la potencia práctica. En efecto, no cabe adecuación con unas operaciones omni-potentes divinas inexistentes que hacen al filósofo miembro de alguna iglesia, ni con una naturaleza sin conciencia operatoria que remite al filósofo natural, pero tampoco cabe adecuación respecto de una humanidad sin formato histórico-político alguno, que hace ilusoria la idea del filósofo como funcionario de la humanidad. A nuestro modo de ver, las medidas o patrones filosóficos de la filosofía son inexistentes al margen de la lengua en que se formulan; y esta lengua está hecha a escala histórico-política, a la par que los conceptos y las ideas que contiene. Volvemos a preguntar: ¿cómo medir la misma práctica filosófica al margen o por encima de estos procesos? Al margen de esta implantación política concreta que tiene que dar cuenta de contextos similares

enfrentados no cabe sistematización crítica posible²⁹. No hay un contexto pragmático superior al de la dialéctica de imperios, luego la práctica filosófica es interna a estos procesos. ¿Esto hace al filósofo un funcionario o ideólogo del Estado? En la medida en que toda filosofía es ideología, es decir, está enfrentada dialécticamente a terceros, sí; en la medida en que no toda ideología es filosófica, no. Bajo estos supuestos, la imposibilidad de totalizar los contextos operatorios definitivamente «libera» un sistema filosófico de cualquier configuración política concreta, pero no de todas.

El primer momento («importancia») del esquema que seguimos tendrá que abordar las cuestiones histórico-políticas que determinan las modulaciones del territorio donde viven los sujetos, que «sufren» en menor o mayor medida las transformaciones del estado del mundo en que se encuentran. El segundo momento de este esquema requiere coordinar dialécticamente el mapamundi que elaboran estos sujetos con esquemas anteriores o coetáneos a los que se enfrentan. Por último, el juicio sobre la adecuación entre un momento y otro supone explicitar la posición del materialismo filosófico respecto de las ordenaciones básicas que hemos establecido.

4.1. Relaciones pragmáticas del «sujeto» con el terreno como momento técnico del Ego trascendental

En primer lugar, hay que atender a las transformaciones históricas que cambian por entero el terreno que tiene ante sí el filósofo. A este efecto, no cabe una transformación mayor que la que lleva a cabo el imperio español cuando unifica el campo de los sujetos humanos junto al campo de sus operaciones. En este caso, la transformación del «nuevo mundo» que aparece con la parte de América, en un todo como «mundo nuevo», que por primera vez puede ofrecer una serie de conjuntos de fenómenos cuyo tratamiento técnico será conceptualizado en diferentes categorías. Con la proliferación de los imperios atlánticos y la multiplicidad de ciencias ya tenemos la base para la multiplicación de sistemas filosóficos modernos, muchos de cuyos autores son matemáticos, físicos, médicos, juristas o pulidores de lentes.

El desarrollo es este imperio «universal» (*katholikós*) se construye desde la dialéctica con el imperio islámico, y concluirá en la dialéctica con los imperios atlánticos protestantes, en un cambio dialéctico que transforma los referentes «trascendentales» enfrentados:

«¿Y por qué tuvo lugar esa subversión materialista que puso a E debajo de M, por qué no se consolidó la tendencia inicial, continuación de la cristiana (como vio Hegel) tendencia dirigida a identificar, no a subordinar, E con M en el Dios matemático o en la conciencia absoluta

(29) Nos remitimos a los términos de la disyuntiva entre *Hispanidad* o *Europeísmo*, El Catoblepas, nº 131, 2013, pág.1.

religiosa del idealismo alemán? No fueron meras razones académicas, sino que fueron razones mundanas; no fueron meros argumentos lógico-abstractos por sutiles y activos que estos fuesen, sino argumentos lógico-concretos que se dibujaban, desde luego, en el seno mismo de la corriente central. He aquí sumariamente la concatenación dialéctica que estamos sobreentendiendo: la consolidación de los cinco o siete Estados europeos modernos que empujó a su expansión colonial –España, Holanda, etc. –, a la vez que se realimentó por ella hasta poder tomar la forma de Estados verdaderamente universales (planetarios, puesto que en sus imperios no se pondría el Sol, como decían los españoles y luego los ingleses), fue la “variable independiente” del destronamiento de la Iglesia Romana como clave de bóveda de todo el sistema milenario»³⁰.

Pero la palanca que, como decimos, movió «de lugar» la idea del sujeto respecto del «fundamento» de la realidad no es otra que el descubrimiento y colonización de América.

«El descubrimiento de América –dice Gustavo Bueno– tuvo un alcance relativo mucho mayor que un mero descubrimiento geográfico: fue el comienzo de una “reorganización completa” del Mundo y, en este sentido, el descubrimiento de un “nuevo mundo histórico” y no sólo “geográfico-etnológico»³¹

Las consecuencias del descubrimiento de América afectarán de un modo inmediato tanto a la vida práctica (por ejemplo, con la reconfiguración de los reinos medievales en Estados en conflicto polarizados hacia el atlántico) como a la vida teórica (con las «revoluciones» que acompañan estas transformaciones, en el terreno «jurídico-político», religioso y científico). Ya hemos citado la aparición inmediata de la literatura utópica; citemos ahora otros tres ejemplos igualmente significativos. La nueva configuración de la idea de Estado moderno como entidad independiente la expresa con toda radicalidad Maquiavelo en 1513 en *El Príncipe*. Su tesis es que el *arte dello stato* supone una sustantividad política independiente de cualquier otra normativa (moral, religiosa, &c.): «en las deliberaciones en que está en juego la salvación de la patria, no se debe guardar ninguna consideración a lo justo o lo injusto, lo piadoso o lo cruel, lo laudable o lo vergonzoso, sino que dejando cualquier otro respecto, se ha de seguir aquel camino que salve la vida de la patria y mantenga su libertad» (*Discursos sobre la primera década de Tito Livio*). Si esto es inmediato en el plano «técnico» de la nueva institución estatal que aparece con los Reyes Católicos, implica a su vez una nueva fundamentación ideológico-religiosa, que aparece de manera inmediata

con la inversión revolucionaria de la máxima católica (*cuius regio, eius religio*) propia del imperio español. La «revolución» aquí supone la justificación de la independencia doctrinal de los principados para tener su propia «iglesia» con independencia de Roma, bajo el principio *cuius regio, eius religio* que establece el fraile Lutero alrededor de 1517. En el terreno categorial en que se dibujan los nuevos mapas del mundo, la revolución de la astronomía se empieza a elaborar por Copérnico en 1507, con un primer modelo de sistema heliocéntrico (*Commentariolus*) que se reformula para ser impreso en 1543 como *De revolutionibus orbium coelestium*: «pues el cálculo geométrico obliga a pensar que la propia América es diametralmente opuesta a la India del Ganges por su situación. Por todas estas cosas, juzgo suficientemente claro que la tierra y el agua conjuntamente se apoyan en un solo centro de gravedad, y que éste no es otro que el centro de magnitud de la tierra»³².

Pero, como decimos, las consecuencias del nuevo mundo y las novedades del terreno modificarán los mapas del mundo en su sentido trascendental. «No entramos aquí –dice Gustavo Bueno– en la cuestión de las causas que pudieron determinar el cambio, en las manos de Cristo, del libro por la esfera. ¿Se trataba del cambio de una dominación apostólica y pacífica, mediante un libro, hacia una dominación política y violenta, si fuera preciso? Y, ¿qué conexiones pudieron tener estos cambios con la entrada en América y con su conquista? La pregunta parece pertinente en la medida en que el descubrimiento tuvo implicaciones muy profundas en la visión del Mundo en cuanto esfera finita»³³.

Nos parece evidente que las noticias que corrían por toda Europa obligaban al posicionamiento político de las partes a una escala que implicaba reconfigurar los modos de actuar en el mundo, principalmente a escala política global, y por tanto reordenar las coordenadas de cada sociedad política en la comprensión de lo que acontecía.

Ahora bien, si como hemos citado y todo el mundo sabe, inmediatamente después del descubrimiento se reacciona en las repúblicas italianas, en los reinos alemanes o en la católica Polonia de un modo «revolucionario», cabría preguntarse: ¿cómo se reacciona en el mismo seno del imperio que está llevando a cabo tal transformación?

El plan que seguimos supone partir de esto último para ver las dos principales vías que aglutinan los mapas modernos, cada una de ellas presidida por un español. Aquí trataremos de establecer las vías de medida de estos «patronazgos».

(30) Gustavo Bueno, *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la Religión*, Mondadori, Madrid 1989, pág. 68.

(31) Gustavo Bueno, *La Teoría de la Esfera y el Descubrimiento de América*, *El Basilisco*, nº 1, 1989, págs. 3-32.

(32) Nicolás Copérnico, *De revolutionibus orbium coelestium*, Libro Primero, Cap. III. («De cómo la tierra junto con el agua forma un globo»), Tecnos, Madrid 2009, 776 págs.

(33) Gustavo Bueno, «El mapa como institución de lo imposible», *El Catoblepas*, nº 126, 2012, pág. 2.

4.2. Relaciones pragmáticas del «sujeto» con el mapa como momento nematológico del Ego trascendental

El campo histórico-político que deja atrás la dialéctica entre los imperios medievales se levanta con la dialéctica de los nuevos imperios atlánticos, que se disputan el orden y conexión del conjunto del globo terráqueo. La época moderna se cifra por la inversión que sufre la idea de Ego Trascendental, en función de la división de las iglesias en los nuevos Estados que buscan su papel en la Historia Universal.

Si no se han puesto estos hechos en primer plano es porque no se ha comprendido la importancia de las configuraciones políticas y sus conflictos imperiales, y cuando se ha hecho (por ejemplo, en Hegel) han adquirido un formato tan metafísico que anegaba su realidad efectiva. Desvinculada de los «motores» reales del Mundo, la filosofía no alcanza el «vuelo de una gallina». ¿De dónde si no puede sacar la filosofía su potencia? ¿De una conciencia particular y puramente fenoménica? ¿De un Dios omnipotente que no existe? ¿De una Humanidad que no tiene formato histórico positivo de ningún tipo? ¿Del cosmos? No decimos que las ideas de estas «plataformas ideológicas» no hayan tenido importancia; lo que decimos que no la han sacado de la realidad de sus contenidos, puramente mentales, sino de las instituciones cuyas unidades de acción más potencia han desarrollado: los imperios.

Como sostiene Gustavo Bueno: «simultáneamente con esa teología, estaba preparándose una subversión ideológica materialista, que estaba destinada a destruir la cúpula teológica de la cristiandad, poniéndola muy por debajo de la realidad (M) y, con ello, desvirtuándola en esa su función de cúpula ideológica. Brevemente, E dejará de identificarse con Dios trascendente y tenderá a identificarse con la conciencia humana operatoria (...) Sólo que el mundo de los fenómenos, ligado a la conciencia trascendental, se verá envuelto por lo absoluto, por las realidades (nouménicas) de las cosas en-sí» (...) una Ontología cuyos orígenes cristianos, [Mi \subset E], son bien claros, pero se hacen más patentes en las versiones idealistas, a saber, cuando la relación [E \subset M] se acompañe de la relación [M \subset E] se acompañe de la relación [M \subset E], es decir, de la identificación de lo Absoluto con la Conciencia (en Fichte o en Hegel)»³⁴, de modo que «lo que podría parecer un mero cambio de referencias (Pedro, por Jacobo I) manteniéndose el mismo sentido (el del Espíritu Santo), significa en realidad una total subversión en la Teología dogmática (a la manera como en Ontología cambió por completo el sentido de la idea de substancia al cambiar las referencias aristotélicas –los astros– por las referencias espinosistas, el mundo en su totalidad) (es decir, la inversión del *ordo*

(34) Gustavo Bueno, *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la Religión*, Mondadori, Madrid 1989, pág. 67.

cognoscendi) (...) Sin embargo, también los Estados pretenden alcanzar la hegemonía absoluta: ellos son el conducto por donde sopla el Espíritu Santo. El juicio de Dios será ahora la guerra: tal será la nueva fe que inspira la filosofía de Hegel»³⁵.

De este modo, a cien años vista de las consecuencias que la acción del imperio católico español está teniendo, la nueva orientación que adquirirá la metafísica tendrá su primera sistematización moderna en Francisco Suárez. Su alcance abarcará toda la metafísica moderna.

La otra orientación, de corte materialista, la sistematiza Espinosa: «fue la ruptura, producida en el mismo momento en el que el “nivel histórico” de los Estados era ya universal, planetario, y no antes, la que proporcionó los materiales para la “crítica de la razón teológica” que Espinosa esbozó por primera vez en su *Tratado teológico-político*»³⁶. Qué alcance tenga su patronazgo para el materialismo Filosófico es lo que trataremos de medir.

5. El Sistema de Francisco Suárez y la nueva Ontología moderna

El tratamiento lógico para coordinar las ideas sobre las bases ontológicas que utilizamos de plantilla para medir las conexiones y las diferencias entre los sistemas filosóficos requiere un alto grado de artificiosidad. En todo caso, su utilización es inexcusable. Un modo de suavizar los cortes drásticos que conllevan las inclusiones de clases que utilizamos requeriría rastrear en épocas anteriores los orígenes de las ideas que tomaron más relevancia en los nuevos mapas del mundo. Es evidente que las ideas tienen un origen y una tradición que explican sus nuevas funciones a partir de las transformaciones que se producen.

La sistematización de las principales ideas de la tradición escolástica que lleva a cabo el jesuita granadino Francisco Suárez es el primer modelo de una Metafísica con intención clara de organizarse con independencia de la dogmática revelada. Por qué se produce esto en la España de finales del S. XVI en la forma de un *regressus* al modelo aristotélico es lo que hay que explicar. Sólo así podremos entender el alcance que va a tener.

Vamos a acercarnos a Suárez a través de la tradición que por vía de la España medieval incorpora las ideas más potentes de la Metafísica antigua. Nos referimos, por un lado, a la idea de Materia (en su formato «universal»); y por otro, a la idea de Ente (como «lo que tiene ser»).

Para rastrear las fuentes que conducen a la idea de materia moderna hay que remontarse a la tradición

(35) *Ibidem*, pág. 70.

(36) *Ibidem*, pág. 71.

neoplatónica que la España enfrentada al Islam reintroduce en la Europa medieval. Una de las principales es el *Fons vitae*, de Salomón Ibn Gavriolo (conocido como Avicibrón), un hispano-judío que nace en Málaga (1021) y se traslada a la taifa de Zaragoza, donde fue expulsado de la comunidad judía, según algunas fuentes, por copiar ideas griegas sobre los humores y realizar un *golem* o diagrama del hombre como microcosmos. *La fuente de la vida* se tradujo con la metodología de los equipos de traductores que incorporaron al español los conceptos y las ideas griegas (desde el árabe). En este caso, Johannes Hispanus se encargó de la traducción del árabe al romance castellano, y Dominicus Gundisalvus (archidiacono de Segovia) del castellano al latín. Un hallazgo notable en orden a establecer las correspondencias con la ontología que sostenemos.

La importancia de la idea del hilemorfismo universal que deriva del neoplatonismo pone a la materia universal y a la forma universal en primer plano. La esencia del ser universal es múltiple y diverso, pero conviene en dos cosas, a saber, en qué se sostiene y de qué tiene el ser. En el primer caso, se sostiene por la materia universal y adquiere el ser por la forma universal, «porque la materia prima universal es la más simple y el fin último de toda materia»³⁷, como ocurre con la forma universal.

De este modo, Avicibrón nos ofrece una realidad hilemórfica, a la que cabe añadir la voluntad y la esencia primera que al ser infinita impide cualquier forma de conocimiento:

«D- ¿Y por qué la ciencia de la esencia es imposible por ser infinita?

M- Porque la ciencia del que sabe es comprensión de la cosa sabida, y por eso es imposible comprender en la ciencia lo infinito».

Sin embargo, esto no impide que podamos situar la función propia de las ideas que forman la «ontología general» de Ibn Gabirol:

«M- Tres son las partes de toda la ciencia, a saber: la ciencia de la materia y de la forma, la ciencia de la voluntad y la ciencia de la esencia primera».

D- ¿Por qué son tres las partes de las ciencias del ser?

M- Porque en el ser no hay más que estas tres cosas, a saber: materia y forma, esencia y voluntad que media entre estos extremos».

Se trata de una clasificación que reitera en más ocasiones, en la medida en que lo contiene todo:

«M- Los orígenes de la ciencia y sus raíces son tres: la primera es la ciencia de la materia y de la forma, y ésta es la que venimos investigando desde el principio hasta ahora; la segunda es la ciencia del

verbo agente, esto es, de la voluntad, y la tercera la ciencia de la esencia primera, como a los principios aprendiste, y si pudieras alcanzar estas tres ciencias universales, ya lo comprendiste y conociste todo, según es posible a la inteligencia humana, y después de ellas nada te quedará por inquirir, porque todo se contiene en ellas y se refiere a ellas».

Salvando las distancias, hay que ver correspondencias notables entre esta ontología general y la del materialismo filosófico, a lo que hay que añadir el orden de conocimientos, en cuanto es inverso al orden del ser (es decir, ascendente):

«M- En la enseñanza la ciencia de la materia y la forma es primero que la de la voluntad, y ésta antes que la enseñanza de la esencia primera; pero, en realidad es todo lo contrario».

Ahora, cuando bajamos a la «ontología especial» nos encontramos con metáforas técnicas que ya se advertían en el *Timeo* platónico, pues tal hilemorfismo universal tiene como base la técnica de la sigilación. El «gran secreto» –dice Ibn Gabirol– es que «todas las cosas que son están delimitadas por la voluntad y pendientes de ella», y utiliza la palabra *sigillatio*, en cuanto «expresa la acción de imprimir la Voluntad, la Forma en la materia, para sacarla de potencia a acto, para determinarla, particularizarla, individualizarla». Una individualización que no puede ser «atómica», pues al analizar la cantidad en la sustancia, llega a la conclusión de que «es imposible llegar a parte que no se divida, puesto que todas las longitudes de los cuerpos son divisibles hasta lo infinito».

El sellamiento (sigilación), además de la forma en la materia, cuando llega a ella por la voluntad, es como el reflejo de la forma en el espejo cuando refleja en él la del que lo mira; luego, según este ejemplo, la materia recibe la forma de la voluntad como el espejo recibe la forma del que lo mira, aunque no reciba, sin embargo, la materia la esencia de aquello de lo que recibe la forma.

«D. — Luego, según lo que has dicho, es menester que los géneros, las especies, las diferencias, lo propio, los accidentes y, en general, todas las formas que se sostienen en la materia, no son sino una impresión de la sabiduría en la materia».

La repercusión que tuvieron tales ideas en las corrientes escolásticas fue muy notable. La polémica entre quien asumía tales ideas, como el caso de David de Dinant (1200), y quien las reprobaba, como Santo Tomás, continuó con la discusión del tomismo por las universidades de París y de Oxford, principalmente por el agustinismo y los franciscanos. En todo caso, lo que nos interesa es que la idea del estatuto ontológico independiente de la materia llega a la síntesis suareciana, donde ponemos una de las bases de la reordenación de la ontología moderna.

(37) Salomón Ibn Gabirol, *La fuente de la vida*, Riopiedras, Barcelona 1987, 272 págs.

Uno de los principales cambios que se están produciendo en el Medievo y que tiene una repercusión especialmente significativa en la filosofía moderna deriva del nuevo papel de la materia, que en cuanto universal se disocia del cuerpo, que era el principal motivo aristotélico por el cual carecía de inteligibilidad. Esta materia alcanza su hipóstasis al ser vinculada con el accidente de la cantidad, lo cual se lleva a cabo con la matematización de la física, ya preparada por la idea de la materia *signata quantitate* de Santo Tomás; que sin embargo estaba rectificadas por el dogma de la transustanciación de la eucaristía, según el cual «el cuerpo de Cristo» desborda los accidentes del pan y el vino, como así recoge Francisco Suárez, y que a nuestros efectos permite la pluralidad de géneros de materialidad especial.

Por lo que respecta a la idea de «ente», estamos ante un caso cuyo origen y alcance es igualmente significativo. También aquí hay que remontarse a la recepción de la filosofía aristotélica por las escuelas de traductores de Toledo, en concreto a Domingo Gundisalvo. Es sabido que la acepción de «metafísica» con el sentido de una disciplina (una ciencia) aparece por primera vez en su *De divisione philosophiae*. Aquí se trataba de diferenciar la ciencia teológica de la metafísica, en la medida en que ésta última es «ciencia divina» sólo a *digniori parte*, pues, al tratar el problema de la existencia de Dios, no lo puede tener como su sujeto propio, pues el sujeto de una ciencia no puede ser probado por la misma ciencia. En cambio, la ciencia más universal y evidente de todas (*communius et evidentius omnibus*), como es la Metafísica, tendrá unos principios que no pueden provenir o ser probados por otra, pues a ella le corresponde probar todo principio. Esto no ocurre con la Teología, que tiene que empezar demostrando la existencia de Dios, por lo que no podrá partir de inferencias provenientes de Dios mismo, según requiere la epistemología aristotélica, en tanto pediría el principio. En cambio, si el sujeto de la metafísica es lo más universal y evidente, es decir, el *ens*, esto significa que presupone tanto su existencia (*an sit*) como su definición (*quid sit*), examinando los *consequentia*, o accidentes. Es aquí donde se diferencia de la teología, pues tales *consequentia* son *causatum*, es decir, criaturas que remiten a Dios como la causa última del ser. Razón por la cual a la teología le corresponderá la ciencia que trate del *ens* en cuanto *causatum* del ser creador, que es Dios. Tal división sienta las bases de lo que será la *metaphysica generalis*, en cuanto ciencia del ente en cuanto ente, y la *metaphysica specialis*, referida a los tipos o géneros de entes (donde está la teología).

Como se puede advertir, ya están puestas las bases para la reorganización de la ontología medieval en función de las direcciones que se tomen respecto a las ideas que están entrando por España, y que a nuestro modo de ver se sistematizan en la segunda escolástica de la Escuela de Salamanca.

5.1. La Segunda Escolástica y el nuevo mundo

Como hemos anticipado, es necesario diferenciar las relaciones del sujeto con el terreno y las del sujeto con el mapa, para juzgar su adecuación. Nuestra metodología filosófica es clara: sólo desde el análisis de la materia determinada se puede levantar un análisis de las ideas que rebasen categorías y géneros. Este es el supuesto pragmático actualista que niega y ha negado siempre, de hecho, la existencia de un mapamundi absoluto, y con ello su misma «posibilidad». En el caso que nos ocupa, hay que partir de las determinaciones del terreno que se están tratando de entender; este terreno lo está midiendo y configurando España de un modo global. A este efecto, nos parece que el jesuita Suárez, cien años después del descubrimiento del «nuevo mundo» y en primera línea del combate entre los imperios pontificios, los protestantes y la católica España, elabora un mapamundi capaz de recoger los cambios que se han producido como síntesis de las escuelas tomista, escotista y nominalista. Es en la trascendencia histórico-política de este conflicto donde toma relevancia su filosofía, a la vez que va a ser ocultada convenientemente por el enemigo protestante.

Desde revisiones recientes de nuestro autor se entiende que el contexto que envuelve a Suárez está configurado principalmente por cuestiones de actualidad vinculadas a la realidad americana, como la justicia, la licitud de la guerra, la ética económica y la potestad eclesiástica³⁸. En efecto, «bajo este aspecto, la llamada segunda escolástica es un modo de responder a los problemas fundamentales de los tiempos modernos»³⁹, que afectará de lleno a los fundamentos de la nueva Metafísica. En general, no podría entenderse la importancia y el desarrollo de la Escuela de Salamanca sin su vinculación con los problemas económicos, morales y políticos derivados del descubrimiento.

La novedad que supone América es «trascendental». El descubrimiento de millones de seres humanos sin evangelizar después de quince siglos suscita el cuestionamiento de la providencia como gobierno del Mundo, y de la propia palabra de Dios. Provoca además el replanteamiento de la acción del hombre en la tierra, es decir, el problema de su libertad, lo que abre la llamada polémica de auxiliis, ante la cual Suárez es llamado a mediar. En los términos que utilizamos, hay que situar aquí los cambios de referencia y de sentido de la propia idea de Ego trascendental.

La posición de Suárez frente a Molina y Báñez fue denominada «congruismo»: las acciones, en tanto más congruentes, más se eligen en acuerdo con Dios. El hombre, como sustancia espiritual esencialmente

(38) Víctor M. Tirado San Juan (ed.), *El alcance del pensamiento de Francisco Suárez. Una mirada en el cuarto centenario de su muerte*, Ediciones Universidad de San Dámaso, Madrid 2019, 169 págs.

(39) Leopoldo Prieto López, *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger*, B.A.C., Madrid 2013, pág. 182.

«indeterminada», es indiferente. La voluntad aparece como capacidad de obrar y no obrar, y ésta se basa en el libre albedrío. La libertad se da en la potencia anterior al acto. Libertad es autodeterminación, no determinación de un objeto sobre la voluntad. Apetece o no apetece, quiere o no quiere, y ello radica en el juicio de la razón. Pero un bien, como es particular, no influye nunca de manera determinante. Por lo que en la acción libre hay un concurso de Dios que no determina al sujeto como causa segunda.

Ahora bien, la crisis que en la Iglesia desata el protestantismo afecta de lleno a su capacidad de intervención como segunda persona de la trinidad (por ejemplo, en la consagración de la eucaristía y la cura de los pecados). La creación de la orden jesuítica y el voto de obediencia fue en esta dirección, con tal éxito que en los debates de las polémicas entre católicos y protestantes sobresalían los jesuitas, lo que hizo que, «al preguntarse sus adversarios –dice Sergio Rábade– de dónde sacaban la munición de sus armas dialécticas, hubo casi general reconocimiento de que tales armas se las suministraba Suárez. La consecuencia fue que los protestantes acudieron también a las páginas del jesuita español»⁴⁰. León Florido dirá del S. XV y XVI español que «sentaron las bases de doctrinas modernas, que, ocultando cuidadosamente esa deuda, en otros países alcanzaron mayores efectos propagandísticos». Florido hace un recorrido por quienes ven en Suárez el iniciador de las bases de la filosofía moderna, con una ontología liberada de la teología, citando estudios de Heidegger, Gilson, Siewerth, Jean-Luc Marion, Courtine, Cojou, Esposito, de Muralt, &c.

