

LA CONTRIBUCION DE ESPINOSA AL IDEALISMO MODERNO *

IGNACIO FALGUERAS

El pensamiento de los grandes filósofos modernos nos alcanza a nosotros, hombres del s. xx, por una doble vía. La primera, la más obvia y patente, es la de sus escritos, por cuyo medio podemos entrar en diálogo directo con ellos en la medida en que queramos y sepamos hacerlo. Esta última cláusula «en la medida en que queramos y sepamos hacerlo» introduce una notable restricción en el alcance de esta primera vía, ya que condiciona la actualidad de los grandes filósofos a nuestros intereses y capacidades particulares, cuando no a la moda del momento.

La segunda, menos palpable y directa, pero más efectiva, nos aporta su influencia *in obliquo*, incluida en el bloque de cuestiones y respuestas filosóficas que han sido asumidas por nuestros contemporáneos, y reviste la forma de un cierto aliento o inspiración que modula nuestra peculiar manera de enfocarlas.

Este segundo modo de presencia, que afecta insospechadamente lo vivo de ciertas disposiciones mentales muy extendidas, comienza cuando los planteamientos de un autor hacen impacto en el diálogo filosófico de una época. Entonces es asimilada la orientación de su pensamiento, que pasa así a fecundar el curso viviente de la filosofía posterior. El distintivo de un gran filósofo consiste, precisamente, en

* Salvo algunos ligeros retoques y la adición de las notas, el texto aquí presentado corresponde al de la conferencia pronunciada por el autor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Oviedo el día 2 de diciembre de 1977 con motivo de la conmemoración del tercer centenario de la muerte de Espinosa.

haber conseguido imprimir algún sesgo clave en el seno mismo de las cuestiones básicas de un período filosófico. Cuanto más profundamente compartida sea dicha orientación, tanto más se perderán las trazas de su origen y tanto más fácilmente se introducirán en el acervo de supuestos comunes a las generaciones siguientes.

Entre los posibles intereses de una celebración de centenario que quiera ser algo más que una forma de culto a los antepasados, ocupa, a mi juicio, lugar de preferencia el dar a conocer qué es lo que del pensamiento de un filósofo está vigente aún hoy en medio de los supuestos aceptados comúnmente —bien sea para adherirnos, bien para intentar liberarnos de ello—, pues en cualquiera de los casos tal averiguación nos proporcionará un mejor conocimiento de nuestra propia situación intelectual. En esta línea es en la que quisiera situar el tema objeto de mi conferencia en torno a ESPINOSA.

La asimilación filosófica del espinosismo se produjo bastante tiempo después de su muerte, debido en buena parte a la parcialidad crítica de sus primeros expositores, ya que —como es sabido— los primeros estudios que se publicaron sobre ESPINOSA ofrecen unánimemente la forma de refutaciones y, salvo alguna rara excepción, proporcionan una información escasa y parcial de su doctrina¹.

La mediación, en cambio, de TSCHIRNHAUS, amigo y discípulo de ESPINOSA, influyó decisivamente sobre Christian WOLFF, quien escribió una refutación de la *Ética*, en donde antes de proceder a la crítica se ofrecen los puntos nucleares de su doctrina con tal objetividad y acierto que, en opinión de Moisés MENDELSSOHN, habría merecido el aplauso del propio ESPINOSA². Esa ajustada exposición parece haber sido el incentivo que interesó a toda una pléyade de intelectuales alemanes del XVIII por ESPINOSA: MENDELSSOHN, LESSING, JACOBI, GOETHE, HERDER. Sin embargo, esta primera genera-

1. Como ejemplos de esa defectuosa divulgación de la doctrina de Espinosa citaré las siguientes: ante todo, la más antigua e influyente, la del Diccionario de Bayle, que tan severamente criticada fue por M. MENDELSSOHN (Cfr. *Gespräche* II, incluido en *Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apogetik*, I, G. Olms, Hildesheim 1968, pp. 16-17); también los usos de la doctrina de Espinosa hechos en la discusión entre cartesianos y anticartesianos a principios del s. XVIII (Cfr. Dunin BORKOWSKI, *Spinoza*, II, Münster 1933, p. 16), donde el nombre de Espinosa es sinónimo de inculpación; y por último la exposición de Diderot en la *Encyclopédie*, voz «Spinoza», tomo XV, pp. 463-474.

