LOS *ENSAYOS MATERIALISTAS* Y LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Vidal Peña

Vamos a hablar, en el breve espacio de esos 45 minutos que me han sido recomendados, de algunos aspectos de la aplicación del pensamiento ontológico de Gustavo Bueno a la historia de la filosofía; para ello resumiré vertiginosamente, de manera intolerablemente simplista, la obra de Gustavo Bueno *Ensayos Materialistas* (1972), que es la que mejor propicia aquella aplicación; después haré una breve referencia a mi experiencia personal de utilización de los *Ensayos* en mi tesis doctoral *El materialismo de Spinoza: ensayo sobre la ontología spinozista* (publicada en 1974). Cuando digo «experiencia personal» trato de sugerir que mi interpretación de la filosofía de Gustavo Bueno en este punto (la que llevé a cabo en mi trabajo de entonces y la que ahora mismo voy a hacer) pudiera muy bien no ser del todo correcta, desde el punto de vista del autor. Como contamos aquí con su presencia, no serán difíciles las aclaraciones; dicho sea entre paréntesis, no parece insignificante, metodológicamente hablando, esto de hablar de un autor con él delante, aunque sólo sea porque lo que en otras circunstancias podrían ser propuestas metodológicas neutrales (como, por ejemplo, la de mantener que lo decisivo es la estructura objetiva de la obra, y no la intención del autor, la *mens legis* más que la *mens legislatoris*), en este caso, estando el autor presente, podría sonar hasta a desconsideración, o descortesía. Pero esta situación se reproducirá a lo largo de estas jornadas, y no es cosa de tratar de ella ahora. Por otra parte, al hablar de mi «experiencia personal», quiero decir también que no voy a tener aquí en cuenta otros trabajos de similar inspiración, acerca de los cuales otros pueden hablar con mejor conocimiento que yo; sí haré al final, en todo caso, unas rápidas alusiones a las que me parecen ser condiciones problemáticas de la aplicación de la obra de Bueno a la historia de la filosofía.

φñ Revista Meta, Congreso sobre la filosofía de Gustavo Bueno (enero 1989), Editorial Complutense 1992

Utilizar los *Ensayos materialistas* en historia de la filosofía no tiene nada de «licencia interpretativa», pues la obra misma, por así decir, *lo pide*: son constantes en ella los ejemplos históricos concretos en los que se ejercitarían las categorías ontológicas allí desarrolladas, y las diversas maneras de entender las relaciones entre ellas; incluso hay algún apartado especial destinado a esbozar clasificaciones de las filosofías históricas según los criterios sistemáticos obtenidos de aquellas categorías. Aunque sobre esto volveremos al final, digamos ya ahora, aunque resulta casi inútil, que los *Ensayos* no están concebidos como si su designio principal fuera el de ofrecer instrumentos a los historiadores de la filosofía; se trata de un libro de ontología, quiero decir, de doctrina ontológica. Una doctrina que pretende examinar los principios más generales acerca de la estructura de la realidad («ontología») pero de tal modo que no desea recaer en la actitud «metafísica» en el que llamaríamos mal sentido de la palabra («mal» sentido que, para el autor, sería el sentido «espiritualista-transfísico», por así denominarlo); lo que se pretende, en cierto modo, es prolongar la actitud «crítico-transcendental» ante los problemas ontológicos. En este sentido, bien se ve que su intención no es directamente histórica. Pero, por otra parte, Bueno parece concebir la *verdad* de su ontología como inseparable de su *verificación histórica*: el conjunto de nociones que componen esa ontología sería inseparable del funcionamiento de la conciencia que piensa la realidad, y, por tanto, tales nociones *tendrían* que haber sido recorridas, de una forma u otra, más o menos plena o defectivamente, a lo largo de los pensamientos ontológicos dados de hecho en la historia, pues, de no ser así, el planteamiento mismo de dichas nociones sería incorrecto. Entonces la ejecución histórica de tal modelo ontológico no sería nunca «postiza» ni meramente «ilustrativa», sino esencial al modelo mismo. La aplicación de los *Ensayos* a la historia de la filosofía, en virtud de la propia intención de la obra, no sería accidental. Ahora bien, acaso cupiera decir que tal aplicación, para un historiador de la filosofía, fuese relativamente independiente (e incluso absolutamente independiente) de la aceptación de las nociones ontológicas de Bueno como tesis ontológicas «verdaderas»; quiero decir que acaso cupiera pensar en una utilización meramente *heurística* de las mismas (en el sentido de ordenación de las fuentes); no estoy muy seguro de que Gustavo Bueno esté de acuerdo con esto: algo diremos al final de este asunto, junto con algunas otras consideraciones acerca de las condiciones de la problemática que plantean los *Ensayos* en su aplicación a la historia de la filosofía, y, sobre todo, acerca de ese presupuesto fundamental, a saber, que sea precisamente *ontológica* (y no otra cosa: no *moral*, por ejemplo) la manera de caracterizar las filosofías históricas que este modelo propicia.