Es notorio que «pocas obras de filosofía han alcanzado mayor difusión que las *Disputationes metaphysicae*. Rábade advertía que su desmedida extensión no fue óbice para que, a partir de su primera publicación en 1597, se sucedieran dieciséis ediciones en el breve lapso de cuarenta años»⁴¹. De 1597 a 1610 se habían hecho ediciones en París, Maguncia, Colonia, Génova y Venecia. En universidades alemanas y holandesas tan emblemáticas como Altdorf y Wittenberg se enseñaba la escolástica suareciana hasta inicios del S. XVIII, cuando se reemplaza por los manuales de Wolff. Según J. Schmutz, la frase que Heidegger le dijo a Xavier Zubiri, *Der ist der Mann* («he aquí el hombre que hay que abatir»), viene a señalar a Suárez como sistematizador de la constitución onto-teológica occidental que reduce el ser a producto o pensamiento humano.

Si Suárez está en el inicio de la orden jesuítica, una compañía hecha por un militar como era Ignacio de Loyola para un mundo nuevo en guerras ideológicas,

(40) Francisco Suárez, *Disputationes metafísicas*, Tecnos, Madrid, 2011, pág.13.

(41) Leopoldo Prieto López, *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger*, B.A.C., Madrid 2013, 356 págs.

no podemos encomiar lo bastante su capacidad para pisar y controlar lo que denominamos el terreno que aparece con el nuevo mundo. En los S. XVII y XVIII la compañía constituye la primera red global que ejerce una institución que coordinaba a 22.000 jesuitas en todo el mundo. Para nuestros efectos, cabe señalar que la mayor parte se concentraba en los territorios germánicos, desde donde se distribuían muchos de ellos con misiones en América. Con la expulsión de los jesuitas vemos el fin de su influencia internacional, cuando los nuevos estados presionan a la Iglesia de Roma hasta que se produce la extinción de la orden. Es decir, el fin del imperio de Roma y el afianzamiento de los nuevos estados imperiales.

La compañía de Jesús es expulsada en el S. XVIII primero de Portugal, después de Francia, luego de los territorios hispanos (en 1767) y más tarde de Nápoles y Filipinas. En el S. XIX la polémica pasó a Alemania, donde más fuerza tenía la compañía. La alusión a esta expulsión tiene por objeto circunscribir este fenómeno al afianzamiento y triunfo de la inversión teológica, que desarrolla la nueva ontología moderna. Las consecuencias prácticas para el imperio español serán notables en el plano de la formación de las élites y en el nivel de los estudios en general, es decir, en el desarrollo científico e histórico de los cuadros de mando, lo que se notó en la América hispana, de donde salieron más de 2.500. Bajo la presión de los Estados, Clemente XIV firma la bula de la extinción de la orden en 1773. Y si en 1815 se restituyen, en 1820 vuelven a suprimirse en España con el trienio liberal.

Nuestra conclusión sobre las relaciones pragmáticas de Suárez con el terreno, es decir, con los cambios políticos que supone el nuevo mundo, se puede identificar con su oposición al regalismo, que tiene detrás la constitución de los imperios estatales modernos frente a la iglesia de Roma, como lo demuestra la repulsa pública que significó la quema de sus libros en Francia e Inglaterra. Sus tesis sobre el poder del pueblo no sólo suponen su identidad con la Iglesia, sino que ponen las bases de las nematologías «democráticas» que, con la progresiva implantación y aumento de los mercados mundiales, darán paso al derrocamiento del antiguo régimen y la instauración del nuevo.

5.2. El mapamundi suareciano como modelo del idealismo

A la escala en que nos movemos nos vamos a limitar a señalar algunos puntos esenciales que se han venido resaltando sobre la influencia de Suárez en la dirección que tomará la filosofía moderna. Son muchos los autores que sostienen esta tesis⁴² (en *La implantación política*

(42) También es cierto que no todos. La lectura «esencialista» de Suárez la hemos visto discutida en varios lugares, y en algunos casos junto a la discusión de las tesis heideggerianas. Por ejemplo, Ángel Poncela pone

de la filosofía alemana recogimos el caso de Étienne Gilson). Por ejemplo, Fabrizio Renzi subraya la tesis de Heidegger según la cual Suárez no sólo sistematiza la filosofía medieval, sino también la propia Metafísica de Aristóteles, «disponiendo, por primera vez, los problemas ontológicos en una forma sistemática que determinó una división de la metafísica que perduró durante los siglos siguientes hasta Hegel»⁴³, o señala también cómo Giambattista Vico se encerró un año entero intentando comprender las *Disputaciones Metafísicas*.

En esta ocasión vamos a recoger una serie de estudios recientemente aparecidos en revistas como los *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, en congresos o en libros sobre nuestro autor (en especial los estudios de Leopoldo J. Prieto), para ilustrar brevemente tesis básicas que defiende Suárez, junto a los autores que de alguna manera caen bajo su influencia.

5.2.1 El ser como *ens possibile* (acto para existir)

Comenzaremos por la idea principal de su ontología general, a saber, que el ser real (*esse reale*) no es únicamente lo que existe, sino lo que, no siendo contradictorio, puede existir (*esse possibile*). El ente se definirá como *ens possibile, apte ad existendum*, que en cuanto el objeto de la Metafísica comprende a todo ser, también al existente material.

El principio fundante del ente es, pues, la no contradictoriedad de su esencia y, en última instancia, la posibilidad lógica. Que exista o no exista no afecta a su esencia: de hecho, como dice en la «Disputación Primera», la existencia viene a ser casi un accidente del ser. En la *aptitudo ad existendum* pone Sergio Rábade la idea de «cuyo despliegue y consecuencias se convierte en el sistema íntegro y coherente»⁴⁴.

El ser, tomado parcialmente, significa el existir en acto con implicación del tiempo. Y en este sentido sólo es un predicado esencial de Dios, tal y como afirmó Avicena, dejando de este modo fuera a la posibilidad de ser. El ser (considerado o tomado nominalmente) por el

énfasis en la «actualidad del existente» como principio de las *Disputaciones Metafísicas*, lo que le lleva a decir que «la criatura, antes de ser creada por Dios, no posee ningún ser real; no es, o es pura nada» («Heidegger, intérprete de la teoría suareciana de la existencia», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, nº 44, 2017, págs. 95-114), lo que no nos parece una posición suareciana. En todo caso, y dicho sea de paso, la defensa del humanismo español que subyace en éste y en otros autores no tiene efecto ninguno contra la leyenda negra que se pretende combatir, dada la raigambre onto-teológica en que se apoya.

(43) Véase en Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid 2000, pág. 112; y en *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, citado en Víctor M. Tirado San Juan (ed.), *El alcance del pensamiento de Francisco Suárez. Una mirada en el cuarto centenario de su muerte*, Ediciones Universidad de San Dámaso, Madrid 2019, 169 págs.

(44) Sergio Rábade (ed.), *Disputaciones Metafísicas (Vol. I)*, Editorial Gredos, Madrid 1960.

que se inclina Suárez, expresa, en cambio, «lo que tiene esencia real» (algo que se afirma tanto del ser en acto como del ser en potencia).

Pero además de su función metafísica, la esencia desempeña también una función noética: es el principio de inteligibilidad de lo real, es decir, la aprehensión de la esencia lo que permite el conocimiento de algo. De modo que, tras admitir que la esencia sólo existe en la mente o en la cosa, Suárez sigue la tesis de Avicena, según la cual la esencia en sí misma será la identidad y su misma posibilidad. También Enrique de Gante habría sostenido la idea según la cual la esencia tiene un ser propio que le asegura una realidad objetiva independiente de su existencia efectiva.

Como hemos señalado en Domingo Gundisalvo, la noción central y el punto de partida de la metafísica no será un objeto determinado, ni siquiera el objeto supremo (Dios), sino la noción de *ens* o de *res* (como lo contradistinto del *purum nihil*), porque bajo ella pueden ser considerados todos los objetos posibles.

Esta posibilidad, que es la ausencia de contradicción intrínseca, pasó al pensamiento moderno en figuras como Descartes, Leibniz, Wolff, Husserl, &c. bajo diversos nombres: concepto objetivo, objeto puro, ente ideal, &c. En efecto, como señala Leopoldo Prieto, la evolución de la filosofía racionalista (Descartes, Clauberg, Leibniz, Wolff, Baumgarten Kant, &c.), tan fuertemente vinculada a Escoto y Suárez, demuestra finalmente que la posibilidad será resuelta en la pensabilidad del ente. La razón moderna supondrá la asunción del principio de inmanencia del conocimiento. Tanto los racionalistas como los empiristas entienden que el conocimiento se inicia a partir del yo mismo. El problema aparece cuando el yo descubre en su interior las ideas (*cogitata*) o las impresiones sensibles procedentes del exterior, cuya existencia tendrán que demostrar. Se trata de la inversión teológica por la que del Mundo pasamos a la conciencia, que ocupa el lugar de Dios según el «principio de inmanencia», ya sea en Locke (donde las representaciones sustituyen a las cosas, como ideas, o como impresiones que remontan con la idea de causa), en Berkeley (toda la realidad se reduce a ideas y espíritus), o en el idealismo, donde la causa es el yo absoluto (*Primera introducción a la doctrina de la ciencia* de Fichte).

En el caso de Wolff, la filiación suareciana es total. «Lo que puede existir –dice Wolf– es lo que no implica contradicción, lo que no repugna a la existencia», y es producido por Dios. Pero el acto creador de Dios, el paso de la esencia real a la esencia actual, supone su pensabilidad por el entendimiento de Dios, así como por todo entendimiento, pues la *realitas* es definida por oposición a la nada (*nihil*), es decir, a lo impensable. La realidad en el sentido de la determinación esencial, tal como es representada, basta para fundar la entidad del ente o, como decía Suárez, de la *res*.

Wolff entenderá la filosofía como «una ciencia de todas las cosas posibles, del cómo y el porqué son posibles», de modo que «como a partir de lo dicho resulta evidente que podrían darse muchas otras conexiones entre las cosas de las que ahora se dan; como, además, una serie de cosas que están conectadas entre sí tanto según el espacio como según el tiempo conforman un mundo, entonces es posible más de un mundo; esto es, además del mundo al que pertenecemos o que percibimos, son posibles otros mundos que son tanto completamente diferentes entre sí en sus eventos como completamente diferentes de éste»⁴⁵. A tal efecto pone el ejemplo de las estructuras de un reloj o las historias inventadas en las novelas. Si no todo lo posible existe es por la «especial interconexión de los seres, de los cuales uno contradice al otro». Anticipando los planteamientos kantianos al sostener que «cuando se comprende la interconexión de las cosas de tal modo que se pueden conectar unas verdades con otras sin tomar proposición alguna de la experiencia, entonces la razón es pura».

En el caso de Kant vemos la misma base suareciana, cuando dice que no hay nada más en el concepto de cien taleros existentes (*wirklich*, actuales) que el concepto de cien taleros posibles, puesto que éstos tienen la misma realidad (*Realität, realitas*), sean existentes o no. En efecto, la realidad es una categoría de la cualidad; su contrario es la negación. La existencia (*Wirklichkeit, actualitas*) es una categoría de la modalidad, su contrario es la posibilidad. Por ello, la oposición posibilidad / existencia está subordinada al acto determinante del pensamiento que funda la realidad. Kant quiere decir que la existencia no añade nada al concepto, ya que aquél está enteramente constituido –y arrebatado de la nada– por su «realidad» (*realitas*).

Para Pierre Aubenque, el principio de immanencia en la razón que sistematiza Suárez explica el núcleo del idealismo hegeliano: «Suárez retoma el sentido profundo de la tesis parmenídea de la identidad del ser y del pensar. Él anuncia la onto-logía hegeliana, que hace de Dios mismo, *ens realissimum*, “la idea absoluta”, “la verdad que se sabe a sí misma”, dicho de otra manera, la reduplicación y la exacerbación tautológica de la pensabilidad del ente. Por suerte, Suárez no llega tan lejos. Pero con él se pone en marcha el fundamento conceptual de lo que será la metafísica de la subjetividad y la filosofía trascendental de los modernos; quien prolonga, subvirtiéndola, la metafísica griega del ser»⁴⁶. La diferencia que añade la dialéctica hegeliana consiste en incorporar a la identidad el propio principio de contradicción, poniéndola en movimiento.

(45) Christian Wolff, *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general (metafísica alemana)*, Akal, Madrid 2000, pág. 198.

(46) Pierre Aubenque, «Suárez y el advenimiento del concepto de ente», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 48, 2015, págs. 11-20.

De igual modo pasa con el proyecto de una fenomenología trascendental husserliana. Las *Investigaciones lógicas* de Husserl tienen por objeto «la investigación de la posibilidad de una lógica pura, y la “posibilidad” no significa otra cosa que la “validez”, o mejor, la esencialidad del concepto correspondiente»⁴⁷. Recordemos que la *noesis* (como pensamiento del objeto) se diferencia del *noema* (en cuanto objeto pensado en el pensamiento) –es decir, con independencia de su existencia, puesta entre paréntesis por la *epojé*–. Treinta y un años después, en las *Meditaciones cartesianas*, Husserl sigue con su idea de una fenomenología trascendental como «teoría constitutiva, universal formal, de un objeto en general, o de un horizonte abierto de posibles objetos en general, en cuanto objetos de una posible conciencia»⁴⁸.

Alexius Meinong dirá en su Teoría del objeto puro (*Über Gegenstandstheorie*) que el objeto puro es indiferente el ser y al no-ser, en cuanto puro estado lógico de un objeto, es decir, según la consideración de la esencia pensada e independientemente de que exista.

5.2.2 Los trascendentales y los primeros principios

Siguiendo la tradición tomista vinculada al principio de no contradicción aristotélico, Suárez deriva los trascendentales de la operación doble del intelecto (que conoce lo que algo es, y afirma o niega, compone o divide algo de algo). En esta segunda operación prima el principio que, fundado sobre la noción de ente, afirma que es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo.

Es importante constatar que Suárez excluye dos de los trascendentales tomistas: «cosa [*res*] –dice Suárez– sólo expresa de manera formal la *quiddidad* de la cosa y la esencia real o confirmada del ente». «Igual ocurre con el algo (*aliquid*). Puesto que se distingue inmediatamente de la nada, parece que, de manera formalísima, no significa otra cosa que el mismo ente, ya que algo viene a designar lo que tiene alguna *quiddidad*, significación formal que coincide con las de cosa y ente». En efecto, la *res-cosa*, (que deriva del término latino *ratus*, que significa firme –firmeza-, determinado, válido) no es lo que existe de hecho, sino lo que puede existir, lo posible (que no se puede predicar del ente de razón sin fundamento *in re*, de donde proviene lo ficticio). La influencia de Escoto se muestra aquí, pues la *aliquitas* es el ser determinado (*rato*) del ente, lo que el ente es. El *aliquid* de Suárez se corresponde con lo que no es nada (*non est nihil*) y por tanto es algo (*aliquid*).

(47) Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, Alianza Universidad, Madrid, 1985, pág. 199.

(48) Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid 2006, 364 págs.

Será Leibniz quien desarrolle lo que serán algunos de sus primeros principios a partir de los trascendentales: del *aliquid*, entendido suarecianamente como *non-nihil* (o lo contradistinto de la nada), procedería el principio de no contradicción; del *unum* derivará el principio de identidad; del *verum*, el principio de razón suficiente, que es el principio de causalidad; y, finalmente, del *bonum* derivará el principio de conveniencia. También en el marco de los primeros principios se mueve Leibniz cuando en los *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón* (1714) afirma que «la primera cuestión que se tiene derecho a presentar es ésta: ¿por qué existe algo más bien que nada?», de igual modo que Heidegger sigue pensando en la pregunta metafísica fundamental: «¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?» (¿Qué es metafísica?).

Esto es lo que dirá Manser en *La esencia del tomismo*: «A los supremos conceptos trascendentales están unidos de la manera más íntima los primeros y supremos principios demostrativos. Y, como el concepto del ser está a la cabeza de los primeros, desempeña un papel primordial. En atención a él se denominan acertadamente principios ontológicos o del ser».

Lo mismo podemos observar en el comienzo de la *Metafísica* de Baumgarten, que será el manual de Kant, cuando el *nihil negativum* se entiende como lo imposible ontológicamente (*impossibile*) y gnoseológicamente como lo incognoscible (*irrepraesentabile*), pues en cuanto *impossibile* envuelve contradicción, repugna al entendimiento y es absurdo. A partir de la nada así entendida (como *nihil negativum*), Baumgarten presenta el segundo concepto, el *nihil privativum*, caracterizado como una doble negación, es decir, como una no-nada (*non nihil*) como siendo, en rigor lógico, algo positivo.

El mismo planteamiento dirige el comienzo de la *Crítica de la razón pura*, donde, dice Kant, «el más alto concepto con el que suele comenzarse una filosofía trascendental es generalmente la división en posible [*möglich*] e imposible [*unmöglich*]. Pero como toda división supone un concepto dividido, hay que indicar un concepto más alto, y éste es el de un objeto en general [*Gegenstand überhaupt*] (tomado problemáticamente, y sin decidir si es algo o nada)». De este modo, el *aliquid* puede ser objeto de la representación, pues está dotado de una *entitas minima* que lo capacita para ser objeto de conocimiento.

Como recuerda Leopoldo Prieto, antes que Kant ya Geulincx (junto a otros) transforma, *expressis verbis*, a las categorías en propiedades de la razón que, como los principios, eran, en el sistema escolástico, las propiedades del ser *extra animam*. De modo que Kant no es original. La nueva ontología, entendida ahora como una metafísica general reservada al ente en su sentido más abstracto, se genera en el contexto de la *deutsche Schulmetaphysik*, la metafísica de escuela.

La idea de «trascendental» es el ejemplo que pone Gustavo Bueno para ilustrar la anterioridad, sino la influencia, de ideas metafísicas fundamentales de la escolástica española en la filosofía alemana, citando expresamente a Suárez.

«La relación trascendental es una relación *secundum dici* (Suárez, Disputación 47), es decir, no es propiamente una relación categorial, sino un proceso conceptualizado o “dicho” según el modo de relación categorial. Pues una relación categorial es la que se establece entre términos preexistentes a esa relación; por ejemplo, para que se establezca una relación desigualdad mutua entre los segmentos a y b es necesario que a y b preexistan a la relación. Pero en la relación trascendental de causalidad (es) creadora, establecida entre la causa y el efecto (...) Dicho de otro modo: el trascendentalismo del pensamiento kantiano sólo puede ser entendido (históricamente) como una transformación del trascendentalismo del pensamiento ontoteológico escolástico, en virtud del cual, la función de dios, como condición trascendental del Mundo de los fenómenos ha sido sustituida por la conciencia humana; una sustitución que se hará explícita en el sistema de Hegel»⁴⁹.

5.2.3 La distinción entre esencia y existencia

No es extraño que los análisis que hace Heidegger de la escolástica se fijen en el problema de lo que llama la «diferencia ontológica» (independientemente de que no le sigamos en sus conclusiones), a saber, el problema clásico del estatuto de la distinción y primacía entre esencia y existencia, al discutirse las tesis de Santo Tomás, que entendía la esencia como «potencia de ser» y la existencia como la «actualización de la potencia», llevada a cabo por Dios en la creación y mantenimiento de las criaturas en el ser. En el llamado «esencialismo» suareciano la distinción es muy distinta, ahora la distinción entre esencia y existencia es de razón, lo que la asemeja mucho a la distinción «formal» de Escoto. Por lo que la existencia no añade nada al ente real o esencia.

La posición de Suárez es seguida por Descartes, quien en las *Segundas objeciones* llama acto del pensamiento al *concepto formal* de Suárez, y entiende por *realidad objetiva* «la entidad de la cosa representada mediante la idea o *en cuanto es en la idea*». Por lo que la esencia (*res*) se reduce al concepto. Entre la distinción real (o independencia entre cosas), la distinción modal (como sustancia y modos) y la distinción de razón (como sustancia y atributos), entiende que la diferencia entre esencia y existencia sólo admite la distinción modal.

En el caso de Leibniz vemos *in nuce* tesis kantianas sobre la dirección ético-trascendental de la realidad, cuando entiende la existencia como el último grado

(49) Gustavo Bueno, «El español como “lengua de pensamiento”», *El Catoblepas*, nº 20, 2003, pág. 2.

de realización del ente, en tanto que, partiendo de su distinción entre verdades de razón (por el principio de identidad de la esencia) y verdades de hecho (por el principio de razón suficiente), hace que la cantidad de esencia (o unidad de fuerza de la *mónada*) sea lo que da derecho a la existencia, obligando moralmente a Dios en la formación de los compositibles. De la doctrina suareciana bebe Leibniz, cuando dice en *Del origen radical de las cosas* (1697) que «debemos reconocer que, por lo mismo que existe algo más bien que nada, hay en la misma esencia una cierta posibilidad de existencia».

Si Wolff define la existencia como el complemento de la posibilidad, Crusius, adelantándose a la estética trascendental kantiana, entenderá la determinación de la esencia real por las circunstancias del lugar y el tiempo. También Kant entenderá que la existencia no pertenece a la esencia de la cosa, sino que es un predicado del sujeto que la piensa.

El camino del existencialismo queda abierto en la filosofía contemporánea, por ejemplo, entendido como la libertad del «ser para sí» ante la nada, con el mismo fundamento en la contradicción que permite a Sören Kierkegaard identificar al ser humano con la posibilidad (como luego hará Heidegger con el *Dasein*), como dice en *O lo uno o lo otro*: «tú eres como la personificación de todas las posibilidades, y por eso hay que ver en ti, tan pronto la posibilidad de tu perdición como la posibilidad de tu salvación».

5.2.4 La idea de la materia prima

Como ya hemos indicado, la idea de materia de Avicibrón (Ibn Gabirol) da lugar al auge del agustinismo filosófico, que es adoptado por los franciscanos y Escoto en el ambiente de las condenas del tomismo en París (1277) y en Oxford (1286), por su naturalismo aristotélico y la idea de una materia prima puramente potencial. John Peckham defendía el hilemorfismo universal, en tanto todo tiene materia prima actual y forma sustancial. Recordemos que el agustinismo aviceniano sirve a la reacción contra al tomismo en cuanto Avicena supone al entendimiento agente como un *dator formarum* exterior asimilable a la iluminación agustiniana, frente a la abstracción aristotélico-tomista⁵⁰. Una disputa que se reproduce en la filosofía moderna cuando se trata la conexión entre la materia y la conciencia representativa.

La tesis de Suárez será clara: «en consecuencia, la materia se distingue de la forma como la cosa de la cosa. Esto es seguro». La materia será el principio de individuación, en tanto todo ente, como tal, es individual. «Así, puesto que la composición de materia y forma es real y física (...) se sigue que su composición se realiza como dos cosas» (DM, 13, 4, 5). «Materia y forma no son

(50) Una discusión que se reedita entre suarecianos (Descops) y tomistas (Fabro).

un ser, sino que componen un ser, como varios hombres no son un pueblo, sino que componen un pueblo» (DM, 4, 3, 16), lo que lleva al dualismo de carácter accidental.

De este modo, la materia prima posee una actualidad propia, un acto entitativo (no formal) en términos escotistas. La materia prima será independiente de la forma, que Dios crea. La *haecceitas* tendrá como atributo esencial la cantidad, y con ella la extensión. Para Suárez, lo real es constitutivamente individual, no por principio metafísico alguno, sino por sí mismo. La razón que Escoto daba sobre el estatuto ontológico de la materia derivaba del concepto de creación. A saber, que si la materia había sido creada por Dios, entonces tendría una verdadera realidad. Así, en la filosofía cartesiana hay una materia prima subsistente, cuyo atributo esencial es la cantidad, y con ella la extensión, la res extensa, que será algo dotado de existencia propia, cuya esencia consiste únicamente en disponer del atributo de la espacialidad o extensión en longitud, anchura y profundidad.

El problema de la eucaristía es aquí el modelo, pues con el argumento de que los accidentes del pan y el vino subsisten en la transustanciación se justifica la posibilidad de que ocurra lo mismo con la materia. De modo que su unión con la forma es accidental, una mera agregación. La materia actual tendrá una inhesión del accidente «cantidad», de modo que «la materia puede ser sujeto propio único en el que inhiere la cantidad». Un cambio afín a la física matemática moderna.

En todo caso, recuerda Leopoldo Prieto que «la materia prima, en virtud de su entidad, es causa material suficiente de las formas accidentales que le son proporcionadas, principalmente de la cantidad, y mediante ella, de todas las demás» (DM, 14, 3, 10). Por lo tanto, el atributo esencial de la materia prima subsistente es la cantidad, y con ella la extensión, como luego certifica un racionalismo donde propiamente sólo pertenecen al mundo las cualidades primarias (en las secundarias ya interviene el sujeto). Esto será lo que denuncie Heidegger con la idea de olvido, al olvidar la reducción del ser a objetividad y la verdad a certeza del pensamiento calculante.

De este modo, tras la accidentalidad de la unión de estos principios (materia-forma), se insinúa una oposición de los mismos y, por tanto, una tendencia al dualismo ontológico, pero sobre todo al dualismo antropológico, con el problema de la unión entre el alma y el cuerpo.

5.2.5 La nueva idea de verdad como coherencia

Nos referimos aquí al abandono de la verdad como adecuación *intellectus ad rei* tomista, que en el fondo era una adecuación entre las operaciones del entendimiento humano y el divino (mediado por la verdad óptica), manteniendo la teoría aristotélica hilemórfica según la

cual el entendimiento abstrae o separa por grados la materia singular (*physica*), la sensible (*mathematica*) y la materia inteligible (*metaphysica*).

