

INFLUENCIAS MODERNAS EN EL *TRAITÉ DE L'ÂME* DE J. O. DE LA METTRIE

MIGUEL A. CORDERO DEL CAMPO
Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación
Universidad de León
24071 León (España)

Con frecuencia se ha confundido a La Mettrie con un cartesiano radical mecanizador de todo el ser humano, aun cuando él alabe el empirismo de Locke y, en ocasiones, la filosofía de Spinoza. Sin embargo, en su *Traité de l'âme*, se muestra como un hedonista especial que propugna un monismo materialista “espinosista”, no espinosiano.

Palabras clave: materia, alma, substancia, monismo, Descartes, Locke, Spinoza, espinosismo.

La Mettrie has often been misunderstood as a radical Cartesian who mechanizes the whole human being although he clearly praises Locke's empiricism and sometimes Spinoza's philosophy. Nevertheless in his *Traité de l'âme* he appears as a special hedonist defending a materialist spinozist, not spinozian, monism.

Key-words: matter, soul, substance, monism, Descartes, Locke, Spinoza, spinozism.

El Corpus filosófico del médico-filósofo Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) se abre en 1745 con la publicación de su obra insignia *Histoire Naturelle de l'âme, traduite de l'anglais de Mr. Sharp par feu M.H. .. de l'Académie de Sciences* anónimamente publicada en La Haya y rápidamente condenada al fuego en el año 1746 por el Parlamento de París, junto con *Les Pensées Philosophiques* de Diderot.

En la edición de sus *Œuvres philosophiques* del año 1751 La Mettrie modificó el título y lo redujo a *Traité de l'âme*, extrayendo la conclusión del texto primitivo, que se convierte en el “Discours Préliminaire” –justificación de su teoría materialista-, y también las Notas al texto que se publican separadamente como *Abregé des Systèmes pour faciliter*

Contextos, XIX-XX/37-40, 2001-2002 (págs. 263-282)

l'intelligence du Traité de l'âme, apéndice explicativo del influjo de otras filosofías en la suya propia, en el que precisa posibles afinidades y trata de evitar ambigüedades.

En el *Abregé* no desea ofrecer una exposición amplia de los sistemas de Descartes, Leibnitz, Malebranche, Locke, Boerhaave y Spinoza, sino una rápida impresión de lo que considera más característico de los mismos, para demarcar al respecto su propio pensamiento, si bien las referencias a dichos pensadores no se agotan, claro está, en este compendio explicativo de toda una obra cuyas ideas principales deben ser previamente recordadas.

El *Traité de l'âme* presenta dos partes: la primera comprende los siete primeros capítulos cuyo tema es la definición del concepto de Materia, con el análisis de sus propiedades y formas. La segunda, los nueve capítulos restantes cuyo tema es el estudio pormenorizado de las tres formas substanciales, o principios vitales (vegetativo, sensitivo y racional), que llamamos almas del cuerpo material.

Pero, al abrir el texto, nos topamos con una confesión escéptica:

La esencia del alma del hombre y de los animales es, y será siempre, tan desconocida como la esencia de la materia y de los cuerpos. Digo más: el alma, separada del cuerpo por abstracción, se parece a la materia considerada sin forma alguna: no se la puede concebir ... quien quiera conocer las propiedades del alma debe, pues, investigar antes las que se manifiestan claramente en los cuerpos, cuya alma es el principio activo ... la materia es por sí misma un principio pasivo, ya que no tiene más que una fuerza de inercia.

Y añade:

Todos los filósofos que han examinado atentamente la naturaleza de la materia, considerada en sí misma, independientemente de todas las formas que constituyen los cuerpos, han descubierto en esa substancia diversas propiedades que derivan de una esencia absolutamente desconocida. Tales son, en primer lugar, el poder de recibir diferentes formas que se producen en la materia misma, y por medio de las cuales la materia puede adquirir la fuerza motriz y la facultad de sentir; en segundo

lugar, la extensión actual, que han reconocido como un atributo, pero no como la esencia de la materia¹.

Desconocimiento, pues, sobre la esencia de la materia, y del alma que es su principio activo. Dos conceptos inconcebibles en sí mismos por abstracción, pero necesariamente referibles uno a otro, y visibles, de algún modo, en los cuerpos, cuya constitución requiere algún tipo de información previa que haga posible la adquisición de la fuerza motriz y de la sensación, no siendo la extensión actual más que un atributo esencial de la materia.

Lo más importante es que la materia, independientemente de sus formas, es definida como substancia que puede adquirir las facultades del movimiento y la sensación. Como tal, no es un coprincipio substancial, al estilo de la materia o de la forma aristotélicas, cuyo lenguaje parece imitar La Mettrie, sino verdadera substancia susceptible de recibir formas –o modos de desarrollo– y principalmente definible por esta capacidad de movimiento y sensibilidad, en la medida en que la materia es accesible a nuestros órganos de conocimiento.

Las formas no constituyen la esencia de la materia, pero ésta no puede expresarse sino a través de ellas, ni liberarse sin ellas de su primitivo estado inercial. Si llamamos almas a las formas substanciales de la substancia primordial, hay que precisar que dichas almas son los modos en los que se manifiesta la materia como principios activos de la misma. Más claro sería decir que la materia, inerte de por sí, tiene una posibilidad de animación que permite su expresión y desarrollo indefinido como cuerpo. Potencia dinámica cuya actualización corre a cargo de otra parte de la materia previamente actualizada a su vez. Y así sucesivamente.