Hablemos un poco de los *Ensayos*. No podemos aquí reexponerlos, desde luego, en su complejidad. Vamos a decir algo (sobre todo en honor de los alumnos que, probablemente, sólo tengan una noticia remota de ellos) estrictamente en cuanto afecten a esa aplicación a la historia de la filosofía de que tratamos aquí.

Se sabe que la doctrina ontológica desarrollada en los *Ensayos* de Bueno sigue una pauta clásica de la división de la Ontología (cristalizada, por ejemplo,

φñ Revista Meta, Congreso sobre la filosofía de Gustavo Bueno (enero 1989), Editorial Complutense 1992

en obras como la de Wolff), a saber, la distinción entre ontología general y ontología especial. La primera se ocupa del «ser en general», y la segunda de las regiones o géneros fundamentales del ser (las tres grandes «Ideas de la metafísica»: Mundo, Alma y Dios). Bueno substituye la palabra «Ser» por la de «Materia»; en ontología general, el «Ser en general» queda representado por la denominación «Materia ontológico-general»(M). A esa noción se le asigna, como característica esencial de su versión «materialista-filosófica», la de la negación de la unicidad del Ser (ya sea esa unicidad formulada en términos de substancia, ya sea en términos de orden). Lo «materialista-filosófico», en ontología general, sería la *negación del monismo* bajo cualquiera de sus formas, y la *afirmación del pluralismo* como tesis central. La Materia ontológico-general conllevaría la imposibilidad de resolver las inconmensurabilidades de la realidad en una unidad armoniosa definitiva, interprétesela como se la interprete. Hablar de «Realidad en general» —o de «Ser en general», o de «Materia en general», que sería el objeto propio de la ontología general— sería tanto como decir que *no* hay tal cosa como «la» Realidad en general. Lo contrario sería monismo, cosmismo, y, en el fondo, espiritualismo más o menos disfrazado. Así, la oposición «pluralismo/monismo» sería decisiva en ontología general, y el materialismo filosófico de Bueno sería, en ese sentido, un pluralismo. Esa Materia de la ontología general no es pensada, entonces, como un «género» común a las diversas «especies» de Materia (que serían las regiones del Ser, las partes de la ontología especial). Entre las regiones del Ser —el mundo de los fenómenos— habría inconmensurabilidades, y la Idea general de Materia no podría por ello consistir en una generalidad que prescindiera de diferencias y obtuviera notas comunes, sino que expresaría la radical inconmensurabilidad de la realidad (por decirlo así, la vieja tesis de que «el Ser se dice de muchas maneras»: de una infinidad de maneras, en el fondo, y además inconmensurables, aunque esa inconmensurabilidad entre las regiones del ser sea vista como «conmensurabilidad mutua»... lo cual quiere decir, precisamente, que ninguno puede nunca reducir a los demás unidireccionalmente). La Idea de Materia ontológico-general no se divorcia del mundo de los fenómenos, sino que aprende, precisamente *en* el mundo de los fenómenos (único lugar donde puede aprender eso, aunque se trate de un aprendizaje que destruye la unidad misma del mundo del que se aprende), que la Materia no puede ser un género con especies, ni un armonioso todo con partes, ni un orden que cancele las expectativas de infinita diversidad. Ningún orden parcial hallado en el mundo de los fenómenos puede ser transportado, como si fuera el orden decisivo, a la Idea de Materia ontológico-general; en este sentido, al materialismo ontológico-general se le opone, además y a la vez que el monismo, lo que llamaríamos «mundanismo», es decir, la invasión de la ontología general por una parte o el todo de la ontología especial, que es el lugar de las totalizaciones o los órdenes parciales, el lugar de las «representaciones» racionales del mundo...

Tener esa noción de Materia ontológico-general, en el proyecto del materialismo filosófico, valdría tanto como tener una idea *crítica*, y no dogmática,

φñ Revista Meta, Congreso sobre la filosofía de Gustavo Bueno (enero 1989), Editorial Complutense 1992

del Ser o la Materia. Significa no creer en la cancelación última de la realidad, no creer en ninguna clave omniexplicativa, *por principio* (por principio materialista-pluralista). Ya veremos al final cómo este aspecto crítico de la ontología general de los *Ensayos* podría tal vez originar confusiones entre lo que es aspecto crítico (negativo del dogmatismo) con un posible aspecto «místico», al aplicar esa perspectiva ontológica a la historia de la filosofía. En todo caso, conviene dejar aquí bien establecida esa componente crítica, esa consciencia de las limitaciones de la razón en confrontación con la infinita pluralidad e indeterminación de una realidad que no puede pensarse, en general, como un todo ni un orden, aunque en los materiales que abordamos (en el mundo de la ontología especial, que es el accesible a un conocimiento *positivo*) haya, sin duda, totalidades y órdenes.