El cambio significativo lo introduce Escoto, para quien la abstracción refiere a la existencia y presencia de una cosa. La abstracción será el procedimiento que considera al objeto con independencia de su existencia (porque se puede abstraer la forma mínima de la *haecceitas*) o su ser efectivamente dado. Escoto prepara el terreno para entender la esencia como *esse objectivum*, en cuanto objeto propio del conocimiento humano. Esto en cuanto *notitia abstractiva*; la *notitia intuitiva* se definirá cuando «este tipo de intelección se pueda llamar intuitiva, porque es una intuición de la cosa en cuanto existente y presente»⁵¹.

De modo que el concepto en el que se conocen las cosas es el llamado *conceptus objectivus*, y lo conocido es un *esse objectivum*. El cambio supone que el concepto deja de ser la mediación cognoscitiva y se convierte en el objeto mismo que se conoce, y así la relación del pensamiento con la realidad de las cosas exteriores se vuelve problemática. El ente se convierte en un objeto (recordemos que *objectum* mantiene la acepción del «objetivo» como «tendencia a»), como realidad accesible al espíritu, lo que cambia la noción de verdad, invirtiendo la relación: el espíritu humano pasa de ser determinado a ser determinante. El concepto objetivo, como *ens diminutum*, operará a modo de pantalla entre el acto psíquico del conocimiento (el llamado concepto formal) y la cosa en su existencia exterior. Para Suárez, el *esse essentiae* será el *esse reale*, interpretado como el *esse objectivum*; de modo que el ente se reduce a la esencia y la esencia al concepto objetivo.

Tal distinción es también la base de la idea de *mathesis universalis* de Descartes, pues, como señala Courtine, la verdad será la adecuación entre el concepto formal y el objetivo (ambos mentales), dado que, según la sexta Disputación, «la unidad formal como ente real no es distinta realmente de la individualidad corpórea (pues todo lo existente es individual)»⁵².

El problema se agrava con las tesis de Ockham, para quien no es contradictorio separar el acto de conocimiento del objeto causante de la cosa misma, dada la intervención inmediata de la omnipotencia divina. La causa primera será fundamento de las causas segundas, por lo que puede reemplazarlas en su función causal. Esto es lo que recoge Suárez a su comentario al *De anima*: «Dios puede suplir la función de la causa eficiente (...) Replicarás entonces diciendo que [en

tal caso] Dios engañaría. Pero hay que negar tal cosa, porque únicamente permitiría el error en lo que se refiere a la presencia junto al cognoscente del objeto, no en lo relativo a la especie verdadera del objeto».

El camino está abierto hacia la lógica pura o formal, que valen, dice Leibniz, «para todos los mundos posibles», ya sea por las verdades de razón humeanas (que no hablan del mundo), el positivismo lógico que inaugura el *Tractatus* de Wittgenstein o el teoreticismo de Popper, que resultará incapaz de verificarse o falsarse con los hechos (una tesis que, como decimos, remite a la infinitud de mundos teóricos posibles). «El trasfondo ontológico –dice Gustavo Bueno– de las concepciones gnoseológicas de Popper acaso se encuentra en una concepción metafísica de la universalidad formal (como fundamento de la necesidad), frente a la contingencia de nuestro mundo en el conjunto de los otros mundos posibles (...) Pero Popper sólo habla de las leyes lógicas como leyes válidas para todo mundo posible (y esto sin declararnos cual se a la naturaleza de esas leyes lógicas)»⁵³.

5.2.6 Los accidentes y el fenomenismo

Del mismo modo que para Suárez la materia prima tenía un ser propio, ahora el accidente igualmente dispone de una entidad propia. Esto conduce al fenomenismo, pues, como ocurre entre los filósofos modernos, el accidente no se concibe como lo que es en otro, sino como lo que se muestra de otro, lo que hace del accidente un fenómeno. Así, nos encontramos que el fenómeno ya no es una vía de conocimiento y manifestación de la sustancia, sino un obstáculo para el conocimiento de la sustancia misma.

Entendemos por fenomenismo la doctrina que niega la capacidad de alcanzar la esencia de las cosas, limitándose a la aprehensión de «lo que aparece a un sujeto» y perdiendo de vista la sustancia (caso de Locke, Kant, &c.). Es una idea que se anticipa en la idea del accidente como *entitas diminuta*, que en Suárez será un obstáculo para el conocimiento de la naturaleza a la que se superpone y oculta.

La inversión teológica moderna, como una filosofía fundamentada en la conciencia, tenderá a considerar el Yo como sustancia en el sentido ontológico de Descartes, o en la aprehensión trascendental de Kant, transformando el accidente en fenómenos de conciencia, un momento de la misma conciencia.

La correspondencia entre el fenómeno y la conciencia será la base de la subordinación del «ser» al «deber ser» ideal, que como vimos obliga como posible el paso a la existencia. Así lo plantea Suárez, y luego Leibniz como obligación moral.

(53) Gustavo Bueno, *Teoría del Cierre Categorial (Vol. IV)*, Pentalfa, Oviedo 1993, págs. 1175-1176.

(51) Citado por Leopoldo Prieto en «Ockham, Suárez y Descartes: transición de las noéticas tardomedievales a la filosofía moderna», *Anales del seminario de historia de la filosofía*, vol. 33(1), 2016, 33-57.

(52) Víctor M. Tirado San Juan (ed.), *El alcance del pensamiento de Francisco Suárez. Una mirada en el cuarto centenario de su muerte*, Ediciones Universidad de San Dámaso, Madrid 2019, 169 págs.

5.2.7 Los entes de razón y su papel gnoseológico

Las *Disputaciones Metafísicas* terminan con la Disputación 54 y los entes de razón, respondiendo a la pregunta: ¿cuál es la razón por la que nuestro entendimiento produce tales entes de razón? Un ente de razón sin fundamento *in re* es el de las negaciones; en este caso, nuestro entendimiento no puede hacerse cargo de ellas sin pensarlas a modo de entes, ya que, nos dice Suárez, la noción de ente está a la base de nuestra capacidad intelectual. En lo que se refiere a las relaciones de razón, nuestro entendimiento no puede aprehender las cosas tal como son en sí en una aprehensión intelectual pura, sino que necesita buscar rutas, elegir caminos, y por ello establece comparaciones, relaciones de razón, que en la misma realidad no se dan. Para Suárez, «el entendimiento es la causa eficiente de los entes de razón (...) los produce al producir sólo algún pensamiento o concepto suyo, por razón del cual se dice que el ente de razón posee ser objetivo en el entendimiento».

A las tres formas o especies del ente de razón les une, aún con una notable diferencia en su conceptualización, un fundamento en cierto modo común: la carencia (*carentia*). Este fundamento, por radicar en una carencia, es decir, en una nada, consiste en una cierta negatividad: es un fundamento negativo⁵⁴. La noción de fundamento negativo es central, pero Suárez no la aclara. De hecho, la expresión *fundamentum negativum* aparece una sola vez en toda la *disputatio*: en el párrafo séptimo de la sección tercera⁵⁵. La utilidad para el conocimiento del ente es en sí algo relativo y muy tenue, pues lo paradójico o contradictorio puede servir para evidenciar vía negativa las notas propias del ente. De modo que, «cuando la modernidad haga coincidir lo real con lo representado, los entes de razón o, mejor dicho, los entes ideales, entrarán con todo derecho en la metafísica»⁵⁶. De este modo, vemos prepararse aquí una lógica interna a las relaciones donde el ente de razón (logos) y la realidad (ser) se identifican a través del papel de la negatividad (o carencia) en el desarrollo de la dialéctica hegeliana (y luego marxista).

A nuestro modo de ver, Suárez tendrá problemas evidentes para tratar el problema de las relaciones reales en su diferencia con las relaciones de razón con

(54) El problema de las ficciones del entendimiento quedará intacto, por lo menos hasta Espinosa, pues no hay razón para negar una existencia posible a la montaña de oro (un «motivo» americano), y por tanto la posibilidad de una realidad futura a las utopías de toda la literatura posterior al descubrimiento.

(55) Pablo Vera Vega, *Analítica del Ente de Razón de Francisco Suárez* [Trabajo de Fin de Grado], Universitat de les Illes Balears, 2018. Disponible online: <https://dspace.uib.es/xmlui/bitstream/handle/11201/148649/VERA%2C%20P%20Anal%20ADtica%20de%20Ente%20de%20Raz%20B3n%20de%20Francisco%20Su%20C3%A1rez.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

(56) Óscar Barroso Fernández, «Los entes de razón en Suárez. Una concepción barroca de la realidad», *Anales del seminario de historia de la filosofía*, vol. 28, 2011, págs. 135-161,

fundamento *in re*, es decir, el papel de la realidad de M_3 , como en general sucederá en toda la filosofía moderna (un problema que, como veremos, está en el centro de la filosofía de Espinosa). Pero lo significativo del problema de la utilidad del ente de razón sin fundamento *in re* está en su carácter negativo, aquel que según Suárez «le repugna el ser». Hay que esperar a los desarrollos de las ciencias del S. XIX para ver el tratamiento de «entes perfectos» límite negativos cuya funcionalidad revertida es esencial para las estructuras categoriales; nos referimos al «dado perfecto», «el perpetuum mobile», el cuerpo negro, &c. como imposibles existenciales (si bien ya Platón consideraba un conocimiento negativo fundamental que no pudieran existir más de cinco poliedros regulares). Su papel en las ciencias sólo se clarificará con la teoría del cierre categorial.

5.2.8 La nueva filosofía jurídica

Los cambios en la antropología y en la concepción del derecho también serán significativos. Suárez no ve contradicción en un «estado de naturaleza pura» humana de modo completo y autosuficiente, disociando la coordinación tomista entre orden natural y sobrenatural. Suárez elabora una antropología independiente del plano espiritual: «El poder civil y el derecho público en sí mismos no consideran la felicidad eterna y sobrenatural de la vida futura en tanto que su fin propio, próximo o último. Lo que prueba que este poder es puramente natural, en efecto, su naturaleza no tiende a un fin sobrenatural»⁵⁷. Con Belarmino, Suárez entiende a la institución del Estado como *communitas perfecta* de derecho natural, sin la articulación tomista con la *lex aeterna*. El derecho natural será un derecho racional. Jean-François Courtine sostiene que *natura* y *ratio* se entienden en Suárez como fin y posibilidad inscritos, de modo que la naturaleza humana tiene una perfección intrínseca (o estado de naturaleza puro) que el concurso y la providencia divina le permiten alcanzar.

En el terreno moral el cambio también es significativo. Pero la influencia de la filosofía escolástica tiene otras fuentes, aunque no enteramente desconectadas. Nos referimos a la doctrina sobre el probabilismo que, si bien no fue creada por la Compañía de Jesús, sino en la Universidad de Salamanca, por las discusiones de los dominicos en función del contacto con las noticias y los viajeros que llegaban de América, se desarrolla con fuerza durante el siglo XVI y gran parte del XVII, para desfallecer en el XVIII. Se atribuye al Dominico Medina y a Suárez la naturalización de la doctrina; su revolución moral consistía en afirmar que, en caso de duda, puede seguirse cualquier opinión aunque sea sólo probable, incluso poco probable. Teorías que dieron lugar al desarrollo de las doctrinas casuísticas. Del *Liber*

(57) Francisco Suárez, *De legibus*, III, 11, 7.

Theologiae Moralis publicado por el jesuita Antonio de Escobar y Mendoza en 1644 se llegaron a hacer cuarenta impresiones en pocos años, obra en la que se ofrecía un compendio de las principales tesis y autores probabilistas. Son conocidas las críticas a Escobar de Pascal y Voltaire, pero el máximo representante fue Baltasar Gracián, un jesuita de éxito universal que, como ocurre con Calderón de la Barca, ha tenido que ser recuperado y devuelto al lugar que le corresponde por autores alemanes, según recoge Antonio Regalado en su *Calderón y los orígenes de la modernidad en el Siglo de Oro*; y en el caso de Gracián, franceses como Marc Fumaroli, en *La extraordinaria difusión del arte de la prudencia en Europa*. Cabe advertir como una actualización del probabilismo moral en la actual filosofía jurídica la doctrina sobre el «uso alternativo del derecho», cuando ante casos de «daños irreparables» el juez puede aplicar la norma «menos probable».

Concluimos este conjunto de notas sobre las relaciones de Suárez con el mapa del terreno, constatando el papel central que por méritos propios tiene su sistema para recoger las bases ontológicas antiguas y medievales y servir de plataforma para las modernas.

Nuestra tesis se puede enunciar del siguiente modo: el sistema de Suárez responde de un modo inigualable al desafío que supone entender la «novedad radical» de América para las bases teológicas de la escolástica. La operación magistral de Suárez consiste en asimilar un descubrimiento que derrumba la verdad bíblica, el pre-contexto del descubrimiento y todo el conocimiento humano anterior, al entenderlo subsumido en un mero *ens possibile*, una posibilidad que, como tal, ya estaba entre los infinitos mundo de la mente divina. Esto es lo que alarga la sombra de su filosofía hasta la actualidad.

El precio que habrá que pagar lo sufre lo que llamamos vía alemana de la filosofía moderna, los sistemas que culminan en el idealismo absoluto, cuyo fracaso se oculta bajo el progreso que aparece con las ciencias y las tecnologías del imperialismo depredador protestante, suponiendo, desde Descartes a Heidegger, que la base de su éxito estaba en la filosofía, ya se entienda como madre o como escalera de las ciencias. Antes al contrario, son las operaciones técnicas con la materia determinada la «base» de las ciencias que transforman el mundo, en especial cuando dan lugar a «contextos determinantes» cuya necesidad interna ofrece un modelo de verdad que nada tiene que ver con el humanismo «posibilista» que lleva al monismo, ya sea por la lógica trascendental o la lógica dialéctica.

De modo que a la idea de ente posible le opondremos la idea de ente concreto en cuanto sustancia actualista, entendida en función de la necesidad de la invariancia de grupos de transformaciones cuya pluralidad y discontinuidad nos habla de un único mundo racional, es decir, real pero no cerrado.

El materialismo filosófico se sitúa abiertamente en contra de la filosofía modal, que abre la idea del ente posible real suareciano en la forma de sustancialismos del ser o de la conciencia. Nos referimos a la metafísica de los modos en torno al ser, cuya esencia es la existencia, es decir, el ser por necesidad aristotélico que se desarrolla en el creacionismo.

Gustavo Bueno advierte con claridad, como Suárez o Juan de Santo Tomás, a través de la idea de Dios como *ipsum intelligere*, por dónde se abre paso esta metafísica: «y es en ese mismo entender puro, sin mezcla alguna de potencia, en donde las ideas de necesidad, posibilidad y existencia se nos muestran en su intrincación y despliegue más metafísico»⁵⁸.

Es necesario triturar las hipóstasis que suponen estas ideas tomadas como si tuvieran sentido por sí mismas fuera de cualquier parámetro. Una trituración que hay que dirigir directamente contra la sistemática suareciana: «La idea de posibilidad –dice Gustavo Bueno– (que, desde luego, hay que referir siempre a un término complejo –“posibilidad de A”–) puede utilizarse en dos contextos, de los cuales uno es *absoluto* y el otro *positivo*. La “posibilidad absoluta de A” se nos presenta en función misma de A’ (es decir, en un contexto O); por tanto, aquí A’ sólo se relaciona con una hipotética situación cuya preexistente (como *esencia* de A’) que, sin embargo, no la anularía del todo. La “posibilidad positiva” de A se nos presenta, en cambio, en función no ya del mismo A (o de su esencia), sino en función de un contexto [m, n, r, ...], como *composibilidad*»⁵⁹.

El fundamento lógico-trascendental de estirpe aristotélica en que se apoya la hipóstasis del «ente posible», en la medida en que únicamente requiere la ausencia de contradicción, pide el principio. Si, como entendemos, «posibilidad es *composibilidad*, es decir, compatibilidad de A con otros términos o conexiones de términos tomados como referencia». De modo que la ausencia de contradicción en sí misma no es nada, sino es de una pluralidad; el decaedro no es imposible en sí mismo, sino en la *composibilidad* entre las caras con los lados y vértices según la fórmula de Euler. La ausencia de contradicción deja de ser un principio absoluto y se muestra en su sentido positivo contextual.

Lo mismo hay que decir sobre la hipóstasis de la libertad como indeterminación. En efecto, la ciencia media de Molina no trataría sobre los futuribles como «posibilidad pura de aquellos sucesos que no van a ser pero que podrían haber sido», al modo de los mundos posibles de Leibniz, pero no efectivos; tal ciencia habrá que referirla a la *composibilidad* de fines institucionales existentes de hecho, *in media res*, en función de anamnesis anteriores.

(58) Gustavo Bueno, *El animal divino* (2ª edición), Pentalfa, Oviedo 1996, 438 págs. Véase especialmente el Escolio 7, «Sobre las ideas de existencia, necesidad y posibilidad», pág. 367.

(59) *Ibidem*, pág. 372.

6. Desajustes entre el nuevo territorio global y los viejos mapas del mundo

A la altura de los siglos XV y XVI no podemos hablar de una institución filosófica como tal; sus funciones están disueltas en pares metafísico-teológicos, científico-naturales, histórico-políticos, &c. De modo que el desajuste entre el momento técnico y el nematológico al que nos referimos hay que buscarlo en las instituciones que cumplan estas funciones. Es decir, sólo se van a mostrar en el conflicto académico que se dirige a la praxis, por un lado, y a los tratamientos teóricos, por otro. Los desajustes que provoca el «nuevo mundo» aparecen en dos frentes, y su ajuste será consecuencia de las vías abiertas en la polémica. El primer frente de conflictos aparece entre las letras y las ciencias, y dura hasta la actualidad. El segundo frente aparece entre la medicina (el cuerpo) y la teología (el alma), y será el gran tema de la ontología y la antropología moderna.

Las vías abiertas por los conflictos que derivan de la reorganización de las unidades de medida del mundo se sistematizan en los sistemas que tratan de reajustar y adecuar los cambios que aparecen en las relaciones pragmáticas con el terreno y los mapas del mundo. Con América no sólo cambia el mundo (la ontología), sino también su modo de conocerlo (la gnoseología). En concreto, ciencias modernas como la economía política y la mecánica celeste y terrestre requieren un contexto fenoménico dado a la escala global, pero también las teorías evolutivas, la deriva continental o la climatología.

Si a un siglo de distancia Suárez perfila las bases de la nueva Ontología moderna, hay que atender a los conocimientos concretos para medir los cambios de la graduación de los conocimientos que entran en conflicto con América, y provocan el cambio de dirección cognoscitiva que recogerá Benito Espinosa como principio de las vías materialistas modernas.

6.1 El conflicto en las facultades de artes: el *Quadrivium* frente al *Trivium*

Para ver el papel de las nuevas unidades de configurar el mundo al modo moderno («al modo de hoy», respecto al modo de «ver» de los «antiguos»), utilizaremos como parámetros el conflicto de los conocimientos y las facultades que tendrán que hacerse cargo de ellos, no ya al modo kantiano (pretendiendo dotar a la filosofía de un poder directivo que sólo tiene para un idealista), sino dentro de las facultades donde se enseña, es decir, las facultades menores o de artes, las dedicadas a los conocimientos teóricos según la temática que diferencian las artes liberales (frente a las artes serviles de los gremios, aquellos que trabajaban con sus manos), y dentro de las facultades mayores, las dedicadas a los

conocimientos prácticos, a saber, las discrepancias de las facultades de medicina frente a las de teología (conflicto que repercutirá en las nuevas doctrinas de la facultad de derecho).

Con este proceder queremos ver las fuentes de las que manan los problemas que tematizan a su manera los sistemas filosóficos por donde discurre la vía alemana de la filosofía moderna, frente a los sistemas que configuran la vía española. Tal oposición habría arrancado de las bases prácticas y teóricas, que entran en crisis con el descubrimiento de América y que en cada caso se afianzan sobre corrientes de la tradición medieval implantadas políticamente. A este efecto, hay que identificar los contenidos que entran en crisis y obligan a una nueva fundamentación de la división y la jerarquización de los conocimientos teóricos de las escuelas de artes “literarias” (*Trivium*) o “matemáticas” (*Quadrivium*), y el que supone la polarización de la praxis según se vincule al espíritu (facultades de teología) o al cuerpo (facultades de medicina). La nueva filosofía (todavía identificada con la ciencia) no hará sino sistematizar ontológica y gnoseológicamente estos conflictos.

La primera raíz de los conflictos que la filosofía moderna debe reordenar se configura en el seno de las artes liberales, allí donde se enseñan los conocimientos teóricos. En el caso del *Trivium*, con base en las artes literarias⁶⁰, como la gramática, la retórica y la dialéctica; en el caso del *Quadrivium*, en las artes con bases matemáticas: la aritmética, la geometría, la música y la astronomía. Dada por supuesta la división en dos de las artes liberales, en función del grado de conocimiento que se alcanza por cada una de ellas, la cuestión será: ¿afectarán los nuevos acontecimientos al grado de verdad que logra cada una? ¿Cuál prevalece en el medievo y cómo se reorganiza la escala de los conocimientos como modelo de verdad en el mundo moderno?

La primera tesis que cabe discutir, propia de la filosofía que discurre por las vías del humanismo metafísico alemán, entiende la nueva época «renacentista» como expresión de la dignidad del hombre; una humanidad que deja atrás una época oscura y que se manifiesta en las letras de los *studia humanitatis*. Una interpretación profundamente arraigada que, frente a las «ciencias físico-matemáticas» del *Quadrivium*, afirma el poder del «logos», de la palabra, que todavía resuena en el ocultamiento y manifestación del Ser de Heidegger, o en la idea de razón autónoma frente a la razón instrumental de Habermas.

Por ello, antes de nada, hay que impugnar y erradicar del estudio de estos problemas los criterios de análisis que han dominado las tesis sobre el origen del mundo moderno durante más de dos siglos. Nos referimos a las tesis sobre el corte radical que supone la Modernidad

(60) Recordemos que «arte» es la traducción latina de la *techné* griega.

frente al Medioevo, una época oscura e irracional que se identificará con la historia de la escolástica Española.

Nos vamos a referir a ejemplos eminentes como los de Burckhardt, Michelet o Bataillon, todos reos de una «metodología negra» que preside los estudios sobre el renacimiento italiano desde la perspectiva reformada que en el S. XIX está en plena lucha contra el catolicismo, proyectando sobre el Medioevo un fantasmagórico «primer Reich» alemán. Nos limitaremos a señalar varias ideas que, desde criterios propios de la denominada vía alemana, han desfigurado la influencia del imperio español hasta hacerlo desaparecer. En el caso de Burckhardt y *La cultura del renacimiento en Italia* (1860), cuya influencia sigue siendo importantísima, esto pasa por establecer un corte tajante entre Medioevo y Modernidad, a partir de la idea de una cultura individualista de raíz germana que florece en Italia, y que deriva de un pre-renacimiento carolingio de corte germánico. Para Burckhardt, Renacimiento, humanismo y España son una *contradictio in terminis*. Una tesis que se generalizó más si cabe con epígonos como John Symonds y su voluminoso *Renaissance in Italy*, y que sigue en la actualidad.

Quien acuña el actual concepto de Renacimiento (*Renaissance*) es el historiador francés Jules Michelet en *Renaissance et Réforme*, publicado en 1855, donde la transformación moderna pasa por los humanistas, que frente a la teología medieval descubren el hombre en los textos latinos, en oposición a la temática y los métodos de la escolástica española. Michelet, como nacionalista y republicano, habla del Renacimiento como un periodo histórico caracterizado por los valores científicos y democráticos de carácter francés opuestos a la Edad Media, cuya presencia sigue viendo en la España del S. XIX.

Marcel Bataillon, identificado como «hispanista» desde criterios «hispanóforos» (más que hispanófilos), pasa por haber contribuido a salvar a España de su atraso y su aislamiento de la modernidad europea, subrayando la influencia de Erasmo o el papel del padre Las Casas en América. Marcel Bataillon, con su *Erasmo y España*, alcanzó la «auténtica cima en la historia del hispanismo», como la calificó Eugenio Asensio en 1952, por lo que fue calando hondo en áreas hispánicas, cuando lo que hace es ocultar el verdadero cauce del pensamiento público español (una tesis que Pedro Insua contrarresta con el aristotelismo de Cervantes en *Guerra y Paz en el Quijote, El antierasmismo de Cervantes*).

Pero la influencia de los filólogos alemanes será profundísima. Así nos encontramos que en la *Historia crítica del pensamiento español* (1979) de José Luis Abellán se hace una historia crítica del pensamiento español desde parámetros claramente ajenos (que parece querer modificar, pero no puede)⁶¹. Pues, aunque Abellán alcance

(61) José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español* (vol. 2: *La edad de oro, siglo XVI*), Espasa-Calpe, Madrid 1986.

a identificar la animadversión alemana y orteguiana hacia la historia de España, los criterios que utiliza provienen del humanismo secular, de la idea de Renacimiento o de la influencia del erasmismo, sin tener más remedio que supeditarse a lo europeo con conceptos como pre-cartesianismo, la idea de los heterodoxos o el seguidismo de estudios como los de Bataillon. La importancia del S. XVI español será para Abellán su preparación para el racionalismo y el empirismo europeo, cuando a nuestro modo de ver son sus derivados metafísicos.

Ejemplo eminente de esta especie de «caballos de Troya» que se han tragado generaciones enteras de académicos hispanos es el de la *Historia de los heterodoxos españoles* de Marcelino Menéndez y Pelayo (1882), quien, aunque se declara fiel católico, se inscribe dentro de los historiadores sobre bibliografía protestante en España que, con una visión de la Historia científicista y verdadera del más inocente panfilismo contribuye (con su falta de crítica y su maniqueísmo) a ocultar lo que, sin ser teología católica, tampoco viene de fuera, sino que puede ser entendido como «pensamiento público español». «Siguiendo paso a paso –dice Menéndez y Pelayo– el índice de mi libro, podría apuntar aquí todo lo que de nuevo hemos aprendido en estos años sobre erasmistas y protestantes, iluminados y hechiceros, judaizantes y moriscos, jansenistas, enciclopedistas y aun sobre las luchas religiosas de nuestros días».