El problema de este lenguaje es doble, a mi juicio: de una parte, el préstamo de términos aristotélicos no facilita la comprensión de su concepto substancial de la materia, viéndose obligado La Mettrie, en su obra posterior, a librarse de dicho préstamo. De otra parte, la influencia del concepto inertista de materia cartesiano perjudica su intención de concebir

¹ La Mettrie: *Œuvres philosophiques*, I (T.A.). Paris, Fayard, 1984, pp. 125-126. La versión española es mía. Abreviaturas utilizadas entre paréntesis: (T.A.): *Traité de l'âme*, (A.S.): *Abregé des Systèmes*, (E.E.): *Épître à mon esprit*.

la materia como principio dinámico autosuficiente; de ahí la ambigüedad del concepto de alma como principio activo: ¿es distinta del cuerpo? ¿Anterior a él? ¿Resorte principal de la máquina, o forma adquirible y, por tanto, prescindible?

Esta ambigüedad, señala E. Callot², se encuentra también en *L'homme-machine*³, incluso dentro de un mismo párrafo. Como si La Mettrie no tuviera inconveniente en aceptar un lenguaje acumulado por la tradición, cuyo valor metafórico no pondría en riesgo su intención básica de identificar el alma con el cuerpo, el dinamismo de la forma con la identidad del sujeto material.

La segunda parte trata de los tres niveles de animación material correspondientes a las tres almas: vegetativa, sensitiva y racional.

El alma vegetativa es una especie de éter general, o alma del mundo, participable por los cuerpos, y dotada de gérmenes, que La Mettrie concibe como patrones de desarrollo, no como esquemas mecánicos rígidos, sino más bien tendenciales, en el sentido de lo que yo llamaría un epigenetismo orientado.

El alma sensitiva es ya claramente individual, extensa, identificable con el sensorio común como la suma de tantas partes como raíces nerviosas, y, por tanto, identificable con el cuerpo, que ya no es un simple agregado de resortes sino un todo orgánico –pues “el alma monta sus propios resortes”⁴– y que es básicamente igual a la del animal, aunque diferentemente educable y educada. Por ella podemos sentir, discernir y conocer, no lo que las cosas son objetivamente, sino las reacciones subjetivas que provocan en nuestros órganos sensoriales. El mundo hedonista de La Mettrie no es externo sino interno. No estamos hechos para conocer la verdad absoluta de las cosas sino para obtener el “repos de la vie”. Al alma sensitiva viene a reducirse, en última instancia, el alma racional, ya que toda operación intelectual descansa sobre una materia sensorial susceptible de relaciones que

² E. Callot: *La Philosophie de la vie au XVIII siècle*. Paris, Librairie Marcel Rivière, 1965, p. 217 ss.

³ *Œuvres philosophiques*, I, París, Fayard, 1984.

⁴ Aunque aún subsistan restos de terminología mecanicista, v.g. “espíritus animales”, que luego desaparecerán en la obra de La Mettrie, éstos deben ser interpretados como metáforas de la íntima unidad psicofisiológica.

requieren un cierto esfuerzo de atención y reflexión, pero no un ámbito trascendente al de la materia. Conclusión del *Traité*:

Point de sens, point d'idées;
Moins on a de sens, moins on a d'idées;
Peu d'éducation, peu d'idées;
Point de sensations reçues, point d'idées.
Donc, l'âme dépend essentiellement des organes du corps, avec lesquels elle se forme, croît, décroît. Ergo participem leti quoque convenit esse.⁵

Sin órganos sensoriales, o sin su educación, en suma, sin vida sensorial, no hay vida intelectual. El alma depende esencialmente del cuerpo en sus funciones, y, por tanto, en su destino mortal, contra toda metafísica cartesiana. Es la misma unidad y complejidad de los procesos vitales lo que veda cualquier tipo de transparencia mecánica. El *Traité de l'âme* no es un tratado mecanicista al estilo del siglo anterior, sino materialista, cuyo objetivo declarado es la reconquista de la unidad humana en un universo igualmente unitario y disfrutable como tal unidad analógicamente sentida, donde el término "máquina" ha cambiado su significado tradicional por el de unidad psicofisiológica, esto es, material, tal como aparece en la experiencia habitual del médico. Y no es aceptable la interpretación de este materialismo desde el ángulo restrictivo de la materia viva, ya que, en La Mettrie, toda materia es viva, caracterizable por su dinamismo y sensibilidad, según una posición no distante de la del *Rêve de D'Alembert* de Diderot⁶.

Los restos de ambigüedad terminológica en el *Traité* (v.g. el término "espíritus", de tradición cartesiana, como mensajeros entre el cuerpo y el alma) delatan la posición de bisagra que La Mettrie ocupa históricamente

⁵ "Sin sentidos, no hay ideas; Cuantos menos sean, menos ideas se poseen; una educación escasa permite pocas ideas; sin recepción sensorial, las ideas no son posibles. Así pues, el alma depende esencialmente de los órganos del cuerpo con los que se forma, crece y decrece. Luego también es preciso que comparta su muerte". O.c., I (T.A.) p. 243.