Frente a este pluralismo materialista, la oposición vendría dada por el monismo aliado al mundanismo: reducir el Ser o Materia en general a alguno o algunos de los géneros de la ontología especial: ya sean las realidades físicas, ya las espiritual-psicológicas, ya las ideal-abstractas. En esas reducciones consistirían el *naturalismo*, el *idealismo* o el *esencialismo*, como invasiones del mundo de la ontología especial en el de la general, según los tres géneros de que aquél consta, como vamos a ver en seguida. Fácilmente se ve que esta manera de oponerse a la perspectiva materialista-filosófica de los *Ensayos* consiste en negar a secas la Materia ontológico-general, o el Ser en general (en «negar el Noúmeno» —como hicieron algunos postkantianos— por «fidelidad a la Tierra», por «fidelidad a lo cognoscible», por buscar precisamente debajo de la luz del farol, y no más allá, porque más allá no se ve...). Fácilmente se ve también que esta caracterización de la Materia ontológico-general y de sus posiciones contrarias empieza ya a servir para clasificar las doctrinas filosóficas históricas en este contexto: variedades de monismos y mundanismos, aproximaciones mayores o menores al pluralismo aquí definido.

Esa caracterización de la ontología general va acompañada, en los *Ensayos*, por otra de la ontología especial, referida a las regiones del Ser o la Materia. Los géneros o regiones, como sabemos, nunca podrán «agotar el Ser» (la Idea misma de Materia ontológico-general lo impide), pero tampoco son, desde luego, simples «apariencias», sino, muy al contrario, el material mismo de la reflexión, al que siempre hay que volver, si no queremos caer en la mística de un ser infinitamente abismático, o bien en el escepticismo: *regressus* y *progressus* de las formas de lo real a la Materia ontológico-general, y viceversa, que compondrían, por así decir, la «tarea infinita». Los géneros de la ontología especial son tres, y son irreductibles: su *irreductibilidad*, digámoslo rápido, consistiría en realidad en la *constante posibilidad de su reductibilidad mutua*, posibilidad que hace que ninguno sea «clave definitiva» de ningún otro; así, el mundo físico *exterior* (M1), el de la *interioridad* (M2) y el de la *idealidad* (M3) siempre pueden verse los unos en términos de los otros, y por eso no puede verse nunca ninguno en términos definitivos de ningún otro. Se trata de la versión de aquellas tres «ideas de la Metafísica»: Mundo, Alma y Dios.

φñ Revista Meta, Congreso sobre la filosofía de Gustavo Bueno (enero 1989), Editorial Complutense 1992

M1 es la exterioridad, el mundo corpóreo, y no descansa sobre ninguna «substancia extensa». M2 es la interioridad de la conciencia, que tampoco se sustenta, en los *Ensayos*, en ninguna «substancia espiritual»; los procesos espirituales surgirían como resultado de procesos físicamente describibles, pero ello tampoco querría decir que la génesis decidiera del resultado, es decir, que la génesis física impidiera la autonomía ontológica: entender genéticamente la producción de sensaciones visuales no significaría reproducir la sensación visual misma, lo que también puede decirse del dolor, del placer, de la convicción... Esa interioridad, según los *Ensayos*, no sería tampoco la del solipsismo: también se la piensa (y aquí quizá esté uno de los problemas más arduos de la obra) como interioridad común a muchas interioridades subjetivas, normada o pautada como pueda estarlo una «conciencia social». En cuanto a M3, es dimensión ni interior ni exterior: es el mundo de las esencias, de las objetividades ideales (de la lógica, de las matemáticas, pero en general de la teoría «abstracta» que da cuenta de los fenómenos lingüísticos, sociales, morales...). Este mundo M3 no puede concebirse, desde luego, como «físico-exterior», pero tampoco como meramente «interior», por el hecho de que sea pensado por alguien, ya que, aunque sea pensado por alguien, tiene la característica de pensarse como *no* necesitando ser pensado por nadie.

