

Spinoza y David Bohm: un diálogo sobre Filosofía Natural

Al relacionar un autor del siglo XVII con otro del XX lo que se pretende es debatir algunos problemas clásicos de la filosofía de la naturaleza, desde planteamientos y perspectivas históricas obviamente distintas, pero también complementarias. Más allá de las diferencias, aquí importa subrayar de manera concisa y selectiva algunos paralelismos, en especial lo que Bohm puede aportar, con tres siglos más de ciencia y filosofía a su espalda, para completar ciertos temas centrales de Spinoza, lo que por otra parte no es sino un ejemplo paradigmático de grandes cuestiones de la tradición occidental. En efecto, se trata de superar —o al menos mediar— entre nociones duales de rancio abo-lengo: *implicatio/explicatio*, eternidad/tiempo, todo/partes, etc. El reputado físico contemporáneo insiste en que tales opuestos u otros posibles (absoluto/relativo, ilimitado/limitado, espíritu/materia) sólo son categorías artificiales del propio pensamiento, acaso inevitables, pero de utilidad limitada y nunca fijas o finales; y aunque para él Nicolás de Cusa es quien más se acerca a su propia teoría del orden plegado/desplegado, con la que intenta actualizar y rebasar esas dicotomías¹, a mi juicio el tópico en Spinoza de *Natura naturans* y *Natura natu-*

1 Cf. respect., Ken Wilber (ed.), *El paradigma holográfico*, Kairós, Barcelona, 1987, pp. 235 y 237. Ahí se recogen dos amplias y esclarecedoras conversaciones con Bohm, D., pp. 65-141 y 211-245. En adelante, sus referencias se citarán en el texto como PH.

rata resulta tanto o más acertado como interlocutor y además añade otros asuntos, según se verá. En todo caso, este diálogo puede enriquecer nuestro punto de vista con un enfoque interdisciplinar que aúne ciencia y pensamiento, como intentaron ambos autores en sus épocas respectivas, y quizá desemboque de su mano en cierta sabiduría de fondo para replantear los problemas.

1. DISEÑO GLOBAL DE LA REALIDAD

1. Los dualismos conceptuales reseñados obedecen a enfoques dispares en ambos autores, claro está, pero a la postre las razones metafísicas de Spinoza y las científicas de Bohm parecen confluir, y en ese orden histórico voy a exponerlas. Con la máxima brevedad y dando algunas cosas elementales por supuestas, puede decirse que el pensador judío ofrece en su sistema una respuesta en parte novedosa a la arquetípica pregunta por lo que permanece y lo que cambia, es decir, lo fundante y lo fundado: la explicación teórica de lo existente necesario (la *eternidad* es la existencia misma en cuanto se sigue necesariamente de la definición de una cosa eterna, *Ética* (E), I, Def. 8) reformula el argumento ontológico al pasar de lo infinito (infinitos atributos, esencias infinitas en su género) a lo absoluto (sustancia absolutamente infinita que los incluye todos), lo cual establece que Dios o la naturaleza (*Deus sive Natura*) es la realidad última y totalizadora, unitaria en sentido cuantitativo y multidimensional en sentido cualitativo (E, I, 10, 11; Def. 6). Es sabido que no se trata del Dios personal y trascendente de la teología, sino de una afirmación del ser desde la immanencia y la univocidad formal (E, I, 24, 25; *Epístola* 4); lo que unifica y homologa lo real como un todo, y además como un continuo sin vacío. Semejante naturalismo certifica la equivalencia de causa ontológica y razón epistemológica (*causa sive ratio*), ley y verdad, aunque bien es cierto que para la vida de los sujetos el conjunto se fragmenta en entidades singulares, a su vez entendidas desde diversos niveles discursivos (imaginación, razón, intuición). En cualquier caso, Spinoza sutura la brecha cartesiana entre las dos sustancias y de éstas con el Dios trascendente, para mejor fundar en ello el afán personal de seguridad y la

alegría suprema que otorga el conocimiento de la unión con el ser absoluto (*Tratado de la reforma del entendimiento* (TRE), 1; *Tratado breve* (TB), II, 22, 4). Y es que las necesidades y aspiraciones profundas del ser humano están en la base de todo lo demás, por muy abstracto que resulte el sistema en cuestión, cosa que a menudo se olvida.