Esto no elimina la constatación de directrices certeras que quedan anegadas en la perspectiva general (por ejemplo, en filosofía del derecho), y así señala que, «al lado de estos pensadores independientes, que libremente disputaban de todo lo opinable, se presentaban unidas y compactas las vigorosas falanges escolásticas de tomistas y escotistas, y la nueva y brillantísima de filósofos jesuitas, que más adelante se llamaron suaristas. Porque, en efecto, no hay en toda la escolástica española nombre más glorioso que el de Suárez, ni más admirable libro que sus *Disputationes Metaphysicae*, en que la profundidad del análisis ontológico llega casi al último límite que puede alcanzar entendimiento humano. Y Suárez, insigne psicólogo en el *De anima*, es, con su tratado *De legibus*, uno de los organizadores de la “filosofía del derecho”, ciencia casi española en sus orígenes, que a él y a Vitoria (*De indis et jure belli*), a Domingo de Soto (*De justitia et jure*), a Molina (*De legibus*) y a Baltasar de Ayala (*De jure belli*) debe la Europa, antes que a Groot ni a Puffendorf».

Cabe resaltar en este texto la expresión «pensadores independientes», donde se hace referencia a un género de ensayos muy próximos a lo que llamaremos «pensamiento público español», que repite en sus *Ensayos de crítica filosófica* (1892) al referirse a neoplatónicos y peripatéticos como los médicos naturalistas, «que en tanto número produjo nuestro siglo XV»; o cuando, en la primera mitad del S. XVIII, se refiere al Padre Feijoo

y otros muchos «eccléticos». A nuestro modo de ver, la dicotomía entre lo «ortodoxo» (por católico español) y lo heterodoxo (de influencia extranjera) le hace perder de vista el carácter típicamente español de estos «pensadores independientes», así como del resto de tratamientos de ideas vinculadas a España, omnipresentes en el resto de las artes.

Con esto no queremos restar importancia al papel que juega Menéndez y Pelayo en los estudios históricos (por ejemplo, en la polémica sobre *La ciencia española*, envuelta por entero en el complejo «ciencia-filosofía»); lo que decimos es que se utilizan criterios obsoletos o ajenos que en la defensa no van más allá de un «pliego de descargos», cuando de lo que se trata es de impugnar el tribunal, (por ejemplo, el humanismo que la metafísica decimonónica proyecta sobre los humanistas del XVI, del mismo modo que pasa con la idea de Renacimiento, cuando los filólogos confunden términos semejantes con ideas completamente distintas). Muchos filósofos y filólogos actuales, en su intento de defender un humanismo español extendiéndolo por escritores, teólogos, pintores, estadistas, &c., no se dan cuenta de que siguen los criterios que originan la leyenda negra. La idea de «pensamiento público español» de Gustavo Bueno se desembaraza de ese humanismo metafísico, cuando subordina la pregunta «¿qué es el hombre?» a la pregunta en torno a la que gravita este pensamiento: «¿qué es España?». Pues la Hispanidad es frente a la Humanidad lo que las relaciones reales son frente a las relaciones mentales. La realidad es que España está construyendo el mundo moderno, lo que explica que en los «humanistas» no se suela tratar el tema de la nueva realidad americana.

Si, como veremos, el término «humanista» se refería a los hombres de letras que sabían latín, el origen del término «Humanismo» no fue usado jamás en la Antigüedad ni en el Renacimiento, sino que fue acuñado en 1808 por el filósofo y pedagogo Friedrich I. Niethammer (1766-1848), en el contexto de la polémica sobre el estudio de los clásicos en la educación. Niethammer usó el término en referencia a la enseñanza de las humanidades, los *studia humanitatis* que abarcaban la filosofía, la historia, la filología, la gramática, la retórica y la poesía, pero como oposición a la teología, lo que en el renacimiento de los humanistas era imposible, pues el hombre del renacimiento tiene como modelo al caballero cristiano, cuya dignidad deriva de la segunda persona de la trinidad. El anacronismo de la ideología protestante europea consiste en desconectar las ideas del S. XIV y XV del enfrentamiento con un entendimiento agente que acompaña a la pujanza del imperio islámico, que se va a tragar los restos del imperio romano de oriente, situándose a las puertas de Roma.

En efecto, el origen de este movimiento hay que situarlo en el avance del imperio otomano y la ayuda que

los bizantinos requerían en el S. XV. Fue en los intentos de reunificación de las iglesias cristianas, cuando el emperador bizantino Juan VIII Paleólogo acudió al Concilio de Ferrara, en 1438 (después conocido como Concilio de Florencia), cuando los occidentales tuvieron acceso a muchas obras de autores griegos y sus intérpretes. Fue entonces cuando escolarcas como Pletón establecieron una escuela, donde se tratan temas como las diferencias entre Platón y Aristóteles. Lecciones a la que asiste Cosme de Médici, y que dieron lugar a la fundación de la Academia platónica en Florencia. A lo que hay que añadir la migración de muchos maestros de la lengua griega a Italia tras la toma de Constantinopla en 1453, intentando conformar una «identidad cultural» que se consolida con los llamados «humanistas» (muy lejos de doctrinas del «humanismo»). Se trata de corrientes que sólo cabe entender en función de su confluencia con otras; corrientes provenientes de las polémicas escolásticas originadas siglos antes, como era el enfrentamiento entre tomistas y averroístas latinos en torno al carácter corpóreo (individual) o incorpóreo (universal) del entendimiento humano.

En conclusión, sólo muy recientemente se ha podido escapar de la «prisión» ideológica de la que han estado presas las élites académicas en España estos dos últimos siglos. Para documentar brevemente esta «liberación» podemos citar el caso de Domingo Ynduráin y su *Humanismo y Renacimiento en España*, donde se señala la metodología negra de autores como Auerbach, Panofsky, Gombrich, Chastel, Gilson &c., cuando «hacen depender el Renacimiento del Humanismo, y ambos de Italia, de Florencia en particular (...) apuntan la presencia de un cierto laicismo, [y] la oposición a la escolástica»⁶². Antes bien –sostiene Ynduráin–, la vuelta a los clásicos latinos no hace más que «perfeccionar el sistema medieval, la concepción medieval de la cultura, de la civilización y del mundo» (*Ibidem*, p. 82). Por ello, su insistencia en recuperar la *translatio imperii* y una lengua latina es un fracaso, pues es entonces cuando se está produciendo el auge de las lenguas «vulgares» modernas, y con España el auge de los nuevos Estados.

La metodología negro-legendaria del humanismo europeo omite la fecundísima vinculación de los escritores españoles con Italia, y la inmediata recepción del renacimiento en España. Ynduráin acierta en ver que los «escritores españoles no son producto de cancillerías ni de gabinetes, no viven en torres de marfil intelectuales. Salvo casos excepcionales como Mena o el mismo Fernando de Herrera, pocos peninsulares se ven, como tantos italianos y europeos, apartados de los conflictos sociales»⁶³, citando a «Sta. Teresa, San Juan, fray Luis de León, S. Ignacio; sean Santillana, Manrique, Garcilaso,

(62) Citado en Jesús Gómez, «En torno a “Humanismo y Renacimiento en España” diez años después de su publicación», *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, nº 23, 2005, págs. 205-219.

(63) *Ibidem*, p. 90.

Fco. de Aldana, Acuña, Lope o Cervantes, sea Guevara, los Valdés, Laguna, Fco. de Enzinas... hasta Quevedo, Gracián o Calderón. Parece claro –dice Ynduráin– que estos individuos, cuando escriben, prefieren el sentimiento y la vivencia intensos, por domeñados que estén, a las fantasías exquisitas y evanescentes de quienes se construyen un mundo ilusorio convencional, como tantos humanistas italianos»⁶⁴.

Estos análisis sirven para cifrar la distancia entre una filosofía subjetivista, que discurrirá por la vía alemana, y el pensamiento público que identificamos con el imperio español.

Después de dos siglos, parece que por fin los filólogos e hispanistas se quitan los grilletes forjados desde criterios alemanes y franceses, y rescatan la gran corriente que alimenta una vía de pensamiento español que acompaña a la construcción del nuevo mundo. Sobresale el caso de la filóloga María Elvira Roca Barea, cuyo campo de trabajo se ha visto obligado a extenderse sobre la historia política para poder «salvar» el ámbito lingüístico y cultural que acompaña al imperio español.

En efecto, el campo de materiales sobre los que se construyen las teorías históricas europeas de la nueva etapa se corresponde con lo que se estudiaba en el *trivium*, es decir, es una cuestión centrada en torno a las «letras». De modo que lo que habría supuesto el Renacimiento sería, desde nuestro punto de vista, una reacción a los nuevos tiempos que trae España, volviendo a los clásicos latinos provenientes de los intentos de reunificación de iglesias ante el avance musulmán, que con el concilio Ferrara-Florenza permiten la introducción del neoplatonismo. La culminación de esta vuelta a la verdad de las «letras», sobre todo a las sagradas, se produce con la reacción protestante, ante el reconocimiento del eje imperial hispánico de Carlos I, que habría consistido en abandonar la Iglesia de Roma y volver a la misma palabra de Dios «bíblica».

De modo que la reacción alemana ante el nuevo mundo habría consistido en negar las vías que habrían conducido hacia él, a saber, España y la Iglesia que la reconoce; su estrategia fue volver hacia una fe originaria expresada en las sagradas escrituras, que multiplicaban por miles la imprenta de Gutenberg, lo que supuso una vuelta al Medioevo (unas letras que Cervantes ridiculiza en la forma de locura quijotesca). Aquí el argumento de autoridad es sagrado: literalmente, no se aceptaba desautorizar a los antiguos (es lo que denuncia Francis Bacon con su doctrina de los *idola*).

A esta vía le oponemos la que se dibuja desde las coordenadas del *Quadrivium*, la matemática, por donde circula la Teoría de la esfera. En efecto, si la aparición de América negaba que la evangelización apostólica se hubiera llevado a cabo, haciendo de la Biblia un

documento tan «particular» como cualquier otro, como dirá Espinosa en el *Tratado teológico-político*, las teorías para hacerse cargo de esta «anomalía» se disparan inmediatamente. No sólo se encuentran huellas del paso de santo Tomé en América, e incluso del mismo Jesucristo antes de su ascensión, sino que aún hoy se habla de las «semillas del verbo» en las religiones amerindias. Incluso la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon nos habla de San Bernabé caminando sobre las aguas hacia el nuevo continente⁶⁵. De este modo se intentó restaurar la «verdad bíblica» en el terreno de los «hechos», lo que sin duda hubiera funcionado si no hubiera aparecido al mismo tiempo otra «norma de verdad»: la geométrica.

Dice Gustavo Bueno: «El descubrimiento de América y la circunnavegación de la Tierra ofrecieron la primera gran prueba de la función que corresponde a la teoría pura, cuando es verdadera, en el gobierno de nuestra praxis y en el dominio de nuestro mundo entorno»⁶⁶.

Desde luego, la esfericidad de la tierra era una mera hipótesis que, cuando se constata con la circunnavegación de El Cano en 1521 y se demuestra verdadera, sienta las bases para re-aplicar el modelo geométrico a fenómenos astronómicos (como hará el heliocentrismo copernicano) o a los movimientos terrestres (como hace Galileo). Lo que Gustavo Bueno ha llamado la inversión teológica señala el cambio de perspectiva que supone ver las cosas en Dios (desde la teología dogmática) a ver las cosas desde Dios (desde la mecánica racional, suponiendo que comprendemos las leyes que utiliza Dios al hacer el Mundo).

«Las condiciones para que pudiera fraguar el concepto de un mundo, el globo terráqueo, que está organizado y sometido a las reglas matemáticas y lógicas con las cuales se identifica el individuo humano (en nuestra fórmula: $[M_i \subset E]$), están abiertas por la circunvalación de la Tierra que siguió, casi de inmediato, al descubrimiento de América»⁶⁷.

La primacía de la matemática la expondrá Copérnico con toda nitidez: «de ahí que, si la dignidad de las artes se estima por la materia que tratan, será sin duda importantísima, ésta que unos llaman Astronomía, otros Astrología, y muchos entre los antiguos la consumación de la matemática. Ella es la cabeza de las demás artes nobles, la más digna del hombre libre, y se apoya en casi todas las ramas de las matemáticas. Aritmética, Geometría, Óptica, Geodesia, Mecánica, y si hay alguna otra más, todas se dirigen a ella»⁶⁸.

(65) Un estudio extenso sobre esta reacción está en nuestro artículo «América: fenómeno y realidad», *El Catoblepas*, nº 110, 2011, página 9.

(66) Gustavo Bueno, *La Teoría de la Esfera y el Descubrimiento de América*, *El Basilisco*, nº 1, 1989, págs. 3-32.

(67) Gustavo Bueno, *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la Religión*, Mondadori, Madrid 1989, 478 págs.

(68) Nicolás Copérnico, *De revolutionibus orbium coelestium* (Libro Primero, Introducción), 1543.

(64) *Ibidem*, p. 91.

La conclusión que podemos sacar del conflicto entre lo que con posterioridad se llamarán las «letras» y las «ciencias» es el triunfo sin paliativos de las ciencias matemáticas, cuando el «lenguaje» con que se escribe el Universo ya no sea el latín.

«Durante los siglos medievales –dice Gustavo Bueno–, el Pantocrátor sostiene entre sus manos un Libro (los Evangelios, si tenemos en cuenta las figuras tetramorfas que suelen rodear a la representación). La presencia de este Libro pudiera interpretarse en el sentido de que este género de Pantocrátor se dirige al Mundo desde una perspectiva “convexa”, exterior, que sin embargo presupone que en ese Mundo viven personas humanas capaces de leer, puesto que el Pantocrátor les ofrece un libro. Ahora bien, a partir del siglo XV, parece como si el libro del Pantocrátor fuese desapareciendo, y que Dios comenzase a tomar en sus manos a la misma esfera cósmica, a la bola del Mundo. Parece evidente que la influencia del Pantocrátor sobre el Mundo no se limitará, ahora a revelar un libro a las personas humanas que en el Mundo viven, sino a ejercer en la esfera cualquier género de influencia, o de dominación. La omnipotencia del Pantocrátor, aunque mantiene la perspectiva convexa sobre el Mundo, afecta ya a todos sus contenidos, a las personas, a los animales y a las cosas. Especialmente a las “cosas políticas”. Este punto de vista permanecerá en los siglos posteriores, en los cuales el Pantocrátor comienza a verse como Cristo-Rey»⁶⁹.

Es decir, una serie de elaboraciones gráficas típicamente humanas (como las geométricas) se empezarán a vincular con otras operaciones también humanas (las que permiten las técnicas de navegación y control de las partes del mundo). En la escuela de navegantes de Sevilla se parte de esa conexión, cuya potencia desborda las discusiones en las escuelas y las universidades.

Como hemos dicho, la primera coordinación de las partes del mundo que se lleva a cabo por el imperio español en la llamada época de los descubrimientos (que culmina en los ochenta años de unión con Portugal) será el resorte para que el resto de Estados se posicionen, es decir, para que aparezcan las inconmensurabilidades, y con ellas se reordenen los mapas del mundo dirigidos al resquebrajamiento de los principios onto-teológicos que ofrecerán versiones de la Historia universal desde nuevos fundamentos, pero con el mismo carácter absoluto.

«El descubrimiento de América –según Gustavo Bueno– tuvo un alcance relativo mucho mayor que un mero descubrimiento geográfico: fue el comienzo de una “reorganización completa” del Mundo y, en este sentido el descubrimiento de un “nuevo mundo histórico”, y no sólo geográfico-etnológico»⁷⁰.

(69) Gustavo Bueno, «El mapa como institución de lo imposible», *El Catoblepas*, nº 126, 2012, pág. 2.

(70) Gustavo Bueno, *La Teoría de la Esfera y el Descubrimiento de América*, *El Basilisco*, nº 1, 1989, págs. 3-32.

Tal reorganización completa del mundo a nivel teórico opondrá una tradición «literaria» a una «matemática», que, como veremos, Espinosa recoge en toda su extensión cuando desde su orden geométrico ordena la ontología.

Sin embargo, tampoco hay que esperar al descubrimiento para ver la relevancia que tenía la matemática en el pensamiento público español que está poniendo las bases del propio proyecto «geo-político» de la corona. Ya en el S. XV el hijo de un rabino judío, Alfonso de Cartagena, quien llegó a obispo judeoconverso de Burgos, escribe una *Defensorium unitatis christianae* en 1449, a raíz del alboroto de Toledo entre cristianos viejos y judíos; en cuya segunda parte utilizará el método geométrico *in servitute theologiae* para la demostración de cuatro teoremas, el primero de los cuales dice que «Cristo redimió a los judíos», por lo que la fe católica debe encaminarse a crear *unum populum novum*. Sin duda, la trascendencia de estos problemas, que derivan en la expulsión de los judíos de 1492, tuvo que estar presente en la vida de la familia de Espinosa, lo que nos lleva a preguntar: ¿estuvo en contacto la familia de Espinosa con Alfonso de Cartagena? ¿Conoció Espinosa estos textos? Si es verdad la procedencia burgalesa de la familia de Espinosa, es muy probable, pero no lo sabemos. En todo caso, nos interesa ahora resaltar cómo «Alfonso de Cartagena está, pues, en la línea de un nuevo pensar que, en plena modernidad, creará liberarse del aristotelismo por invocación de Euclides y del “esprit géométrique”. En todo caso, la geometría y no la lógica presiden y gobiernan ahora el ejercicio de la razón. Y esa misma extensión de la geometría que los medievales adelantan ya en el campo de la teología pretenderán los modernos realizarla por relación en todos los dominios del saber: colocarlos bajo el “orde” de la geometría»⁷¹.

El triunfo del *Quadrivium* se consolida con la filosofía natural, donde el nuevo modelo de verdad se identifica con las ideas innatas de las «operaciones mentales» en el espiritualismo cartesiano, reduciendo el mundo a las ideas de «extensión, figura y movimiento». La contrapartida aparece con su crítico, Benito Espinosa; para ello, necesita otro modo de operar que esté vinculado al cuerpo humano.

6.2 El conflicto entre las facultades superiores: la facultad de medicina frente a la facultad de teología

Si en las facultades menores o de artes se disputan la primacía de los conocimientos según el mayor o menor acercamiento a «las humanidades» o a las matemáticas, en las facultades superiores, cuyo carácter marcadamente «práctico» les otorga un rango superior debido a su interés pragmático, moral y social, la disputa estará marcada por el núcleo de lo que se entienda por «ser humano».

(71) Agustín Uña Juárez, *Herméneusis*, Edes, Madrid 1987, pág. 208.

«El “tema del hombre” –dice Bueno– habría tenido tradicionalmente su sitio en las disciplinas prácticas. Dicho en terminología académica, su sitio estaba en las Facultades superiores, porque el hombre era, en definitiva, el «lugar de resolución» de las normas de la Facultad de medicina (la salud temporal del cuerpo individual), pero también el de las normas de la Facultad de Derecho (la salud temporal del cuerpo social) y el de las normas de la Facultad de Teología (de una teología cristiana que se organizaba en torno al dogma de la resurrección de la carne, no sólo al dogma de la inmortalidad del alma, sino al de la «salud eterna» del hombre). Según esto, la novedad –la *subversión*– de la época moderna, en este punto central, habría consistido en la tendencia a convertir los tratados *de homine* en una disciplina especulativa, a erigir al Hombre en un campo capaz de organizar en su entorno sistemas de conocimientos del mismo rango en el que parecían organizarse los conocimientos en torno al mundo físico (el mundo de la Física, dado en el primer grado de abstracción) o bien en torno a Dios (a la Teología, dada en el tercer grado de abstracción). En conclusión, cabría decir que, en la antigüedad, el tema del hombre se sitúa en el horizonte de la Medicina, por un lado, y en el de la Ética o en el de la Política, por otro; teniendo en cuenta que tanto la Medicina como la Ética y la Política eran consideradas como disciplinas prácticas. Desde un punto de vista especulativo cabría decir que el *de homine* quedaba «anegado», ya fuera por el naturalismo terrestre, ya fuera por el demonismo (o angelismo) celeste»⁷².

De este modo, podemos considerar el naturalismo terrestre «corpóreo» asociado a la facultad de Medicina, por un lado, y al demonismo o angelismo «espiritual» celeste de la Ética (la Moral) asociado al que, por otro lado, se ejerce desde las facultades de teología en cuanto su principal cometido es la edificación moral a la que se subordina la política.

Esto no quiere decir que la medicina y la teología sean bloques monolíticos: antes al contrario, la apuesta por uno u otro de los términos de la dicotomía cuerpo/alma en pocos casos llega a ser «pura»; antes bien, nos sirve para ordenar las distinciones por grados. Hay que hacer notar la importancia del *De Anima* de Aristóteles a lo largo de toda la tradición médica y teológica, dado que el alma racional nos define, a diferencia del vegetal y el animal, según dirá en uno de los textos más comentados de toda la historia de la filosofía (L. III, Cap. V): «Y tal intelecto es separable, sin mezcla e imparable, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente (...) Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno». Con lo que ya pueden establecerse las correspondencias de

la actividad de lo propiamente humano con el *noesis noeseos* que define la actividad de Dios.

Desde luego, nos parece incontestable que las operaciones que llevan al descubrimiento de América serán racionales en un sentido que no tendrá nada de silogístico o puramente deducido de principios, sino que supone otro «modelo de verdad», como dirá Espinosa; y es desde luego resultado de operaciones corpóreas y de resultados empíricos, lo que los cronistas se encargan de repetir como prueba de verdad de lo que narran («lo que vi y oí y toqué con mis propias manos»). Tal evidencia va deshaciendo el carácter axiomático de la racionalidad teológica, pero conservándola bajo ropajes espiritualistas humanos.

Con la polémica entre el papel del cuerpo (facultad de medicina) respecto a las facultades de un alma espiritual (propia de las facultades teológicas, preguntamos de nuevo: ¿cómo se hará cargo la Escolástica de la crisis y reordenación de los conocimientos que genera el «nuevo mundo»? Ya lo hemos visto: su inicio cabe situarlo en la llamada «Segunda Escolástica», que tendrá lugar en la teología española de las universidades de Alcalá y Salamanca. En el Concilio de Trento se diferenciarán las dos posturas o vías fundamentales: la protestante (como *regressus* a las sagradas escrituras) y la católica (cuya vía jesuítica conduce a una Metafísica que por primera vez expone sistemáticamente un mapamundi sin intención de recurrir a los dogmas; le basta a Suárez con regresar a Aristóteles, lo que supondrá la base de la nueva filosofía que se desarrolla en toda Europa y que dará sus frutos al situar la conciencia humana en la posición de Dios).

Desde luego, la tarea de pensar y juzgar los fenómenos que acompañan a un imperio católico como el español le corresponderá a los teólogos. A ellos se les pide juzgar los problemas que aparecen en la nueva economía «mundial», los problemas que aparecen con la incorporación de los millones de indígenas, los problemas del cisma luterano, y muchos otros problemas que afectan a la moral y la dirección del imperio. Pero la vía teológica no será la única: con el rótulo «pensamiento público español» introducimos el conjunto de artes y letras que con los filósofos médicos también van a tomar parte en el modo de entender los cambios que se están produciendo, sin que esto signifique unanimidad de criterios, como tampoco la había entre los teólogos.

No es difícil encontrar precedentes de la idea de «pensamiento público español»; otra cosa es tratarla con la seriedad que merece. En efecto, ya hemos citado a Menéndez y Pelayo cuando, en medio de su dicotomía entre «ortodoxos» y «heterodoxos», parece abrir paso una clase que denomina «pensamiento independiente», o en otras ocasiones «pensamiento español»: «En medio de la inmensa anarquía que caracteriza nuestra producción filosófica de este siglo, no dejan de notarse

(72) Gustavo Bueno, *La historia de la antropología como problema*. Prólogo al libro de Elena Ronzón, *Antropología y antropologías*, Pentalífa, Oviedo 1990, 515 págs.

en ella ciertas direcciones, en las que, si bien de un modo tibio e indeciso, parece como que todavía percibimos rasgos y matices de los que caracterizaron al triunfante y glorioso *pensamiento español* de otras edades. Y no me refiero en esto sólo a la restauración escolástica, que ya empieza a tomar color español en algunos de sus maestros, especialmente en los que pertenecen a las órdenes religiosas, donde el amor a la tradición ha sido siempre más vivo, sino en la misma *filosofía cristiana independiente, y aun en la filosofía heterodoxa*. Y así como el innegable, aunque no muy merecido, favor que por muchos años obtuvo el armonismo krausista, con detrimento de otros sistemas alemanes de muy superior potencia metafísica, quizá pueda explicarse por aquella tendencia armónica del *genio español* que ya apunta en lo poco que de metafísica escribió Séneca, y luego se dilata vigorosa en Ben Gabirol, Raimundo Lulio, Sabunde, León Hebreo, Fox Morcillo y todos los platónicos del Renacimiento, así la tendencia crítica y psicológica, no menos esencial en la historia de nuestra filosofía, la de Luis Vives, Gómez Pereira y Francisco Sánchez⁷³.

Tal rótulo aparece por primera vez en 1855, cuando Emilio Castelar, en el *Discurso pronunciado en defensa de El león español*, identifica el pensamiento español con la nacionalidad española: «La nacionalidad española, frondoso árbol del cual cortaban lanzas los guerreros, coronas los poetas, perdió ramas, hojas y flores; el pensamiento español, lago celeste, que retrataba la suprema verdad y la eterna belleza como el azulado Mediterráneo retrata en el espejo de sus claras aguas la blanca imagen de la luna y las estrellas, se corrompió, engendrando con sus sombríos y densos vapores la negra noche en que se consumió nuestro espíritu».