A efectos de la historia de la filosofía, esa tripartición de la ontología especial seviría también, como en seguida se ve, para distribuir las doctrinas filosóficas según mantengan o no, o lo hagan en mayor o menor grado, esa irreductibilidad de los géneros (irreductibilidad en que consistiría la tesis que se pretende «materialista filosófica», en este contexto). Por vía de ejemplo, podemos echar una rápida ojeada a distintas clases de «reduccionismos» (que en los *Ensayos* se llaman «formalismos»), considerando aquí tan sólo, por motivos de brevedad, los reduccionismos a un sólo género.

a) El «formalismo primario» (o reducción a M1). Su arquetipo sería el mecanicismo. Muchas veces este formalismo es presentado como el «verdadero materialismo», a saber, el corporeísmo. Pero según la perspectiva de los *Ensayos* el corporeísmo es sólo una clase de ontología incorrecta, incompleta. Se manifiesta de ordinario en «filosofías espontáneas de científicos», pero también conocería versiones metafísicamente elaboradas. En este sentido, hay que completar lo que estamos diciendo, añadiendo que este formalismo (como los otros dos de que hablaremos) puede combinarse, como tesis ontológico-especial, con posiciones que afectan a la ontología general; y si bien es cierto que el «formalista primario» será normalmente monista y negador de la autonomía de la ontología general (identificando la Materia ontológico-general con el puro ser corpóreo) siempre es posible, al menos combinatoriamente, que haga compatible su corporeísmo con un materialismo ontológico-general: es decir, que considere que M1, siendo reductor de las formas del mundo de la experiencia, no sea sin embargo «último nivel» de la realidad en general... Digo esto para apuntar posibilidades combinatorias de investigación. Un ejemplo de corporeísmo metafísicamente elaborado, más allá de aquella filosofía espontánea de científicos, vendría dado por Hobbes y su «Dios corpóreo»: una realidad transmundana que, sin embargo, es cuerpo...

φñ Revista Meta, Congreso sobre la filosofía de Gustavo Bueno (enero 1989), Editorial Complutense 1992

b) El «formalismo secundario» (o reducción a M2). La reducción de las formas de lo real a la conciencia podría practicarse entendiendo ésta, ya como individual, ya como social (solipsismo o sociologismo: la «sociologización del *cogito*» de que hablaba Lévi-Strauss a propósito de Sartre...). Lo practicarían doctrinas como el psicologismo asociacionista de un Hume (si es que Hume queda descrito adecuadamente así); en general, se trataría del «idealismo» en sentido fuerte, cuyo caso extremo se daría en el *esse est percipi* berkeleyano... El formalismo secundario puede implicar monismo ontológico-general, pero cabría encontrar lugares filosóficos donde no lo implicase: tal vez un Schopenhauer, que reduce a M2 el mundo ontológico-especial (convirtiéndolo en «Representación»), pero que deja un puesto para una «Voluntad» nouménica en el plano ontológico-general, fuese un buen ejemplo de formalismo secundario asociado a pluralismo ontológico-general...

c) El «formalismo terciario» (o reducción a M3). Ahora serían las «esencias» la «verdadera realidad» a que se reducirían el mundo «físico» y el «espiritual». Inmediatamente pensamos en el platonismo, aunque quizá habría que matizar este caso con una posible compatibilidad con el materialismo ontológico-general, si pensamos que —al menos en la *República*— está el Bien «más allá de la esencia»... También podemos pensar en la Fenomenología husserliana, en lo que tiene sobre todo de crítica de la conciencia psicológica (M2), reducida a M3. O tal vez también el «monismo neutro» que ocupó una época de Bertrand Russell quedaría bien descrito como formalismo terciario.

Bien: ya nos damos cuenta de las posibilidades que para ciertas tareas, al menos, de la historia de la filosofía, contiene una distribución de las categorías ontológicas como la que nos ocupa. Se trataría de recorrer tanto el contexto de la ontología general como el de la especial. En el primero, distinguiremos las posiciones próximas a lo que venimos llamando «materialismo» (representadas por el pluralismo y la no reducción de la Materia o Ser en general al mundo de los fenómenos), y aquellas variedades del «monismo» y/o «mundanismo», como opuestos a aquél. En ontología especial, sin olvidarnos de las conexiones con la ontología general, hablaremos de las diversas clases de formalismos o reduccionismos, combinables con las posiciones ontológico-generales.

Ahora voy a referirme muy brevemente a lo que he llamado al principio mi «experiencia personal», subrayando aquellos aspectos más decisivos de una interpretación de la ontología de Espinosa en que repercutió la aplicación del modelo ontológico de los *Ensayos*.