Así, pues, se describe la realidad como un continuo inclusivo y *horizontal*, cuyo aspecto dinámico es la potencia absolutamente infinita, esto es, el río o proceso unitario que todo lo atraviesa, como energía común que a todo da consistencia y movimiento (E, I, 34, 35, 36). A lo que debe añadirse la distinción un tanto estática entre los distintos planos ontológicos: por un lado está lo que es en sí y se concibe por sí, es decir, los atributos de Dios, considerado éste como causa libre o autodeterminada; y por otro, todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios —lo que le es inherente—, a saber, los modos de los atributos en cuanto cosas que son en Dios y sin él no pueden ser ni concebirse. En una palabra, se trata respectivamente de la *naturaleza naturante* y la *naturaleza naturada* (E, I, 29 esc.); con la particularidad de que también hay modos infinitos con rasgos propios que luego se mencionarán. El asunto central aquí es comprender cómo la potencia o *essentia actuosa* divina (E, II, 3 esc.), naturante e infinitamente indeterminada, ilimitada, se autodetermina en lo naturado, esto es, se particulariza y despliega dentro de ciertos límites lógicos, lo que permite hablar de identidad en la diferencia y viceversa. Hay una generatividad múltiple basada en la comunidad dinámica de causa y potencia entre Dios y las cosas: en la participación intensional de éstas respecto a aquél que funda y dignifica todo lo real. Pero el problema de fondo sigue siendo cómo conciliar esos dos polos de lo real, y más exactamente cómo relacionar lo eterno y lo temporal (la existencia en devenir de lo contingente), el todo necesario e invariable, siempre en acto, y las partes sucesivas y efímeras, o, si se quiere, la doble perspectiva del *nunc stans* y del *nunc fluens*. Es un lugar común decir que Spinoza, como otros muchos autores, tiene una seria dificultad para explicar la historia, dado que ésta debe encajar en el marco de lo inmutable.

Y para concretar todo ello, nada mejor que referirse a un aspecto muy representativo: si Dios se *expresa* en sus atributos y éstos se reex-

presan en los modos de manera unívoca (no eminente ni analógica), hay que concluir que los modos de cada atributo *implican* el concepto de su atributo y no otro, de tal manera que la explicación o desenvolvimiento primero es recíproco de este segundo involucramiento o implicación (E, I, 25 cor. y II, 6), según terminología clásica anterior al pensador holandés, pero que él reformula junto a otros vocablos desde el panteísmo. Recordemos, por lo demás, que sólo se conocen la Extensión y el Pensamiento entre los infinitos atributos que constituyen a Dios o la Naturaleza. En resumen: «cuantas cosas existen en la naturaleza, implican y expresan el concepto de Dios en proporción a su esencia y a su perfección» (*Tratado teológico-político* (TTP), IV; Gebhardt, III, p. 60). Hay que aclarar que una y la misma cosa singular es una modificación que se expresa bajo los diferentes modos propios de cada atributo o dimensión de lo real, en virtud del llamado «paralelismo»; y que realidad, concepto y perfección son sinónimas en Spinoza. Se entiende así mejor el vínculo ontológico de ida y vuelta —proporcional, dice el texto— entre el todo y las partes, al igual que la equivalencia de lo formal y lo objetivo, pues cuando se habla del concepto es el ser mismo al que se mienta. Pero sigue sin explicitarse cómo la plenitud divina en acto e instantánea, eterna, se trasvasa al ámbito de la duración limitada y sucesiva, es decir, cómo se pasa de la simetría intensional recién citada a la asimetría extensional.

Para intentar sortear tan ardua cuestión Spinoza introduce otras nociones en la oscura proposición 8 de la «Parte Segunda» de la *Ética*, que sintetiza bien todo el asunto: se trata de caso «único» según el cual hay esencias formales de cosas singulares «contenidas» en los atributos de Dios, por lo que su peculiar existencia consiste en estar «comprendidas» en ellos sin acceder a la «duración», de donde sus esencias objetivas o ideas están igualmente comprendidas en la idea infinita de Dios; y sólo si en un segundo momento —¿analítico o cronológico?— hay existencia *exterior*, por así decir, temporal, explícita y no sólo intrínseca o implícita, hay también ideas singulares que implican esa existencia como tal. El autor aduce el ejemplo del círculo y los infinitos rectángulos iguales que pueden trazarse en su interior, para *suponer* después que sólo existen dos efectivamente diferenciados, cuya idea no sólo

previo de *indivisión* al que ellas apuntan ya². Quiere decirse que es necesario recurrir a una dimensión fundamental de la realidad como trasfondo de esos fenómenos que son sus manifestaciones dispares y aun contradictorias.

Ese plano anterior y unificador tiene un carácter holista que se denomina «Totalidad No Dividida en Movimiento Fluyente», lo que significa que todo lo que existe «es el proceso mismo de llegar a ser, mientras que todos los objetos, acontecimientos, entidades, condiciones, estructuras, etc., son formas que pueden abstraerse de este proceso», en virtud de la fragmentaria aproximación humana, sea por los sentidos, por el carácter mismo del lenguaje, etc. (TOI, pp. 32 y 80, respect.). Y ese proceso único se resume en el llamado *holo-movimiento*, de cuyo inconmensurable, que todo lo constituye, cual «flujo indiviso que se despliega (...) en cada aspecto finito que se abstrae de él», según órdenes y medidas establecidos por el hombre *ad hoc* (PH, p. 231). Debe añadirse, entonces, que la ley de la totalidad u *holonomía* reza que «todo implica todo», donde cada parte o momento es una expresión relativamente autónoma del conjunto (TOI, pp. 220 s.), pero sin romperlo: cada cosa existente es una forma estable dentro de un «orden manifiesto» de aquel flujo, el cual también puede entenderse en otro plano como «orden implicado o no manifiesto», en el que «no hay separación en el espacio ni el tiempo», sino que «todo es uno» y está «entremezclado, interconectado en una sola cosa»; por más que usemos habitualmente unas convenciones espacio-temporales acordes con nuestras percepciones e intereses (PH, pp. 101, 74). En otros términos, desde «lo explicado» hay que remontarse a «lo implicado», que es un «nivel multidimensional más profundo» y en última instancia un vasto «océano de energía física-mental que es universal»; lo que, en segundo lugar, puede traducirse diciendo que el holomovimiento, en sí mismo indefinible, contiene unas relaciones definibles de carácter material (luz, electrones, sonido, neutrones, neutrinos, etc.), y otras propias del pensamiento (sentimientos, deseo, voluntad, etc.), irreducibles entre sí, pero

