



:: [portada](#) :: [Opinión](#) ::

18-10-2008

Entrevista con Juan Pedro García del Campo, escritor y profesor de filosofía, sobre Baruch de Spinoza

"La apuesta por el materialismo es la de conocerlo todo, conocer todo lo que sea posible conocer sin contarse cuentos"

Salvador López Arnal

Rebelión

Filósofo, excelente escritor, profesor de filosofía, Juan Pedro García del Campo es un especialista en la filosofía del autor de la *Ética*, sobre cuya obra realizó su tesis doctoral. García del Campo ha investigado en la tradición materialista y en el pensamiento revolucionario de los siglos XIX y XX. Ha traducido a Raul Vaneigem (*Aviso a los vivos sobre la muerte que los gobierna...* y *Aviso a escolares y estudiantes*) y a Louis Althusser (*Marx en sus límites*), y ha publicado artículos en revistas especializadas sobre Descartes, Hobbes, Marx, Negri, los situacionistas o el mismo Spinoza. Entre sus últimas publicaciones cabe destacar *El individuo compuesto en la filosofía política de Spinoza*, *Construir lo común, construir comunismo*, y *Opaco, demasiado opaco. Materialismo y filosofía*. Muy recientemente ha publicado en la editorial Montesinos, colección Biblioteca de divulgación temática, *Spinoza o la libertad*. Este libro es el motivo central de nuestra conversación.

Spinoza o la libertad es el título, el hermoso título, del último libro que has publicado. ¿De qué libertad hablas en tu ensayo?

¿De qué libertad? De la única real o, si quieres, de la única que hay: de esa libertad que consiste en aumentar la capacidad individual y colectiva de actuación (de actuación no-sometida: ni a las fuerzas naturales que nos superan, ni a las decisiones o intereses de otros hombres ni, por supuesto, a estructuras y formas de relación social que se sustentan en el sometimiento al poder de otros o a cualquier tipo de principio absoluto -ya sea religioso o de otro tipo- que hay que obedecer necesariamente).

Por decirlo con el lenguaje del propio Spinoza, la libertad que consiste en el aumento de la potencia (individual y colectiva), en el aumento de nuestra capacidad o de nuestro "poder" de actuación. Si quisiéramos expresarlo en un lenguaje totalmente comprensible (aunque menos "técnico"), diríamos que se es más libre cuantas más cosas se pueden hacer.

¿Por qué esa disyuntiva no excluyente? ¿En qué sentido fue Spinoza el o un filósofo de la libertad?

Spinoza pensó siempre desde una apuesta básica por la libertad... que necesariamente es también una apuesta por la liberación frente a las imposiciones o frente a la impotencia. No es sólo que en su vida tomara decisiones en salvaguarda de su libertad de pensar que cualquiera, hoy mismo, consideraría altamente dignas (pienso en su famoso rechazo de una cátedra de filosofía para no ver comprometida en ningún grado su libertad de expresión) sino que su filosofía es también el



resultado de una toma de postura teórica contra toda superstición y contra toda forma de sometimiento. Una toma de posición, además, que es plenamente explícita y que produce una de las más fructíferas aportaciones al pensamiento de la liberación (aunque sólo fuera porque Spinoza se niega sistemáticamente a "contarse cuentos": tanto en lo teórico como en lo directamente político)

Tú sabes que buena parte de la tradición filosófico-política ha hablado de la libertad en un sentido bien distinto al spinoziano, entendiéndola como libertad de la voluntad (lo que se ha llamado libre albedrío) o como afirmación de la primacía del individuo frente a los demás (pensando que la libertad de los demás es el límite de la nuestra propia). Sin embargo, Spinoza abandona explícitamente estas dos perspectivas y, además, lo hace de una manera muy clara... casi de forma "militante": no sólo porque insiste (tanto en el *Tratado Teológico-Político* como en el *Tratado Político*) en que el cauce por excelencia para el aumento de la potencia es la vida en sociedad, en una sociedad que permita satisfacer las necesidades que los individuos aislados nunca podrían cubrir, sino porque, sin ningún tipo de equívocos, desmonta la creencia en el libre albedrío, una creencia que deriva de la ignorancia de las causas que necesariamente nos llevan a actuar como actuamos -al igual que las demás cosas de la naturaleza- y de la que proceden buena parte de los prejuicios que amalgaman el sometimiento.

En la *Ética*, Spinoza insiste en que el supuesto del libre albedrío impide un conocimiento adecuado del funcionamiento del mundo y de la situación del hombre en él, tanto de su precariedad constitutiva como de las posibilidades de liberación que sin duda posee... y eso reproduce la impotencia y la servidumbre

Por eso, porque en Spinoza hay un rechazo explícito (y militante, insisto) del libre albedrío y una insistencia en que todas las actuaciones humanas vienen determinadas por causas que se pueden encontrar y desde las que puede explicarse su actuación... resulta casi un lugar común pensar en Spinoza como un autor en cuyo pensamiento no hay ningún lugar para la libertad. Así aparecía hasta hace poco en los manuales y en los libros de texto de filosofía, como un simple "determinista" negador de la libertad. Bueno... pues precisamente esa precomprensión es la que quería poner en cuestión desde el mismo título del libro.

Así, pues, Spinoza negaría la ilusión del libre albedrío pero no rechazaría la libertad...

Spinoza niega el libre albedrío y rechaza pensar la actuación humana desde los supuestos individualistas del liberalismo... pero eso no significa que en él no hay lugar para la libertad; más bien todo lo contrario: es justamente porque rompe con los supuestos básicos de un liberalismo que en el siglo XVII está formulando sus principios prácticos y teóricos y, además, porque se niega a entender al ser humano como una entidad diferenciada del resto de la naturaleza por lo que Spinoza puede pensar (y nos permite pensar) una libertad que consiste en liberación, en aumento de potencia... y que necesariamente tiene que trabarse políticamente en una sociedad organizada democráticamente, esto es, sin sometimientos personales o estructurales. Spinoza -¡sólo faltaba!- no es el único autor que nos permite avanzar por esa vía, pero sí es uno de los que la recorren de manera más decidida.



Hablabas hace un momento de su rechazo a una cátedra de filosofía "para no ver comprometida en ningún grado su libertad de expresión". ¿Podrías explicarnos algo más de este rechazo?

