

LIBROS

Spinoza, en Oviedo

Bergson dijo que «todos los filósofos tienen dos filosofías: la suya y la de Spinoza». No sé hasta qué punto esto es cierto, pero lo que parece indudable es que el sistema de Spinoza es una de las creaciones más válidas del pensamiento occidental, permanente venero de meditación y sabiduría. El interés por Spinoza es índice casi seguro de profundidad filosófica: ninguno de los grandes pensadores posteriores a él le ha sido indiferente o le ha despreciado. En nuestros días sigue inspirando obras importantes en el terreno de la ontología, la ética, la política y la religión. Entre éstas comentaremos hoy un libro del profesor Vidal Peña García, de la Universidad de Oviedo (1), que merece no pasar inadvertido entre tanto subproducto intelectual vendido hoy como filosofía. Vidal Peña es un excelente conocedor no sólo de la obra de Spinoza en toda su extensión y diversidad, sino también de la amplia bibliografía sobre el tema. Su propósito en esta obra no ha sido realizar una reexposición o un comentario «desde dentro» del pensamiento spinozista, sino aplicarle el modelo ontológico materialista de Gustavo Bueno, a fin de probar la fecundidad de éste y orientar en un sentido divergente del habitual la interpretación de Spinoza. Dos puntos quisiera comentar aquí —con la simplificación y apresuramiento que el género «reseña» impone— respecto al libro de Peña: por un lado, el tocante al modelo materialista

de Bueno en sí mismo considerado; después, la aplicación que Vidal Peña hace de ese modelo a Spinoza y la fecundidad de tal acercamiento.

Del materialismo de Gustavo Bueno, expuesen en sus «Ensayos materialistas» (2), hablé en su momento en estas mismas páginas. Es un modelo ontológico basado en la distinción clásica de la filosofía prehegeliana, entre Ontología General y Ontología Especial; se considera así una idea ontológico-general, la de Materia, y tres géneros de materialidad ontológico-especial. Esta ontología se propone como no-metafísica, entendiéndose por esto que la Idea ontológico-general de Materia no remite a un monismo (pues la Materia es pluralidad, partes extra partes) ni un cosmismo, pues tal idea no está sometida a ninguna legalidad universal, ni la exige, ni la propone. A mi juicio, hablar de una ontología metafísica es un curioso pleonismo; hablar de una ontología no metafísica, un absurdo o una imprecisión en el uso de la palabra metafísica. ¿Por qué el monismo es más metafísico que el pluralismo? ¿La Idea Una que se dice de muchas maneras no encierra tanto el problema de la diversidad como el de la unidad? ¿Las partes extra partes no remiten, en cuanto partes, a un todo? Establecer que hay UNA idea que es PLURALIDAD supone: en el plano del entendimiento, una contradicción; en el de la razón, el tema mismo de la filosofía, el de «Parménides» y «El sofista», lo que se llama metafísica. Si la ontología de Bueno se sitúa en el plano del entendimiento, no resiste el examen; si no, es metafísica. Ya va siendo hora de que se aclaren estas cosas. Respecto al problema del cosmismo, se trata de establecer los límites de la razón, el alcance de lo inteligible: no todas las soluciones que se encuentran entre los metafísicos

son tan «armoniosas» como para identificar «metafísica» y «orden superior». El modelo materialista de Bueno es decididamente no-dialéctico, firmemente prehegeliano; los dos planos ontológicos y los tres géneros de la materialidad están simplemente puestos, sin que entre ellos funcione la negatividad ni, por tanto, haya en su exposición un decurso necesario. Es el reino congelado previo a la comprensión del papel de la contradicción. Es significativo que ninguno de los tres (arbitrarios) géneros de materialidad dé cumplida cuenta ni del arte ni de la historia: estos son los campos en que la dialéctica hegeliana se reveló como insustituible. A mi juicio, el problema de Bueno es éste: o se está en la Academia y por tanto no hay más remedio que ser hegeliano, pues Hegel agotó las posibilidades de la razón instituida, el Estado; o se está fuera de la Academia, ergo de la razón, lo cual ya es otro cantar. Entre tanto, los materialismos que intentan poner a Hegel «sobre sus pies», olvidan demasiado pronto que el sistema es redondo...