2 Cf. Bohm, D., *La totalidad y el orden implicado*, Kairós, Barcelona, 1988, p. 245 y anteriores. En adelante se citará en el texto como TOI.

implica la idea global del círculo, sino también la existencia particular de los mismos. No parece que un ejemplo geométrico tan aséptico y puramente ideal resuelva el enigma del tiempo, esto es, el paso de lo implicado a lo explicado, más allá de la mera distinción teórica. Lo que también incluye, en sentido gnoseológico, la decisiva contraposición entre la óptica atemporal de la razón y la imaginativa sensible, todo lo cual no hace sino reeditar la dicotomía. En definitiva, no está claro *cómo* se produce la individuación efectiva, aunque sí sepamos en *qué* consiste (un grado X de potencia=esencia, y su correspondiente conjunto de partículas físicas e ideas, regidas por una proporción determinada de movimiento y reposo, y de ideas adecuadas/inadecuadas, cf. E, II, 13). Dicho aún con otras palabras, lo que se ignora es cómo encajar la concordia de las infinitas esencias singulares en el atributo desde una perspectiva de eternidad con la conflictiva secuencia de vidas y muertes en el tiempo.

2. Aquí es donde las teorías de Bohm (semejantes en parte a las de Spinoza) pueden aportar, si no una solución, sí al menos una ayuda en forma de *mediaciones* que nacen de exigencias científicas contemporáneas. En efecto, una vez que la física no se deja reducir a simple ecuación matemática y rebasa el mero operacionalismo positivista y empiricista, es posible ofrecer —según el autor— una hipótesis que responda a los interrogantes planteados por la relatividad y la mecánica cuántica, las cuales implican ya que lo real no puede analizarse en partes separadas e independientes, sino que debe suponerse una comunidad interior de materia, energía, vida y conciencia (cf. PH, pp. 75 s., 84, 215, 222). Estas premisas se desglosan un poco más al considerar caduco cualquier mecanicismo de partículas o de cuerpos discretos, toda vez que en las últimas décadas se ha abierto paso la consideración estadística, no lineal, de las trayectorias, así como una integración diversa en procesos y campos. Y es ahí donde hay ciertas contradicciones entre las teorías cuántica y relativista, que para Bohm se resumen en las afirmaciones respectivas de discontinuidad (saltos cuánticos) y continuidad (de campo), conexión no causal y determinismo, principio de no localidad espacial y de localidad; todo lo cual exige postular un plano

relacionadas (cf. respect. PH, pp. 244 y 115). No hace falta insistir en los parecidos con el discurso spinozista sobre Dios y su potencia, que se expresa en distintos planos (intensional y extensional), así como en diversos ámbitos o atributos, y donde los modos finitos —desde la óptica del todo— son momentos o nudos de la energía fluyente, que se entienden en razón del binomio explicación-implicación y luego se describen desde varios niveles o marcos conceptuales.

Sin entrar en detalles, lo más interesante es completar ese diseño con aquello que aporta alguna novedad mediadora respecto al autor moderno: no sólo hay un pluralismo formal, estático (el fondo inmenso de energía del cual la materia es un «rizo» recurrente, uno de los universos posibles en el seno del holomovimiento, cf. TOI, pp. 265 ss.), sino también un pluralismo serial, es decir, de fases que darán lugar a tiempos distintos. En efecto, la clave está en la conjunción de los órdenes plegado y desplegado (intensional y extensional, respectivamente, según la terminología empleada hasta ahora), que nada tiene que ver con las coordenadas cartesianas donde unas entidades cruzan el espacio en el tiempo, sino con el «plegamiento» o «conexión» en el todo según cierto «grado de implicación» de cosas que en otro plano serán individuos localizados en el espacio-tiempo, y acaso distanciados (PH, pp. 71 s.). Luego a la causalidad manifiesta le subyace y precede una relación de otra índole, que supone introducir grados o niveles en lo que antes era el desconocido y homogéneo territorio de lo implicado. De ahí que su despliegue ocasione momentos temporales distintos dentro del gran proceso global, según cierta secuencia u *orden de implicación*, con la salvedad de que éste es muy complejo y no lineal: «lo que existe» es siempre una totalidad de conjuntos, todos presentes a la vez, en una serie ordenada de etapas de pliegue y despliegue, que en principio se entremezclan e interpenetran mutuamente y por completo a través de la totalidad del espacio» (TOI, pp. 255 s.). El espacio es el fondo inmenso de energía en el que se dan de forma simultánea todos los conjuntos en el plegamiento, a su vez según un orden seriado de grados y etapas todavía mezcladas, que darán pie a la diferenciación en el orden manifiesto.