⁶ A. Thomson: "L'unité matérielle de l'homme chez La Mettrie et Diderot" en *Diderot philosophe* (Colloque International Diderot). Paris: Aux Amateurs des livres, 1984, pp. 61-68.

entre dos paradigmas: el mecanicista, que busca explicación externa al movimiento de la materia y su repercusión en el alma, y el materialista, que pretende encontrar en la materia misma su propio principio de animación vital. La verdad geométrica, precisa, puntual, pierde pie en el suelo flotante de la verdad analógica y expresiva del hedonismo.

En *L'homme-machine* (1747) La Mettrie prescindirá ya de los restos metafóricos de un universo mecánico. El texto no se refiere a procesos que vehiculan movimientos cuyo origen es externo, sino a la correlación de estados y capacidades psicofisiológicas en el hombre y el animal, así como a la estrecha dependencia que la psique manifiesta en relación con su base fisiológica y, en última instancia, con la fibra elemental autónoma regida por el principio de irritabilidad. La conclusión a la que llega es que el hombre no exhibe una conducta esencialmente diferente de la del animal, sino igualmente determinada por principios materiales, y, por tanto, no necesitada de hipótesis especiales como las del alma o Dios, ni de leyes morales “naturales” que la culpabilicen. La diferencia, tan sólo gradual, se limita a su mayor posibilidad de ser educada, pero ello no impide subrayar la básica analogía de la escala del ser cuya “variada uniformidad” suscita la contemplación emocionada y la rememoración voluptuosa ante el espectáculo de la unidad substancial de la materia, más al alcance de la imaginación sensual que de la razón. Éste será también el tema de biología comparada en *L'homme-plante* (1748)⁷.

Monismo antropológico en el contexto de un monismo ontológico, con una clara intención hedonista, que concede una relevante importancia al juego subjetivo de la imaginación, facultad envolvente de todas las demás. ¿Puede afirmarse, por todo ello, que La Mettrie es el cartesiano radical que maquiniza por completo al ser humano?

Se ha pretendido ligar a La Mettrie a la órbita de Descartes, como si se tratara de un ultra iatromecanicista que quisiera simplificar el dualismo substancialista de éste último, extendiendo el modelo mecánico al hombre entero. Pero La Mettrie no acepta el paradigma racionalista con su apriorismo deductivista y su idealismo innatista, ya que la materia se enriquece con una autonomía que la distancia de la simplicidad inercial y la vuelve autosuficiente e imprevisible. El dualismo compromete en extremo

⁷ *Œuvres philosophiques*, I, París, Fayard, 1984.

la unidad interna del hombre y la externa de éste con el mundo, particularmente con el mundo animal, respecto al cual el hombre se encontraría en situación de radical extrañeza; de ahí la necesidad de construir ingeniosas hipótesis gratuitas, contrarias a la experiencia habitual, que pretenden reconciliar artificiosamente lo que previamente habían separado. La razón geométrica acaba convirtiéndose en aquello que decía combatir, en frívola imaginación. La fractura a la que conduce el idealismo rompe la identidad del individuo, y, con ello, la armonía interna y externa que hacen posible la tranquilidad de la vida. El hombre escindido no puede ser feliz.

Dice La Mettrie en el *Traité de l'âme*:

Que se me muestren en Descartes cualidades tan esenciales al genio, y, sobre todo, que se me las haga ver en otra parte que no sea en geometría... habla de las ideas sin saber de dónde ni cómo le vienen; sus dos primeras definiciones sobre la esencia del alma y de la materia son dos errores de donde derivan todos los demás... Descartes no sabe lo que busca ni dónde quiere ir; no se entiende a sí mismo. Admite ideas innatas; no ve en los cuerpos más que una fuerza divina. Muestra su poco juicio, ya sea negando la sensibilidad a los animales, ya sea formando una duda impracticable, inútil, pueril, ya adoptando lo falso como verdadero, no estando a menudo de acuerdo consigo mismo, apartándose de su propio método⁸.

Este retrato tan poco amable continúa en el *Abregé*, aunque aquí comience reconociendo que Descartes ha disipado el caos de abstracciones de la metafísica, ofreciéndonos el modelo de razonar más exacto, claro y metódico; si bien él no ha seguido su propio método. Tras él y sus obras geométricas, sólo se encuentran sistemas, o, lo que es lo mismo, imaginaciones y errores, como el de hacer consistir la esencia de la materia en la extensión, que forzosamente ha de recibir el movimiento de Dios, causa primera, o última, del mismo. Imagina que hay tres tipos de partículas o de materia en el mundo: *subtilis*, *globulosa* y *striata*, y decide de qué modo Dios las ha puesto en movimiento. Estas partículas llenan el mundo, perdiéndose así el vacío de los antiguos. “Se fabrican torbellinos y cubos que explican todo, hasta lo que es inexplicable, la Creación”⁹.

⁸ O.c., I (T.A.) p. 200.

⁹ O.c., I (A.S.) p. 250.

Por ello, debe distinguir el cuerpo extenso del alma inextensa, dividiendo substancialmente al ser humano en alma y cuerpo, y convirtiendo en ininteligibles tanto estas dos substancias como su relación intrínseca. Según La Mettrie, de acuerdo con el médico G. Lamy, Descartes es un hábil materialista que inventa un alma espiritual, inextensa e inmortal, para engañar a los poderes establecidos (sobre todo a los teólogos de la Sorbona) y que no tiene fundamento en sí misma, pues, reconociendo que no puede ocupar un espacio, le busca seriamente un lugar en la glándula pineal y no entiende que lo inextenso no puede obrar sobre lo que es extenso. Todo ello es fruto de su apriorismo especulativo, que no es un buen método para explicar la formación de las cosas.