El hecho de que la ontología de Espinosa parezca ajustarse de manera bastante estricta al modelo del materialismo filosófico podría ser un indicio, históricamente hablando, de que la ontología de los *Ensayos* sería en cierto modo «espinosista» (aunque decir esto no significa una caracterización definitiva: también podríamos llamarla «platónica», al menos de un Platón en que hubiera M, como el del Bien incategorizable, y en el que las esencias no anulasen la realidad de los otros dos géneros: discutir todo esto no es de este lugar). Pero, al mismo tiempo, sostener que la ontología de Spinoza es como en mi trabajo se pretende que sea resulta posible en virtud de inspiraciones del propio método. Por

φñ Revista Meta, Congreso sobre la filosofía de Gustavo Bueno (enero 1989), Editorial Complutense 1992

ejemplo, la sospecha de que el aparente monismo encubra un efectivo pluralismo, o de que aparentes biparticiones, en la ontología espinosiana, encubran triparticiones (tesis centrales de mi libro) fueron posibles en virtud de las ideas mismas de «monismo» o de «pensamiento» que el modelo ontológico manejaba. Voy a referirme rápidamente a alguna de estas cosas.

1) La Substancia de Espinosa poseería las características de la Materia ontológico-general y, por tanto, no podría asociársela a ninguna clase de «monismo». Naturalmente, esto hay que probarlo con textos, y espero haberlo hecho, aunque no voy a hacerlo aquí. La idea de Materia ontológico-general, esa pluralidad o multiplicidad pura que impide la totalización u ordenación absolutas del mundo, me pareció que se ajustaba muy bien a la Substancia, cuando ésta es vista como *natura naturans*, esto es, cuando se la considera en su efectiva condición de Substancia de infinitos atributos (no cuando se la piensa como *natura naturata*, donde hay totalizaciones actuales de modos). Si los atributos son efectivamente infinitos, no se da entonces entre ellos ninguno de los esquemas monistas: ni el del todo, ni el del orden. El Apéndice de la parte I de la *Etica* parece una crítica clamorosa del antropomorfismo presente al pensar la realidad en general como un orden, y en diversos lugares de sus cartas fue Spinoza muy explícito acerca de la imposibilidad de pensar la Substancia infinita como un todo. La Substancia es presentada como una reserva infinita de posibilidades que no puede ser agotada desde los atributos de la Extensión y el Pensamiento, pues su noción los desborda. Sabemos que, en los últimos tiempos, esta interpretación de la Substancia espinosiana se modula de otras maneras, y singularmente a partir de un entendimiento de la ontología de Spinoza como ontología de la *potencia* (viendo, por así decir, más el lado positivo, actuante, de la Substancia, que el lado negativo, crítico de las pretensiones de la razón, que yo subrayaba especialmente al describirla con los rasgos de la Materia ontológico-general): en la Complutense se ha producido no hace mucho un ejemplo bien elocuente y brillante de esta línea interpretativa, con la tesis de Eugenio Fernández, el más completo como visión de conjunto que yo conozca en nuestra lengua sobre Spinoza. Como quiera que sea, creo que ambos aspectos no son incompatibles, sino más bien complementarios; lo importante sigue siendo no representarse la Substancia al modo del «*monismo-panteísmo*», totalizador u ordenador del mundo, y en esto creo que las versiones actuales coinciden cada vez más (cuando yo hice la tesis la cosa no estaba tan clara), sean cuales sean sus hincapiés especiales. En este sentido, creo, la idea de Materia ontológico-general ayuda a reconocer en Spinoza una ontología que ejercita el racionalismo haciendo a la vez su autocrítica; una ontología que, sin duda, afirma que «cuanto más conocemos las cosas singulares, más conocemos a Dios» (alentando un proyecto racional de conocimiento del mundo), pero que afirma también que ese Dios nunca puede ser conocido en términos absolutos —ningún conocimiento lo agota—: la misma potencia infinita que nos impulsa —diríamos— es la que sabemos que nos limita. Las virtualidades de la idea de Noúmeno estarían presentes en esta concepción, que recoge, por otra parte, viejas posiciones de algunas filosofías no menos viejas.

φñ Revista Meta, Congreso sobre la filosofía de Gustavo Bueno (enero 1989), Editorial Complutense 1992