Quiere decirse que la realidad es la relación de ciertas fases de lo que existe con otras fases de lo que existe en momentos diferentes de

implicación, de donde «Esta idea supone que la esencia de la realidad como un todo es esta relación entre las varias fases en diferentes etapas de implicación», todo lo cual excluye la vieja dualidad extrema del ser y el no ser, en beneficio de una gran gama de grados intermedios (TOI, p. 281). La relacionalidad es lo importante para describir lo real, según secuencias de movimientos múltiples en el seno del holomovimiento que, a su vez, dan lugar a muchos órdenes temporales proyectados desde el inmenso campo multidimensional, sean el tiempo simple de la física clásica o los más complejos que parecen aleatorios, impredecibles y creadores de novedad; es decir, que hay órdenes «paralelos o interoperantes» que se traducen en el paso de lo implicado a lo explicado de distintas maneras, por ejemplo para la física relativista o cuántica (cf. respect., TOI, pp. 293 s.; PH, pp. 73 y 122). En resumen, lo que *aparece* en el orden manifiesto obedece a diferentes grados, fases o etapas, a secuencias y órdenes propios de la exuberante pluralidad del ser plegado, con sus múltiples relaciones internas y externas. Así, puede decirse que lo que se amplía es la densidad o grosor de lo existente, de modo que aparece enriquecido en sus manifestaciones de superficie, pero sin que haya corte alguno que lo escinda. Ahora hay que explicitar y ejemplificar este diseño global, sobre todo en lo que se refiere a los puentes posibles que en ambos autores pueden unir, o, al menos, acercar las dos orillas de ese gran río que es la realidad.

2. ORDEN, HOLOGRAFÍA E INTUICIÓN

A modo de tránsito entre apartados, cabe recapitular que tanto Bohm como Spinoza distinguen un ámbito *intensivo* y otro *extensivo*, con sus respectivos rasgos cualitativos, pero estrictamente complementarios en el Todo. Coinciden también en que el intento por conocer la realidad debe escapar del gran peligro que supone el antropomorfismo, sea por la vía de proyectar una teleología (*Ética*, I, Ap.) o de hipostasiar la propia noción de orden, cuando lo cierto es que toda idea tiene sus límites y el pensamiento no puede conocer lo que está más allá de la sutil materia plegada (cf. Bohm, respect., PH, pp. 119, 91, 97 s.). De

hecho, el pensamiento necesita diferenciar y ordenar el continuo para operar, pero siempre con la conciencia clara de lo que le sobrepasa, dado que el «orden eterno de toda la naturaleza» desborda con mucho las leyes y la razón propias de la naturaleza humana, que sólo es una partícula de limitada perspectiva en la vastedad del ser (TTP, XVI; Ep. 30 y 32). El orden termina por ser el presupuesto necesario que hace posible el discurso, concepto límite, esquemático, más connotativo que denotativo, el punto ciego para poder ver. Lo cual no significa en caso alguno que haya un Plan, armonía o designio, sino sólo una conexión o *coherencia* en el universo. Hay, por tanto, una clara conciencia de los límites en ambos autores y la convicción de que su discurso llegará, antes o después, a un punto infranqueable. Una vez aclarado esto es posible avanzar en la búsqueda de nuevas mediaciones entre los dos grandes planos que vienen tratándose, sea como relación del todo y de las partes o del holomovimiento y sus fases-etapas de implicación y explicación.

1. Por lo que se refiere a Spinoza, deben recuperarse los *modos infinitos* (inmediatos y mediatos), los cuales ya son naturados pero con carácter general y abarcador. No es que sean mediadores en una supuesta escala jerárquica, o entre lo finito y lo infinito, sino que aportan un contexto de intersección, facilitan la integración e inteligibilidad de los seres y las cosas singulares, y, lo que es decisivo, aportan claves de composición y de organización. Lo importante aquí —sin tematizarlos— es que el Entendimiento absolutamente infinito asegura la unidad inteligible de lo real de manera impersonal (Idea de Dios), y es el *locus* para el conocimiento humano, pues nuestro entendimiento participa unívocamente de él y de sus ideas. Por su parte, el Movimiento y el reposo (M/R) enmarca las relaciones constitutivas o código —relación de M/R— del que participan todos los seres extensos en una u otra proporción y permite su diversificación o *varietas rerum*. Y la Faz de todo el universo (*facies totius universi*) sintetiza, tanto para el Pensamiento como para la Extensión, el rostro fenoménico global del ser, el cual, «aunque varíe de infinitos modos, permanece, no obstante, siempre el mismo» (Ep. 64). Esto último define al Individuo Total o infini-

to, compuesto de infinitos individuos, esto es, la realidad constituida por múltiples relaciones o proporciones particulares de M/R e ideas y sus respectivos grados de potencia, locales y temporales, aunque el conjunto como tal no varíe (E, II, 13. Lem. VII). Así se replantea el tema de lo inmutable y lo que deviene en este nuevo nivel, de manera que aparece la idea de una composición creciente de formas individuales, la cual vertebra el aparentemente fortuito «orden común de la naturaleza» y se remonta al orden eterno en el que todo conviene entre sí, sin cambios. Otra vez hay que recurrir a la doble relación intensional/extensional para describir el vínculo entre el todo y sus partes, con la novedad respecto a planteamientos anteriores de que la naturaleza resulta más cercana y accesible: el contexto para la vida que es la *Facies* y su continuidad de niveles, que aunan lo corpóreo y lo ideal, propicia el lazo entre las dimensiones física, anímica y cultural que constituyen lo humano. Por dar un dato relevante, digamos que un estado político es un tipo de individuo compuesto por las relaciones de toda índole de otros individuos, a su vez en el seno de múltiples escalas de composición. Y, al fin, la potencia por todos participada como nervio último común que da consistencia a todos los planos y seres.