Alain Guy ejercita el concepto, aunque también desde coordenadas humanistas, cuando comienza su *Historia de la Filosofía española* (1983), evitando la reducción «escolástica» de «un riquísimo polimorfismo de doctrinas en las tierras hispánicas» que, recibidas y acabadas en Europa, eran devueltas como ajenas a España: «Este es el caso del socialismo cristiano (que fue formulado ya por Arnau de Vilanova), de la caracterología (que intuyo Huarte), de la lógica simbólica (de la que Lull fue el precursor incomparable), del pacifismo (instaurado con tenacidad por Vives), de la ética internacional (forjada por Vitoria y Suárez), del existencialismo trágico (que Unamuno fue el primero en encarnar) o de la reflexión sobre el lenguaje (cuyo iniciador fue sin duda Amor Ruibal), todo ello entendido como un “movimiento general del conjunto del pensamiento español”».

Hay que advertir que lo que hoy llamamos «filosofía» no tenía independencia ninguna, y estaba disuelta en las demás «ciencias» o saberes. Este es el motivo por el que cabe introducir la idea de «pensamiento público»

(73) Marcelino Menéndez y Pelayo, *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid 1892, 397 págs.

(escrito, objetivado, circulante) para referirnos a todos aquellos modos de tratar con las ideas o saberes de «segundo grado», cuyo tratamiento es irrenunciable para una sociedad política como la que organiza el imperio castellano, que a finales del S. XV está «organizando» el mundo. Es decir, si no podemos hablar de «filosofía estricta» hasta que no se separe el complejo «ciencia-filosofía» a finales del S. XX, ¿tendremos que renunciar al tratamiento de las ideas? Ni mucho menos: antes bien, la sociedad medieval peninsular se está cargando de multitud de ideas griegas que llegan por el árabe, que hacen que no se pueda hablar en español sin filosofar. La idea de un «pensamiento público español» engloba el conjunto de cuestiones del carácter más general, en particular las que tienen que ver con la propia idea del imperio que nace para oponerse al islam, es decir, las cuestiones que presuponen la «esencia» de España.

Y aquí enlazamos con el problema del «hombre», pues desde nuestros presupuestos, «la pregunta “¿qué es España?” –dice Gustavo Bueno-, como pregunta en principio teológico-política, es la forma característica que, por razones históricas, ha tomado desde siempre en España la pregunta filosófica “¿qué es el Hombre?”. Como si aquella contuviese ya ejercitada la crítica a la pregunta “¿qué es el Hombre?”, como pregunta metafísica, que da por supuesto que “Hombre” puede significar algo fuera de la historia, es decir, fuera de su condición de griego, de romano o de bárbaro»⁷⁴.

La idea de un pensamiento público español podemos entenderla en función de un dominio de la relación (funcional) o marco (término *ad quem*), que es el grupo o escuela en el que se organiza ya desde principios del S. XII; y un condominio o campo (término *a quo*) en el que desemboca, a saber, un imperio que bajo el lema *plus ultra* es, en principio, «ilimitado». La función que le atribuimos comparte con la filosofía el tratamiento de problemas de segundo grado, pero se distancia de ella al circunscribirse a cuestiones de corte mundano, como visiones del mundo.

Las características diferenciales del pensamiento español se configuran en torno al proyecto teológico político imperialista del nuevo reino (*Himno a Santiago, Crónicas* de Alfonso III, *Historia general de España* de Alfonso el Sabio). Como decimos, su cauce pasa por la recepción del pensamiento clásico en el mundo occidental. A partir de 1085 y Alfonso VI, con las escuelas de traductores, el romance castellano y su influencia se extenderá por todo el pensamiento europeo con Suárez, la moral probabilista, Calderón, &c., primero en latín y luego en español.

Si, como decimos, el conflicto o «querrela» entre las letras y las ciencias es tan mundano como académico, su resolución dependerá del aspecto de la praxis «humana»

(74) Gustavo Bueno, «La esencia del pensamiento español», *El Basilisco*, nº 26, 1999, págs. 67-80.

que tomemos como referencia. Desde el punto de vista de las facultades de teología y de derecho canónico, el objetivo está dirigido a salvar el alma humana; desde el punto de vista de las facultades de medicina, el objetivo es la salud del cuerpo, y requiere el conocimiento de su estructura y su funcionamiento. La primera vía del auto-conocimiento humano conducirá al espiritualismo psicologista de las filosofías racionalistas y empiristas (la mente); la segunda vía conducirá a los materialismos (con carácter asertivo más que exclusivo), que tendrán en los médicos españoles sus promotores.

De modo que, lo que cae bajo el rótulo «filosofía de los médicos españoles», dada su repercusión en Europa, se centra en el S. XVI, y por sus antecedentes recoge las tradiciones médicas griegas y romanas. En todo caso, la pujanza del «pensamiento» médico adquiere una preponderancia social y política de primer orden. Esta idea es la que Andrés Laguna expresa en su *Viaje de Turquía*, cuando pregunta: «¿qué es la causa por la que yo he oído decir que los médicos son mejores filósofos que los teólogos? En ese sentido, Huarte de San Juan se entiende como filósofo natural, y sus escritos se dirigen a la dirección política. Según Rosenthal, el lema *Plus Ultra*, como expresión de la capacidad del imperio católico español para traspasar los límites del mundo (las columnas que Hércules puso en el estrecho de Gibraltar), se la propone el médico Luigi Marliano a Carlos I en 1516.

De acuerdo con la tradición, la filosofía de los médicos se dividirá inmediatamente en los que siguen la medicina hipocrática frente a los que siguen la medicina galénica. La tradición hipocrática, de corte expectante, donde el médico imita la naturaleza y donde las proporciones del organismo o *eucrasis* (lo que Aristóteles llama «forma sustancial») suponen una continuidad y una unidad teleológica entre las partes del organismo, se diferencia de la tradición galénica, que entiende la salud en función de las proporciones entre partes distintas o subsistemas del organismo, dirigidas al modo en que el auriga platónico dirige el cuerpo desde el cerebro. En esta concepción de la salud, cada parte del cuerpo funciona a su modo y depende del medio externo, lo que implica la intervención del médico sobre la parte dañada. Una concepción que se impondrá en la ciencia moderna. Desde luego, la concepción hipocrática está más cerca del alma como forma del cuerpo que la galénica, que supone una pluralidad de partes formando una estructura compleja.

En orden a determinar la polémica entre las facultades mayores, como hemos hecho en la graduación de las facultades menores, expondremos tesis médicas que, siguiendo la tradición hipocrática, se acercan más a las bases teológicas de entender el hombre que aquellas otras que, en la dirección galénica, parten del cuerpo como causa de los problemas anímicos. En el primer caso encontramos médicos tan importantes como

Andrés Laguna o Francisco Valles, donde el hombre, al modo de un microcosmos, es el culmen de la creación. Por el lado del cuerpo como fuente causal de los afectos encontraremos tesis como las de Luis Vives o Huarte de San Juan.

El modo hipocrático se acercará a la tradición teológica que recorre todo el Medievo, vinculado a la literatura sobre el poder del alma sobre el cuerpo, que ya en la antigüedad seguían los estoicos y que se confundirá con la moral cristiana sobre conductas pecaminosas y penitencias. Podemos citar en esta tradición las *Conferencias espirituales* de Juan Casiano, en cuanto pone en la vivacidad del alma el control de las pasiones y las concupiscencias de la carne. Los vicios se consideran pestes espirituales que producen gula, impureza, avaricia, amor al dinero y malos deseos.

Santo Tomás apunta la diferencia entre las facultades que depende del cuerpo y las que no: «entre las potencias vitales sólo son facultades “anorgánicas” o espirituales las tres supremas (el intelecto agente, el posible y la voluntad). Todas las demás son potencias “orgánicas” o “dependientes esencialmente de alguna parte del cuerpo”». Santo Tomás las define como «las operaciones del apetito sensorial, acompañadas de algún órgano corporal y en las que el hombre es de algún modo arrastrado» (In II Ethic, lec. 5).

En términos actuales, diríamos que se está tratando de dirimir la influencia causal del plano biológico sobre el plano psicológico, o al contrario. A este efecto, es importantísima la tesis del automatismo de las bestias de Gómez Pereira. En su *Antoniana margarita* (1554) se sigue la concepción del alma «angélica» como «forma pura», de la que dice: «el alma ejerce sin el cuerpo no sólo la operación de entender, sino la de sentir, porque una y otra son operaciones inmanentes». Sus tesis se difunden por toda Europa, de modo que serán re-expuestas con gran éxito. Es el caso del «padre del racionalismo moderno», Renato Descartes, si bien ocultando las fuentes católicas españolas. Lo mismo ocurre cuando dice Pereira, recordando fórmulas de San Agustín: «conozco que yo conozco algo. Todo lo que conoce es; luego yo soy». Del mismo modo que es conocida la influencia de otro médico judío converso, como es Francisco Sánchez «el escéptico», quien en su obra *Que nada se sabe* (1581) plantea un proyecto de examen (*skeptikós*) según el cual «me encerré dentro de mí mismo y comencé a poner en duda todas las cosas como si nadie me hubiese enseñado nada; empecé a examinarlas en sí mismas, que es la única manera de saber algo. Me remonté hasta los primeros principios, y cuanto más pensaba, más dudaba» (una literatura que hace de Descartes un post-hispanista).

En esta línea escribe Miguel Sabuco su *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* (1587), donde sostiene que la causa principal de la enfermedad y la

muerte es la tristeza, y viene del cerebro, que es «el alcázar del compuesto humano». A la discordia del alma (imaginación y entendimiento) y el cuerpo le corresponde un desecamiento progresivo del cerebro con la tristeza o el miedo.

Lo mismo ocurre con tesis del neoplatónico Sebastián Fox Morcillo en su *De naturae philosophia seu de Platonis et Aristotelis*, donde trata sobre las cosas percibidas por los sentidos. Su tesis de que «nada hay, pues, en el intelecto que antes no haya estado en los sentidos, excepto las nociones naturales del mismo entendimiento» recuerda los argumentos de Leibniz contra los empiristas; y cuando afirma que «ni los sentidos sin las nociones, ni las nociones sin los sentidos», recuerda el repetido resumen de la *Crítica de la Razón Pura*: «ni conceptos sin intuición, ni intuición sin conceptos pueden dar un conocimiento, porque pensamientos (formas del sujetos) sin contenido son vacíos, intuiciones (impresiones) sin conceptos son ciegas». Como se ve en los tratamientos que los médicos españoles dan a la relación entre el cuerpo y el alma, no se necesita recurrir a las hipótesis metafísicas del humanismo alemán.

Sin embargo, lo que más nos interesa es seguir la tradición galénica y el papel del cuerpo como principio de muchas de las tesis de los filósofos médicos españoles, de donde puede venir la beligerancia de las facultades de medicina. En efecto, Galeno hacía de la medicina el fundamento de la vida física, psíquica y moral del hombre, afirmando su supremacía en cuanto actividad cumbre para el entendimiento del hombre, por encima de la misma filosofía. En obras como *Quod animi mores* o *De loeis affectis* sostenía cómo la fisiología, la práctica clínica o la terapéutica se podían explicar desde la doctrina de los temperamentos: «no sé por qué el delirio (*parephrosynen*) es producido por un exceso de bilis amarilla en el cerebro; o la melancolía (*melancholian*) como el resultado de la bilis negra; o el letargo (*lethargois*) como el resultado de la flema o, en general, una causa que enfría, con la consiguiente pérdida de memoria e inteligencia». Se trata de entender las enfermedades de la mente según la doctrina de la localización del alma racional en el cerebro, y la dependencia de su *krasis* según las tesis platónicas sobre la idea de la enfermedad como discordia y enfrentamiento entre los componentes que constituyen la naturaleza de los seres vivos. En todo caso, concede a los filósofos estoicos la potestad sobre las enfermedades del alma como «representaciones erróneas».

Como veremos, la tradición médica española desarrolla los problemas de la conexión cuerpo/alma siguiendo vías que coincidirán con las teológicas, pero otras muchas veces no. La tesis que vamos a introducir consiste en situar la polémica con la teología en las tesis corporeístas de algunos filósofos médicos españoles

del S. XVI como origen de las corrientes filosóficas sensualistas y materialistas europeas. Como veremos, esta influencia se ha evidenciado en casos particulares, pero no se ha expuesto en general. Nuestra última intención es conectarla con la inversión gnoseológica de la ontología moderna que situamos en la filosofía de Benito Espinosa. Se trataría de apuntar los temas que a nuestro modo de ver recoge su sistema, donde ponemos el patronazgo del materialismo que defendemos.

Un caso cuya biografía es muy parecida a la de Espinosa es la del médico judío León Hebreo. De una importante familia vinculada a la corte castellana, pasa a Portugal en el S. XV, desde donde se traslada a Nápoles. Sabemos que sus *Diálogos del amor* escritos en toscano son traducidos al español a principios del S. XVI por el Inca Garcilaso (un representante de la realeza Inca) a órdenes del Gran Capitán. En ellos se hace referencia a la novedad que supone el descubrimiento: «por estar siempre debajo de nuestro hemisferio, de la cual hemos estado ignorantes millares de años ha, aunque al presente se tiene alguna noticia, por la nueva navegación de los portugueses y de los españoles».

Gebhardt sostendrá que su síntesis entre las esencias platónicas y el *nous poietikós* aristotélico es recogida en el sistema espinosista, quien sabemos conservaba un ejemplar en su biblioteca personal: «la combinación del concepto de una razón universal con la teoría de las ideas de Platón, sobre la que se funda la teoría del conocimiento de León Hebreo, la desarrolla Spinoza en su teoría de la razón infinita y de las esencias»⁷⁵.

Por nuestra parte, vemos otras muchas similitudes, por ejemplo, partir de los deseos y la necesidad de la definición de los afectos: «quiero definir que el deseo es afecto voluntario del ser, o de tener la cosa estimada por buena, que falta, y que el amor es afecto voluntario de gozar con unión de la cosa estimada por buena. Y de estas definiciones conocerás no solamente la diferencia de los tales afectos». Muy relevante va a ser la idea de individuo, compuesta por su oposición a la idea del alma con unidad formal: «por la enajenación de la materia y abstracción de las condiciones corpóreas, remueve la diversidad de las personas a la individuación corporal y engendra en los amigos una propia esencia mental, conservada con saber, con amor y voluntad común a todos dos, tan quitada de diversidad y de discrepancia como si verdaderamente el sujeto del amor fuera una sola ánima y esencia conservada en dos personas y no multiplicada en ellas».

Son de remarcar las tesis sobre la inconmensurabilidad entre lo finito y lo infinito, que recuerdan la distinción *Natura Naturans/Natura Naturata*: «el infinito igualmente está lejos de todo finito, o sea grande o pequeño. Porque de tal manera es inconmensurable por

(75) Carl Gebhardt, *Spinoza*, Losada, Buenos Aires 1940, pág. 46.

multiplicación del grande finito como del pequeño (...) Aunque la hermosura divina en sí es inmensa e infinita, la parte que quiso participar al universo criado es finita; la cual se repartió en diversos grados finitos, a quien más a quien menos: porque toda hermosura criada es abreviada a propia esencia y a terminado sujeto y, por tanto, finita. El mundo angélico tomó la mayor parte, después el celeste, después el corruptible. Estas partes son proporcionadas en sí, y el mundo que más tiene se dice más participativo de la divinidad y más allegado a ella, no porque sea más proporcionado a la divina infinitud, porque entre finito e infinito no hay proporción, sino porque le cupo en suerte mayor grado. Y menos finita en su propia esencia» (*Ibidem*, pág. 243). O la proporción entre las ideas oscuras y confusas: «y en las cosas malas se halla también proporción y concordancia, que acerca de los mercaderes se dice que el codicioso y el tramposo se conciertan presto; y el temor se acompaña con la crueldad, y la prodigalidad con el robo»⁷⁶.

En este mismo sentido van muchas de las tesis de Luis Vives, un «marrano» emigrado a Brujas, pero de gran influencia, que publica en 1538 su *Tratado del alma*, donde también se hace referencia al descubrimiento de América («si de tantos millares de años hasta hoy no hubo quien navegase hasta aquél nuevo mundo»), cuando está negando la correspondencia o conmensuración entre el orden natural, entendido como corpóreo, y el sobrenatural: «no cabe correspondencia alguna entre lo corporal y lo incorpóreo».

Vives utiliza la metáfora del alma que mira por un cristal (el cuerpo) para tratar el tema de las definiciones de los *affectus* (pasiones), situados entre la psicología y la ética. Aquí aparece de nuevo la idea del individuo compuesto: «de este amor a nosotros mismos proviene el que tenemos a nuestros hijos como parte del propio ser, a nuestros semejantes y a nuestras obras. La semejanza es, con efecto, causa de amor, como a otro yo, pues en cierto modo produce la identidad».

No nos referiremos a médicos de la talla del anatomista Andrés Vesalio, médico de Carlos V y a quien dedica su *De humani corporis fabrica*, o al judío converso, Miguel Servet, quien ponía el alma en la circulación de la sangre; pero sí es necesario hacer referencia al patrón de los psicólogos españoles, Huarte de San Juan, y su *Examen de ingenios para las ciencias*, traducido a todos los idiomas europeos y presente también en la biblioteca de Espinosa. Huarte es considerado como la base del empirismo sensualista y de los materialistas groseros, tipo Hobbes o La Mettrie, llegando su influencia hasta los frenólogos como el mismo Franz J. Gall, quien, como es sabido, reconoce expresamente su deuda con Huarte de San Juan.

El cometido de su teoría de los humores consistiría en aplicarla a la correcta distribución de los empleos públicos en función de los caracteres de cada cual. La tesis principal es que el juicio racional depende del equilibrio de los humores: «si todos los hombres estamos enfermos y destemplados, como lo hemos probado, y de cada destemplanza nace juicio particular, ¿qué remedio tenemos para conocer cuál dice la verdad de tantos como opinan? Porque, si aquellos cuatro hombres erraron en el juicio y conocimiento que hicieron del paño azul, por tener cada uno su enfermedad particular en la vista, lo mismo podría acontecer en otros cuatro si cada uno tuviese su particular destemplanza en el cerebro; y, así, quedaría la verdad ocultada, o ninguno la alcanzaría por estar todos enfermos y destemplados».

Huarte, al eliminar la facultad sensitiva (y la vegetativa), hace que las funciones de la razón pasen al cerebro, «por la cual razón hemos visto, en las heridas de la cabeza, a unos hombres perder la memoria, otros el entendimiento y otros la imaginación; y, puesto caso que después de sanos volvió el cerebro a juntarse, pero no a la unión natural que él tenía de antes», y suponiendo correspondencias proporcionales entre distintos procesos, «la cual diferencia tiene la misma proporción con las cosas que ha de saber y entender que la vista corporal con las figuras y colores». Huarte señalará cómo «de tres potencias que tiene el hombre (memoria, entendimiento e imaginativa), sólo la imaginativa (dice Aristóteles) es libre para imaginar lo que quisiere».

La importancia que damos a las funciones cognoscitivas del cuerpo en los médicos españoles, frente a las posiciones espiritualistas de corte teológico, está dirigidas a ilustrar la «prehistoria» del argumento zoológico contra el idealismo, una vía psicologista que, como demostraremos, está en continuidad con la teológica católica. En este sentido recogemos la tradición médica que continúa en Benito Feijoo sobre la racionalidad de los brutos, tesis que Huarte de San Juan defiende en cuanto los animales tienen cerebro, y por tanto razón.

El inicio de la sistematización de la tradición hipocrática se sigue en paralelo a la teología de Francisco Suárez; ésta última, de corte helénico, se sistematizará por primera vez en la obra de Benito Espinosa. La filosofía del derecho que surge en cada una de estas tradiciones fundamentará una filosofía jurídica y política completamente distinta: la primera vía, de carácter isológico-distributivo, circula por la vía del subjetivismo de los derechos; la segunda, de carácter atributivo-heterológico, por la potencia del Estado.

La conclusión que podemos sacar de estas polémicas es la siguiente: la que llamamos vía alemana de la filosofía se alimenta de las letras (*trivium*) y se vincula con las operaciones del alma (mentales) ligadas al lenguaje, por contraposición a la vía española, que, centrada en

(76) *Ibidem*, pág. 276.

las técnicas matemáticas (*quadrivium*), sitúa al cuerpo como eje de operaciones humanas.

La teoría de los afectos de corte teológico (cuyo modelo ponemos en Aristóteles), a la que se subordina el alma, será la que se denomine «sentimientos» en Tetens y luego en Kant, principalmente en la *Crítica del juicio* estético. En efecto, dice Bueno, «los procesos, actos o fenómenos llamados afectivos, los “sentimientos” (...) son definidos por la reflexividad o auto-presencia del sujeto, por la presencia del sujeto ante sí mismo»⁷⁷, y derivan de las fuentes ideológicas, en virtud de que las nuevas clases burguesas iban «recristalizándose en las formas del humanismo, del individualismo». Se trata de una «envoltura de un material el cual, sin embargo, no logran aprehender con criterios mínimamente operativos», pero que continúa como la idea del alma ante sí misma en la *Crítica del juicio* de Kant y estalla en el romanticismo. Los sentimientos serán la clave de la existencia y de la identidad del sujeto, ya sea por el sentimiento de respeto, el deseo, la angustia, la náusea, la raza o la nación. «Será en la teología protestante donde el espíritu santo se va secularizando en espíritu humano: la teología se convertirá en psicología –Goclenius»⁷⁸.

La existencia de un conocimiento propio e independiente, auto-consciente, como modo que tiene el hombre moderno de conocerse a sí mismo, y que lo define, era algo que en la antigüedad se circunscribía al modelo teológico, por el que el Dios aristotélico se sustanciaba en ser «pensamiento de su pensamiento», y no cabía aplicarlo al hombre. Será desde la modernidad cuando se entienda el famoso *nosce te ipsum* de Oráculo de Delfos como un «conócete a ti mismo», que en Grecia se limitaba a una recomendación de carácter meramente prudencial, como «conoce tus fuerzas». La existencia y la necesidad de este auto-conocimiento la define el Canciller Francis Bacon en *El avance del saber*, cuando en 1605 sostiene que «con lo dicho, hemos terminado con dos de los tres rayos del conocimiento humano, esto es, el *radius directus*, que se refiere a la naturaleza, y el *radius refractus*, que se refiere a Dios, y no puede dar noticia verdadera por la desigualdad del medio. Queda el *radius reflexus*, con el cual el hombre se mira y contempla a sí mismo».

Tal conocimiento es ajeno a la tradición galénica de los médicos españoles donde situamos la obra de Benito Espinosa, si lo consideramos como una suerte de «español en el exilio»⁷⁹, pues el alma sólo se conoce a sí misma a través del cuerpo. «La Ética de Espinosa –dice Gustavo Bueno– puede ser considerada como el

sistema más acabado y riguroso de una construcción genealógica que, de algún modo, tiene que ver con los sentimientos»⁸⁰. Pero no como auto-presente, pues implica «una afección del cuerpo, por la cual aumenta o disminuye la potencia de obrar» (la alegría y la tristeza), además de que los afectos que causa el propio sujeto son acciones. Como veremos, en Espinosa las afecciones, antes que aportarnos la autognosis (como buscarán luego las ciencias sociales), nos dan una idea oscura y confusa de nuestro propio cuerpo.

Las vías para pensar el hombre están abiertas, sus canales son muy profundos, y con su configuración sistemática alcanzarán la máxima potencia. Uno discurrirá por cauces protestantes, hacia el humanismo metafísico de los Derechos Humanos, y sin embargo «queremos, en cambio, insinuar –dice Gustavo Bueno– la hipótesis de la inexistencia del “Reino del Hombre”, tal como es entendido por el humanismo fundamentalista, pero no tanto a partir del nihilismo de ese “Reino del Hombre”, sino de la negación de su unicidad (vinculada a la negación de la unicidad implicada en el mito de la Cultura), es decir, de la constatación de la multiplicidad de reinos del hombre (y de sus correspondientes “egos trascendentales”) incompatibles entre sí, sin perjuicio de su capacidad a dar lugar a “conglomerados de reinos” que pueden convivir diplomáticamente durante intervalos entreguerras de duración indeterminada, disimulando sus irreductibles incompatibilidades»⁸¹. El otro cauce, ligado al cuerpo, llega hasta nuestra escuela.

7. El sistema de Benito Espinosa como base de la inversión gnoseológica moderna

Hemos intentado delinear las fuentes que explican el desarrollo ontológico que reordenará las ideas básicas de la filosofía moderna fijándonos en el cambio profundo que supone el nuevo mundo a nivel histórico-político. La crisis que introduce obliga a la reorganización de los conocimientos teóricos y prácticos. Con la referencia al conflicto de las facultades menores veíamos las direcciones que asumía la organización de los conocimientos teóricos alrededor de las «letras» o las «ciencias». Nos parece que la primera dirección, con raíz en los humanistas latinos del Renacimiento, continúa con la vuelta a las Sagradas Escrituras que inicia el protestantismo, y discurre por el humanismo de la vía alemana. Lo que no quiere decir que sean las únicas fuentes, ni que todos sigan su cauce; la amplia gama de posiciones, si se pueden organizar, se ve precisamente en la contraposición con la otra vía, que llamamos vía

(80) Carl Gebhardt, *Spinoza*, Losada, Buenos Aires 1940, pág. 98.

(81) Gustavo Bueno, «Confrontación de doce tesis características del sistema del *Idealismo trascendental* con las correspondientes tesis del *Materialismo filosófico*», *El Basilisco*, 2ª época, nº 35, 2004, págs. 3-40.

(77) Gustavo Bueno, «La genealogía de los sentimientos», *Luego, cuadernos de crítica e investigación*, Universidad de Barcelona, nº 11-12, 1988, págs. 82-110.

(78) *Ibidem*.

(79) Gustavo Bueno, «La esencia del pensamiento español», *El Basilisco*, nº 26, 1999, págs. 67-80.

española. Esta vía toma como referencia a las ciencias estrictas, no por casualidad, sino porque las necesidades geo-políticas en las que se mueve obligan a vincularla en torno a la teoría de la esfera, imprescindible para comprender el desarrollo político del imperio español a escala global (pero también de la economía mundial, el derecho internacional, las gramáticas amerindias, el desarrollo urbanístico, &c.).