Sí, claro: se trata de un asunto muy conocido y muy citado. En febrero de 1673 recibió en La Haya una carta de J. Ludovico Fabritius que, en nombre del "Serenísimo Príncipe Elector Palatino, mi (su) Clemente Señor" pedía a Spinoza que aceptase un puesto de profesor en la Academia de Heidelberg. Tanto Fabritius como el Elector Palatino sabían qué y a quién le estaban haciendo el ofrecimiento... y era tan sólo seis meses después de que fuesen asesinados los hermanos de Witt... y eliminado el gobierno "republicano" que Spinoza defendió frente a la alianza orangista-calvinista. La carta añade que como profesor le sería concedida la más amplia libertad de filosofar... porque el Elector está seguro de que no abusará de ella para perturbar la Religión públicamente establecida.

La respuesta de Spinoza es clara: aunque agradece el ofrecimiento, debe rechazarlo porque, primero, nunca ha tenido intención de enseñar en público y porque, segundo, "no conozco los límites a los que debe restringirse mi libertad de Filosofar, para que no parezca que quiero perturbar la Religión establecida".

Tanto el ofrecimiento como el rechazo del puesto en Heidelberg han sido, como digo, muy comentados (sobre todo por comparación con la actitud totalmente diferente que después tendrá Hegel)... pero no deja de ser una anécdota en una trayectoria vital en la que hay, en el mismo año 1673, acontecimientos en torno a Spinoza que no dejan de ser hasta cierto punto misteriosos, como la visita que hizo para entrevistarse con el gran Condé al cuartel general de las tropas francesas que pretendían ocupar Holanda...

El asunto tiene cierta importancia a la hora de considerar la manera en que Spinoza entiende su apuesta filosófica... sobre todo si fuera cierto -cosa en absoluto clara- que se puede atribuir a Spinoza la autoría de una carta en la que, al parecer, pediría a Magalotti su intermediación ante el gran Duque de Toscana para que le concediera asilo político en Livorno. Pero, tanto si es cierta esa petición como si no lo es, a principios de 1673 Spinoza debía ver el curso de los acontecimientos con una enorme preocupación... y sin embargo no podía dejar de ver los peligros que la enseñanza pública de la Filosofía podría ocasionarle, dado que no estaba dispuesto a renunciar a exponer sus propias concepciones.

Inicias la presentación señalando que la filosofía de Spinoza se ha convertido, en las discusiones filosóficas de las últimas décadas, en un "punto de partida", como "si nada pudiera ser dicho sin llevar incorporada de algún modo una apropiación previa de su obra". ¿Por qué crees que es así? ¿Qué singulariza ese pensamiento para ostentar ese atributo tan destacado? ¿Por qué en las últimas décadas precisamente?

Sí es cierto que se ha producido en las últimas décadas una especie de renacimiento del interés por la obra de Spinoza. Y lo más significativo es que no se trata simplemente de un interés erudito o "puramente" filosófico sino, más bien, de un interés que se asienta en perspectivas claramente políticas y, además, claramente "radicales". En los alrededores de 1968 -y esa coincidencia no



puede ser pensada como pura casualidad- se asiste a una recuperación y renovación de las lecturas de Spinoza sobre todo en Francia a partir de estudios de autores como Matheron y Deleuze y, a partir de ahí, buena parte del radicalismo de izquierdas europeo (y no sólo europeo) se lanza a devorar sus obras y a extraer de ellas consecuencias teóricas y políticas de primer orden. No sólo Althusser sino también Macherey, Moreau, Balibar... y después otros como Bove, Tosel o, en la derivación italiana, el propio Negri y sus seguidores.

Se trata de una perspectiva novedosa de acercamiento al pensamiento de Spinoza: no tanto para leerlo como uno de los filósofos de la tradición racionalista sino, más bien, para ver en él los elementos de ruptura con las tradiciones de pensamiento que a partir del XVII articulan el modo liberal y burgués de ver el mundo. La lectura de Spinoza se empieza a hacer más en clave política que en clave metafísica y, curiosa y felizmente, en ese tránsito se viene a descubrir que buena parte de las lecturas "metafísicas" que había hecho la tradición entre los siglos XVIII y XX estaban claramente marcadas por un sesgo interpretativo que ocultaba una anomalía radical del pensamiento: allí donde se leía panteísmo se descubría ahora ateísmo radical y allí donde se leía metafísica rancia y académica (con demostración de la existencia de Dios incluida) se descubría una apuesta radical por la inmanencia ontológica y por la inmanencia explicativa: por el materialismo.

El no contarse cuentos que decías antes.

Exacto. En lo estrictamente político esta nueva perspectiva de lectura, además, da pie a un descubrimiento de la mayor importancia: que es posible pensar la subjetividad y la individualidad al margen del presupuesto burgués de los sujetos libre-iguales y excluyendo las mistificaciones liberales de la actuación individual y de la libertad misma (tanto en lo que atañe a la consistencia de la cooperación y de la sociedad como a cuestiones como la ética, el derecho... o la propia democracia).

Ahora bien, ¿a qué se debe ese "viraje spinozista"? Debo reconocer que me planteas una cuestión que es difícil responder de manera simple. Sobre todo porque simplificar en ella puede provocar algún malentendido (teórico-político) que quisiera evitar firmemente. Intentaré darle una respuesta que, evidentemente, sólo puede ser provisional...

Hazlo, Juan Pedro, si te parece. Entendemos el carácter provisional de tus palabras.

Sinceramente, creo que no es descabellado pensar lo que ha sucedido en las últimas décadas del siglo pasado en el campo de batalla de la filosofía (Althusser, de quien tomo la fórmula, recordaba ya que no era una expresión suya... y que fue utilizada, entre otros, por el propio Kant) como resultado de una cierta crisis del pensamiento crítico-revolucionario y de la práctica política en la que toma cuerpo. No es sólo -ni fundamentalmente- una crisis teórica... sino que está profundamente enraizada en la evolución sistémica del capitalismo. Déjame que sitúe un poco la cuestión recordando cosas que todos sabemos. Las diversas y múltiples formas de agitación social que se producen en torno a 1968 son, pienso yo, distintos síntomas de esta transformación: el