El resultado es un modelo ontológico plural y descentralizado, horizontal, donde el todo es más que la suma de sus partes y se presenta como un conjunto autorregulado, estructuralmente ordenado e invariable, pero que acoge en su seno a la multitud de partes, en bullicioso contacto y desorden local, que continuamente se tejen y destejen. Esa conjunción de regularidad sistémica y de choques casi azarosos compone una realidad interactiva entre cada proporción de M/R o *ratio* individual (que ordena a su vez infinidad de partículas) y las demás, lo que origina constantes intercambios en una regulación colectiva o co-acción. Puede decirse, entonces, que lo real es un gran eco-sistema integrador de ecosistemas menores (a su vez constituidos por otros, etc.), en diversas escalas de composición³. Por otro lado, esta lectura

3 Para una exposición detallada que proporciona una interpretación general del autor holandés, puede consultarse L. Espinosa Rubio, *Spinoza: naturaleza y ecosistema*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1995, 284 páginas; en especial el capítulo 2).

ecosistémica —que no tiene un sentido reduccionista de corte biológico, claro está— actualiza el viejo tema de la unidad y la diferencia, magníficamente expresado en la clásica noción de *concordia discordante*, y afirma una dinámica que va de lo Uno a lo Múltiple y viceversa: modelo relacional que niega tanto el holismo (organicista) como el atomismo (mecánico). Y si en Bohm la relacionalidad era de fases y etapas, aquí es de niveles y escalas, lo que en cierto sentido los hace complementarios; sin menoscabo de sus diferencias, en especial del hecho de que el físico contemporáneo contempla la *evolución* de lo real desplegado y la aparición de novedad cualitativa, cosa que no cabe en el pensador judío.

Es interesante destacar que el armazón del diseño ecosistémico apuntado es también la base para las «naciones comunes» que fundan el saber racional (E, II; 40): éstas consisten en captar las relaciones o dimensiones comunes a los seres (no sus esencias particulares -E, II, 37), pasando por la amplia gama de escalas que va —por ejemplo en el ámbito de la extensión— de lo común a mi cuerpo y a otro, hasta aquello que es universal y a todos atañe. Son nexos estructurales o federaciones ontológicas (análogas también a las políticas) que vertebran la realidad toda, aquello en lo que necesariamente se concuerda y por eso no hay lugar para una visión unilateral, es decir, para el error de parcialidad propio de la imaginación. En definitiva, la noción común es la idea de una composición de relaciones entre cosas, de una comunidad de rasgos, lo que permite contextualizarlo todo y conectarlo en el flujo general. Las dos dimensiones conocidas de la Naturaleza son Pensamiento y Extensión (ya plasmados en sus modos infinitos) en pie de igualdad entre sí y con alcance universal, por eso se dice que «el orden y conexión» de las ideas es el mismo que el de las cosas (E, II, 7); luego todo individuo (mente-cuerpo) percibe adecuadamente aquello que está por igual en el todo y en las partes, ya que sus afecciones «implican» lo común a la naturaleza propia y a la ajena (E, II, 38). De esta manera, que resumo al máximo, el conocido binomio *implicación/explicación* confluye con la noción del *orden* constituyente de los seres para fundar el conocimiento que guía y cualifica la vida humana, en tanto le da un marco de referencias seguras.

Visto desde otro ángulo, cada sujeto es un *holograma* del todo: cada cosa singular «implica» la esencia eterna e infinita de Dios, y cada existencia —no entendida como duración abstracta, sino como la naturaleza misma de la existencia en cuanto que es en Dios (al margen de la determinación causal de las cosas entre sí)—, se funda en la «fuerza» que se sigue de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios a la que es inherente (E, II, 45 y esc.). De ahí que pueda decirse que cada individuo es una encarnación a escala de Dios o la Naturaleza, y conecta *directamente* con ello: participa de su potencia común y de sus atributos, por eso lo explica y lo implica (ontológica y epistemológicamente), en el caso humano lo es y lo reconoce. Habría que hablar una vez más de holograma en clave intensional, no extensional, y aun así con las reservas oportunas donde nunca se pierde de vista la diferencia entre sustancia y modo. Pero es precisamente la capacidad humana de pensar a Dios la que hace de su mente (*mens*) una auténtica holografía del conjunto por la perfecta calidad de su saber, ya que no por la cantidad, y desde ahí se entiende su cualificación ética y de toda índole.