D. Leduc-Fayette opone claramente la pretensión metódica de transparencia cartesiana, que lleva al imperialismo matemático sobre la realidad, al probabilismo de La Mettrie, ligado a su empirismo –punto fundamental de desacuerdo, aunque los dos sean mecanicistas, dice Leduc-. La Mettrie apuesta por un mecanicismo “*sui generis*”, un paradigma intermedio entre el mecanicismo primario cartesiano y el vitalismo de Stahl. Se trata de un mecanicismo “*d’ordre deux*” que se propone salvar a un tiempo la unidad y la pluralidad del ser humano, tomando como base fisiológica la fibra, que permite, por su oscilación, el automovimiento, la autorregulación del ser material, y que busca como objetivo el placer y no el control ontológico que pueda imponer un Sujeto portador de ideas innatas.

La verdad de La Mettrie, como dice Starobinski, citado por Leduc, es:

La verdad del placer que nos hace ser y que hace ser para nosotros el universo... placer de oír, tocar, ver, beber, comer. Placeres supremos del amor que también es un arte... ahí están los alimentos terrestres de un yo que, sin ellos, se encontraría desnudo y vacío, inconsciente de sí, inconsciente del mundo¹⁰.

Al menos, el racionalismo de Leibnitz reconoce la fuerza en la materia, corrigiendo el inertismo y pasivismo cartesianos, pero multiplica las substancias, e impide su comunicación directa, a la vez que las

¹⁰ D. Leduc-Fayette: “La Mettrie et Descartes” en *Europe Paris*, v. 56, n° 594, spécial. Paris, 1978, pp. 37-48.

espiritualiza, contra todo sentido común. La armonía, que no puede ser garantizada por sí misma, tendrá que proceder de un principio ajeno que la establezca de antemano.

En cuanto a Locke, y si nos atenemos a las declaraciones expresas de La Mettrie, pudiera parecer una fuente indiscutible en su obra, particularmente resonante en las líneas lapidarias de la Conclusión del *Traité* antes citadas, y, en general, en el sensualismo que exige su primacía frente a la razón. Dice La Mettrie que Locke confiesa su ignorancia respecto a la naturaleza de los cuerpos y respecto a las ideas innatas cartesianas, a cuya destrucción ha contribuido, como lo había hecho Newton con el sistema cartesiano del mundo. Que muestra escaso aprecio por los silogismos para obtener conocimiento, que establece una distancia escéptica respecto al supuesto de que el hombre piense de continuo, o que la materia no pueda pensar, ya que no concebimos claramente lo que sean la materia y el espíritu. Así pues, si el hombre puede muy bien ser concebido sin el pensamiento, éste no puede constituir el ser del hombre.

Y finaliza La Mettrie:

Es verdad que Mr. Locke ha sido el primero en desenredar el caos de la metafísica y nos ha dado sus verdaderos principios, haciendo volver las cosas a su primitivo origen¹¹.

Sin embargo, D. Leduc-Fayette confiesa:

Contrariamente a lo que pueda parecer, La Mettrie no es un fiel discípulo de Locke. En primer lugar, no se toma la molestia de refutar el innatismo cartesiano, tan vana le parece la tarea, sino que se muestra sobre todo muy atento a las consideraciones fisiológicas decididamente puestas entre paréntesis por el autor del *Ensayo sobre el entendimiento humano*¹².

¹¹ O.c., I (A.S.) p. 266.

¹² “La Mettrie et le labyrinthe de l’homme” en *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, Paris, 1980, pp. 343-364 (texto p. 357).

Es decir, que el ingenuo empirismo de La Mettrie no sería tal, pues la mediación fisiológica interfiere el proceso de conocimiento a favor de un cerebro al que progresivamente irá concediendo capacidad creadora.

Dificultad que no supone mayor inconveniente para K. Wellman, ya que La Mettrie trataría de suministrar evidencia fisiológica a la epistemología de Locke:

Locke fue un filósofo cuya epistemología (La Mettrie) interpretó como si apoyara su propio materialismo. Su propósito, por tanto, es el de dar solidez a la epistemología de Locke, proporcionándole evidencia fisiológica... La Mettrie pudo ver en la epistemología de Locke la posibilidad clara de una correlación tan estrecha entre los procesos fisiológicos y mentales, que la mente o el alma debe ser una fuerza activa ... La Mettrie leyó a Locke como a un médico colega, alguien cuyos intereses eran como los suyos propios, empíricos y antimetafísicos¹³.

Según esta interpretación, ambos filósofos estarían básicamente de acuerdo. Es más, La Mettrie fundamentaría el empirismo de Locke en un soporte material que presta base fisiológica a los procesos mentales, hasta el punto de que el pasivismo de Locke se transformaría en un activismo que no hubiéramos esperado tan decidido. Y Locke acaba siendo valorado como un colega médico en el combate general de empíricos contra metafísicos tan típico del s. XVIII. El dilema sería: o bien Locke es un materialista, o bien su epistemología, enraizada en la fisiología, permitía fundar una filosofía materialista.