desarrollo del tantas veces referido "estado del bienestar" ha terminado por cambiar la faz del propio capital que... deja de tener en la fábrica (en la producción fabril, si se quiere) su principal motor, para dar paso a una situación en la que el conjunto de las relaciones sociales, las tradicionalmente consideradas (re)productivas (si quieres, en términos más tradicionales podemos hablar de las parcelas de la "circulación", del sector de los servicios o, incluso... de la actividad propia de las esferas "superestructurales": los teóricos del *operaismo* se refirieron a eso cuando hablaron de la extensión de la fábrica a la sociedad o de la aparición del obrero social... y una prolongación de esto mismo, en el fondo, es lo que ha llevado a autores como Negri a utilizar la metáfora de las multitudes como nueva subjetividad antagonista que ocuparía el lugar que antes ocupaba la clase obrera fabril) se convierten en otros tantos "territorios para el plusvalor" no solamente porque son sometidos a la relación salarial sino, además, porque en las nuevas condiciones se convierten en condiciones *sine qua non* para la producción capitalista. Pues bien, lo que sucede es que las estructuras organizativas del proletariado no están preparadas para esa nueva situación, prendidas en la imagen exclusiva del obrero fabril como subjetividad revolucionaria y en la concepción del partido como vanguardia del proletariado: de ese proletariado; por ello, no acaban de entender del todo los nuevos conflictos sociales que tienen como "asuntos" principales los que atañen a las relaciones de poder y/o a la autoafirmación de las nuevas subjetividades (cuestiones todas ajenas a la fábrica: la segregación racial, la segregación de género, la oposición al colonialismo y a las guerras, la liberación sexual...) y, atados a una precomprensión desfasada del orden social y a la fe ciega en una estrategia dependiente de la necesaria mediación de la vanguardia, pierden buena parte de su capacidad organizativa y, finalmente, la tradicional confianza en la "omnipotencia de la teoría marxista".

Junta a todo eso los primeros síntomas de decadencia de los socialismos reales (no sólo en lo económico: hay que recordar las diversas invasiones de las tropas de la URSS a diversos países socialistas)

Te refieres a las invasiones de Hungría y Checoslovaquia.

Sí, sí, claro. Suma, decía, el fiasco de mitologías incomprensibles como aquella famosa "teoría de las dos ciencias" que tocaba de lleno la manera en que se había construido de hecho (no se si también de derecho) la ortodoxia del "materialismo dialéctico"... y nos encontramos en un terreno que se acaba esclerotizando de manera irremediable... en el que estalla (¡por fin! dirá Althusser en un famoso texto del 78) la crisis del marxismo.

Pues bien, justamente en esa situación de crisis del pensamiento... algunos de los pensadores que, procedentes del campo marxista, siguen negándose a pensar el mundo burgués como el mejor de los mundos posibles... intentan buscar la posibilidad de elaborar un pensamiento sin mistificaciones (materialista: "que no se cuente cuentos") que permita pensar el mundo y la actuación al margen de la absolutización de los supuestos del pensamiento liberal sin recaer en las derivaciones místicas que provocaron en la teoría marxista ciertas formas de ontologización metafísica de la dialéctica. Y encontraron en Spinoza (pero no sólo en Spinoza) una apuesta totalmente materialista que desmontaba de arriba a abajo el pensamiento liberal. Se trataba de una vía abierta que permitía pensar el materialismo al margen de la codificación de la dialéctica en la ortodoxia del *Diamat* y, así, permitía pensar -también- en una nueva forma de acercarse incluso (aunque sospecho que no vas a estar muy de acuerdo con esta forma de presentar las cosas) a la obra del propio Marx.



No se trataba -al menos para mi no se trata- de pensar con Spinoza allí donde no se puede pensar con Marx... sino de pensar con Spinoza y con Marx desde una apuesta contra cualquier mistificación metafísica del pensamiento: pensar desde la inmanencia el mundo... para poder cambiarlo, pensar las relaciones sociales, pensar la composición de las potencias individuales y colectivas, pensar la explotación, el dominio..., y pensar la democracia como identidad de la multitud y el soberano (si quieres, incluso, como democracia directa al estilo de los consejos obreros o de los primitivos soviets... o de las primeras formas de organización del poder popular cubano) sin dar por supuesta la necesidad de la mediación de Aparatos o Vanguardias de ningún tipo. Y todo eso me parece que ha abierto una perspectiva bastante interesante para el pensamiento. La crisis del marxismo, así, como todas las crisis, no sólo tiene una vertiente negativa y des-articuladora, sino que abre la posibilidad de pensar cosas que en la urgencia de la batalla ideológica y política habían quedado prácticamente fuera de la consideración del pensamiento alternativo durante más de un siglo... y que finalmente reclaman la atención que siempre debieron tener.

Pero... creo que mi respuesta ha sido demasiado larga y que, sin embargo, no ha conseguido alejarse de la simplificación... a pesar -me temo- de haberse alejado bastante de la cuestión por la que preguntabas.

Creo que no, creo que no te has alejado. Todo lo contrario: nos has aproximado excelentemente al tema tratado. En un largo (y también magnífico) capítulo de tu ensayo titulado "Campos de batalla", das cuenta detallada de las circunstancias históricas, económicas y sociales en las que se enmarca la vida y la obra de Spinoza. ¿Consideras importante esa perspectiva para el análisis de la obra filosófica de un autor?

Te agradezco el halago, pero independientemente de que le capítulo al que te refieres esté más o menos logrado, lo realmente importante, en mi opinión, es caer en la cuenta de que un filósofo, un autor, Spinoza en este caso, no se plantea las cuestiones que se plantea sin ningún motivo (como si fueran "ocurrencias" o "caprichos") y que no adopta ante esos asuntos la posición que adopta ni porque alguna posición hay que tener ni porque las cosas puedan ser analizadas desde un "desinterés" teórico que buscarse algún tipo de "neutralidad interpretativa" o de "mirada racional universalizable". No es así: nunca es así. Simplificando, cuando hablo con mis alumnos, yo tengo la costumbre de insistir mucho en que toda la filosofía de Platón está escrita pensando en la situación "política", en la situación de las "polis" griegas... desde una determinada *posición*: buscando siempre la deslegitimación de cualquier forma de organización "democrática" y, por extensión, de cualquier forma de pensamiento -ya sea el "hombre medida de todas las cosas" de Protágoras o el "prefiero encontrar una sola causa a ser el rey de los persas" de Demócrito- asentado en el principio democrático de la inexistencia de Absolutos fundantes, porque sólo cabe verdadera democracia (efectiva toma de decisiones por el demos) donde no hay Absolutos (donde no se suponen principios eternos y autofundados que sea obligatorio atender de uno u otro modo). Cuando Platón habla de las Ideas como verdades eternas o como verdadera realidad, en el fondo está diciendo lo mismo que quienes hoy rechazan la teoría de la evolución porque va contra la palabra de Dios... o quienes se niegan a una posible regulación legal del matrimonio entre homosexuales porque va contra "el orden de la naturaleza" o contra "la palabra de Dios": exigen atenerse a normas de verdad y de actuación que escapen a cualquier determinación humana (qué diferente de aquél "hombre medida de todas las cosas"... en el que lo humano es afirmado como metro para todas las cosas y, por tanto, también para todo orden... sin que haya más norma que su determinación!