Bien es cierto que se trata de una aprehensión atemporal de esa positividad universal que es Dios o la naturaleza común, pues el tiempo es imaginación inducida por el movimiento (E, II, 44 y cor.), y por eso mismo captar aquella estática necesidad desde la razón aporta certezas inmutables y sosiego frente al albur de acontecimientos y afectos (E, V, 62), lo que permite encauzarlos o al menos soportarlos. No cabe entrar ahora en este terreno, sino sólo constatar que cierta lucidez permite rebasar la conciencia ordinaria de las cosas hacia una perspectiva de eternidad, aunque sin explicar por completo la dinámica corriente de la vida ni el salto efectuado, salvo por cierta vivencia un tanto inefable: aunque no tengamos constancia de haber existido antes del cuerpo, «no por ello dejamos de sentir y experimentar que somos eternos» (E, V, 23 esc.). Experiencia radical, por tanto, que traspasa el tiempo hacia otro plano, pero que no deja de lograrse, paradójicamente, desde la existencia temporal. Es necesario, entonces, dar un paso más para rematar todo el proceso y ver adónde conducen las diversas perspectivas citadas, pues más allá del obligado esquematismo se da una convergencia final.

La culminación es el tercer género de conocimiento o *intuición*, que supera al resto —una vez se apoya en lo racional (E, V, 28)— en tanto que permite conocer esencias singulares de forma íntegra, y no sólo las dimensiones comunes a todas como hasta ahora. La intuición es la potencia máxima o naturaleza suprema del alma (E, V, 25), que origina la mayor alegría y se remonta al orden eterno de manera plena, perfecta y con la más poderosa eficacia transformadora para la calidad de vida del sujeto (E, V, 36 y esc.): «El amor intelectual del alma hacia Dios es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que Dios es infinito, sino en la medida en que puede explicarse a través de la esencia del alma humana, considerada desde la perspectiva de la eternidad, es decir, el amor intelectual del alma hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo». Sin caer en una interpretación teológica o convencional del lenguaje, lo cierto es que las relaciones de explicación/implicación entre el Todo-Dios y las partes-almas individuales llegan a su plenitud con el «amor intelectual», en virtud de ese conocimiento de esencias singulares que alcanza la mayor intensidad y es por ello hologramático en grado sumo: la cosa en Dios y Dios en la cosa, desde la eternidad (E, V, 30). Pero todo tiene su origen en el marco del orden ontológico y gnoseológico mencionado más arriba, donde se siembra esta *comprensión* íntima y última, que al parecer supera cualquier dicotomía y dualidad. En síntesis, las mediaciones buscadas entre eternidad e historia, entre lo naturante y lo naturado, son para Spinoza un cierto orden (de constitución y de organización de los seres, no de cadenas causales), que a su vez incluye un enfoque holográfico concentrado en cada individuo, y desde ahí la capacidad de ser-conocer la unión con lo Absoluto que denomina «beatitud».

2. En Bohm aparecen algunos elementos básicos comunes, aunque sea con otras variables. Por de pronto, afirma que «saber y ser son en última instancia idénticos en la infinidad», y que tanto la materia física como el pensamiento tienen sus raíces en lo no manifiesto (PH, pp. 245, 113), con lo cual vuelve a presentar las dos grandes esferas de la realidad desde una misma raíz y, además, en sus dos planos (casi fenoménico y nouménico). Sin embargo, a diferencia de Spinoza, materia y

mente acaban por fundirse, de modo que entre ambas hay grados de densidad o sutilidad, «corriente arriba» (trascendencia de «las últimas cimas de la mente») y «corriente abajo» (inmanencia del todo en la materia), pero siempre dentro del mismo flujo; y con la constancia previa de que inmanencia y trascendencia son en sentido general términos relativos, meros signos para aproximarse a una totalidad-actualidad del ser que se escabulle de las palabras⁴. La consecuencia es conocida: no cabe fragmentar, salvo de modo artificioso, lo que es un todo continuo. Pero no es menos cierto que lo real se presenta con cierta estabilidad y recurrencia, de manera que más allá de ser un mero constructo humano puede decirse que «la estructura del holomovimiento es repetición», tal como se manifiesta en la regularidad cíclica (estaciones), el modelo general que se repite en los individuos (especies), etc. (PH, p. 123). Es ésta una innegable forma de orden que permite pensar el mundo, como atestigua una tradición milenaria, lo novedoso ahora es el paso que se remonta hasta el holomovimiento y que además establece otro principio ordenador previo, que repetimos: hay estructuras en las que se pueden distribuir ordenadamente aspectos de diferentes grados de implicación, lo que se denomina *asinordenados*, luego son aspectos ajenos al determinismo temporal y regidos sólo por esos grados (cf. TOI, pp. 216 s.). En otras palabras, se postulan regularidades, constancias, secuencias múltiples..., en el flujo universal que todo lo constituye y desborda, pues éste en sí mismo es inabarcable y ésa es la única forma de pensarlo.