2. Cfr. *Gespräche* II, incluido en *Schriften zur Philosophie...*, pp. 16-17.

ción no conseguirá integrar el espinosismo en una temática filosófica propia: discuten *sobre* ESPINOSA, pero no *con* ESPINOSA; pronuncian alegatos o refutaciones, pero no lo asumen con ánimo de proseguirlo. La incorporación filosófica de Espinosa fue, más bien, la tarea de los idealistas y, especialmente, de SCHELLING. No me refiero tanto a las muchas y sinceras confesiones de adhesión del joven SCHELLING a ESPINOSA, cuanto a la efectiva integración del espinosismo realizada en su *Darstellung meines Systems*. Aquí la identidad es presentada como una identidad de *indiferencia* que SCHELLING entiende verificarse en la barra imantada, cuyos polos son opuestos, pero cuyo centro —que es la unidad de los extremos— es magnéticamente indiferente³. Lo absoluto es, pues, la indiferencia o identidad entre dos extremos, la Naturaleza y el Espíritu.

Pues bien, esa indiferencia no es más que la versión física del *sive* o conjunción alternativa que aparece por doquier en la *Ética* y que sirve, en todos los casos, para establecer la identidad. Recuérdese al efecto la famosa fórmula «*Deus sive Natura*», que expresa la completa equivalencia entre el concepto y realidad de Dios y el concepto y realidad de la naturaleza. Desde luego, no es lo mismo decir «*Deus sive Natura*» que «*Spiritus sive Natura*» (tesis de SCHELLING)⁴, pues por espíritu entiende SCHELLING la subjetividad, el yo, mientras que el Dios o substancia de Espinosa es desnuda *potentia agendi* y tanto la conciencia como el querer quedan relegadas en su doctrina a la *Natura naturata*⁵. Pero precisamente eso es lo que merece llamarse integración del espinosismo: el uso correcto de la orientación espino­siana en otro contexto, el kantiano en este caso; lo cual supone haberlo asimilado activamente.

La asimilación por SCHELLING de la identidad absoluta espino­siana pasó *ex integro* a HEGEL, pues, como señala acertadamente FEUERBACH en *Zur Kritik der hegelschen Philosophie*,

3. § 68, *Ausgewählte Werke, Schriften von 1801-1804*, wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968, pp. 49 ss; cfr. *Darstellung des philosophischen Empirismus*, *Ausgew. W.*, *Schriften von 1813-1830*, p. 512.

4. «*Ich habe das, was ich Natur— und Transcendentalphilosophie nannte, immer als entgegengesetzte Pole des Philosophierens vorgestellt; mit der gegenwärtigen Darstellung befinde ich mich im Indifferenzpunkt...*». *Darstellung meines Systems, Vorerinnerung*, *Ausgew. W.*, *Schriften von 1801-1804*, p. 4.

5. Cfr. Epístola (EP) IX, Carl Gebhardt (CG) IV, p. 45.

«HEGEL polemizó contra el absoluto de SCHELLING, descubrió en él la falta del momento de la reflexión, del intelecto, de la negatividad, esto es, espiritualizó, determinó, fecundó el seno de la identidad absoluta con la semilla del concepto (del Yo de FICHTE), pero con todo supuso el absoluto como una verdad. El no hizo cuestión en la identidad absoluta ni de su existencia ni de su realidad objetiva; dio por supuesta la filosofía schellingiana como una filosofía en esencia verdadera, sólo le reprochaba la falta de forma»⁶.

Por eso el propio FEUERBACH podía afirmar con razón al comienzo de sus *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*:

«SPINOZA es el iniciador de la filosofía especulativa. SCHELLING su restaurador, HEGEL su consumidor»⁷.

Según las precedentes apreciaciones, es en el idealismo alemán donde se recoge y prosigue la inspiración profunda del pensamiento de ESPINOSA, y ello justifica la elección del tema de la presente conferencia, que formulada de manera interrogativa sonaría así: ¿en qué medida contribuye ESPINOSA al idealismo moderno? Tal pregunta se desdobra en otras dos, ya que puede entenderse desde la vertiente del idealismo, en cuyo caso quedaría modificada en el sentido de la siguiente cuestión: ¿qué es lo que toman los idealistas de ESPINOSA?; pero también puede ser enfocada desde la vertiente de este autor, con lo que aquella pregunta inicial quedaría remodelada en la forma que sigue: ¿qué hay en la doctrina de ESPINOSA que presagie o adelante el idealismo? Empezaré por intentar responder a este segundo interrogatorio, para hacerme cargo más tarde del primero.