Algo parecido ocurrirá con las facultades mayores. La reorganización sistemática que hace Suárez a finales del S. XVI la entendemos como un intento de sintetizar corrientes escolásticas medievales en función de los profundos cambios teológico-políticos que exige el mundo moderno, lo cual sentará las bases por las que circula «la inversión teológica», al situar al «hombre» en primera línea, pero entra en conflicto con otro modo de explicar lo humano a partir del cuerpo y sus estructuras, lo que, en la filosofía de los médicos españoles (contando con la inexistencia de acuerdo ninguno) permite ver la organización de un modelo «positivo» y concreto, opuesto a la idea de racionalidad derivada del alma espiritual. En este modo del «pensamiento público español» cabe situar una vía de carácter materialista, pública, que asociada a los modelos de verdad geométricos, tendrá su primera sistematización en la filosofía de Benito Espinosa (según Gustavo Bueno, un «español en el exilio», y así pareció percibirlo también Leibniz, cuando dijo que su figura «tenía un tinte oliváceo y algo de español en su semblante»⁸²).

Como hemos introducido, cabe ver en Espinosa el patrón, o por lo menos un patrón reconocido dentro del materialismo filosófico, lo que requiere distanciarse de las lecturas que el idealismo ha canonizado históricamente. Si Espinosa es ambiguo es porque está en medio de un modelo teológico que aún no ha hecho crisis, pero que comienza a enseñar sus límites. En todo caso, Espinosa supone la inversión gnoseológica que, con la medicina y la matemática, inicia la dirección ascendente dentro de ordenación de la Ontología moderna: $[M_1 \subset E \subset M]$.

Nos ocuparemos en este epígrafe de explicar la posición 6' (prima o derivada primera), $M_1 \subset E$, según se indicaba ya en la nota 19 de los *Ensayos Materialistas*: «este ser que no es Dios, esta Sustancia que no es Sujeto, se mantiene tenazmente en la tradición neoplatónica, y alcanza su primera exposición sistemática en la doctrina de la sustancia de Espinosa, en donde la Ontoteología está ya definitivamente triturada (...) En la filosofía de Espinosa hay que ver la fuente de la genuina ontología materialista moderna». Tesis que se mantiene más de treinta años después: «A esta fórmula, en efecto (en su modulación 6'), se acoge no sólo la filosofía de Benito Espinosa, sino los materialismos del S. XVIII (Helvetius, &c.)»⁸³.

(82) Carl Gebhardt, *Spinoza*, Losada, Buenos Aires 1940, pág. 98.

(83) Gustavo Bueno, «Confrontación de doce tesis características del

7.1 Relaciones pragmáticas entre Espinosa y la transformación del terreno

Haremos notar, antes de nada, la variedad de interpretaciones y lecturas que se han hecho de Espinosa. Desde luego, la versión que ha trascendido históricamente se lleva a cabo por los ilustrados, cuando entra Espinosa por la mano de Jacobi y Lessing en Alemania, donde provoca una polémica sobre el ateísmo que alcanza de algún modo a la propia ruta que toma el idealismo alemán en su deriva hacia el absolutismo monista. La versión que trasciende históricamente de la filosofía de Espinosa se podría resumir en la tesis sobre el monismo de la sustancia, el dualismo de los atributos, el panteísmo, su interés psicologista y su tendencia hacia la salvación en Dios.

Nuestra lectura sigue los pasos que da Vidal Peña en *El materialismo de Espinosa*, lectura que tomamos como canónica⁸⁴, dando por supuesto que sólo a partir de la ontología materialista podemos entender las «desviaciones» que dan pie a tesis idealistas como las expuestas y otras muchas de este tenor⁸⁵.

Aquí nos referiremos a los procesos histórico-políticos que se están produciendo en el territorio que pisa Espinosa, y que le afectan en un grado tal que pasa por ejemplificar la vida estoica del filósofo comprometido de lleno en la vida política. Para ilustrar el papel que tiene la política en un sistema que comprende los infinitos modos «en acto» de la extensión y el pensamiento, es decir, el estado del Mundo en la *Ética*, utilizaremos una clasificación de los tipos o ideas de ser humano que ofrece el mismo Espinosa. El interés que tiene esta clasificación, a nuestros efectos, es su coordinación con el papel que juega E, el sujeto trascendental, en las ordenaciones básicas de la ontología que utilizamos, pues cada uno de ellos refiere a una etapa histórica.

Dice Espinosa: «ríanse cuanto quieran los satíricos de las cosas humanas, detéstanlas los teólogos y alaben los melancólicos cuanto puedan una vida inculta y agreste, despreciando a los hombres y admirando a las bestias: no por ello dejarán de experimentar que los hombres se procuran con mucha mayor facilidad lo que necesitan mediante la ayuda mutua, y que sólo uniendo sus fuerzas pueden evitar los peligros que los amenazan por todas partes»⁸⁶.

sistema del *Idealismo trascendental* con las correspondientes tesis del *Materialismo filosófico*», *El Basilisco*, 2ª época, nº 35, 2004, págs. 3-40.

(84) Vidal Peña, *El materialismo de Espinosa. Ensayo sobre la ontología spinozista*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1974, 190 págs.

(85) Nos remitimos a la clasificación de nuestra primera inmersión en Espinosa: «Espinosa, América y el Materialismo Filosófico», *El Catoblepas*, nº 126, 2012, pág. 9.

(86) Benito Espinosa, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Ediciones Orbis, Madrid 1980, 361 págs.

Aquí Espinosa nos ofrece cuatro ideas de ser humano: la que comprende a los satíricos, a los teólogos, a los melancólicos y a aquellos que se dan «ayuda mutua uniendo sus fuerzas». Lo primero es identificar a qué se refiere con cada una de ellas. A este efecto, nos fijaremos en la actividad que los define. Los satíricos se distinguen por hacer mofa y guasa de la vida humana, en función de su alejamiento de una moral que sirve de base para el juicio de su sátira. Los teólogos detestan una vida de corrupción, sufrimientos y pesares, en la medida en que su *meditatio mortis* adopta una perspectiva *sub specie aeternitatis*. Los melancólicos alaban la vida en el campo al modo de los animales, una vida inculta que han perdido y a la que quieren volver, de ahí su melancolía. Por último, los que buscan la ayuda mutua uniendo sus fuerzas frente a los peligros pueden ser identificados con las sociedades políticas.

Las correspondencias que cabe establecer entre cada idea de hombre y la posición de E, en cuanto sujeto trascendental, nos lleva a identificar a los teólogos con la ordenación de la ontología medieval, donde el polo de referencia es un Dios que ordena la vida de los hombres a la beatitud [$M_i \subset M \subset E$].

La idea que el papel del hombre adquiere en los melancólicos será muy distinta. Aquellos que añoran una arcadia feliz, un paraíso terrenal que se perdió, se multiplican en la época de los relatos del buen salvaje, donde las sociedades de indígenas americanas tienden a protegerse de los vicios que acompañan a la civilización. El hombre tendrá como modelo la vida armónica de la naturaleza, una *physis* a cuyos principios se supedita el mundo y los seres que habitan en él. La ordenación de la ontología antigua responde a esta idea [$E \subset M_i \subset M$].

El problema que supondría establecer la correspondencia de los satíricos y la ordenación moderna de la ontología [$M_i \subset E \subset M$], la última que nos queda, consistirá en diferenciarla de la posición de Espinosa. La dificultad se resolverá en cuanto veamos quiénes son los autores de las sátiras moralizantes, a saber, los que define en la *Ética* como aquellos que «hayan escrito una sátira en vez de una ética, y que jamás hayan tenido en Política perspectivas que puedan ser puestas en práctica, ya que, tal como las conciben, la política debe ser tenida por una Quimera sólo conveniente al país de la Utopía, o bien a la Edad de Oro, es decir, a un tiempo en el que ninguna institución fuera necesaria». Es decir, son los humanistas o gentes de letras, y en concreto la figura de Erasmo, que aparece como un interlocutor en el *Breve Tratado* y que vinculamos a la «inversión teológica» que se configurará por la vía alemana.

La distancia con la idea de hombre espinosista aparece en cuanto surgen las instituciones políticas. Se trata de una oposición determinante en la configuración de toda su filosofía política. La referencia a esta oposición la volvemos a ver en el *Tratado político*, cuando dice: «y

así, creen (los satíricos) hacer una obra divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar, de diversas formas, una naturaleza humana que no existe en parte alguna, y a vituperar con sus dichos lo que realmente existe. En efecto, conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran. De ahí que, las más de las veces, hayan escrito una sátira, en vez de una ética, y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica».

En efecto, la distancia entre quien parte de una sabiduría que se identifica con la naturaleza humana (la posición gnóstica propia del idealismo de la moral kantiana o de la idea hegeliana) y la que parte de las instituciones humanas «realmente existentes» es la distancia entre la vía descendente de la ordenación moderna [$M_i \subset E \subset M$] y la vía ascendente [$M_i \subset E \subset M$]. Suponer «una naturaleza humana que no existe en parte alguna» es lo propio de una esencia «aureolar», futura, que se da por supuesta actuando en el presente, y por extensión en toda la historia de la humanidad. Frente a esta «idea absoluta» construye toda su teoría política Espinosa. La idea del hombre es «relativa» (no relativista), es decir, guarda relación al enfrentamiento entre las sociedades políticas, las guerras en que se encuentran los Estados modernos (tal y como expone por primera vez su admirado Maquiavelo, aquellas que surgen por la unión de las fuerzas de unos hombres frente a otros, y de donde provienen sus mayores peligros).

En los términos del materialismo filosófico entendemos que Espinosa desecha la reducción humanista de las sociedades políticas a individuos distributivos isológicamente considerados (una reducción propia de la idea de racionalización por holización característica de las seis generaciones de izquierda que aparecerán con la revolución francesa), en función de unas uniones sinalógicas de carácter heterológico que en las totalidades atributivas estatales conforman la vida política.

Desde luego, esto no quiere decir que tengamos que reducir el «deber ser» moral o religioso a un «ser» puramente dado (fáctico), como si eso fuera posible, cuando sabemos que las ciencias políticas no cierran sus campos de operaciones. Nos parece que la oposición ser/deber ser es inexistente; antes bien, todo «ser» deriva de un «deber ser» anterior, en tanto hay una pluralidad de «deberes» vinculados a una pluralidad de seres, cuya medida y cuya posición sólo se puede hacer *in medias res* (nunca de modo absoluto, sino unos en función de otros), y nunca desde fuera (ya sea desde el *topos uranus*, desde Dios o desde una conciencia espiritual que, como dice Espinosa, si identificamos con el ser humano, «no existe en parte alguna»). La unidad de lo que existe y actúa son las cosas singulares (no universales, como la «humanidad»); no son sujetos aislados, o espirituales, iguales entre sí, sino que son «individuos compuestos» de muchas partes (como les ocurrirá a las ideas). Por este

motivo, la importancia que tiene la idea de individuo compuesto a nivel político es crucial, ya que el Estado, al actuar, se mueve en una unidad, la máxima que se puede formar, pues tiene una forma propia: *Veluti una Mens*. En efecto, dice Espinosa en la *Ética*: «entiendo por cosas singulares las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan a una sola acción, de manera que todas sean a la vez causa de un sólo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular».

Ahora bien, la realidad vital de Espinosa se enfrenta a tres concepciones de la realidad de carácter absoluto. La filosofía de Espinosa responde a la confrontación entre estos tres modelos de historia universal escatológica enfrentados políticamente por el dominio de un nuevo mundo que se está organizando. Se trata de tres modelos muy distintos, que se relacionan pragmáticamente con la vida de Espinosa también de distinto modo. Este es el fondo dialógico y normativo que alimentaría el estudio de las pasiones, es decir, su repercusión en el auto-lógico. Pero ojo, este estudio de las pasiones no es el fin de su filosofía, pues Espinosa sabe que estas «pasiones» dependen de lo que afecta al cuerpo, y el cuerpo siempre está en sociedad; así, el modo en que es afectado depende de las ideas que dirigen esa sociedad política, pues según dice en el *Tratado teológico-político*: «también las almas están de algún modo bajo el mando de las suprema potestad, ya que ésta puede lograr, de muchas formas, que la mayor parte de los hombres crean, amen, odien, etc., lo que ella desee (...) son hechas por la autoridad de su poder y bajo su dirección, esto es, por su derecho».

Este es el fundamento de su crítica a ideologías absolutas como fruto de la imaginación y no del entendimiento, y que el adoctrinamiento educativo y emocional de los sujetos por el poder hace que la «libertad» sólo adquiera algún sentido vinculado con el tipo de Estado.

El primer contexto práctico polémico de la vida de Espinosa, y fundamental, es el Imperio católico. En efecto, *D'Espinoza* es la firma que utiliza en el negocio comercial que tiene con su hermano, un apellido proveniente del norte de Burgos, de donde sale su familia, la que tras pasar por Portugal se afina en la comunidad judía de Ámsterdam. Espinosa habla y escribe en español, idioma del 90% de las obras de su biblioteca, que al parecer utiliza para redactar su respuesta a la expulsión de la sinagoga. El papel protagonista que otorgamos al imperio católico español no deriva únicamente de la influencia que pudo tener en la vida de Espinosa y su familia, o de la influencia sobre la construcción de la figura del «judío converso», o del «marrano» en general (como ha visto Gabriel Albiac en *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*), sino de su papel en la construcción de las propias «Provincias Unidas» (el terreno que pisa Espinosa), desde que

Carlos I de España y V de Alemania diese un estatuto político a unos territorios cuya posición estratégica era fundamental para el control de sus dominios europeos y para el comercio mundial. De hecho, es el nuevo «Estado liberal» de los hermanos de Witt, el terreno político con que se identifica el proyecto político de Espinosa.

El segundo contexto pragmático absoluto de totalizar la realidad (el terreno que pisa Espinosa) es el judío, a cuya escala se desarrolla su vida familiar y social hasta la muerte de su padre, quien formaba parte del sanedrín de la comunidad. El hecho de haber sido excomulgado y haber sido víctima de un intento de asesinato nos indica hasta qué punto pudo afectar el contexto ideológico judío a sus relaciones personales.

Y por último hay que referirse al contexto calvinista. La relación de identidad entre iglesia y Estado en la escatología protestante está pensada para servir de contramodelo al imperio católico español. Un modelo que tiene como «anclaje» o «gancho», en nuestros términos, su momento técnico en los incrementos de beneficios que producen las políticas depredadoras sobre el comercio mundial. Un fenómeno que, como pasa en las Provincias Unidas, romperá en guerras civiles las provincias del imperio español americano, cuando las nuevas formas plélicas de mercado redirijan las formas políticas hacia la holización democrática.

En todo caso, nos parece que la radicalidad de los choques entre modos de organización ideológico-políticos de corte absoluto es entendida por Espinosa al modo en que se entienden las «revueltas y los levantamientos» en los territorios del imperio español, es decir, nos parece que los límites de la coordinación de las partes del mundo aparecen en desde la plataforma del imperio católico, y no en el modelo judío o protestante. Esta tesis para nosotros es fundamental. Pues si consideramos el sistema de Espinosa como un patrón o modelo de verdadera filosofía, enfrentado al modelo «auto-formante» aristotélico que alimenta las vías alemanas, es porque lo consideramos un desarrollo que asume las inconmensurabilidades de la efectiva y positiva puesta en marcha de una coordinación política absoluta, católica, en cuando se demuestra imposible en su mismo ejercicio generador. Este es el modelo político de cuyos límites se alimenta el materialismo filosófico. Las distancias entre ambos sistemas, que vamos a determinar, derivan de las diferencias histórico-políticas en cuyo desarrollo se implantan.

Como ejemplo podemos citar el modelo de activismo político que asume Espinosa al identificarse con Masaniello, si es verdad que puso su propia cara a un cuadro con la figura del pescador napolitano que encabeza una revuelta en 1647 al grito, repetido en el imperio español hasta su desmembramiento, de «viva el Rey, muera el mal gobierno». En todo caso, como vamos a ver, el modelo político que Espinosa defiende

no es identificado con el imperio español, en la medida en que no será ajeno a la metodología negro-legendaria ya presente en su época (como muestra la literatura sobre el tercer Duque de Alba y el tribunal de los tumultos o sobre Antonio Pérez que encontramos en su biblioteca).

El carácter absoluto de estos tres modelos ideológicos en symploké a los que se enfrenta Espinosa, en la medida en que determinan las relaciones pragmáticas con el terreno que pisa, supone un marco de relaciones pragmáticas que le obliga a dirigirse a un campo o terreno universal desde un nuevo mapamundi «positivo» y crítico de los absolutos.

Si, como dice Gabriel Albiac en *La sinagoga vacía*, Espinosa supondría la pérdida de toda identidad, podríamos certificar su tesis especificando el carácter absoluto de tal identidad perdida, en beneficio de una nueva «identidad» moderna vinculada al Estado. En efecto, la identidad absoluta se configura desde nematologías totales, escatológicas, primero de carácter teológico (las religiones del libro) y más tarde invertidas en el humanismo metafísico de los satíricos. La identidad política supone la tesis básica del *Tratado teológico-político*, según la cual toda nematología tiene como base las necesidades del Estado; así, Alejandro y Augusto se proclamaron dioses, y así los relatos bíblicos son obra de «unos particulares», es decir, no de Dios. «Comprendí —dice Espinosa en el *Tratado teológico-político*— que las leyes reveladas por Dios a Moisés no fueron otra cosa que el derecho particular del Estado hebreo y que, por tanto, ningún otro tenía obligación de aceptarlas».

Aquí es donde nos parece que está el anclaje que encuentra Espinosa en la comunidad de judíos sefardíes, es decir, españoles, que no forman parte de la comunidad religiosa judía, sino que pertenecen a la filosofía de los médicos que hemos encuadrado como «pensamiento público español». La importancia de los temas que se discuten en las sesiones de este grupo de amigos le parece a Vidal Peña, y a nosotros también, de primera importancia para la dirección que tomará el sistema de Espinosa. Sabemos que de los archivos de la inquisición exhumados por Révah, Espinosa contacta con las «heterodoxias judías hispánicas del círculo de exiliados de Ámsterdam (...) a propósito de la figura de doctor Juan de Prado» y otros, entre los que se cita al doctor Reynoso, también judío. Al parecer, sostenían «que el alma moría con el cuerpo, y que no había Dios sino filosofalmente». Este modo incoado en el que vemos la idea de un Dios infinito que no tiene ni entendimiento ni voluntad, pero del que se puede predicar un entendimiento humano como «hijo de Dios» (en el *Breve Tratado*) es la base para que podamos atribuir a Espinosa el calificativo de «ateo católico», no judío.

De modo que las relaciones pragmáticas de Espinosa con el terreno tienen una raigambre española, y su importancia filosófica deriva de la inversión materialista

que supone partir de lo concreto y determinado, de los modos finitos, tal y como se están configurando ante sus ojos de un modo necesario, como en geometría, y no posibilista.

Partimos de la pretensión sistemática de Espinosa de incorporar el conjunto infinito de los modos actuales, es decir, el *orbe novo* en su totalidad. Sin embargo, este nuevo mundo que tiene ante la vista Espinosa aparecerá todavía, a mediados del S. XVII, como una amenaza a sus posiciones filosófico-políticas, es decir, como elemento de confirmación de las tesis absolutas enemigas. A efecto de ilustrar este «hecho», hemos encontrado dos referencias al «nuevo mundo» que se forma con América, de donde toman los enemigos su poder (su «esencia», en términos de Espinosa), y que nos servirán como fondo desde el que definir la figura de las tesis espinosistas sobre la identidad política desde la que levanta su modelo de ser humano.

La primera referencia aparece en la carta 17 de 1664 a Pieter Balling⁸⁷ (un representante comercial en España), que al parecer estaba escrita en español. Nos referimos a un sueño en que aparece un brasileño negro y sarnoso, es decir, un esclavo. Se trata de un sueño que tiene después de publicar los *Principios de la filosofía cartesiana*, cuando está escribiendo la tercera parte de la *Ética*, que abandonará para escribir en 1670 el *Tratado teológico-político* como apoyo a la política de los hermanos de Witt (si bien criticando que hubiesen descuidado el ejército).

A raíz de la muerte de su hijo, Balling quería saber si se podía presagiar el futuro, a lo que Espinosa le contestaba, desde su idea de «individuo compuesto»: «los efectos de la imaginación o imágenes que tienen su origen en la constitución del alma, pueden ser presagios de una cosa futura, porque la mente puede presentir algo que es futuro, y así un padre ama tanto a su hijo que él y su querido hijo son uno y el mismo». Para ello, aduce un sueño muy intenso que él mismo tuvo: «me había despertado de un sueño muy pesado, las imágenes que se me habían presentado en sueños se me ponían con tal viveza ante los ojos que parecían reales, especialmente la de cierto brasileño, negro y sarnoso, al que nunca había visto antes. Esta imagen desaparecía en su mayor parte cuando, para entretenerme con otra cosa, fijaba la mirada en un libro o en otro objeto. Pero tan pronto volvía a retirar la vista de ese objeto, se me presentaba de nuevo, reiteradamente, la misma imagen del mismo negro con la misma viveza, hasta que se difuminaba poco a poco su cabeza».

¿Cómo podemos entender este sueño? ¿Se podría aplicar aquí la misma teoría que aplica Espinosa a su amigo Balling? ¿Qué significa la intensidad de las imágenes de este sueño en cuanto «presagio de una cosa futura», que

(87) Las cartas a las que nos vamos a referir están en Espinosa, *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988, 268 págs.

se teme, según la idea de «individuo compuesto», y que él mismo utiliza para interpretar los presagios de Balling? Desechados los problemas personales o familiares (si es que nunca había visto al esclavo), la alternativa política nos parece la más relevante. Para ello, hay que partir de los problemas del comercio mundial como coordenadas políticas en que están envueltas las Provincias Unidas que administran aquellas máximas autoridades en quien tiene puestas sus esperanzas Espinosa. En concreto, la guerra que en 1664 mantienen con Portugal por el comercio de esclavos de las Antillas. Recordemos que por aquel entonces Portugal es aliado de Inglaterra, la cual promueve las compañías de indias orangistas, en las que tiene interés la comunidad judía. De modo que, si es verdad lo que dice Deleuze sobre los integrantes del consejo que excomulga a Espinosa, «el consejo que juzgó a Espinosa eran orangistas, pro-calvinistas, anti-hispánicos y en su mayor parte accionistas de la compañía»⁸⁸, se trata de una guerra que libró Holanda contra el conjunto de enemigos de Espinosa (y también de España). En ese caso, el sueño sobre «el brasileño, negro y sarnoso» es el sueño sobre uno de los miles de esclavos que alimentan el comercio y el poder de sus enemigos, en términos de Espinosa, la imagen de aquello que incrementa la esencia o realidad de sus enemigos. De modo que este sueño, según la tesis del propio Espinosa, nos parece que es el presagio de la muerte de los hermanos de Witt (el gran pensionario) que se producirá en 1672, aquellas máximas autoridades en quien tenía puestas las esperanzas Espinosa para la publicación de su *Ética*, y que son destripados y expuestos cabeza abajo por una multitud de orangistas, cerca de donde vivía Espinosa, aquel estoico que traiciona su máxima *caute* cuando, al enterarse, sale gritando *ultimi barbarorum*.

El segundo referente de la situación geo-estratégica mundial al que nos vamos a referir también hace referencia al conjunto de las «todas las cosas del mundo», aquellas a las que mira el sistema que está construyendo y que constituye el terreno en que se establecen las relaciones pragmáticas que envuelven la vida y las expectativas de Espinosa. Se trata de la Carta 33 de 1665, donde le dice Oldenburg (secretario de la Royal Society): «aquí está en boca de todos el rumor de que los israelitas, en la diáspora después de más de dos mil años, regresan a su patria (noticia que) de ser exacta, nos parece que provocaría una catástrofe de todas las cosas del mundo».

Si esto fuera cierto, América, en palabras del maestro del *Talmud* de Espinosa, Ben Israel, significaría la confirmación de *La esperanza de Israel*, la confirmación de una verdad teológica absoluta triunfando en la historia. Pero, ¿por qué sería una catástrofe de todas las cosas del mundo? ¿No ve aquí Espinosa la recaída en la escatología bíblica de judíos y orangistas, es decir, la

esclavitud y la impotencia del alma, es decir, la tristeza y la ignorancia que lleva aparejada un modelo de ser humano que representa la enfermedad del «imaginado» esclavo negro y sarnoso, con cuyo comercio se nutría el poder de sus enemigos? De nuevo, en América vemos aparecer la amenaza de una escatología bíblica, como manifestación de la voluntad de un Dios que para Espinosa no es más que, como dice en la *Ética*, «un asilo de ignorancia». Contra cualquier interpretación monista o absoluta, la praxis vital de Espinosa se dirige a una idea plural del Estado que, en su enfrentamiento a otros Estados, hará coincidir la caída de la Holanda «liberal» con su propia muerte.

Ahora bien, si en el Apéndice al *De Deo* niega Espinosa que la Naturaleza tenga fines, ¿cuáles son los fines que dirigen el nuevo terreno «humano»? Sin duda son los que se dirigen a la constitución del modelo de Hombre que propone; y lo interesante es constatar que tal idea sólo puede salir adelante a través del Estado.

Aquí, el enemigo es el modelo de imperio depredador, el terreno contra el que se enfrenta la praxis de Espinosa cuando distingue en el *Tratado político* un Estado constituido por «miedo y amenaza», sojuzgado y esclavo, frente a otro generado por «la virtud y la esperanza», libre. «Hay que señalar –dice Espinosa en el *Tratado político*–, sin embargo, que cuando digo que el Estado está constitucionalmente orientado al fin indicado, me refiero al instaurado por una multitud libre, y no al adquirido por derecho de guerra sobre esa multitud. Porque una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que la sojuzgada se guía más por el miedo que por la esperanza. Aquélla, en efecto, procura cultivar la vida, ésta, en cambio, evitar simplemente la muerte; aquélla, repito, procura vivir para sí, mientras que ésta es, por fuerza, del vencedor. Por eso decimos que la segunda es esclava y que la primera es libre. Por consiguiente, el fin del Estado adquirido por derecho de guerra es dominar y tener esclavos más bien que súbditos. Es cierto que, si tan sólo consideramos sus derechos respectivos, no existe ninguna diferencia esencial entre el Estado que es creado por una multitud libre y aquel que es conquistado por derecho de guerra. Sus fines, sin embargo, son, como ya hemos probado, radicalmente diversos y también los medios por lo que cada uno de ellos debe ser conservado». Y no porque considere malos los medios bélicos, sino por los fines.