Lo que Bohm afirma a partir de ahí es que hay una variedad de órdenes hasta el infinito y que las cosas deben enmarcarse en el amplísimo espectro que va de la necesidad al azar, según se avanzó y ahora se concreta en los fenómenos: así, en función del contexto, es posible intercambiar el orden determinista y el aleatorio ya que no hay rupturas entre ellos, sino grados sutiles de orden, de manera que «cualquier cosa que acontezca ha de tener lugar en 'cierto' orden (...) incluso los acontecimientos denominados aleatorios sí que tienen ciertamente lugar

4 Cf., respect., Bohm, D., y Peat, D., *Ciencia, orden y creatividad*, Kairós, Barcelona, 1988, p. 235, en adelante se citará como COC; y PH, 218, 212.

en una secuencia que puede definirse y describirse» (COC, p. 147, y antes 152, 156, 159). La mirada del científico hace valer aquí el principio de inteligibilidad que salva el paso en el saber contemporáneo de lo causal a lo estadístico, de lo lineal a los saltos, etc. Aún cabe pensar en pautas y jerarquías ordenadoras, con un doble sentido estático y dinámico: no se trata de una rígida subsunción de hechos y cosas bajo grandes órdenes de conjunto, sino del hecho de que el todo está presente en la parte sin aplastarla, como la categoría general «está presente de manera 'concreta', como la actividad del principio generativo dentro del orden generativo» que lo despliega (COC, p. 184). Ciertamente, esta participación en contextos fundamentales recuerda un poco la potencia o los modos infinitos de Spinoza, al igual que la tesis de Bohm de que la conciencia de la humanidad es una e indivisible y se manifiesta en cada uno (PH, pp. 102, 240). Por otro lado —y esto los distancia— toda generación novedosa y creativa presupone una «extensión indefinida de órdenes implicados» que organizan cada nivel (p. ej. fractales); lo que también puede aplicarse a la evolución biológica, donde habría «una fuente de orden en el principio generativo que contiene, de manera implícita, la totalidad de estructuras y formas de una serie de especies relacionadas», y donde los cambios rápidos o saltos evolutivos obedecerían a que el material genético entra en una «ratio o analogía» con el entorno, lo que activaría la novedad hasta entonces sólo implicada (COC, pp. 213 y 225 s., respect.). Una vez más, el orden en tanto serie intensional plegada se hace tiempo extensional desplegado.

Por lo que se refiere a la vida humana, hay algunas consecuencias claras de todo lo anterior: en contra del dualismo cartesiano, mente y cuerpo tienen un fundamento común, aunque sean relativamente independientes; y, además, emociones, intelecto y voluntad resultan inseparables en el marco del complejísimo número de interconexiones de la red neuronal (cf. respect., TOI, p. 289 y COC, 243). Esta nueva cercanía con Spinoza (voluntad y entendimiento son lo mismo, E, II, 49 cor.; complejidad psicofísica del ser humano, funcional y versátil, según E, II, 13 postul.) prepara el terreno para otra concepción hologramática: el sujeto es capaz de sintonizar con el todo, es decir, puede remontarse —más allá de la memoria y del lenguaje— de lo manifiesto a lo sutil,

pues la estructura, función y actividad del pensamiento enraizan en el orden implicado, como muestra la percepción estética, plástica o musical, que aportan ya su sentido fluyente (cf. TOI, pp. 278, 282, 285). Son experiencias de conexión profunda que rebasan las categorías y convenciones habituales, es decir, la fragmentación de lo real. De ahí la importancia de percibir al sujeto y al medio de manera integrada e integradora, con una perspectiva holista que no admite ningún tipo de reduccionismo.

Cabe incluso aventurar otro parecido con el filósofo moderno respecto a la composición de relaciones que conforman lo real y que son objeto de las «nociones comunes», en la medida en que el sujeto cognoscente participa de aquellas: «cada sujeto puede ser considerado como un microcosmos, que se alza en relación al todo como fuente inagotable de analogías. Así, el observador y lo observado están internamente relacionados por una totalidad de 'ratios', o proporciones, que se hallan implicadas en ambos. Esta relación puede desenvolverse entonces en el ciclo de percepción-acción existente entre los dos» (COC, p. 218). La *ratio* interna que constituye a cada individuo en el seno de múltiples escalas y proporciones, según Spinoza, aquí se entiende como proporción implicativa con el todo, cuyo gradual despliegue no sólo aúna al observador y lo observado, en consonancia con la ciencia actual, sino que explica el progreso histórico del conocimiento (interactivo) en virtud de ese mismo devenir. La arquitectura del universo se traduce ahora en relacionalidad implicada de carácter *interno* entre el todo y las partes, por lo que no hay meras analogías en sentido estricto, sino más bien una conexión unívoca basada en lo que es común al micro y al macrocosmos.

Nociones éstas que bien pueden tratarse en sentido hologramático, como la estructura plegada y concentrada de algo mayor (holomovimiento) en lo finito, si bien todavía un tanto estática y limitada, claro está (PH, pp. 74, 124). Con esas salvedades hechas, Bohm es claro: «El todo está presente en cada parte, en cada nivel de existencia. La realidad viva, que es total e indivisa, está en cada cosa»; lo cual permite añadir que cada individuo «está en contacto total con el orden implicado, con todo lo que nos rodea. Por eso, en cierto sentido es parte de