No sé si eres demasiado generoso con los sofistas y excesivamente crítico con Platón, pero se entiende bien la perspectiva historiográfica que defiendes. ¿Y en el caso de Spinoza?

En el caso de Spinoza la cosa me parece también clara: Spinoza habla del conocimiento... y adopta una posición anticartesiana al respecto porque ese es uno de los campos de batalla teórico-políticos de su tiempo (lo que está en juego en el problema de la fundamentación del saber es, ni más ni menos, el problema de la legitimidad de la ciencia para determinar verdades sin la mediación de Dios, de la religión o de la Iglesia); Spinoza habla de derecho y de política... y adopta una posición anti-liberal y anti-hobbesiana porque justamente ese es otro campo de batalla teórico-político de su tiempo (está en juego, precisamente, la construcción y garantía de un Orden que articule el interés privado y la propiedad privada como fundamento y norma de toda organización social); Spinoza habla de Dios (creo haberlo mostrado en el libro)... porque esa es en el XVII una cuestión básicamente político-organizativa... en fin: Spinoza construye toda su filosofía adentrándose en un campo de batalla teórico-político (en un campo de batalla filosófico, dicho de una vez) que está dado como tal campo de batalla cuando él empieza a filosofar y cuya correlación de fuerzas, de algún modo, se modifica con su intervención.

Si me preguntas si me parece importante esa perspectiva, te contesto que es imprescindible: sin dudarlo. Es un mito interesado eso de que la filosofía trata sobre cosas "sublimes" con una intención teórica "pura". Los filósofos han hablado siempre del mundo en el que vivían... y si no se tiene ese mundo en cuenta, las distintas alternativas organizativas en las que estaba envuelto y las formas en que cada una de ellas se presentaba en el terreno teórico, no hay forma de entender qué narices quiere decir uno u otro filósofo: ni siquiera de qué habla. Seguramente en unas semanas aparecerá en Tierradenadie el primer volumen de un *Atlas histórico de filosofía* en el que hemos estado trabajando, redactado precisamente desde esta perspectiva. Fíjate... aunque sólo fuera eso... bastaría con colocar en orden cronológico las intervenciones filosóficas... y colocar al lado, de manera visible, una exposición de los acontecimientos históricos que se van sucediendo (algo que no tiene nada que ver con la simplificación a la que se suele denominar "contextualización") para que, inmediatamente, sin hacer más ni cuestionar siquiera las lecturas al uso... apareciera con evidencia una idea de la filosofía y de su historia radicalmente distinta de esa historia "pura" que se suele dar por buena.

Felicidades por tu nuevo trabajo, que acaso pueda ser otra ocasión para conversar. Spinoza suele ser presentado como filósofo racionalista al igual que Descartes o Leibniz. Aunque hablas antes de ello, vuelvo a preguntarte. ¿En qué sentido fue Spinoza un filósofo racionalista? ¿Observas diferencias notables entre su racionalismo y los racionalismos cartesiano y leibniziano?

Pues, fíjate, que en el más etimológico de los sentidos (racionalismo como confianza en la capacidad de la razón para conocer) Spinoza casi sería el único racionalista de los tres. Lo que sucede es que esa acepción "etimológica" podríamos "traducirla" como confianza en la capacidad explicativa de la ciencia... y me temo que expuesto en estos términos pocos estarían dispuestos a considerar que eso sea el "racionalismo".

Mientras que Descartes, al hilo de la apuesta contrarreformista por reintroducir las mediaciones "religiosas" contra el libre examen de la naturaleza y la libre interpretación, se pregunta cómo



podemos estar seguros de que las ciencias nos proporcionan conocimientos verdaderos y concluye que sólo es posible porque Dios existe y el alma es inmortal!! (un ateo, llega a decir, nunca estará seguro de que 2 y 2 sumen 4) o mientras Leibniz sólo puede salvar la adecuación del conocimiento al mundo recurriendo al expediente aquél de las *Mónadas* sin ventanas (ya se que esto es una simplificación... pero me parece esclarecedora), Spinoza se niega incluso a plantearse la pregunta y afirma como un axioma, que ni se puede cuestionar ni es preciso demostrar en modo alguno, que el hombre conoce. *Homo cogitat*, dice.

Si tomamos eso de "racionalismo" en un sentido más académico (ideas innatas, conocimiento que sólo sigue la norma de la razón sin precisar de la experiencia...), por contra, Spinoza parece mucho menos racionalista de lo que suelen decir los libros de texto. Por mucho que la *Ética* sea un texto *demostrado geoméricamente*, eso no puede identificarse sin más con la pura deducción desde una idea innata y, además, tampoco me parece nada evidente que Spinoza rechace la investigación empírica ni la necesidad de tener en cuenta la observación o la contrastación para el conocimiento... por más que sea cierto que afirma que una *experiencia* nunca puede pasar por una *demostración*.

Por cierto, ¿llegó Leibniz a conocer Spinoza? ¿Por qué mantuvo en secreto ese encuentro? ¿Tan peligroso era haberse visto con Spinoza?

Sí, Leibniz visitó a Spinoza (aunque sólo una vez) en 1676... y ya desde 1671 le escribe alguna carta. En 1671 Leibniz rozaba los 25 años, y en 1676 los 30. Yo me inclino a pensar que Leibniz hace un intento de acercamiento a Spinoza con el que busca "codearse" con un autor de prestigio indudable: una estrategia de autopromoción para construirse una fama de intelectual y para adquirir algún tipo de "capital cultural y relacional". Es cierto que nunca después de la muerte de Spinoza quiso que se le relacionase con él e intentó incluso que sus cartas no aparecieran en las *Opera posthuma* que se publicaron a su muerte. Se me ocurre -aunque no deja de ser una pura maldad- que sobrepasada la treintena... o conseguido el puesto de bibliotecario de la casa de Hannover (cosas ambas que suceden a la vez)... no le convenía airear sus "pecados de juventud": no tanto el haber tratado a Spinoza cuanto el haberle buscado *como una autoridad* a la que someter sus investigaciones -sobre lentes, concretamente-. En todo caso desde el mismo 1672 Leibniz ya criticó la perversidad del *Tratado teológico-político* de Spinoza (sabiendo que Spinoza era su autor) y no tenía porqué temer nada al respecto: yo creo que lo que Leibniz defiende marcando distancias no es su seguridad sino su prestigio.

¿Fue Spinoza ateo, panteísta? ¿Por qué crees que influyó, siglos después, en científicos y filósofos de la altura de Einstein por ejemplo?