Entonces, ¿qué idea de Estado tiene Espinosa al denominarlo reiterativamente *Veluti una Mens* (como una sola alma)? Si, como dice Espinosa, «antes al contrario, como el cuerpo del Estado se debe regir como por una sola mente». De nuevo nos parece que es la idea de individuo compuesto que aparece como principio de individuación en la *Ética* la clave de la política (por la D. VII. Parte II): «si varios individuos cooperan a una sola acción» son «una sola cosa singular»; es decir, una

(88) G. Deleuze, *Spinosa: Filosofía práctica*, Maxi-Tusquets, Barcelona 2001, pág. 13.

especie de estructura o invariante en las transformaciones que elimina la idea de forma pura (simple), pues si varias cosas se mueven a la vez se pueden considerar como un individuo: y elimina los formalismos en materia política, en la medida en que el alma (forma) no es simple, y en la medida en que toda «alma» es la idea de un cuerpo, lo que en términos políticos supone identificar el cuerpo del Estado con el territorio, como ya había dicho en el *Tratado teológico-político*: «a cuyo fin, la razón y la experiencia no nos han enseñado nada más seguro que formar una sociedad regida por leyes fijas, ocupar una región del mundo y reunir las fuerzas de todos en una especie de cuerpo, que es el de la sociedad».

En efecto, nos parece que Espinosa, sea por su experiencia de exiliado judío o por motivos ontológicos, sostiene en el *Tratado político* la idea de la apropiación de un territorio como origen del Estado y del derecho: «de ahí que el suelo (el territorio en términos políticos) y cuanto a él va unido de dicha forma, es lo primero que pertenece al derecho público de la sociedad, es decir, de aquellos que pueden reclamarlo con sus fuerzas unidas, o de aquél al que todos entregaron esa potestad. Por consiguiente, el suelo y cuanto va a él unido, debe ser de tal estima entre los ciudadanos, cual es dispensable para que puedan afincarse en tal lugar y defender el derecho común o libertad». De modo que no sólo vemos en el territorio el cuerpo del Estado, sino que es también el fundamento de sus derechos y sus libertades: «concluimos –dice Espinosa–, pues, que el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido sino allí donde los hombres poseen derechos comunes, de suerte que no sólo pueden reclamar tierras, que puedan habitar y cultivar, sino también fortificarse y repeler toda fuerza, de forma que puedan vivir según el común sentir de todos».

La importancia del territorio para la idea de Estado radica en las relaciones dialécticas atributivas que enfrentan unos Estados con otros por el control de las riquezas y el comercio, evitando reduccionismos y formalismos que disuelvan las realidades políticas, o hipostasiándolas como realidades autónomas de carácter distributivo, como dice en el *Tratado político*: «que lo mismo que cada individuo en el Estado natural, también el cuerpo y el alma de todo el Estado tiene tanto derecho como tiene poder».

Y aquí es donde entra la idea de esencia en Espinosa, no al modo del ente frente a la nada (al modo suareciano, como posibilidad de existir), sino en función de la composibilidad con el resto de seres en acto, y en función de su potencia o poder (*conatus*) para influir sobre el resto. Una idea de esencia que anticipa el concepto de «especie darwiniana» como esencia plotiniana.

Espinosa parte de la dialéctica de imperios enlazados en symploké por la capa cortical al modo en que concibe el conjunto de modos finitos de la *Natura Naturata*, donde

la causa es siempre «causa próxima», ya que «todo esto se puede comprender con más claridad si consideramos que dos sociedades son enemigas por naturaleza». Por este motivo, las esencias espinosistas no están separadas y determinadas por una «causa primera» todopoderosa, sino que sólo podemos entenderlas unas en función de otras, de las que dependen en su existencia: «por tanto, si una sociedad quiere hacer la guerra a la otra y emplear los medios más drásticos para someterla a su dominio, tiene derecho a intentarlo, ya que, para hacer la guerra, le basta tener la voluntad de hacerla».

De hecho, el modelo de Estado que propone Espinosa se va a parecer mucho a la estructura y el funcionamiento «efectivo» del imperio español. La unión de ciudades que plantea Espinosa recuerda al imperio pluri-reinal de los Austrias, no sólo por el poder de los concejos, sino por el funcionamiento de las provincias y virreinos americanos. Tal unión no señala a una federación o confederación, pues considera al Estado indivisible (y en función de esa indivisibilidad entenderá la virtud de la democracia, en cuanto forma de gobierno que menor división interna supone), pero requiere el funcionamiento normativo de leyes reveídas por las partes, lo cual sucedía en el imperio dia-político español. Aquí creemos que están funcionando las tesis de la escolástica jesuítica sobre el modelo de imperio generador, y en concreto las tesis políticas de Suárez (como la vuelta del poder al pueblo), por vía del maestro suareciano de Espinosa, Adriaan Heereboord.

Cabe preguntarse entonces, supuesto que Espinosa no sigue la vía posibilista de la metafísica suareciana que culmina en la inversión teológica idealista (donde la política queda anegada en una idea metafísica de ser humano), qué modelo o patrón de ser humano que vaya vinculado a las instituciones políticas en acto cabe deducir de su filosofía. Según Espinosa, «ya que deseamos formar una idea de hombre que sea como un modelo ideal de la naturaleza humana, por tanto, a la vista, nos será útil conservar esos vocablos en el sentido que he dicho. Así, entenderé en adelante por “bueno” aquello que sabemos con certeza ser un medio para acercarnos cada vez más al modelo ideal de naturaleza humana que nos proponemos».

A nuestro modo de ver, la idea de hombre que propone Espinosa tiene que ver con el alcance político que tiene la idea de «acción común» o «suma de fuerzas», que se puede asociar a un «individuo compuesto», es decir, una escala que no se circunscribe al radio de la acción individual o «dramática» subjetiva, dado que su potencia es mínima, y sin embargo máxima en el Estado.

En efecto, la escala de las esencias políticas es aquella donde unos hombres unen sus fuerzas frente a otros según su potencia, y por tanto de la que dependen sus derechos. De modo que el modelo ontológico que se postula no será el de un Dios absoluto, que es inconmensurable con

los modos existentes, sino que se medirá en función del contexto que supone el resto de esencias, es decir, de potencias estatales. Si la realidad se mide por la esencia de algo, en la medida en que niega al resto de esencias, según la máxima en que «toda determinación es una negación» (no negando la nada, sino el resto de cosas), podemos concluir que el modelo para saber lo que es bueno y útil al Estado será lo que incrementa su esencia, es decir, su realidad.

La idea de que un cuerpo es más perfecto y conoce más en cuanto más es afectado y más afecta al resto se puede aplicar al cuerpo del Estado. Derivamos de aquí que el modelo de Estado para Espinosa será aquel que incrementa su potencia (sobrepasando la mera norma del *conatus*), y esto, aunque no lo diga Espinosa, es un imperio. Es decir, un Estado que, moviéndose por «la virtud y la esperanza» de sus miembros, que en virtud de la fortaleza y la generosidad busca incrementar su potencia, es decir, su esencia o realidad respecto a los demás, no es otra cosa que un imperio generador.

7.2 Relaciones pragmáticas de Espinosa con el mapa del mundo

Se han señalado muchos antecedentes a la filosofía de Espinosa. Por ese motivo, es necesario desechar aquellas lecturas que históricamente se han sucedido, y desde cuyos presupuestos se buscan antecedentes e influencias coincidentes con las interpretaciones de la filosofía espinosista. Así, de acuerdo con su aspiración a lo eterno, se cita el *Zohar*; de acuerdo a su panteísmo, se invoca a Bruno; de acuerdo a su modo geométrico de proceder y a su «dualismo», se le considera un racionalista cartesiano; de acuerdo a su ontología general unívoca, se le conecta con Escoto, &c.

En esta presentación nos vamos a ceñir a los puntos esenciales que cabe establecer entre Espinosa y el materialismo filosófico, en línea con las tesis que Vidal Peña sigue bajo la dirección de Gustavo Bueno.

Comencemos por el planteamiento en ontología general, que como se ha dicho en alguna ocasión, tendría antecedentes en el *Tratado del primer principio* de Duns Escoto. En efecto, en esta obra se avanza *more geometrico*, a partir de premisas iniciales, y se desciende por las causas hacia las conclusiones. Escoto comienza por la demostración de la necesidad del ser de Dios *a posteriori*, «empezando por el ente que predicaste de ti», ya que no es auto-evidente (sino causal), y así, desde la idea de «ser posible» llegamos a un ser que es el creador de los entes; ahora bien, como a Dios se le concibe como infinitud radical, debe ser necesario y no sólo posible. De ahí deduce Escoto la producción sucesiva de las criaturas como se dice por revelación, según seis causas distintas.

En todo caso, se ve en el univocismo de Escoto el modo de proceder deductivo desde Dios abajo, que

seguiría un Espinosa que también parte de un Dios infinito en la *Ética*. La sustancia cerraría unívocamente una realidad que podemos recorrer de las partes al todo y del todo a las partes, entendiendo los procesos que comunican la parte que crea, produce o commensura al resto de partes.

Estas estructuras aparecen expuestas de muchos modos a lo largo de la historia de la filosofía. Basta recordar el problema que Bertrand Russell le expone a Frege sobre «el conjunto de todos los conjuntos que no se contienen a sí mismos», pues si pertenece a la serie no puede cerrarla como clase de la misma, con lo que nos obligaría a sacarlo, pero si es la clase de la misma debe estar dentro de la serie, con lo que nos obligaría a meterla, con lo cual no puede estar ni fuera ni dentro. Aunque en el ejercicio (no en la representación) podríamos estar sacando y metiendo unas clases en otras indefinidamente.

Sin embargo, el «conjunto de todos los conjuntos que se contienen a sí mismos» no ofrecería problemas para el principio de no contradicción, pues podría estar dentro del conjunto como un elemento más, y fuera del conjunto como clase del mismo. Esta es la solución que tomó Leibniz con las mónadas y la mónada de las mónadas, o Hegel con una figura histórica del Espíritu o idea absoluta que absorbe el conjunto de sus manifestaciones, o la clase universal proletaria como clase que al negar toda división de clases deja de serlo. Muchas otras doctrinas por el estilo parecerían salvar el problema, si es que puede haber un conjunto de todos los conjuntos que se contenga a sí mismo. En todo caso, se trata de una hipóstasis de la lógica que aparece cuando Aristóteles sitúa el principio de no contradicción en el orden de los principios que afectan a todo ser, pero tiene que admitir que afecta a cada categoría por separado, y no de modo conjunto, con lo que separa más que une.

Este género de problemas lógicos se conduce como el resto de estructuras metafinitas. Se trata de explicar cómo un ente trasciende el orden del resto de entes, siendo a la vez causa o final de la serie en la medida en que «la parte es igual al todo», rompiendo el principio de desigualdad. Entendemos que con los principios lógicos únicamente no se pueden solucionar los problemas ontológicos. Principios como el de desigualdad o el de discontinuidad son imprescindibles a la hora de plantear problemas que atañen a la crítica del monismo de la sustancia, como es el caso de Espinosa.

En efecto, si bien Espinosa no desarrolla el tratamiento de las conexiones entre el Ego trascendental y la Materia Ontológica general, problema del que a nuestro modo de ver se ocupará el materialismo filosófico (6''), sí podemos ver tratamientos del problema que hacen imposible su consideración monista o panteísta. Desde luego, el monismo de la sustancia entendida como sujeto le debió parecer a Hegel muy lejana de las posiciones de Espinosa, cuando le acusó de «acosmismo».

La estructura de la Ética podría llevar a pensar en su metodología descendente (de la sustancia al hombre, y de ahí a las pasiones), o circular (si se terminaría volviendo a Dios en la parte V). Sin embargo, de hecho, la vía deductiva queda negada en su contenido (igual que la circular) pues, como veremos, de la sustancia infinita no se pueden deducir los modos, ni de los modos la Sustancia. Nos parece que los análisis de Vidal Peña aciertan al ver aquí un ejercicio dialéctico⁸⁹, pues empezar por la *causa sui*, cuando toda definición se atiene a la causa próxima, imposibilita el tratamiento de la Naturaleza en su totalidad infinita a través de los formatos conceptuales. En efecto, la infinitud conduce a la pérdida de toda determinación, por lo que no puede tener causa ni limitación alguna, y por tanto supone la negación de las partes (como de hecho conduce a negar la pluralidad de sustancias), por lo que no la deja ser un concepto, dado que, si sólo puede haber una sustancia infinita, esto no significa que tenga una unidad. Se trataría por tanto de un concepto negativo, una idea límite, en nuestros términos, la Materia Ontológico General (M).

En una carta a Jelles lo dice expresamente: «establezco que sólo muy impropriamente se puede decir que Dios es uno y único, respondo que una cosa sólo se puede llamar una o única respecto a la existencia y no a la esencia (...) en cambio, como la existencia de Dios es su esencia y de su esencia no podemos formar una idea universal, es cierto que aquel que llama a Dios uno y único no posee ninguna idea verdadera de Dios o que habla impropriamente de él».

A nuestro modo de ver, el actualismo de Espinosa parte de lo necesario como orden infinito de causas, por lo que niega una causa primera creadora. Parte del mundo, no de la revelación de un entendimiento infinito, ni de la voluntad (el bien), ni de un fin universal que pondría una finitud monista a la realidad.

Pero no sólo no se puede conocer una sustancia infinita, sino que tampoco podemos conocer los infinitos atributos y modos que contiene. De hecho, sólo conocemos dos, pero al ser también infinitos, pues son manifestaciones de la infinitud de la sustancia, nos impiden partir del conjunto de modos del pensamiento y de la extensión.

En efecto como explica en la *Ética*, la vía del *regressus* de los modos a la sustancia, siquiera a los atributos, está cortada: «y las cosas creadas no tienen poder de constituir un atributo», igual que la vía del *progressus* de la sustancia a los modos: «la cantidad infinita no es mensurable, y que no puede estar compuesta de partes finitas», pues «una sustancia absolutamente infinita es indivisible». Y sigue: «de donde claramente se manifiesta que concebimos la existencia de la Sustancia de una manera completamente diversa de la existencia

(89) Véase *El materialismo de Espinosa (Un ensayo sobre la Ontología espinosista)* y la Introducción a la *Ética* que hemos citado.

de los modos. De ahí nace la diferencia entre Eternidad y Duración».

Es evidente el hiato, el salto de plano o de escala entre la Materia ontológico general (en Espinosa, la *Natura Naturans* o sustancia infinita) y la Materia ontológico especial en cuanto conjuntos infinitos de modos finitos, los modos que constituyen el Mundo (M_i) (es decir, la *Natura naturata*).

Entonces, ¿qué solución ve Espinosa en materia cognoscitiva, cuando ponemos en su sistema la inversión del orden descendente idealista? La respuesta podemos expresarla en función de las polémicas internas a las facultades menores (de artes) y las polémicas entre las facultades mayores, es decir, la reordenación del campo de los conocimientos teóricos y prácticos que se produce en la España del S. XVI.

A nuestro modo de ver, Espinosa utiliza como base para la formación de su sistema la vía que se opone al *trivium* (las letras), y la opuesta a la teología que sistematiza Suárez y que conduce, por la vía alemana de la inversión teológica, hacia el Humanismo metafísico y la psicología. Como llevamos diciendo desde un principio, la vía que sistematiza Espinosa y entronca con una rama fundamental del pensamiento público en español se elabora en materia teórica desde el modelo de conocimiento matemático (organizadas en el *quadrivium*), y en materia del conocimiento práctico sobre el eje del cuerpo humano (la facultad de medicina).

En Espinosa la norma de verdad no viene de las letras, ni de las divinas (los teólogos que «detestaban» las cosas humanas), ni de las humanas (los moralistas satíricos que se reían de ellas), sino de la matemática, la que hemos visto coordinar las partes del mundo con la teoría de la esfera, y que hace que se multipliquen las ediciones de los *Elementos* de Euclides en el S. XVI. Por supuesto, ya hemos visto que la vinculación al Estado elimina cualquier atisbo de naturalismo de tipo melancólico», lo que a su vez elimina un monismo cósmico o monista del hombre en la Naturaleza, cuya lectura desarrolla el materialismo dialéctico soviético siguiendo a Engels, pero ajeno por completo a Espinosa.

«Y de ahí que afirmasen –dice Espinosa– como cosa cierta que los juicios de los dioses superan con mucho la capacidad humana; afirmación que habría sido, sin duda, la única causa de que la verdad permaneciese eternamente oculta para el género humano, si la Matemática, que versa no sobre los fines, sino sólo sobre las esencias y propiedades de las figuras no hubiese mostrado a los hombres otra norma de verdad; y, además de la Matemática, pueden también señalarse otras causas (cuya enumeración es aquí superflua) responsables de que los hombres se diesen cuenta de estos vulgares prejuicios y se orientasen hacia el verdadero conocimiento de las cosas»⁹⁰.

(90) Apéndice al *De Deo* de la *Ética*.

Se trata de partir de unos modos cuyas relaciones son el modelo por el cual se proporciona y se ordena el mundo. Unos órdenes y conexiones (M_3) de los que se olvida la ontología monista, que se agota en los dualismos racionalistas (Naturaleza/Gracia, Naturaleza/Cultura, Extensión/Pensamiento, Sujeto/Objeto, &c.), pero que en el sistema espinosista alcanzan una importancia central. Precisamente como prueba de verdad se cita el círculo, lo que por nuestra parte identificamos con la teoría de la esfera, en la medida en que un «círculo existente en la naturaleza» es una esfera:

«Por ejemplo, un círculo existente en la naturaleza, y la idea de ese círculo existente, que también es en Dios, son una sola y misma cosa, que se explica por medio de atributos distintos, y, por eso, ya concibamos la naturaleza desde el atributo de la extensión, ya desde el atributo del pensamiento, ya desde otro cualquiera, hallaremos un solo y mismo orden, o sea, una sola y misma conexión de causas, esto es: hallaremos las mismas cosas siguiéndose unas de otras»⁹¹.

El nuevo mapa del mundo que nos ofrece Espinosa, en lo que tiene que ver con la Ontología Especial, el Mundo (M_1), irá vinculado a la gnoseología y en especial al papel de la matemática (M_3), en función de la verificación de la Teoría de la Esfera que establece y coordina el imperio español.

La primacía del cuerpo respecto de la idea de Hombre se hace evidente cuando la primera definición de la Parte II de la *Ética* corresponde al cuerpo, no al alma, del mismo modo que, en la Proposición XIII, al expresar la primacía de la potencia del cuerpo sobre el alma, dice: «cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas a la vez» (lo que repite otras dos veces). Del mismo modo, las afecciones de la Parte III se definen por el cuerpo: «por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiende, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones», ideas que serán en el Alma inadecuadas y confusas, de tal modo que «nadie sabe lo que puede un cuerpo» (repetido dos veces en la Proposición II). Otra cosa será el conocimiento, que sí corresponde al Alma el formar ideas o conceptos. Hasta dónde alcanza y qué estructura tiene es lo que hay que tratar.

La pista sobre el orden ascendente del conocimiento nos la da Gustavo Bueno en *El animal divino*, cuando relaciona la analogía de la línea de Platón con los tipos de conocimientos en Espinosa: «el conocimiento según el primer género se mueve en el terreno de la imaginación (podría ponerse en correspondencia con la *eikasía* y la *pistis*, los dos primeros segmentos de la línea

platónica del libro VI de la *República* (es decir, M_1); el conocimiento de segundo género es racional, acaso de índole pragmática (M_2), hipotética (en un sentido también platónico, el del tercer segmento de la línea, *dianoia*); el conocimiento del tercer género, la ciencia intuitiva (que podría combinarse con el cuarto segmento de la línea platónica, *noesis*) es el verdadero conocimiento (M_3)».

Ahora bien, el vínculo nos parece que procede históricamente de las polémicas entre neoplatónicos y aristotélicos, al dar como resultado la involucración entre la teoría de las esencias platónicas y las operaciones del *nous poietikós* aristotélico. Como hemos visto en León Hebreo (a quien Gebhardt cita como precedente de Espinosa), éste aparece cuando la ontología especial debe ser contemplada –dice Gustavo Bueno– desde la perspectiva de las relaciones ontológicas del hombre con la realidad, (si) «los diversos géneros de conocimiento están vinculados con la misma estructura ontológica del alma», sigue diciendo Gustavo Bueno en *El animal divino*. Nos parece que aquí juegan un papel principalísimo las tesis sobre las estructuras corpóreas de la tradición galénica que en el S. XVI aplican los médicos españoles a la configuración del entendimiento.

En efecto, la analogía que cabe establecer con el mito de la caverna sería la siguiente: las sombras que en el mundo antiguo se proyectan sobre la pared de la caverna en el mito platónico son apariencias de lo real, por lo que su causa hay que buscarla en el mundo de los objetos: una y otra cierran el mundo de los sentidos. La analogía de proporción consiste en ver esta estructura (apariencias/objetos) como una parte que puede explicar el todo, a saber, que el mundo de los sentidos es una apariencia del mundo de las esencias inteligibles. Bien, ¿qué pasa en la configuración de la ontología moderna, donde el papel del sujeto trascendental (E) deriva de la tradición medieval, en la cual se considera el creador del mundo? Dependerá de si entendemos a ese sujeto al modo espiritual y psicológico (como ocurrirá en el subjetivismo de la vía alemana) o en los términos corpóreos en que es entendido por los médicos españoles. Desde esta última tradición, la caverna donde se proyectaban las sombras ahora va a situarse en el sujeto corpóreo, en concreto, en otra «caverna»: la cavidad craneal, donde cabe situar las «imágenes» que provienen de los mismos objetos exteriores al cuerpo; de modo que objetos y apariencias intracraneales «cierran» el campo del atributo o género de la extensión (M_1). Pero esto no agota la realidad mundana, al modo del corporeísmo de Hobbes o La Mettrie, pues estos «fenómenos» se corresponderán en Espinosa con las afecciones, en el atributo o género del pensamiento (M_2).

Ahora bien, como Platón, Espinosa evita situar aquí el campo del conocimiento; antes bien, son su negación, ya que las afecciones del sujeto que se corresponden con su «experiencia» no alcanzan a la causa en su totalidad,

(91) Prop. VII, Libro II, de la *Ética*.

pues son el terreno de la imaginación. Como dice en el Apéndice al *De Deo*: «cada cual juzga las cosas según la disposición de su cerebro, o, más bien, toma por realidades las afecciones de su imaginación (...) pues si las entendiesen —y de ello es testigo la Matemática—, al menos las cosas serían igualmente convincentes para todos».

El «testigo» de la matemática no deriva de las afecciones del alma pasiva (el *nous pathetikós* aristotélico), sino de su actividad (el *nous poietikós*, productivo) en la formación de ideas. ¿Y quién forma estas ideas? Pues tiene que ser el alma misma, siendo el alma a su vez una idea, la idea del cuerpo. Luego las ideas son, por la D. III, de la parte II: «un concepto del alma, que el alma forma». Pero si lo puede hacer es porque el alma activa, lo que cae bajo el atributo del pensamiento, no se limita a las «afecciones» corpóreas.

Y aquí está el problema que las interpretaciones dualistas no ven, y que el propio Espinosa no puede representar, pero sí ejercita una y otra vez, como ahora veremos. A saber, que los atributos de la extensión y el pensamiento «subjetivo» tampoco agotan la realidad del mundo de la Ontología Especial. Pues las ideas o conocimientos que el alma forma son intrínsecos al alma, pero cuando son adecuados, claros y distintos, como los matemáticos, entonces son verdaderos «en Dios» (M_3), pues no se puede referir al Dios substancia infinita de la Ontología general donde no hay determinación ninguna.

Aquí nos tenemos que remitir a la Epístola 64 a Schuller y su división de los modos en infinitos, según sean inmediatos (que en el *Breve Tratado* llama hijos de dios, por lo que, como hemos dicho, es evidente que su idea de dios viene del Dios católico trinitario y no del judío) o mediatos. Una división incompleta, que Vidal Peña completa con M_3 .

En efecto, en la carta a Schuller, Espinosa distingue un modo infinito inmediato de la extensión, como son las leyes del reposo y movimiento, de un modo infinito mediato, como es «la faz de todo el universo» en acto (las *facies totius universi*), y los modos finitos que son los cuerpos.

Por otro lado está el modo infinito inmediato del pensamiento, como entendimiento infinito, pero aquí está el problema, cuando en la clasificación de la carta deja vacío el lugar que ocuparía un «modo infinito mediato» ¿Por qué? Sencillamente porque Espinosa, en pleno inicio de la inversión teológica, no puede diferenciar lo que corresponde a la materia ontológico general en la idea de Dios, y lo que corresponde a la ontología especial, lo que interfiere con la distinción del entendimiento humano (M_2) y lo que corresponde al entendimiento en Dios, a saber, el lugar desde donde Dios veía el mundo y ahora nos situamos nosotros (M_3), es decir, el atributo o género (términos que Espinosa

utiliza indistintamente) que comprende a los «órdenes y conexiones verdaderos». Por este motivo, vemos los límites del patronazgo de Espinosa en las ideas de la materia ontológico general (en concreto, en la idea de Ego Trascendental y su conexión con M). Hay que esperar que el materialismo filosófico recoja el tramo que va del Sujeto Trascendental a la Materia Ontológico general: $E \subset M$ (6'').