toda la humanidad y, en otro sentido, puede ir más allá de ella» (PH, respect., pp. 217 y 108). Luego en la relación todo/partes se da la conjunción del plano extensional y el intensional, que supone contacto directo con la potencia u holomovimiento (la fuerza «natural misma de la existencia» decía Spinoza). Tanto por razón del ordenamiento externo como interno de cada uno es posible remontarse al núcleo último de lo real, profundizando en el propio carácter de holograma, por así decir. También aquí a ese salto definitivo se le denomina *intuición*: supone un cambio cualitativo del pensamiento (más allá del razonar), propio del ámbito de «lo sutil», un contacto que «transforma la materia» cerebral y «puentea» el discurso lógico, una vez que destruye el «bloqueo» ocasionado por el «condicionamiento» de toda una vida en busca de la seguridad de lo familiar; pero lo más notable es que la intuición no es algo que uno realiza, sino que es independiente en tanto que surge de «la totalidad desconocida» como «inteligencia activa y suprema», como «alta energía» que reorganiza y abre la mente «para percibir la realidad de una manera diferente» (PH, pp. 93 ss.). Este hecho peculiar (que en algo se parece al «amor intelectual» spinozista con que Dios se ama a sí mismo a través de los humanos) no significa para Bohm la afirmación de una inteligencia personal (como tampoco lo es el Entendimiento infinito en el autor moderno), de cuño teológico, sino que sólo alude a algo que tradicionalmente se ha denominado «lo sagrado» (¿semejante a la «beatitud» spinozista?), más allá de cualquier religión positiva (PH, pp. 97 s.). Pero éste es otro tema que merecería un tratamiento diferenciado y ahora hay que acabar con el que nos ha ocupado desde la filosofía de la naturaleza.

III. CONCLUSIÓN

En este comentario se han buscado paralelismos entre Spinoza y Bohm, cuyo punto de partida es la común afirmación de la unidad fluvente e indivisa de lo real, esto es, del caudal infinito de potencia u holomovimiento que todo lo constituye: el primero lo hace para homologar el universo de la naciente ciencia frente a la excepción supersticiosa, y el segundo, paradójicamente, lo abre a la pluralidad que la

propia ciencia descubre tres siglos después. Ambos distinguen dos planos (y dos niveles discursivos) para dar cuenta de ese grosor o densidad, que se desdobra sin ruptura en la vida ordinaria por un lado y aquello que la funda por otro, lo naturado y lo naturante, lo que aparece y lo que subyace, el espacio-tiempo y lo que está más allá... En Spinoza se dan primero las múltiples dimensiones o atributos de la naturaleza, donde todas las esencias singulares convienen en necesaria y eterna plenitud; y en otro sentido su *exteriorización* fenoménica como existencias y proporciones individuales, a su vez en el marco de las diversas escalas donde acaecen los encuentros y desencuentros cotidianos. Por su parte, Bohm desdobra aquel principio generador en orden plegado y desplegado, sutil y manifiesto, pero con la intención de mediar entre ambos con otro tipo de dimensiones: las fases o etapas de implicación-explicación.

Los dos autores quieren conciliar los planos intensional y extensional referidos, pero sus enfoques difieren, de acuerdo con su contexto, al proponer distintos modelos de relaciones transversales: en Spinoza hay un primer y atemporal *orden intensivo de constitución*, organización y composición de individuos (plasmado en los modos infinitos), que a su vez incluye o se desdobra en un segundo tipo que puede llamarse *orden extensivo de coordenadas* conformado por sujetos particulares en interacción (M/R, ideas, grado de potencia correlativo), a partir de lo cual cabe un diseño ecosistémico generalizado en razón de unos niveles de composición y unas claves invariables, atemporales. Mientras que Bohm se abre al aspecto histórico y su novedad al hablar de un *orden intensivo de pliegue-despliegue*, cuyo contenido, por así decir, supone conexiones basadas en el grado de implicación que denomina *orden de asinordenadas*, lo que da lugar a un diseño *extensivo* multitemporal según grados u órdenes distintos. Puede decirse, metafóricamente, que en el primero hay un diseño *espacial* del absoluto metafísico, mientras que en el segundo impera un modelo *secuencial* de la totalidad física.

Por otra parte, este carácter relacional sustantivo para comprender la realidad del todo y de las partes, tanto en Spinoza como en Bohm, es la cara *distributiva* de otro tipo de relación que cabe llamar *inclusiva*: se

dice en un sentido más interno, si cabe, más directo y concentrado, que es el reverso y precipitado del orden anterior al que en cierto modo rebasa. Lo he nombrado como *holografía* e indica que cada parte es un holograma del Todo con el que contacta plenamente, al que implica y expresa de manera radical, sin mediaciones: es la naturaleza misma de la existencia, según Spinoza, y la condición de microcosmos para Bohm. En los dos casos, la primera forma de conocimiento racional —acorde con los órdenes señalados más arriba— culmina ahora en la *intuición*, que supone dar ese salto en la consciencia de la univocidad y filiación última entre el individuo y lo absoluto, comoquiera que éste se entienda, pues en gran medida es desconocido. Esta propuesta, que en última instancia tiene un carácter vivencial, intenta compensar las limitaciones insuperables de cualquier elucidación meramente teórica de la dicotomía entre tiempo y eternidad. El resultado final en los dos autores es una concepción multidimensional del universo, que no se reduce a un positivismo superficial, pero tampoco incurre en el finalismo o en cualquier otra forma antropocéntrica de proyección, y donde todo el planteamiento desemboca en una desnuda y rigurosa vía de crecimiento personal, para estar a la altura de tan potente y compleja realidad.

LUCIANO ESPINOSA RUBIO
Universidad de Salamanca