Bueno, ya sabes que la noción de "panteísmo" tiene fecha de nacimiento. Surge a principios del siglo XVIII en el marco de una discusión entre Fay y Toland en torno a la manera de entender esa especie de espiritualidad difusa que los deístas consideran norma y clave del universo: en ese contexto... se afirma que no hay una divinidad personal sino que Dios no es en realidad otra cosa que una cierta espiritualidad "divina" o "vital" de la que el mundo en sus distintos momentos particulares sería manifestación o materialización (es además una época en la que en Europa hace furor el budismo-confucianismo importado de Asia).



Panteísta sería, pues, una identificación de Dios y el mundo (Todo es Dios; Pan=todo y Théos=Dios)... en la que toda y cualquier individualidad queda diluida.

Es cierto que la obra de Spinoza ha sido entendida muchas veces como una concepción monista en la que sólo habría una substancia que se identifica con Dios... y de la que los distintos individuos no serían sino modos. Y, aunque alguno de los corresponsales de Spinoza le critica ya algo lejanamente relacionado a propósito de la negación spinoziana del libre albedrío... la presentación de la obra de Spinoza como una apuesta de ese tipo la fijó por primera vez de manera sistemática Pierre Bayle en su *Diccionario histórico y crítico*, en el que forjó aquella imagen tantas veces repetida según la cual para Spinoza Dios modificado en forma de turcos estaría asesinando a Dios modificado en forma de alemanes. La fórmula de Bayle hizo fortuna y a partir de él -tanto para defender a Spinoza como para criticarle- prácticamente todos la repitieron entre el XVIII y el XX. Spinoza, así, sería un panteísta que identifica a Dios con la totalidad de lo real, a Dios y al mundo... No podemos decir que sea falso, pero ¿eso qué significa realmente? ¿Que reduce Dios al mundo o que considera al mundo el único y verdadero Dios? ¿Qué sólo hay materia o que sólo hay espíritu? Sin duda es algo que se ha discutido mucho y Hegel, por ejemplo, decía que el panteísmo de Spinoza es más "acosmista" que "ateísta", pero, sinceramente, me parece una problemática totalmente ajena a la posición que adopta Spinoza: primero, porque la lectura de Bayle del libro I de la *Ética* es particularmente "sesgada" y cortada ya desde un patrón de mirada deísta (espiritualista, por muy difuso que ese espiritualismo sea) que en nada se parece a lo que Spinoza afirmaba... y sobre todo porque lo más importante en la identificación spinoziana entre Dios y la Substancia es, precisamente, que tiene como función principal la negación y rechazo de todo espiritualismo y la afirmación de una inmanencia absoluta que no resta -todo lo contrario- un ápice de realidad o de potencia a los individuos: puesta al margen, por tanto, de cualquier consideración trascendente o "religiosa" (más o menos confesional, más o menos difusa). Eso y no otra cosa. Y eso siempre se ha llamado ateísmo: un ateísmo radical que Spinoza, además, lleva a sus últimas consecuencias (en lo filosófico-metafísico, en lo cognoscitivo y también en lo político).

En cuanto a su influencia siglos después, en cuanto al reconocimiento de su filosofía por parte de Einstein...

En cuanto a la cuestión de Einstein... si ponemos en el punto de mira el desarrollo de la ciencia... es claro que la perspectiva spinoziana insiste de manera explícita en la total independencia de la actividad científica y, por supuesto, eso es muy apreciado por cuantos científicos se han interesado en la historia del pensamiento y en las discusiones filosóficas que se han producido a propósito del conocimiento. Creo, sin embargo, que en el caso concreto de Einstein hay algo más: una admiración que es más que respeto al respeto spinoziano por la ciencia. No he estudiado a Einstein tanto como para poder afirmarlo con rotundidad... pero creo que aquél famoso "creo en el Dios de Spinoza, que es idéntico al orden matemático del universo" no sólo es afirmación de la primacía del proceder científico sino que, además, excluye cualquier sentido místico-religioso como el que podría derivarse del espiritualismo del "algo hay" que tantas veces hemos escuchado y que otros científicos sí dan por bueno. Einstein insiste en que si acaso cupiera hablar de Dios... no cabría entender que estuviera preocupado por el destino o por las acciones humanas (fórmulas que pueden leerse casi textualmente en la obra de Epicuro) y, desde luego, no podría consistir en otra cosa que en esa armonía de cuanto existe que descubrimos con admiración al conocer la estructura del mundo y su funcionamiento. No descubro nada si insisto en que en la imagen afable de viejecito desarreglado desafinando con su violín que todos tenemos de Einstein se oculta una auténtica potencia del pensamiento... capaz de decir sí, no y hasta aquí hemos llegado.



En su Ética, que, estarás conmigo, era un libro de ética, de metafísica, de filosofía de la religión y de algunas cosas más, Spinoza pretendía argumentar e incluso demostrar a la manera de los geómetras. ¿No era un exceso, un desvarío de la razón, pretender hablar del alma, la libertad y Dios como hablaba Euclides de la división de una recta en dos partes iguales, la media y extrema razón y de la cardinalidad de los números primos?

No se si es un exceso, pero desde luego sí es, en mi opinión, la más clara afirmación de confianza en la capacidad del conocimiento y de la explicación científica que se hace en todo el siglo XVII (y no sólo en él). Lo que dice Spinoza -y eso me parece que es lo más determinante- es que se deben tratar todas esas cosas (la metafísica, la religión, la política, la ética...) "como si fuera cuestión de líneas, superficies o cuerpos" y que se debe estudiar todo, incluidas las actuaciones humanas, sus pasiones y sus afectos... no para ridiculizarlas o burlarse de ellas sino "para entenderlas". No se trata tanto de seguir concretamente el método de Euclides cuanto de atenerse a una explicación rigurosa que no parta de pre-juicios (de juicios o supuestos previos a la explicación misma). El proyecto quizá puede parecer excesivo... pero es, ni más ni menos, la forma límite que adopta la apuesta por el materialismo: conocerlo todo... conocer todo lo que sea posible conocer... sin contarse cuentos: ni el cuento de la teleología, ni el cuento del antropocentrismo, ni el cuento del libre albedrío... ni ningún otro; explicar el mundo y u funcionamiento para posibilitar un aumento de nuestra potencia, para liberarnos cuanto sea posible de las servidumbres.

¿Ha sido suficientemente estudiado Spinoza en la tradición marxista? Estoy pensando en Negri pero también en el Althusser de los Elementos de autocrítica.