En el texto del *Abregé* no hay citas textuales del Ensayo de Locke, que quizá La Mettrie no conociera, al menos directamente. Verbeek aduce que el empirismo del inglés no tendría por qué ser el de La Mettrie, pues la actividad que suponen las ideas de reflexión no aparece en éste. Y J.M. Bermudo, en su "Introducción" al *Del espíritu* de Helvétius¹⁴, insiste en que hay dos Locke no fáciles de armonizar: el pasivista del conocimiento y el activista de la libertad, fundador del liberalismo político. Esto no ocurre en

¹³ K. Wellman: *La Mettrie, Medicine, Philosophy and Enlightenment*. Duke Univ. Press, 1992, p 149-151.

¹⁴ C.A. Helvétius: *Del espíritu*, edición de J.M. Bermudo, Madrid, Editora Nacional, 1983.

La Mettrie, quien, en todo caso, se refiere a la actividad del sistema nervioso. Probablemente la información sobre Locke le haya llegado indirectamente (a través de Voltaire y de alguna traducción francesa). En cualquier caso, la exigencia de la experiencia para obtener conocimiento objetivo quedaría sesgada en nuestro médico-filósofo por la mediación orgánico-funcional individual, por la Organización que opone un tamiz de subjetividad a las sensaciones. Se pone en duda el juego mecánico en el conocimiento, la transparencia del proceso. Pero distingamos bien: La Mettrie no cuestiona la correlación entre estados mentales y fisiológicos, sino la correlación fidedigna entre nuestras sensaciones y el mundo exterior, aun aceptando que sin sensaciones no hay ideas. Empirismo materialista con sus gotas de escepticismo.

El mayor problema se plantea en el estudio de la influencia de Spinoza sobre nuestro filósofo. Spinoza produjo un enorme impacto en las filosofías del s. XVIII, sobre todo en las ateas, panteístas y naturalistas o materialistas, directa o indirectamente, en lo que suele definirse como “espinosismo”¹⁵, que, como mínimo, reunía las siguientes características: afirmación del principio de que nada se hace de la nada, afirmación de la eternidad del mundo, afirmación de la inherencia del movimiento en la materia y determinismo de la misma, y, por tanto, de la voluntad.

La tesis de P. Vernière y de los participantes en las Jornadas de Estudios del año 1987 en La Sorbona sobre Spinoza en el s. XVIII¹⁶ es que Spinoza es transformado en el “espinosismo” por medio de la interpretación materialista. Por tanto, la cuestión es: ¿el materialismo de La Mettrie tiene algo, mucho, o nada que ver con Spinoza, en primer lugar, o con el “espinosismo”, en última instancia? Digamos, ante todo, que La Mettrie cita con frecuencia a Spinoza, a favor o en contra, y reconoce su admiración por él en su *Épître à mon esprit*, una especie de irónica autointerpelación (1749), en la que dice:

¹⁵ P. Vernière: *Spinoza et la pensée française avant la Revolution*. Paris, P.U.F., 1954, pp. 536-545.

¹⁶ *Spinoza au dix-huitième siècle*, (Prés. O. Bloch). Paris, Philosophie Méridiens Klincksieck, 1990.

Si sois, en una palabra, un seguidor del propio sistema de Spinoza, merecéis sin disputa el nombre que se os da de personaje penoso y enredoso: pero si, como un moderno Spinoza (supuesto que se os pruebe) sois tan profundo como superficial es el antiguo ... si, en fin, habéis sido obligado a enarbolar las mismas banderas por un camino completamente diferente, ¿qué nombre daríamos, a su vez, a un charlatán tan vacío como vuestro pretendido antagonista?¹⁷.

Hay aquí una confesada ambivalencia de quien acepta compartir los mismos fines pero por medios abiertamente distintos, casi opuestos (obligado), lo cual da pie a la tajante diferencia entre ser claro y profundo, o ser oscuro, penoso y charlatán.

Antes de abordar más de cerca esta ambivalencia, importa señalar, de acuerdo con Verbeek, que La Mettrie establece una marcada diferencia entre los Modernos, que son siempre cartesianos, y los Antiguos, que son “espinosistas” *avant la lettre*, decidiéndose por éstos. El cartesianismo sería espiritualista y racionalista, y el “espinosismo” materialista y sensualista. Estas denominaciones deberán tomarse en un sentido flexible (recordemos que La Mettrie achacaba a los racionalistas su dependencia del imaginativismo). Desde este supuesto, los materialistas contemporáneos de La Mettrie no serían Modernos¹⁸.

¿Qué dice, pues, de Spinoza en el *Abregé*?

En el apartado sobre Descartes había aludido al holandés como un ultracartesiano extraviado por el método geométrico. En el dedicado a Spinoza intenta resumir el sentido de su sistema:

- 1 – Que una substancia no puede producir otra substancia.
- 2 – Que nada puede crearse de la nada.
- 3 – Que únicamente hay una Substancia; sólo lo es aquello que es eterno y que existe, independiente, por sí mismo de modo necesario. Pero que esta Substancia indivisible e inmóvil se modifica externamente de infinidad de maneras, dando lugar a los cuerpos, en tanto que extensión, y a las almas, en tanto que pensamiento.

¹⁷ O.c., II (E.E.) p. 233.

¹⁸ Th. H. M. Verbeek: *Le Traité de l'âme de La Mettrie* (T. II). Utrecht, OMI/GRAFISCH BEDRIJF, 1988, p. 86.