2) Pero la aplicación del modelo de los *Ensayos* (prescindiendo aquí de muchas otras cosas, por supuesto) manifestaba también su interés al reinterpretar la ontología especial de Spinoza, ayudando a ver en ella una tripartición escondida bajo la aparente bipartición «extensión/pensamiento». Era en este punto donde se presentaban algunos de los problemas, digamos, más «técnicos» de mi trabajo sobre Spinoza. En concreto, el intento por poner un poco en claro esos «sistemas *modales*» que Spinoza presentó de manera más bien obscura y confusa. Parecía que los modos del Pensamiento no podían quedar incluidos dentro de un *único* sistema modal correspondiente al atributo en cuestión que, al lado del sistema modal de la Extensión, totalizase la ontología especial de Spinoza, distribuyéndola de manera bimembre. Había indicios en Spinoza de que no podía ser así: por ejemplo, la distinción entre los modos «del pensamiento» (*cogitationis*) y los modos «del pensar» (*cogitandi*), o el silencio del autor en torno al «modo infinito mediato» del Pensamiento (en esa especie de sistematización incompleta de los modos ofrecida por la carta 64, a Schuller), silencio que se produce precisamente en el momento en que Spinoza debería presentar un concepto de la «totalización actual» de los modos del Pensamiento, dentro de su ontología especial, paralelo al de la *Facies totius universi* en el plano de la Extensión...; también estaba el hecho de que el enunciado *homo cogitat* fuera un axioma, y por tanto independiente, en vez de un teorema dependiente de la realidad del «Pensamiento» en general, en la Naturaleza... En virtud de esa especie de falsilla que aplicábamos, procedente de los *Ensayos*, podíamos preguntar: ¿reduce Spinoza M2 a M3, o viceversa? (o, en general, ¿lo reduce todo a M3?). Parecía claro que no era ése el caso, entre otras cosas en virtud del axioma V de la parte I de la *Etica*, que parece prohibir ese reductivismo. En el interior mismo del pensamiento, además, había realidades distintas: el pensamiento humano y el pensamiento «en Dios»; el mundo de los afectos (pasiones o no), de las ideas adecuadas e inadecuadas, en cuanto dado a través de la esencia del hombre, y, por otra parte, el mundo de las esencias intemporales del pensamiento «en Dios», impersonal y eterno. Sin duda, todo puede ser «entendido», y la Extensión también, por supuesto; pero que sea todo entendido —o entendible— no quiere decir que sea *reducible* a Pensamiento, ni siquiera al divino, pues tampoco habría esencias intemporales sin Extensión, ni, por otra parte, afectos humanos sin cuerpo... Se ha hablado en Spinoza de «paralelismo»: *ordo idearum* y *ordo rerum*, en el mundo de la ontología especial, de la *natura naturata*. Pero si hay Extensión inteligible, también son inteligibles las pasiones, las ideas confusas, los *modi cogitandi* en general, y precisamente entender eso forma parte importante del proyecto de la *Etica*. El *ordo*, por tanto, como orden racional, como aquel orden de causas en el que hallaríamos satisfacción, es un tipo de realidad «esencial» reconocido por Spinoza (M3), pero en cuanto «Pensamiento» no se confunde con el «pensamiento humano» (M2), que se revela fundamentalmente como Deseo («esencia del hombre»), Deseo o «esencia activa» que provoca la posibilidad misma de conocer, en el hombre. Tripartición, pues, y no bipartición. Pero esa tripartición, al darse cuenta de ella, provoca a su vez alguno de los problemas más difíciles de la

φñ Revista Meta, Congreso sobre la filosofía de Gustavo Bueno (enero 1989), Editorial Complutense 1992

exégesis espinosiana, porque al confluir en el sistema modal del Pensamiento, insuficientemente elaborado por Spinoza, la perspectiva «eterna» del orden M3 y la perspectiva de la «existencia o duración» propia del pensamiento humano, no es raro que Spinoza vacilara al nombrar el modo infinito mediato del Pensamiento, que habría de ser «totalización actual» de modos, como lo es la *Facies*, su *pendant* en el sistema de la Extensión. Así se revelan fuertemente iluminadas por esta perspectiva (sin que sea la única posible para darse cuenta de los problemas, como reconocemos) las cuestiones de la «historicidad» o no del pensamiento de Spinoza; que tales problemas sean difíciles de resolver (ahora se los intenta comprender desde la noción de «potencia», p. ej.) no quiere decir que la aplicación del modelo de los *Ensayos* fuera inútil, sino al contrario: sigo creyendo que dicha malla conceptual servía muy bien *para entender con claridad por qué eran oscuros*, y eso es importante; que yo esté más o menos contento de mis interpretaciones de entonces es ya cosa de mi mayor o menor capacidad, y no de la del método de aproximación.

Queda dicho así cómo el empleo de las nociones ontológicas de los *Ensayos* de Bueno me sirvió para representarme alguna de las cuestiones centrales de la ontología de Spinoza; y, al menos, desde un punto de vista que podríamos llamar heurístico —como ordenación de las dificultades de unos textos— me fue útil. Al decir esto me doy pie para pasar a la última parte de esta exposición: voy a insinuar muy rápidamente algunos de los problemas que, desde mi experiencia, me parecen característicos de la aplicación del método ontológico de los *Ensayos* a la historia de la filosofía. Habrá otros, y es posible que éstos que planteo no estén muy bien formulados, pero no quisiera concluir estos saltos de mata sin lanzar algunos motivos de reflexión de carácter general, desde el punto de vista de la historia de la filosofía, que me parece que represento aquí.