Sería erróneo pensar que Spinoza no ha interesado a la tradición marxista pero, en mi opinión, la mayor parte de los estudios marxistas que se han ocupado de la obra de Spinoza lo han hecho desde la perspectiva del conocimiento para, además, encontrar en ella un rechazo del espiritualismo del racionalismo clásico (básicamente Descartes-Leibniz y la posterior derivación "alemana") y así, de algún modo, una puesta en valor de la dialéctica: de una manera, además, ni simplificadora ni dogmática (pienso en las magníficas páginas que le dedica E. V. Iliénkov en el ensayo sobre la *Lógica dialéctica* que aquí leímos en la traducción de la editorial Progreso).

Digamos, de cualquier manera, que Althusser y Negri son dos de los hitos fundamentales en ese proceso de re-lectura de Spinoza que se inicia, como comentábamos antes, en los alrededores de 1968... y que gracias a su intervención adquiere una clara consistencia de origen marxista.

En el caso de Althusser se trata de rastrear -y de hacerlo a través de Spinoza- una práctica materialista que permita escapar de las mistificaciones incorporadas a la dialéctica en el Diamat... tanto como de sobrepasar los límites en que el estructuralismo de sus primeros escritos de la década de los 60 parecía constreñir la capacidad de análisis de un modelo de pensamiento que se había forzado a mostrar la prioridad de las relaciones de producción para eliminar ese otro modelo "esclerotizado" en la práctica que venía a fiar la posibilidad de un cambio de modo de producción en un cierto mecanicismo-economicista que consideraba central el desarrollo de las fuerzas productivas. En ese contexto Spinoza permitía pensar la eficacia productiva de una red de relaciones inmanente que, por serlo, se presenta como un todo estructurado (el mundo, la Substancia) pero en el que el cambio y la transformación son incluidos como parte *sine qua non* del



propio modelo estructural: individuos, a los que no se atribuye libre albedrío pero sí potencia y capacidad de actuación efectiva (nada existe de lo que no se siga algún efecto, dice Spinoza explícitamente) que, en composición con la potencia de los demás y del mundo, generan de manera totalmente inmanente y sin ningún tipo de teleología la realidad como continua transformación.

Y en el caso de Negri.

En el fondo me parece que esa es también la perspectiva desde la que Negri se adentra en la obra de Spinoza (el estructuralismo, dice en la revista *Multitudes* en un texto de 2004, había construido una figura invertida de la dialéctica...): Spinoza como "ejemplo" de análisis que se afina en la inmanencia explicativa (que no-se-cuenta-cuentos: ninguno; tampoco el de una supuesta esencia dialéctica de la realidad) y que se atiene a ella... aunando de ese modo la consideración de lo estructural y de lo particular, de la actuación concreta y deseante de los individuos y de la articulación social -colectiva y política- de la correlación de fuerzas que pueda haber entre ellos. Otra cosa es que la manera en que Negri ha tematizado la cuestión de las "multitudes" pueda incorporar (al menos yo así lo creo) elementos de grave re-mistificación... Pero no se puede negar la consistencia teórico-política de semejante apuesta interpretativa... ni su origen en una problemática que sin duda tiene su razón de ser en la encrucijada política y teórica a la que se enfrenta el marxismo desde las últimas décadas del XX.

¿Crees que la lectura de la obra de Spinoza puede interesar actualmente a un ciudadano de izquierdas? Si es así, ¿por qué?

Sin duda. Precisamente por esto que vengo diciendo: pensar la posibilidad de transformación del mundo con vistas a la liberación (a la construcción de una sociedad libre formada por individuos libres: una de las definiciones de comunismo que utilizó el propio Marx) exige no contarse cuentos y dejar al margen todas las mistificaciones que (sin duda por motivos y exigencias históricas muy concretas) se han acabado fijando como "ortodoxia marxista". Si algo caracteriza al marxismo... es que es una apuesta por el pensamiento: rechazo de los Absolutos y puesta al margen de todos los prejuicios que impiden conocer el funcionamiento del mundo para planificar su transformación. Si algo caracteriza al marxismo... es el rechazo de todas las "ortodoxias". El marxismo es, básicamente, afincamiento continuo y exigente en la inmanencia explicativa... y apuesta por la liberación. Y en eso Spinoza (como el propio Marx) es un modelo inagotable.

De todas formas -lo señalo en el último capítulo del libro- no hay que perder la perspectiva: Spinoza abre unas posibilidades de pensamiento indudables y, además, de manera marcadamente comprometida con la defensa de la libertad. Sin embargo, el suyo es un pensamiento, incluso, pre-burgués. Spinoza no pensó nunca -y no podía pensarlo- que las relaciones entre los individuos sean relaciones de clase... ni se preguntó nunca por el origen de la riqueza ni por la legitimidad de la apropiación: nunca se le ocurrió que en la producción de la riqueza social está implícito un determinado orden de lo material que es en último término un modo de producción y que, al serlo como lo es, es también un modo de explotación.



La obra de Spinoza no puede sustituir a las explicaciones marxianas/marxistas del orden social... ni en su nombre pueden olvidarse los componentes de clase que articulan y condicionan la "cooperación productiva" (si lo olvidamos corremos el riesgo de reproducir algunos de las importantísimas mistificaciones que -en mi opinión- comete Negri a propósito de las "multitudes") pero eso, en todo caso, no resta un ápice de valor a una obra que de manera consciente y explícita opta por llevar a sus últimas consecuencias una apuesta por la inmanencia y, en ese sentido, por el materialismo (motivo por el que funciona como "caso", precisamente, en el que rastrear las posibilidades de elaboración de un materialismo que no parta del pre-juicio de la ontologización de la dialéctica).

¿Qué te parece más relevante del legado de Spinoza?

Lo que sucede cuando se profundiza en una obra como la de Spinoza es que prácticamente en todas las cuestiones que aborda se encuentran elementos de una gran riqueza: desde su manera de entender las relaciones entre totalidad y singularidad hasta la valorización (de resonancias tan epicúreas) del deseo como esencia del hombre o la composición de deseos y potencias que permite entender el mundo como resultado del encuentro de actuaciones y realidades singulares y, sin embargo, totalmente interdependientes... o la manera en que todo eso coagula en la radical reivindicación de la democracia como aquella sociedad en la que el soberano es la asamblea de los ciudadanos... Si tuviéramos que sintetizar todo ello en una sola fórmula... -aunque no quiero sonar repetitivo- sin duda tendríamos que referirnos a la explícita (consciente y "militante") negación de toda trascendencia y de todo Absoluto. Todo lo demás, en último término, deriva de ahí.