Y extrañamente añade:

Spinoza define los sentidos en consecuencia con sus principios: movimientos del alma, esa parte pensante del universo, producidos por los de los cuerpos, que son partes extensas del universo. Definición evidentemente falsa, ya que se ha probado un ciento de veces: 1º -que el pensamiento no es más que una modificación accidental del principio sensitivo, el cual, por tanto, no constituye una parte pensante del universo; 2º -que las cosas externas no se representan al alma de ningún modo, sino únicamente algunas propiedades diferentes de estas cosas, que son por completo relativas y arbitrarias; y que, en fin, la mayoría de las sensaciones, o de las ideas, dependen de los órganos de tal forma, que cambian al instante con ellos¹⁹.

Observemos ante todo que, en este párrafo, independientemente de cuál sea el pensamiento real de Spinoza, La Mettrie reafirma y amplía lo que acabo de decir a propósito del apartado sobre Locke: que todo conocimiento es sensorial, puesto que el pensamiento es sólo una modificación accidental del principio sensitivo y que la sensación no es representación de cosas, sino de propiedades de cosas, que son relativas y arbitrarias.

Todo ello viene precedido de la definición de los sentidos como pensamiento, que atribuye a Spinoza, y de las sensaciones como efecto de los movimientos corporales.

Pero, ¿dónde dice esto Spinoza? No se cita texto alguno, ni tampoco en relación con los enunciados metafísicos anteriores. Evidentemente Spinoza dice todo lo contrario en las Proposiciones XIX-XXXI de la 2ª parte de la *Ética*. Es de sobra conocida la independencia causal que tienen entre sí los Atributos de Extensión y Pensamiento.

Una vez más uno se pregunta: ¿conocía La Mettrie a Spinoza? No hay indicios claros. Quizá en su estancia en Leyde, una vez exiliado de Francia en 1747, pero no hay constancia expresa, y este texto permite suponer que no.

De todos modos, ¿cabría pensar en un influjo profundo?

¹⁹ O.c., I (A.S.) pp. 268-269.

A. Comte-Sponville²⁰, distinguiendo previamente entre la relación con Spinoza y con el “espectro” que obsesionaba a Europa por aquel tiempo, el “espinosismo”, declara que pudiera ser que en el meollo del materialismo de La Mettrie, como de cualquier otro materialismo, se encontrara la imposibilidad de ser “espinosista” tanto como la de no serlo. Y se preguntaba de quién habla La Mettrie cuando habla de Spinoza, al que probablemente no conoció. Luego si, según Vernière, la obra de La Mettrie representa el desarrollo más coherente del espinosismo francés del s. XVIII, hay que reconocer que este espinosismo debe más a la inspiración de la época que al mismo Spinoza.

En las alusiones directas a este filósofo, La Mettrie encuentra el pecado original del sistematismo deductivista, geometricista, sinteticista, en lugar del prudente empirismo de los médicos, o de los filósofos, que somete el pensamiento al cuerpo. Si es el cuerpo quien piensa, ¿cómo podría ser la verdad otra cosa que un cierto estado del cerebro?

Las convergencias que Comte-Sponville encuentra entre ambos son las siguientes: monismo, fatalismo, amoralismo, irreligión.

Monismo como rechazo del dualismo cartesiano, y, por tanto, de la cortante separación entre hombres y animales. Todo es una substancia diversamente modificada.

Fatalismo (que Sponville asocia con mecanicismo) atendiendo a las palabras finales del *Abregé* de La Mettrie, dedicadas a Spinoza:

Según Spinoza, el hombre es un verdadero autómatas, una máquina sometida a la necesidad más constante, arrastrado por un impetuoso fatalismo, como un barco por las corrientes marinas. El autor del hombre-máquina parece haber hecho su libro expresamente para defender esta triste verdad²¹.

Amoralismo por su extensión a los animales de la Ley Natural, y su posterior rechazo de la misma para todos (hombres y animales). De modo que todo remordimiento está fuera de lugar. Lo único natural es la Organización física más o menos educable socialmente. Dice La Mettrie:

²⁰ A. Comte-Sponville: “La Mettrie: un ‘Spinoza moderne’?”, en *Spinoza au XVIII siècle*, pp. 133-143.

²¹ O.c., I (A.S.) p. 269.

En el sistema de Spinoza ... adiós a la Ley Natural, los principios naturales no son sino los principios habituales!²².

Y la irreligión, aunque ninguno de los dos hace profesión expresa de ateísmo decidido. La Mettrie se despreocupa del asunto, o lo trata con cierta distancia e ironía, llamando fábula a la religión. En ambos pensadores se trata de defender la libertad de espíritu (filosófico) frente a la intolerancia (teológica).

La conclusión de su interpretación es que La Mettrie no sería un espinosista, ni en sentido estricto (su materialismo sería un monismo diferente del de Spinoza), ni en sentido amplio (pues no es un ateo dogmático). Como mucho, sería un neo-espinosista ambivalente en medio de Spinoza y Epicuro²³.

Pero volvamos a la cuestión del monismo, cuestión central, que supuestamente comparten Spinoza y La Mettrie.

De entrada, conviene señalar que en ambos parece claro que la única Substancia real es compatible con la indefinida diversificación modal, lo que hace posible conciliar monismo con pluralismo.