A mi juicio, al margen de otras posibles aportaciones periféricas, hay en la doctrina de Espinosa dos adelantos centrales de la tesis idealista: por un lado, la exigencia de un saber absoluto, por otro, la esencialización y naturalización del método.

La exigencia de un saber absoluto aparece confesada ya en la más temprana de las obras de ESPINOSA, el *Tratado Breve*, donde a propósito de una demostración *a posteriori* de la existencia de Dios,

6. *Kleinere Schriften* II (1839-1846), *Gesammelte Werke*, W. Schuffenhauer, Akademie —Verlag, Berlin 1970, vol. 9, p. 39.

7. *Ibid.*, p. 243.

que por su complicación voy a omitir, desarrolla el siguiente razonamiento:

«Un entendimiento finito no puede concebir nada por sí mismo, si no es determinado desde fuera.

En efecto, como él no tiene el poder de comprenderlo todo a la vez, tampoco tiene el de comprender esto más bien que aquello, ni el de comenzar a entender aquello más bien que esto. Por consiguiente, al no tener ninguno de estos dos poderes no podrá absolutamente nada»⁸.

El contenido de la argumentación podría resumirse así: quien no conoce todo, no conoce nada, y —por tanto— sólo un conocimiento infinito es verdadero conocimiento.

Una exigencia similar de saber absoluto es declarada en el *De Intellectus Emendatione* respecto de la idea de Dios con estos términos:

«De ahí se sigue, en primer lugar, que si tenemos la idea de una cosa simplicísima, no podrá ser más que clara y distinta: pues tal cosa deberá ser conocida no parcialmente, sino toda o, de lo contrario, nada conoceremos de ella»⁹.

Un conocimiento *parcial* de lo simple sería un desconocimiento absoluto, puesto que lo simple no tiene partes. A Dios —según ESPINOSA—, o se le conoce por entero, o no se conoce nada de él.

Justamente por eso, cualquier conocimiento que se tenga de Dios, si es verdadero conocimiento, será exhaustivo. Y así, aunque sólo tengamos noticia cumplida de dos de sus infinitos atributos (la extensión y el pensamiento)¹⁰, dicha noticia es adecuada y perfecta, como indica la Prop. XLVII de *Ética* II:

«La mente humana tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios»¹¹.

8. Parte I, c. I, edición de la *Bibliothèque de la Pléiade*, Gallimard, París 1954 (LP), § 5, p. 72. Para la intelección correcta del texto, deberá relacionarse el «sí no es determinado desde fuera» con el c. XXVI de la parte II, §§ 7 y 8, p. 144 de la misma obra; así como con el *De Intellectus Emendatione* (DIE), CG II, p. 39 líneas 21-24 y con la *Ética* III, Definiciones I y II, CG II, p. 139.

9. DIE, CG II, p. 24.

10. EP LXIV, CG IV, p. 278.

11. CG II, p. 128. A este texto se le podrían oponer aquellos otros en los que se afirma que no conocemos todos los atributos de la substancia y sus

Dicha adecuación y consecuente infinitud del conocimiento humano, que, según he intentado demostrar en otra parte¹², es la idea motriz de toda la filosofía de ESPINOSA, es también la única justificación intrasistemática posible para el denominado «paralelismo» ontológico o interatributivo¹³. Pues, en efecto, si no hubiera una perfecta igualdad y equivalencia entre todos los atributos, el conocimiento de sólo dos de ellos no podría darnos una noticia ajustada y completa de la esencia infinita y eterna de Dios.

Pero no se piense que estamos ante una feliz casualidad o ante un extraordinario privilegio de la mente humana: las dos proposiciones inmediatamente anteriores a la recién citada establecen que cualquier idea cuyo objeto exista en acto implica un conocimiento adecuado de la esencia divina¹⁴. Toda idea real tiene, por tanto, un conocimiento infinito, o sea, perfectamente adecuado a la esencia de Dios.