¿Qué aconsejarías a un lector no versado, aparte de leer tu libro que yo mismo recomiendo no sólo por cortesía debida, para introducirse en la obra de Spinoza?

El problema que podemos encontrar al leer a Spinoza es que si empezamos por lo que parece más lógico, la *Ética* (pero pasa exactamente lo mismo si nos adentramos en la obra de Marx por el principio de *El capital*: parece que entramos en un universo discursivo para especialistas), nos encontramos con que la comprensión adecuada de su libro I exige un buen grado de conocimiento del lenguaje técnico de la filosofía y de las discusiones filosóficas que se están desarrollando en el siglo XVII. Por eso, al igual que hacía Althusser cuando recomendaba leer *El capital* de un modo y en un orden determinado, quizá sería bueno recomendar que quien no sea especialista empiece leyendo lo que puede resultar más cercano a sus preocupaciones. Seguramente el *Tratado político* ... para después pasar al *Tratado teológico-político* (o al revés si no nos asuntan de entrada las discusiones sobre el contenido de la Biblia) y de ellos ir al *Tratado de la reforma del entendimiento* y a la propia *Ética* (de la que yo leería en primer lugar el apéndice al libro I). No se si mi libro será realmente útil -nuevamente te agradezco el halago- pero... me gustaría pensar que puede ser una lectura previa interesante que ayude a abordar a la lectura directa y a no perderse en ella.

Cierras el libro con un hermoso capítulo: "Un pensamiento contra la servidumbre". ¿Contra qué servidumbre, contra toda servidumbre?



Yo diría que Spinoza piensa contra la servidumbre sin más determinación, es decir, contra la servidumbre en todas y en cualquiera de sus determinaciones.

Spinoza, como te decía, piensa la actuación humana procurando no caer en el habitual prejuicio antropocéntrico. El ser humano es un individuo de la naturaleza como cualquier otro y, como cualquier otro, está sometido a sus avatares. Un individuo, cualquier individuo, es impotente ante la potencia de todo lo demás (precisamente por eso los seres humanos cooperan entre sí: uniendo sus fuerzas pueden más cosas y son, en la misma medida, más libres). La impotencia es el principio de la servidumbre. Y por eso cuando Spinoza habla de la impotencia (o de la servidumbre) hace referencia tanto a la que tenemos frente a la naturaleza (ya sea frente a las fuerzas de la tormenta, del hambre, de las tempestades, de los huracanes, de los terremotos... o del virus de la hepatitis) como a la que deriva de una estructura económica, social o política a cuya necesidad nos encontramos sometidos: la impotencia ante la potencia (o el poder) de "todo lo demás".

Del mismo modo que toda libertad atañe al aumento de potencia... toda servidumbre se reduce a impotencia y -por los mismos motivos- es preciso desembarazarse de ella. En ese sentido, te decía, toda libertad debe ser pensada como actividad combativa, como liberación.

La grandeza política del pensamiento spinoziano radica en mi opinión, de una manera nada desdeñable, en esto: que considera todas las actuaciones humanas como igualmente "naturales", que entiende las relaciones sociales como otras tantas relaciones "naturales" (y ello no significa que no estén social e históricamente determinadas, no nos equivoquemos) que los seres humanos entablan y en las que está en juego la libertad o la servidumbre: la potencia o la impotencia.

Por el conocimiento y por su aplicación a la resolución de los problemas prácticos cotidianos podemos, por así decir, superar la impotencia ante las fuerzas naturales (y así planificar el cultivo de la tierra, diseñar ferrocarriles, barcos o aviones, calcular las formas de acabar con el hambre o, por ejemplo, elaborar vacunas), del mismo modo que por la cooperación social se hace viable la efectiva realización de todas esas cosas (la labor de la tierra, la navegación marítima o aérea... o la prevención de la enfermedad). Tanto lo uno como lo otro exigen eliminar cuantas supersticiones y/o supuestos interfieran en el desarrollo del saber y de la ciencia y, en la misma medida, establecer mecanismos que garanticen que la cooperación social se realice en condiciones de no sometimiento. Pues bien, esas son las dos apuestas fundamentales que, frente a otras filosofías, hace el pensamiento de Spinoza: conocer efectivamente y, efectivamente, construir una sociedad sin sometimientos...

Afirmas también en la conclusión que en la obra de Spinoza encontramos "con qué pensar -y cómo hacerlo- la crítica de todas las mistificaciones y la alegría creadora de la libertad". ¿Qué instrumentos centrales nos da Spinoza para ello? ¿Por qué hablas de la "alegría creadora" de la libertad?

Los instrumentos básicos son precisamente esos a los que me refiero: una opción explícita por la generación de socialidad liberada y por el aumento de la potencia que procuran el pensamiento y la



ciencia; valoración máxima del conocimiento y de la cooperación libre; rechazo de cuanto se dirija contra ambos principios. Y todo ello no de manera contemplativa sino, antes bien, como continuo *esfuerzo*.

Y quisiera detenerme un poco en esto del *esfuerzo* para intentar llegar desde su consideración (bien es cierto que con algún "salto mortal" por medio) a eso de la "alegría creadora" de la libertad.

Spinoza insiste en la *Ética* en que todo cuanto existe se esfuerza por seguir existiendo y por aumentar su potencia. Los lectores de Spinoza saben que utiliza un término concreto para referirse a ello: "*conatus*" (*conatus* es una expresión latina que traduciríamos por "esfuerzo"). Todas las cosas actúan, por tanto, como expresión del *conatus* que las constituye... y con el ser humano sucede lo mismo: el *conatus* es la esencia del hombre o, dicho de otro modo, el ser humano es un determinado ser natural que, como todos los demás, intenta sobrevivir y poder hacer más cosas (aumentar su potencia)... empeño en el que, podríamos decir, su vida se despliega.

Desde una mirada superficial, alguien podría tomar pié en esta concepción para imaginar a los seres humanos esforzándose continuamente... agotando sus fuerzas en un arduo y penoso esfuerzo por sobrevivir... cansados al final de una jornada que habrían dedicado a cumplir con la maldición bíblica del trabajo... es decir... particularmente tristes: tomándose la vida como una pura obligación, como una condena.

A mí me parece claro que si alguien nos hiciera ese "resumen" de la vida humana (puro esfuerzo, pura obligación, pura condena) estaríamos de acuerdo en que es un auténtico agorero, un amargado... y diríamos que tiene una visión particularmente "religiosa" de la vida (particularmente mistificada y -ella sí- triste). Y sin embargo, en el fondo, si te fijas, esa es exactamente la mirada al mundo que ha proyectado una parte importante de la tradición revolucionaria... presentando nuestra apuesta por el cambio como una empresa plagada de esfuerzos en la que transformar el mundo vendría a ser una obligación trabajosa ante cuya exigencia todas las alegrías tuvieran que ser aplazadas... ¡¡¡cuando es todo lo contrario!!!