Pero la cuestión se plantea en relación con la inteligibilidad del concepto mismo de Substancia. Para Spinoza, la Substancia es aquello que es en sí y se concibe por sí, pero que no nos es accesible sino a través de sus Atributos o constitutivos esenciales, -que hay que suponer infinitos en ella, porque la Substancia es todo, y toda determinación sería negación de la totalidad-, de los cuales sólo conocemos los de la Extensión y el Pensamiento, cada uno de los cuales viene afectado por los modos respectivos de los cuerpos extensos y las almas pensantes, siendo modo aquello que es en otra cosa, por la cual es concebido. Ahora bien, la verdad de los modos y de la Substancia es la verdad de su producción en la mente, según las leyes de la mente misma, sin dependencia de contingencia alguna exterior, es decir, según un orden geométrico genético que procede de la causa (racional) a su efecto, en virtud del principio paralelista de que

²² Ibidem.

²³ A. Comte-Sponville: O.c.

“*conexio idearum est idem ac conexio rerum*” (Prop. 7^a, 2^a parte). Luego el orden de los conceptos es, al mismo tiempo, el orden de los cuerpos, o, lo que es lo mismo, su verdad, sin que sea posible mezclar ambos órdenes, que serían como dos caras de la Substancia única, infinita, irreductibles entre sí. Pero la Substancia no es otra cosa que la necesidad misma del proceder absoluto de la mente, y este proceder absoluto es tanto el ser de todo ente (Orden) como el ente mismo (Dios). Así pues, *Deus sive Natura*.

Podemos hablar de naturalismo, geometricismo o panteísmo, pero ¿podemos hablar de materialismo en Spinoza como hablamos de materialismo en La Mettrie?

Según Vidal Peña, hay que corregir la tesis monista y geometricista que se adscribe a Spinoza, y reconocer, en cambio, su pluralismo materialista, puesto que el concepto de Substancia única con infinitos Atributos (derivados de su unicidad) rompe con toda reducción a cualquier nivel de materialidad ontológico-especial o categorial, v.g. el de la Extensión. Spinoza parte de las cosas y de las ideas (o sea, de la pluralidad fáctica) y, por un *regressus* crítico, descubre la infinitud de formas posibles de la realidad: “reconocer la realidad es reconocer su problematicidad”²⁴. La Substancia no es una cosa (no es nada positivo) y no cabe deducir geoméricamente nada determinado de semejante indeterminación:

La realidad substancial es absolutamente plural, consiste en ser infinita, en ser inabarcable... (por eso) no hay tal cosa como “La Realidad” (con mayúscula). Se dirá que eso es la negación del monismo y es verdad... Espinoza no era un panteísta, si por panteísta se entiende el que considera que toda la variedad de las realidades está informada, de manera más o menos misteriosa, por algo que la reconduce a la unidad²⁵

Sin embargo, reconoce que, según Spinoza, “cuanto más conocemos las cosas singulares, más conocemos a Dios” (Prop. XXIV de la 5^a parte) y se admira de ese plus de conocimiento intenso y totalizador; asimismo admite que el conocimiento de los modos es geométrico, aunque no esté absolutamente justificado, porque no es posible un conocimiento absoluto

²⁴ V. Peña: *El materialismo de Spinoza*. Madrid, Rev. de Occidente, 1974, p. 103.

²⁵ V. Peña: “Introducción” a la *Ética* de Spinoza. Madrid, Editora Nacional, 1979, pp. 36-38.

desde una apertura infinita, necesariamente problemática, de donde la ironía espinosiana de tener que afrontar la contradicción entre un orden deductivo, expresión de la racionalidad, y el contenido de ese orden que rompe dicha inteligibilidad.

Por eso, distingue entre “materias especiales” (M1, M2, M3 de los cuerpos, las mentes y las esencias respectivamente, según la clasificación de G. Bueno) y “Materia ontológico-general” (una idea-límite que no es genérica respecto a aquéllas, ya que a ella se llega por la contradicción dialéctica entre las partes del mundo. Y se pregunta: “¿cómo una idea crítica regresiva puede ser punto de partida de un proceso progresivo?”²⁶. El Todo cerrado no es posible como un Todo absoluto. Así, la idea de Dios no es una idea más (p. 97) y no es posible Otra Realidad independiente, que sería la misma (p. 101).

Los órdenes especiales (Naturaleza, Ideas, Esencias) suponen un Orden que no es propiamente el geométrico, dice Peña. Spinoza no respetaría este Orden, como se advierte en la incongruencia deductiva en varios puntos de la construcción de su *Ética*, v.g. al partir de Escolios para probar Proposiciones ulteriores, o al evidenciar axiomas a partir de Proposiciones anteriores... etc.²⁷. El Orden no podría ser geométrico sino como simple instrumento auxiliar. Aludiré, por su importancia, a las objeciones de Tschirnaus, quien, en diálogo epistolar con Spinoza, le pregunta cómo puede deducirse de la Extensión-Atributo la existencia de cuerpos con figuras y movimientos que no hay en la Extensión (lo mismo podría decirse de las almas en relación con el Pensamiento). Objeción a la que Spinoza no acaba de responder sino criticando vagamente la noción de Extensión cartesiana (recordemos que el neo-espinosista Toland le planteará una objeción parecida sobre la inexplicación del movimiento que debe ser inherente a la materia, y no lo es en Spinoza). Objeciones que considera respondidas V. Peña desde su interpretación materialista-pluralista de Spinoza, partiendo de la realidad original de cuerpos e ideas.