Vidal Peña se ataca en superponer la falsilla del método buenista a la filosofía spinozista. La sustancia ocupa el lugar de la Idea ontológico-general de Materia: la Naturaleza extensa como «Facies totius universi», el pensamiento y el «ordo et conexio»

son los tres géneros especiales de materialidad. El armazón funciona no sin rechinamientos; uno no puede evitarse pensar que el pensamiento de Spinoza se parece en parte al materialismo de Bueno, porque este último ha sido extraído en parte de Spinoza. El comentario dedicado por Peña a la sustancia de Spinoza me parece excelente; efectivamente, el concepto central de la Ética es mucho más abierto, crítico e indeterminado que lo que comentaristas estereotipados suelen creer. ¿Gana algo con ser considerado «materia»? no me lo parece; la gracia de la sustancia de Spinoza es situarse más allá (o más acá) de la distinción entre «espíritu» y «materia». A fin de cuentas, visto su carácter fundante e infundado, iluminador e ininteligible, pleno de sentido pero simple hasta la vaciedad, el nombre de «Dios» es el que mejor le cuadra. Por aquí iba Hegel, cuya crítica a Spinoza es mucho más profunda que lo que deja entender Peña (3). Cuando habla de los tres géneros especiales, el análisis de Peña oscila entre lo irrelevante (los dos primeros) y lo forzado e inconvincente (el tercero). Creo que el intento de abstraer el «ordo et conexio» de su fun-

(3) Véase, a este respecto, el artículo «Dialéctica y sustancialidad. Sobre la refutación hegeliana del spinozismo», de Dominique Janicaud, en «Hegel y el pensamiento moderno». Siglo XXI, 1973.

cionamiento real en los atributos, es poco más o menos como esos intentos de «formalizar» la dialéctica que a veces se cometen. Aunque, por supuesto, el libro de Peña no intenta ser un estudio exhaustivo sobre Spinoza, no es ocioso mencionar aquello de que no se habla en su estudio, pero sí en la Ética: de la alegría y la tristeza, de las pasiones, del cuerpo, de la beatitud... Como Vidal Peña es un hombre inteligente, comprenderá que no hago esta mención por efecto literario, sino como indicación del sentido de toda mi objeción a su libro. Cuando uno ve al autor manejando su amplia cultura filosófica y su agudeza para hacer marchar el modelo materialista de Bueno, la pregunta es inevitable: «à quel bon?». ■ FERNANDO SAVATER.

Una enciclopedia del miedo

El miedo es el más fiel compañero del hombre, y quizá también su mejor amigo: ha nacido con él y le ha impulsado a evolucionar, a desarrollarse. Religión, arte, filosofía... todo, en suma, lo que forma la cultura humana, es hijo del miedo, del miedo a la muerte y a lo desconocido. La historia de la evolución del hombre es la historia de su miedo, y de su lucha contra él. Lógico es, pues, que el miedo esté presente en la literatura desde

los comienzos mismos de ésta: hay episodios terríficos en la Biblia, en la Epopeya de Gilgamesh, en la Odisea...

El cuento de miedo como tal, sin embargo, nace más tarde —quizá con Petronio—, durante el Imperio romano —y no hay que olvidar que con Petronio nace también la novela—, como una forma más de reacción contra el terror primitivo. Nace cuando el hombre se vuelve escéptico y mira con una sonrisa algo crispada aquello que aún ayer le aterrizó. Es, en cierto modo, una forma de vencer el terror nombrándolo, utilizándolo como pretexto para el juego de la invención literaria.

Esta es la tesis que el doctor Rafael Llopis, psiquiatra y aficionado a la literatura «de miedo» expone en su Historia Natural de los Cuentos de Miedo (1). Partiendo de ella, nos narra la evolución de los temores del hombre según se refleja en su literatura, y en una de las provincias más desprestigiadas de ésta, que es el subgénero «popular» («popular», empleado aquí en contraposición a «culto») del «cuento de miedo». A partir del Romanticismo hasta la ciencia-ficción y el comic de nuestros días, va haciendo un estudio erudito y metódico, una reseña exhaustiva de casi todo cuanto en esta provincia desolada se ha producido. El método que emplea es admirable: no se limita, como hacen la mayor parte de los tratadistas del tema (2), a resumir las novelas o cuentos a los que se refiere —apenas si lo hace—, sino que procura estudiarlos como hechos culturales, incluidos en un contexto determinado, y esclarecer cómo y por qué han sido escritos, y cuáles, en cada época cultu-

(1) Ediciones Júcar. Madrid, 1974.

(2) Incluso H. P. Lovecraft, en su ensayo El Horror Sobrenatural en la Literatura (recientemente publicado por Barral, junto con otros textos, bajo el título Necronomicon II), se limita a hacer un resumen de los cuentos y novelas que más le han gustado.