¡¡¡La revolución (utilizaré, para que nos entendamos, la palabra maldita) es -sólo puede ser- pura invención, creatividad absoluta!!! Sólo podemos cambiar el mundo si lo hacemos con alegría y para la alegría... nunca como una condena.

Tal como funciona, el mundo es invivible... pero precisamente por eso hay que cambiarlo: para que todos podamos vivir en la alegría, en las mejores condiciones materiales y de la manera más feliz y autónoma posible, gozando de la cooperación y con la cooperación y viviendo de la naturaleza y con la naturaleza: inventando un mundo nuevo. Para que el mundo sea de todos, y no sólo de unos pocos. Para que todo sea de todos (para hacer efectivo aquél "todo es de todos", *omnia sunt communia*, que siempre ha formado parte del sueño de liberación de los oprimidos). Para ser cada vez más libres. Para poder cada vez más cosas: para que *todos* podamos cada vez más cosas (porque nuestra libertad no tiene que limitar ni ser incompatible con la libertad de nadie sino que,



antes al contrario, tiene que crecer con la de los demás).

El esfuerzo que constituye nuestra existencia tiene por objeto satisfacer nuestras necesidades y (en el fondo es lo mismo, como sabe cualquiera que haya leído a Epicuro) nuestros deseos. Acabar con el dolor y, al hacerlo, construir -entre todos y para todos- una vida placentera. *Ataraxia* activa.

Y Spinoza también habla eso. El aumento de la potencia y de la libertad nunca cursa con "pasiones tristes" sino con "pasiones alegres".

Y no sólo Spinoza. El sobrenombre con que la antigüedad conoció al gran Demócrito tiene que ver con esto mismo: Demócrito el "reidor" o el "risueño".

Tomo nota filosófica y vital de tu vindicación de la alegría. Has publicado tu libro en Montesinos, en la colección "Biblioteca de divulgación temática". ¿Qué significa para ti divulgar filosofía?

Bueno, me parece claro que el saber tiene que estar a disposición de todos... porque en el fondo es de todos (*omnia sunt communia*, de nuevo)... y aprovecho este momento para señalar que si hay muchas cosas perversas en la deriva privatizadora que arrastra a la mayor parte de nuestros gobernantes, hay pocas que lo sean tanto como la nueva "expropiación" que parecen querer acometer con las leyes que garantizan la privatización del saber.

En la cuestión del saber, además, yo soy particularmente spinozista: el conocimiento es un momento fundamental en el proceso de liberación frente a las necesidades, porque conocer permite satisfacerlas de la manera más eficaz y menos costosa posible. Expropiar el saber, privatizarlo, es tanto como privatizar los presupuestos de la supervivencia: como privatizar el aire que tenemos que respirar para vivir.

Yo entiendo por divulgación... poner el saber a disposición de los demás.

Ya sé que hay un cierto mercado de la intelectualidad que piensa la divulgación como una especie de "dulcificación" y "dosificación" de las dificultades de tal manera que sean accesibles para "el vulgo", pero -igual que tú- creo que ninguno de nosotros la entendemos de esa manera tan estúpida y vergonzosa. Desde luego, me parece que no lo hace la "Biblioteca de divulgación temática".

Para mi no se trata de adaptar al vulgo un saber que le es -y necesariamente tiene que ser- inalcanzable... sino todo lo contrario: mostrar que el saber atañe a todos y que todos podemos



acceder a él... a poco que se pongan a nuestra disposición todos los elementos que nos permiten comprenderlo. Así he pretendido enfocar la redacción del libro sobre Spinoza y también así enfoco siempre mi trabajo de enseñante en enseñanza media.

La filosofía (el saber en general) no es propiedad de una casta hiperespecializada ni es tampoco una actividad ajena a los intereses "del común", por eso me parece una exigencia (una exigencia "política" o, si quieres, un prerrequisito para "la alegría") hacerla comprensible y hacer a los demás partícipes (partícipes con todos los derechos... no como espectadores) de las discusiones que entabla.

Escribiste en tu libro anterior -Opaco, demasiado opaco- sobre materialismo. Sé que té has referido tangencialmente a ello pero déjame hacerte una pregunta clásica: ¿fue Spinoza un pensador materialista? Si es así, ¿en qué sentido lo fue?

Aunque se han hecho muchas lecturas distintas de la obra de Spinoza... a mí me parece sinceramente que no hay ninguna duda. Spinoza es un autor materialista.

Ahora bien... ¿en qué sentido? ¿qué significa eso?

En *Opaco, demasiado opaco. Materialismo y filosofía*, intentaba precisamente explicar qué entiendo por materialismo y, por eso, me remitiré un poco a lo que allí decía y justificaba con más amplitud: no creo que el materialismo sea una opción metafísica, ni una opción ontológica, ni que consista en una afirmación o en un conjunto de afirmaciones... sino que es una determinada forma de mirar el mundo: aquella forma de mirar que pretende entender el mundo *sin contarse cuentos* (la fórmula es de Althusser, pero puede leerse también en un precioso poema de León Felipe)... de tal modo que desde esa mirada puedan establecerse las relaciones causales que explican su funcionamiento para, de ese modo... poder actuar de una manera eficaz con vistas a la satisfacción de nuestras necesidades.

Dicho así... a nadie sorprenderá que considere a Spinoza un autor perteneciente a esa larga tradición de pensamiento... y que me entusiasme tanto con la manera en que lleva esa apuesta teórica hasta las últimas consecuencias.

Gracias Juan Pedro. Gracias por tu generosidad, por tu disponibilidad, por tu sabiduría y por tu amor al saber. Citabas a León Felipe. Acaso no te importe que acabemos la conversación recordando su poema materialista.

No, no me importa, en absoluto. Todo lo contrario.



Yo no sé muchas cosas, es verdad.

Digo tan sólo lo que he visto.

Y he visto:

que la cuna del hombre la mecen con cuentos,

que los gritos de angustia del hombre los ahogan con cuentos,

que el llanto del hombre lo taponan con cuentos,

que los huesos del hombre los entierran con cuentos,

y que el miedo del hombre...

ha inventado todos los cuentos.

Yo no sé muchas cosas, es verdad,

pero me han dormido con todos los cuentos...

y sé todos los cuentos.

León Felipe, "Sé todos los cuentos"