1) En primer lugar, subrayar una insinuación que hicimos al principio, a saber, que los *Ensayos* son un libro de ontología, un libro de filosofía que contiene una doctrina ontológica y que, por tanto, al usarlos históricamente existe la posibilidad de hacerlo en virtud de una identificación con dicha doctrina, convirtiéndose entonces dicha utilización histórica en algo peculiar. La «verificación histórica» del materialismo filosófico (esto es, la comprobación de que la conciencia filosófica ha recorrido efectivamente, en una u otra forma, las nociones elaboradas en los *Ensayos*) podría tomar el aspecto, entonces, de una historia de la filosofía a la manera —por poner un ejemplo muy claro— de la de un Hegel, aunque con otros contenidos; podría convertirse en la búsqueda de aproximaciones o desviaciones al modelo, en la averiguación de filosofías más o menos «preparatorias», más o menos «defectivas» por respecto al materialismo filosófico de partida... y de llegada. Naturalmente, esto podrá ser bien o mal visto, según la identificación o no con ese modo de hacer «historia filosófica». Yo aquí, a mi vez, sólo estoy describiendo las condiciones de los problemas que aquella aplicación plantea. Y por ello debo decir a continuación que existiría, por parte del historiador, la posibilidad de usar el modelo ontológico simplemente como una plantilla para organizar el material

φñ Revista Meta, Congreso sobre la filosofía de Gustavo Bueno (enero 1989), Editorial Complutense 1992

dado por las fuentes, desvinculándose de la «verdad intrínseca» del modelo para atenerse a la descripción de las, digamos, «variedades de la experiencia ontológica»... E inmediatamente hay que añadir que este uso del modelo comporta, a su vez, otro «riesgo» (si se estima que eso sea un riesgo), a saber, el de lanzar a su hipotético cultivador a una especie de, por así decir, «furor taxonómico» («la filosofía X es monista-mundanista, o mundanista no-monista, o formalista primogenérica, o formalista segundo-genérica, o pluralista ontológico-general y formalista terciogenérica ontológico-especial», etc., etc.). Y eso podría verse, a su vez, como una actividad excesivamente limitada. Ahora bien, siempre cabría decir —me parece— que el historiador de la filosofía que utilice aquellas nociones no tiene por qué detenerse ahí ni considerar que con ello ha concluido su tarea; podrá seguir haciendo, ya historia filológica, ya historia filosófica, sin que el uso de aquella «falsilla» lo bloquee en absoluto, sino que, muy al contrario, le habrá aclarado de entrada la posición relativa de su objeto de estudio dentro de unos marcos quizá muy amplios, pero también poderosamente definitorios de la orientación general de las filosofías. Yo no sé si Bueno estará de acuerdo con ese uso instrumental, o más bien considerará que el mero hecho de sostenerlo significa ya una especie de falsificación de las tesis de los *Ensayos*; en todo caso, creo que este problema es de inexcusable referencia al hablar de las condiciones de aplicación del modelo.

2) Una segunda cuestión, también muy radical, en relación con la aplicación de la ontología de los *Ensayos* a la historia de la filosofía, vendría dada por el hecho de tratarse de una caracterización de las filosofías desde instancias *ontológicas*, y al decir esto se ponen aparte otras (morales, estéticas, p. ej.). Se hace así de la ontología una perspectiva privilegiada al reexponer las filosofías del pasado; sin duda, no se pensará en ningún caso en excluir la historia de las ideas morales (por ejemplo), pero no se hará de ellas lo decisivo al aproximarse a la historia de la filosofía. Esta «clave ontológica» podría ser objetada por quienes pretendieran hacer una historia de la filosofía *ordine ethico demonstrata* (y hay ejemplos editoriales recientes en nuestro país animados por ese proyecto). Este problema, me temo, conlleva una opción filosófica de fondo que difícilmente puede ser evitada, y en este caso ni siquiera desde supuestos más o menos instrumentales o «heurísticos», porque atañe a la cuestión del puesto relativo de ontología y moral. A mí me parece claro que ese relativo privilegio (al menos inicial) de la ontología puede ser mantenido sin necesidad de aducir en su defensa un prejuicio «metafísico-especulativo» que olvidara cosas tales como la inmersión de la conciencia ontológica en el mundo —«práctico»— de que forma parte; tal intención, en todo caso, parece excluida de plano de los *Ensayos*, donde la conciencia funciona inexorablemente en el contexto del «Mundo»... que no es meramente metafísico-especulativo, desde luego. Ahora bien, sí es cierto que ese «Mundo» (y ésta es *ya* una opción ontológica, a su vez) *no* aparece subordinado al de los intereses humanos como, a su vez, perspectiva privilegiada, y las razones para no proceder así serían de nuevo, si se me permite la expresión, fuertemente «espinosistas» (al menos, de un «espinosismo» no visto estrictamente *à la* Negri, como ahora ocurre bastantes veces). No