Con «modo infinito inmediato», que sería el entendimiento infinito, o sea, las ideas en Dios, no puede estar refiriéndose a la *Natura Naturans* (en nuestros términos, la Materia ontológico general), pues por la Prop. XVII. Escolio sabemos que «ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios». Por lo tanto, se está refiriendo a la *Natura Naturata*, es decir, a otro atributo distinto a la extensión y al pensamiento, aquel que se corresponde con el «modo infinito mediato» que permanece vacío en la clasificación de Espinosa, y que Vidal Peña acierta a identificarlo con la *Civitas – Veluti una Mens*— en acto, en la duración, en la historia, no en la eternidad. De modo que éste último correspondería a las ideas en el hombre (M_2), y el primero a las ideas «en Dios» (M_3), por lo que restarían sólo los modos finitos, que son los cuerpos y las ideas.

Utilizaremos un esquema que ya hemos usado para ordenar las modificaciones que ejercita Espinosa en Ontología Especial (véase Fig. 1)⁹².

Como decimos, tales correspondencias sólo se pueden hacer desde el Materialismo Filosófico, pues dispone de una idea de Ego trascendental (E) que en Espinosa está confundida entre el alma y el atributo del pensamiento, problema que tiene su correspondencia en el terreno de la Ontología especial, cuando no puede delimitar el ámbito propio de las ideas verdaderas (M_3). Sin embargo, podemos encontrar el ejercicio de la idea de Ego trascendental (del que el idealismo alemán se apropiará) a lo largo de la *Ética*, del mismo modo que ejercita la idea en el terreno histórico-político, cuando indica cómo muchos emperadores eran elevados al rango de dioses. Y vemos ejercitar su correlato ontológico especial cuando ejercita constantemente la distinción entre la idea adecuada de la cosa (M_2) y la idea de la idea (M_3).

En efecto, los tres géneros de materialidad que constituyen el Mundo están presentes explícitamente en la concepción que estructura la *Ética*, por ejemplo, cuando en la Parte III dice «de qué manera y por qué método debe perfeccionarse el entendimiento, y mediante qué arte ha de cuidarse el cuerpo a fin de que puede cumplir rectamente sus funciones, son cuestiones que no pertenecen a este lugar; lo último conviene a la Medicina (es decir M_1), y lo primero, a la lógica (es decir M_3). Aquí trataré, como he dicho, solamente de la potencia del alma (es decir M_2)».

(92) Remitimos a nuestro artículo «Espinosa, América y el Materialismo Filosófico», *El Catoblepas*, nº 126, 2012, pág. 9.

Modos de la extensión: cuerpo (afectos)

Paralelismos:
Orden y Conexión (1)

M_1 { *Modo infinito inmediato: movimiento y reposo*
 { *Modo infinito mediato: "facies totius universi"*

Imágenes (Cerebro) **Cosas (Esencia formal → Esencia objetiva = Idea)**

Modos del pensamiento:

Alma (pasión)

Ideas confusas (Imaginación) **Creencias (Esencia formal → Esencia objetiva ≠ cosa)**
(Inadecuadas por parciales)

M_2 *Entendimiento infinito mediato: Estado*

Alma (acción): Ideas adecuadas (claras y distintas) –en el Hombre–

Conocimiento racional **Intuición**

Conceptos **Ideas (Esencia formal → Esencia objetiva = Cosa)**

Alma-Idea Ideas verdaderas (totales) –en Dios–

(3)

(2)

(4)

Fig. 1

O, de modo aún más explícito, explicando la unión que se da en el Mundo entre géneros o atributos inconmensurables o discontinuos entre sí, pero inseparables, lo que identificamos con una fórmula que utiliza Gustavo Bueno en los *Ensayos Materialistas* [$M_1 = (M_1, M_2, M_3) = E$]. En efecto, por un lado, se dice nada más empezar la *Ética*: «un cuerpo no es limitado por un pensamiento ni un pensamiento por un cuerpo», pero sin embargo están unidos. O dicho en términos que se corresponden con nuestra fórmula: «esta idea del alma (M_3) está unida al alma (M_2) de la misma manera que el alma está unida al cuerpo (M_1)». O con un ejemplo concreto: «dado, pues, que la idea de Pedro (M_2) es alguna cosa real (su cuerpo – M_1 –), con su peculiar esencia, será también el objeto de otra idea – M_3 – que contendrá objetivamente en sí todo lo que la idea de Pedro contiene formalmente».

Tal unión sólo es posible desde la idea de un Ego Trascendental, ya que no puede ser identificado con un Alma o modo finito, es decir, un ego diminuto. Por el mismo motivo que vemos aquí ejercida la crítica más potente al entendimiento como subjetividad (sea divina o humana), es decir, la «reforma del entendimiento», o crítica a la idea de un yo espiritual y sustancial. Una concepción de la que está presa la metafísica humanista alemana, al concebir la razón y sus operaciones al modo mental o espiritual, es decir, al buscar en las imágenes

o representaciones psíquicas la realidad del mundo o la base de la lógica; por lo que el Ego trascendental idealista se hace «esclavo», es decir, inoperante, preso de los *fenómenos*, al tratar de hacerse «divino», es decir, *dator formarum* del Mundo.

Por lo que respecta a la organización de la idea de Mundo, es necesario atender a las relaciones entre los atributos o géneros en orden a su discontinuidad en términos ontológicos, e inconmensurabilidad en términos gnoseológicos. Incidir en estas relaciones tendrá como virtud afianzar la idea de un tercer atributo (M_3), aquél donde se pueden reconocer las propias relaciones en cuanto tal. Es decir, pondremos de manifiesto la importancia de esos «órdenes y conexiones» para Espinosa, precisamente porque no son modos de la extensión (cuerpos), pero tampoco se pueden considerar incluidos en el «alma» (como idea del cuerpo), ya que estos órdenes y conexiones «trascienden» estos atributos, e incluso se postulan como tal en orden a los paralelismos de unos atributos con otros. La exposición de los paralelismos, es decir, la inconmensurabilidad entre ellos, supone su distinción.

Los paralelismos que hemos encontrado en la *Ética* expresan dos a dos la fórmula que hemos utilizado sobre su unión en sympleké, lo que nos parece el ejercicio más claro de la idea del Ego trascendental cuando dice Gustavo Bueno en los *Ensayos Materialistas*:

«el concepto de *symploké*, en su momento dialéctico, determina este postulado de discontinuidad: los entes, no sólo son diversos (y discontinuos) sino incompatibles, por un lado, necesariamente (sintéticamente unidos) por otro (...) las correspondencias y las inconmensurabilidades son los dos principales momentos de lo que llamaremos “conocimiento del Mundo (M_1)”».

El paralelismo que siempre se cita conecta M_1 con M_3 : «el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas». Pero no es el único.

El segundo paralelismo que cabe citar es entre M_1 y M_2 , el paralelismo psico-físico: «el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo se corresponde por naturaleza con el orden de acciones y pasiones del alma»; y al revés: «según están ordenadas y concatenadas en el alma los pensamientos y las ideas de las cosas, así están ordenadas y concatenadas, correlativamente, las afecciones e imágenes de las cosas en el cuerpo». A la vez que se postula en muchas ocasiones su discontinuidad: «y ciertamente, como no hay ninguna proporción entre voluntad y movimiento, no puede haber tampoco comparación entre la potencia y fuerza del alma y la del cuerpo, y, por consiguiente, las fuerzas de éste nunca pueden estar determinadas por las fuerzas de aquélla».

Es importante constatar las dos clases de ideas que hay en el alma (M_2), inadecuadas (oscuras y confusas) y adecuadas (claras y distintas), pues esto indica el modo de correspondencia con la extensión (M_1) del alma paciente, por un lado, pero también la correspondencia con las ideas «en Dios» (M_3) del alma agente, sin que éste se confunda con ellas, pues «en Dios» las ideas no son adecuadas, sino verdaderas. En la carta 60 a Tschirnhaus las diferencia claramente: «entre la idea verdadera y la adecuada no reconozco otra diferencia sino que el término verdadero sólo se refiere a la conveniencia de la idea con su objeto (*ideatum*) –entendemos que se refiere a la primera correspondencia (M_1/M_3)–, mientras que el término adecuado se refiere a la naturaleza de la idea en sí misma» –entendemos que en M_2 , pues otras ideas que hay en M_2 no son verdaderas, como hemos visto, por inadecuadas: las de M_2/M_1 –.

Las diferentes correspondencias del alma tampoco serán ajenas a la necesidad de sus órdenes y conexiones. Así, dice: «las ideas adecuadas y las inadecuadas tienen el mismo orden». O de otro modo: «las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas». Lo que por otra parte indica el grado de importancia que tienen las relaciones en un sistema «geométrico» como es éste.

El último paralelismo se da entre M_2 y M_3 , pero no será del mismo modo que los anteriores, pues el entendimiento humano (M_2) tendrá que dar con el «orden y conexión» adecuado, por lo que implica el problema

del método u orden por el que el Alma forma las ideas verdaderas «en Dios» (M_3): «el verdadero método es el camino por el cual la verdad misma, o las esencias objetivas de las cosas, o sus ideas (todos estos términos significan lo mismo) son buscados en el orden debido; por consiguiente, el método no es más que el conocimiento reflexivo o la idea de la idea». Desde luego Espinosa, aunque se da cuenta de la importancia del cuerpo e incluso de las técnicas para el conocimiento (como observa en el *Tratado de la reforma del entendimiento*), está muy lejos del ver el papel de las operaciones corpóreas en la formación de los contextos determinantes.

Desde un punto de vista gnoseológico, Espinosa está muy lejos de la estructura epistemológica del conocimiento sujeto/objeto. El paralelismo M_1/M_2 está cerrado al conocimiento, porque «el alma es una idea inadecuada de las partes del cuerpo (...) la idea de una afección es inadecuada al cuerpo exterior». Las razones que recoge de la tradición médica son tesis de Huarte de San Juan en su *Examen de ingenios para las ciencias*: «en efecto, en boca de todos están estas sentencias: hay tantas opiniones como cabezas; cada cual abunda en su opinión; no hay menos desacuerdo entre cerebros que entre paladares. Ellos muestran suficientemente que los hombres juzgan de las cosas según la disposición de su cerebro, y que más bien las imaginan que las entienden».

La verdad se entiende como totalización: no se conoce cuando se tiene una idea de parte de la causa, sino cuando la idea expresa la totalidad de la causa próxima. Ya decía en *El tratado de la reforma del entendimiento* que «expresar la esencia íntima de la cosa (...) debe buscarse sólo en las cosas fijas y eternas y también en las leyes que están en ellas, puede decirse, verdaderamente codificadas y según las cuales se hacen y se ordenan todas las cosas singulares (...) en realidad, esas cosas singulares sometidas al cambio dependen tan íntimamente y tan esencialmente, por decirlo así, de las cosas fijas, que sin éstas no podrían existir ni ser concebidas».

El problema entonces es si hay un orden absoluto que lo relacione todo con todo, en orden a su interpretación como monismo de la substancia. Desde luego, el atomismo según el cual «nada se relaciona con nada» queda descartado por la idea de individuo compuesto. Pero el holismo (el univocismo) de la cohesión total, en que conocer un modo implica conocerlos todos, creemos que también cabe descartarlo, si para Espinosa conocer una idea no requiere ir al infinito (a la Substancia).

El problema sobre el conocimiento inmanente del «todo» que pueda tener una «parte» de algo que lo contiene se lo explica a Oldenburg en una carta, a través de la analogía entre el hombre como parte de la Substancia y un gusano que estuviera en la sangre de un organismo; así, pudiera parecer que nos pasa como el gusano, que no puede conocer el organismo donde vive por estar dentro de él. «Pero, como la naturaleza

del universo no es limitada, como la naturaleza de la sangre, sino absolutamente infinita, sus partes son de mil maneras moduladas por esa naturaleza de poder infinito y son forzados a sufrir infinitas variaciones», por lo que de nuevo la Substancia aparece como un incognoscible.

Esto obliga, como ya hemos dicho a propósito de la matemática, a partir de los modos o determinaciones, cuyo orden y conexión sí podemos conocer. Nos parece evidente que la negación del atomismo y el holismo non conduce a la tesis de la *symploké* en el sistema de Espinosa. En efecto, el mismo arranque de la *Ética* ya sienta en el Axioma V, Parte I que «las cosas que no tienen nada en común, una con otra, tampoco pueden entenderse una por otra, esto es, el concepto de una de ellas no implica el concepto de la otra». Por lo que no cabe una relación total o concepto de los conceptos, como quiere el monismo.

Esto le explica a Hugo Boxel: «yo no digo que conozco totalmente a Dios, sino que entiendo algunos atributos suyos, pero no todos ni la mayor parte, y es cierto que el ignorar su mayor parte no impide conocer algunos de ellos. Cuando estaba aprendiendo los elementos de Euclides, entendí primero que los tres ángulos del triángulo son iguales a dos rectos y percibí claramente esta propiedad del triángulo, aun cuando ignoraba otras muchas».

La *symploké* del conocimiento en Espinosa es un modo de entender las concordancias y las diferencias entre partes y todos distintos, si, «en cuanto al todo y las partes, considero a las cosas como partes de algún todo en tanto en cuanto se ajustan realmente unas a otras, de suerte que concuerdan entre sí en la medida de lo posible; por el contrario, en cuanto discrepan entre sí, cada una de ellas forma en nuestra mente una idea distinta de las demás, y se considera por tanto como un todo y no como una parte».

De modo que en Espinosa la vía ascendente del conocimiento alcanza hasta donde alcanzan las propias determinaciones del mundo «en acto», y cuyo mapamundi deja constancia de los cortes e inconmensurabilidades que aparecen tras los «órdenes y conexiones» que forma el alma «cuantas veces es determinada de un modo interno –a saber, en virtud de la consideración de muchas cosas a la vez– a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones». El pluralismo es total.

8. La posición del materialismo filosófico como mapamundi

Precisamente porque estamos situados en un sistema filosófico podemos remontar la historia de las ideas hasta sus principios. Por ejemplo, cifrando uno de sus problemas fundamentales en el paso del modelo de necesidad

«en sí» de una relación determinada como principio de la segunda navegación platónica, al modelo de necesidad «en sí y para sí» absoluto del «ser» que se identifica con su conocimiento en Aristóteles, paso que pone las bases de un mito como modelo de falsa filosofía.

Este ensayo ha pretendido seguir su recorrido hasta dar con la vía que habría conseguido desprenderse de él, la vía que discurre por el pensamiento español hasta el materialismo filosófico. Con la alusión a la última especificación de las ordenaciones básicas de la ontología moderna en su dirección ascendente, cerraremos la posición número 6”. Tal posición nos parece que podría ajustarse a las diferencias que supone el materialismo filosófico (desde el que se establecen los criterios con el resto de sistemas filosóficos), sin confundirse con el patronazgo que atribuimos a Espinosa.

La especificidad del modelo 6” tendría como cometido principal establecer la conexión entre E y M a través de Mi, como negación del monismo que supone un fundamento último que en cuanto medida del mundo cierre la realidad, a saber, el principio según el cual las unidades de medida que definen al Ego trascendental como modos de unidad del mundo requieren una operatividad en permanente actualidad. Si quitamos el Ego trascendental, el mundo desaparece como unidad. «Establecemos la condición antrópica del mapamundi –dice Gustavo Bueno– como representación no del Universo absoluto, sino de un Universo dado a escala del cuerpo humano (del sujeto operatorio moldeado por la cultura a la que pertenece) –y sin que la tesis de la condición antrópica del mapamundi tenga que ver con el idealismo (que atribuye al sujeto humano el papel de *dator formarum universi*), puesto que el sujeto corpóreo operante está él mismo conformado en este universo–»⁹³.

Desde luego, el patronazgo del pluralismo que vemos en la sistemática de Espinosa habría contribuido, a través de su «interpretación ilustrada» (Lessing, Jacobi, Hegel, &c.), a la apoteosis del humanismo monista alemán. Los intentos críticos por sobrepasarlo habrían sido fallidos, en la medida en que no disponían de los principios gnoseológicos y ontológicos que Gustavo Bueno pone en juego: «y sólo será posible desbordar esta identidad, $E = M_i$, partiendo de ella, cuando podemos reducir la igualdad a la condición de relación abstracta o parcial, es decir, no absoluta. Lo que implica la consideración de M_i y de E como entidades que no quedan “agotadas” en su igualdad recíproca, al considerarlas como poseyendo un residuo indeterminado que es capaz de desbordar el propio horizonte finito e ilimitado determinado por M_i y E», que denominamos M, un proceso que requiere partir de la implantación política de la filosofía en sus diversas formas. «El límite dialéctico (por catábasis o por metábasis) de estos procesos de ampliación del ego nos

(93) Gustavo Bueno, «El puesto del Ego trascendental en el materialismo filosófico», *El Basilisco*, nº 40, 2009, págs. 1-104.

acercará al ego trascendental, que encontramos ejercitado (antes que representado en cuanto tal) a través de los dioses vinculados a los Imperios universales»⁹⁴.

El actualismo materialista se opone frontalmente a la idea de «ente posible» mantenida por la *logica docens*, y supeditada en sus «realizaciones existenciales» a las exigencias teológicas, éticas o morales del sujeto que lo piensa, y a su vez corrige el actualismo idealista (tipo Gentile) con el anclaje de la operatividad corpórea en la materia determinada técnicamente. Si el modelo o primer analogado de co-determinación entre partes de la realidad son los cierres categoriales (M_3), cuando quepa constatar la multiplicidad de sus pasos al límite como unidades de medida del mundo, la *symploké* que resulta de sus inconmensurabilidades nos pone ante M como definición del actualismo. Es decir, ante una realidad abierta por la operatividad racional de E, que lo modifica constantemente y debe asumir su coordinación o control, ¿desde qué instancias –preguntamos– cabe controlar la aparición de nuevas ciencias?, ¿desde dónde se dirigen las aplicaciones de la nanotecnología o la ingeniería genética? ¿qué se pueden entender más allá de las implantaciones políticas de las ideas filosóficas? Y, ¿qué ocurrirá si el modelo para dirigir estas transformaciones tiene como base una mitología teológica o humanista utópica? ¿Cómo medir las diferencias con ella?

El descubrimiento de América, que está a la base del mundo que configura nuestro presente en marcha, es el ejemplo más claro que podemos mostrar para ver cómo el pre-contexto del que se parte, los mapas del mundo antiguos y medievales, se desmoronan ante tal novedad «radical», y cómo los modos de asumir tales modificaciones duran hasta nosotros. La novedad de tal circunstancia tiene un alcance «trascendental», en cuanto afecta a la propia idea del «todo», cuando los desajustes entre el mapa y el terreno pueden impugnar un mapamundi que se consideraba católico, final, escatológico, total.

La consecuencia que hay que sacar asume la imposibilidad de un mapamundi absoluto, «verdadero», definitivo, y asume la imposibilidad de borrar las mitologías y las hipóstasis a las que nos enfrentamos como campo de trabajo permanente, es decir, asumir el *ignoramus ignorabimus*. Pero no porque este mundo pueda disolverse en su degradación frente a otros infinitos mundos posibles donde puede escoger libremente el sujeto (antes creador y ahora productor), un trasunto metafísico de la idea de un mercado pletórico que mantiene eternamente feliz al consumidor satisfecho. Tal fin de la «globalización» no existe, pero ningún otro tampoco. «Una totalización *ad integrum* –dice Gustavo Bueno– sólo podría tener sentido si Mi fuese un Mundo o esfera absoluta autocontenida. Pero Mi se nos mani-

(94) *Ibidem*.

fiesta como la “parte de M” *filtrándose* a través de E (...) El Mundo desde el cual la conciencia filosófica sabe que el Universo en el que vivimos es único, singular e irrepetible»⁹⁵.

La potencia del descubrimiento y la «revolución» que supone en el contexto de partida sitúan al imperio español que conduce políticamente estos procesos como el canon o patrón político en la dirección de la coordinación de las unidades de ordenación del mundo: el patrón monetario, los circuitos comerciales, la gramática de la lengua, los núcleos de civilización, la jurisprudencia indiana, y un largo etcétera que se está organizando con lo que denominamos «pensamiento público español».

El actualismo que sostenemos parte de los existentes sustanciales como núcleos activos cuya contingencia no anula los «órdenes y conexiones» necesarios de muchos de ellos, pero tampoco puede negar «aleaciones» cuya novedad, por insospechada y sorprendente, hacen más necesario que nunca el estudio de las verdades científicas, que nos obligan a permanecer expectantes y alerta ante los cambios que se avecinan y ya se están preparando. Esto hace que nuestra vinculación al imperio español, más que una forma de ser, sea una forma de estar. «Estar», como forma de actualismo ante las novedades radicales que el carácter abierto y en conflicto de las instituciones humanas nos depara, obligándonos a tomar partido frente a terceros en la configuración de las partes de un mundo que los demás entenderán a su modo.

Esta es la razón por la cual, a nuestro modo de ver, no podrán compararse los mapamundi filosóficos con un universo absoluto sino en los resultados que unos alcancen en su puesta en marcha frente a otros. Es decir, si partimos de que «la perspectiva univocista –dice Gustavo Bueno– se corresponde aproximadamente con la lógica de la clasificación porfiriana, que utiliza totalidades distributivas, binarias, basadas en el principio de no contradicción»⁹⁶. Nos encontramos con que el psicologismo que va ligado al fundamentalismo democrático⁹⁷: nos presenta a unos individuos isológicos como el fundamento de la política (por ejemplo, en el fundamento conjuntivo del Estado), y por ende de la realidad, como base de la racionalización por holización que las diferentes ideologías de «izquierdas» han tratado de llevar a la práctica bajo una idea de «nación» de origen francés; un origen inseparable de la estructura (que no ocurriría con la holización científica que tiene a la base), pues no se puede desligar de las funciones dialécticas que buscaban y sabemos por sus consecuencias (en este caso, la destrucción efectiva del

(95) *Ibidem*.

(96) *Ibidem*.

(97) Véase Gustavo Bueno, «Ensayo sobre el fundamentalismo y los fundamentalismos», *El Basilisco*, nº 44, 2015, págs. 5-60.

imperio español que tiene lugar a partir de la usurpación del trono español, la cual, obligada a asumir la reducción nacional «jurídico-conjuntiva» de su Estado-imperial, sigue sufriendo sus desajustes basales). Pero la contradicción entre el hombre y el ciudadano de la declaración francesa (y de la actual, que toma como modelo), es decir, entre el hombre distributivo al que se regresa y el ciudadano perteneciente a un Estado al que se progresa, es insoluble en cualquier tipo de urna democrática. En todo caso, nos consideramos deudores y solidarios con el «pensamiento público español», que va ligado a una Hispanidad que se forma antes de la distinción izquierda/derecha y que la sobrevivirá. Tan sólo hay que «estar» preparados para aprovechar los movimientos geo-políticos que traigan las nuevas conflagraciones mundiales.

Es decir, la perspectiva univocista que lleva al racionalismo holista no es la única. Sigue diciendo Gustavo Bueno: «la perspectiva analogista se corresponde con la *lógica utens* (incluso con la lógica borrosa de Zadeh), que utiliza la contrariedad en lugar de la contradicción, y se ocupa de totalidades atributivas (de mapas, mejor que de taxonomías)»⁹⁸, es decir, racionalizaciones anatómicas de partes heterológicas.

Si vemos el imperio hispánico en los restos de su destrucción es porque lo vemos como unidades de la historia universal cuyo patrón generador tuvo, como base «materialista» (frente al espiritualismo del *ens possibile* suareciano), los dogmas revelados del cristianismo que nos define como ateos católicos. Pero si la crítica a la teología se lleva a cabo por la vía del humanismo alemán, la crítica a este humanismo metafísico es la que resta. En *España frente a Europa* podemos encontrar el «tratado humanístico-político» (actualización del teológico-político de Espinosa) del S. XX, por el cual constatamos cómo la idea de humanidad se utiliza por unos Estados frente a otros como arma metapolítica intervencionista (es sabido que la práctica totalidad de las guerras actuales son internas a los Estados). De este modo, no podemos percibir la política de los Derechos Humanos como un proyecto que conduzca «por el imperio hacia la humanidad», sino, antes bien, la realidad de unos intereses que circulan «por la humanidad hacia el imperio» (el norteamericano), una idea de humanidad distinta en cada caso y desde la cual nos jugamos la ordenación de unas partes del mundo frente a otras.

Pues igual que la derrota de Alemania supuso de facto la negación de los principios del imperio alemán que la tradición que llega a Fichte y Hegel suponían como fin de la historia universal, e igual que la caída de la Unión Soviética supone la negación de la vía que lleva al «hombre nuevo» de la sociedad sin clases, y aunque otras partes de estas filosofías sigan presentes

(98) *Ibidem*.

de muchos modos, de igual modo ocurriría con el materialismo filosófico que defendemos, cuando se produzca la enmienda a su totalidad, es decir, cuando una conciencia o un imperio llegue a su condición total, absoluta, definitiva, negando toda pluralidad y toda dialéctica desde el fondo insoportablemente monótono del monismo. Pero sobre todo porque suprimiría de facto la plataforma hispánica desde donde miramos al mundo.

La esencia dialéctica que anima la constante actualidad política obliga a las escuelas de filosofía a una destrucción permanente de los contenidos ideológicos que mantengan en forma su aparato crítico (clasificador), por ejemplo, distanciándose de una vía alemana de carácter holista, en cuanto supone un cierre de la realidad en unidades de medida que conducen a la igualdad absoluta del género humano, un proyecto «totalitario» que llevó a cabo el comunismo estalinista con la idea del proletariado, y el nacional-socialismo alemán con la idea del hombre ario, lo que condujo entre otras cosas al Gulag y al Holocausto. Nosotros ni somos totalitarios ni creemos que tal idea tenga sentido, luego no cabe apostar por la destrucción y aniquilación de los contrarios. Lo que significa que no hay un todo «humano» en el que disolver la realidad política española, por lo que ya es hora de abandonar el atolladero metafísico europeo y reconstruir los puentes a nuestra esencia histórica, es decir, el incremento de la potencia hispano-americana.

Recibido: 30.9.19
Aceptado: 26.11.19



Gustavo Bueno
Obras completas

España frente a Europa

Oviedo, 2019
Pentalfa Ediciones

ISBN 978-84-7848-608-3

Pedidos:
permeso@permeso.es
<http://www.permeso.net>