Como alternativa al Orden geométrico, Peña encuentra un Orden estructural en los Lemas de la 2ª parte, v.g. el 4º, que habla de la naturaleza estructural del Individuo compuesto, la cual se conserva igual, aunque sus

²⁶ V. Peña: *El materialismo de Spinoza*, p. 69

²⁷ V. Peña: *El materialismo de Spinoza*, p. 30 ss.

partes sean sustituidas por otras semejantes, dando lugar a la “*Facies totius universi*”, o Individuo compuesto, llamado Naturaleza, invariable en las autorregulaciones; o dando lugar al Estado como Individuo compuesto por las potencias de los individuos y que es máximamente potente en la Democracia. Tenemos, en conclusión, un materialismo ontológico, psicológico y político, de claro sabor estoico. La Felicidad, como la Virtud misma, se impone al sabio como tarea libre-necesaria²⁸.

Pero, a pesar de la autoridad de V. Peña y de sus brillantes argumentos, no acabo de ver lo que, a mi juicio, es de la mayor importancia: en primer lugar, no me parece plausible que el aparente método de construcción de la *Ética* de Spinoza, tan laborioso y cuidadoso en el detalle, se vea reducido a mero instrumento auxiliar, aun aceptando la posibilidad de errores deductivos en su exposición. Si así fuera, no se entendería la dificultad que mostró Spinoza en responder a las atinadas observaciones de Tschirnaus.

Por otra parte, si la realidad fuera meramente plural, incluso infinitamente plural, ¿cómo se explica que cuanto más conozcamos las cosas singulares más conozcamos a Dios?. (O que distinga entre tres niveles jerárquicos de conocimiento). ¿Por qué no pensar que Dios, sin ser algo positivo, consista en el Orden geométrico mismo, esto es, en la construcción racional de la Realidad, sin necesidad de partir de lo absoluto indeterminado, sino de la pluralidad que requiere construcción interna necesaria, racional, para no perderse en la caótica contingencia? Pluralismo no significa automáticamente materialismo, ya que es posible pensar órdenes de Atributos no reductibles entre sí, como hace Spinoza. De otro modo, habría que entender por materialismo la teoría de los seres plurales en cuanto tales.

Cuando P. Lurbe escribe sobre el posible espinosismo de Toland, utiliza argumentos parecidos a éstos: contra la identificación por Toland de la Substancia con la Materia, como si fuera ésta la intención de Spinoza, Lurbe insiste en que la Extensión es sólo uno de los infinitos Atributos de la Substancia divina:

El panteísmo de Spinoza no podría, sin abusiva simplificación, ser considerado como un materialismo en sentido estricto... (Dios) se expresa a través de una

²⁸ Véase la muy interesante Proposición XLII de la 5ª parte de la *Ética* de Spinoza.

infinidad de atributos, lo cual significa precisamente que no se identifica con ninguno... Dios es absoluta negatividad²⁹.

Y concluye que Toland, al otorgar movimiento a la materia, prescinde de Dios, es ateo y materialista, o sea, “espinosista”.

En lo que respecta al Orden estructural de los modos, que pone de relieve V. Peña, opino que su observación es muy interesante, pero no incompatible con el Orden deductivo general, y abre el camino a una visión menos mecánica de la realidad como *conatus* autorregulativo que se abrirá paso, en el siglo siguiente, en el nuevo paradigma biológico, lo cual se apunta ya en nuestro filósofo e incluso en espinosistas no médicos, como Boulainvilliers en su *Essai de Métaphisique*³⁰.

Para terminar, debo hacer notar que La Mettrie no utiliza el concepto de Infinito en esa especie de tensión centrífuga de la “Materialidad ontológica” de Peña. Dice que la Substancia se modifica de forma indefinida, en un sentido que yo calificaría de “centrípeto” hacia formas cada vez más complejas, es decir, hacia la vida, hacia la expresión más enriquecedora de la vida y su disfrute en la vida imaginativa de la Voluptuosidad³¹.

Luego La Mettrie no es un espinosiano, aunque tenga un aire común con Spinoza, sino un “espinosista”. Cabal, según Vernière. Ambiguo, según Comte-Sponville. Libertino, según Verbeek. O un “Spinoza moderno”, como dijo el mismo La Mettrie. J. Falvey dice que sólo es un individualista³²; por tanto, no acepta el problema de las posibles influencias en torno a su supuesto materialismo.

Lo que cuenta, en mi opinión, es aceptar la base teórica de un “espinosismo” que funda la unidad del Universo y perfila el sentido de un hedonismo abierto, no meramente individualista, salvo cuando La Mettrie

²⁹ P. Lurbe: “Le spinozisme de J. Toland”, en *Spinoza au XVIII siècle*, p 33-47.

³⁰ Ira O. Wade: *The Clandestine Organization and Diffusión of Philosophical Ideas in France from 1700 to 1750*, New York, Octagon Books, 1967, pp. 117-123.

³¹ Miguel Ángel Cordero del Campo: *Materialismo y voluptuosidad en la filosofía de Julien O. de la Mettrie*, en prensa.

³² J. Falvey: “The individualism of La Mettrie (I y II)”. *Nottingham French Studies* A IV, 1965, p 15-27 y 67-78.

desea marcar distancias con relación al ámbito político-moral, de la misma suerte que los modos no pueden expresarse sino en la realidad de la Substancia universal. El hedonismo antiguo era considerado como el hermano mayor del materialismo “espinosista”, aunque el epicureísmo de La Mettrie es menos cauteloso y racionalista.