φñ Revista Meta, Congreso sobre la filosofía de Gustavo Bueno (enero 1989), Editorial Complutense 1992

habría, pues, olvido de la filosofía moral, sino más bien un entendimiento de esta última desde *otros* supuestos que los pautados por una idea de autonomía de la moral que la convertiría en un «imperio» separado del de la «Naturaleza», por recurrir al célebre texto espinosiano... Entendimiento, en suma, del «primado de la razón práctica» como antropomorfismo, que, por cierto, conllevaría una ontología implícita, a su vez describible en términos del modelo de los *Ensayos*, que la cogería así —ontológicamente— por la espalda... Claro está, la decisión en torno a este punto es *filosófica*. Pero aún cabría quizá una manera histórico-filosófica «positiva» —al menos aparentemente neutral, aunque no me atrevo a afirmar que lo sea del todo— de mantener la primacía de la aproximación ontológica, y consistiría en sostener que esta última delimitaría mejor que otras (que la moral, p. ej.) los objetos filosóficos (estrictamente filosóficos) de estudio; la «formalización ontológica» de las concepciones del mundo y la vida sería más *característicamente* filosófica, en cuanto forma cultural típica, distinta del arte o la literatura, etc., que la presencia en esas concepciones de «ideas morales»... Todo esto es discutible, pero precisamente porque es un problema central lo hago constar aquí entre las circunstancias que afectan a las condiciones de aplicación de los *Ensayos*.

3) Habría problemas «técnicos» particulares, además de los generalísimos que acabo de insinuar. Por ejemplo, la noción de Materia ontológico-general podría plantear cuestiones disputadas, o disputables, al describir mediante ella posiciones filosóficas históricas. Dicho muy rápidamente: en esa noción está presente un rasgo crítico-negativo (conciencia de los límites de las posibilidades de la razón); pero ciertas nociones de «Ser en general» históricamente efectivas, al ofrecer una idea de Ser que conlleva la incancelación última de la realidad, han parecido proceder más bien por vía *mística* (la de una infinitud abismática) que por vía *crítica*; de este modo, el Uno plotiniano, incategorizable, se haría pariente ontológico (desde la noción de Materia ontológico-general) del Noúmeno kantiano, incognoscible, y eso podría parecer chocante... De todas formas, «chocante» o no, diré por mi cuenta que no deja de estimularme la relación entre ese trasfondo infinito, reserva oscura de posibilidades, que parece constituir el lado dinámico de la idea de Materia ontológico-general, y ese otro aspecto, al parecer sobriamente crítico, que la presenta como «techo del conocimiento». Hay ahí conexiones no triviales, sin duda, que pueden colaborar a desbloquear inertes y tópicas asociaciones de ideas. En todo caso, es otro problema típico, de una gran significación.

4) Otro problema particular vendría dado por la definición precisa del segundo género (M2), el de la «interioridad». Si el autor de los *Ensayos* no se ofende, me permito decir que nunca he estado seguro de que la honestidad intelectual que le lleva, en esa obra, a reconocer la autonomía de dicho género haya ido siempre acompañada de una convicción profunda, aunque, desde luego, lo escrito en los *Ensayos* escrito está, y ahí está la autonomía de M2, sin duda. Pero tal vez no queda nunca del todo claro por qué la «interioridad» podría representarse en marcos suprasubjetivos; si al mencionarla, y distinguirla frente a M1, se alude al dolor o placer como medios de acceso a la noción,

φñ Revista Meta, Congreso sobre la filosofía de Gustavo Bueno (enero 1989), Editorial Complutense 1992

¿siguen siendo esos medios tan claramente denotativos cuando M2 es, al parecer, «social» o «suprasubjetiva»? Esa interioridad normada o legal, ¿no tendría más bien su puesto entre las teorías que insertan a M2 en marcos «esenciales»? Yo he creído siempre que ahí hay un problema. Muchos otros habrá, sin duda, pero ya me he extendido más allá de lo recomendado, y no hay más remedio que terminar.

φñ Revista Meta, Congreso sobre la filosofía de Gustavo Bueno (enero 1989), Editorial Complutense 1992