En correspondencia con ello, existe en la doctrina de ESPINOSA una estricta equiparación entre conocimiento verdadero y conocimiento absoluto, según establece la Prop. XXXIV de *Ética* II:

«Toda idea absoluta, o adecuada y perfecta que hay en nosotros, es verdadera»¹⁵.

respectivos modos, ni siquiera todos los modos de alguno de los atributos conocidos (Cfr. DIE, CG II, p. 36, líneas 23 ss. y p. 37, líneas 10-12), cuya existencia no podemos deducir *a priori* (Cfr. EP X, CG IV, p. 47) y cuyo modo de conveniencia con el todo es oculto (EP XXX, IV, p. 166). Pero tales posibles dificultades en la interpretación de Espinosa se resuelven distinguiendo entre una adecuación intensiva y otra extensiva. En cuanto modos o partes finitas que somos del intelecto infinito, por definición no podemos abarcar todo lo que abarca éste, razón por la que desconocemos muchas cosas y conocemos mutiladamente otras, y ello por necesidad. Tan sólo el modo infinito mediato o conjunto infinito de las ideas finitas se ajusta por completo al conocimiento de la idea infinita —y aquí se funda la doctrina democrática de Espinosa—. Mas para que dicha adecuación extensiva sea posible, se requiere que cada idea o intelecto finito sea intensivamente adecuado en la porción que refleja y conoce, o, de lo contrario, el conjunto de las ideas finitas sería una suma de ‘ceros’ cognoscitivos que en manera alguna podría adecuarse extensivamente a la idea infinita.

12. Cfr. *La res cogitans en Espinosa*, Eunsa, Pamplona 1976, c. II, especialmente §§ IV, 3 y V, y Conclusión, pp. 298 ss.

13. Cfr. *Tratado Breve*, Apénd. sobre el Alma humana, LP, § 11, p. 150; *Ética* II, Prop. VII, Sch., CG II, p. 90.

14. CG II, p. 127.

15. CG II, p. 116.

Por el contrario, la falsedad, a tenor de la Prop. XXXV de *Etica* II:

«Consiste en la privación de conocimiento que implican las ideas inadecuadas, o mutiladas y confusas»¹⁶.

En otras palabras, falsedad es conocimiento mutilado o parcial. Y justamente por la identificación estricta entre verdad y completitud, por un lado, y falsedad y parcialidad por otro, en la lógica de ESPINOSA resulta inadmisibile aquel famoso principio clásico, hoy utilizado por los lógicos formales, «*ex falso quodlibet*». Para ESPINOSA, de la falsedad no se sigue nada más que falsedad¹⁷.

Brevemente: todo conocimiento parcial —y cuanto de él se sigue— es falso, sólo el conocimiento absoluto es verdadero. Pero, además, dicho conocimiento lo tenemos ya inicialmente dado y es, según el Escolio de la Prop. XLVII de *Etica* II, la base del tercer género de conocimiento o Ciencia Intuitiva, es decir, del saber absoluto que es la meta de la *Etica*¹⁸.

En cuanto a la esencialización y naturalización del método, los testimonios de ESPINOSA son también elocuentes. Lo que denomino «esencialización» del método es propuesto por ESPINOSA en su crítica al método cartesiano, que es descrito por él como un método extrínseco consistente en buscar la señal de la verdad una vez adquiridas las ideas de las cosas. En cambio, ESPINOSA sostiene que:

«El método verdadero es la vía para buscar en el orden debido la verdad misma, las esencias objetivas o las ideas, que todas estas cosas significan lo mismo»¹⁹.

Dicho con otro giro, la verdad no es un mero signo externo que acompañe a las ideas, sino el proceso activo por el que se las forma. Según esto, el método consiste en la propia formación de ideas, por donde resulta ser intrínseco o esencial al pensamiento.

Finalmente, la naturalización del método corresponde a lo que

16. Ibid.

17. Cfr. *Etica* II, Prop. XXXVI, CG II, p. 117; Prop. XLI, CG II, pp. 122-123.

18. CG II, p. 128.

19. DIE, CG II, p. 15.

podríamos llamar el ideal del filosofar espinosiano, a saber: suprimir la diferencia entre el orden común de nuestras ideas y el orden real de las cosas. Tal ideal se consigue cuando nuestra mente refleja al máximo la Naturaleza y contiene objetivamente su esencia, su orden y su unión²⁰.

Las precedentes consideraciones constatan en forma inequívoca la existencia en la doctrina de ESPINOSA de una exigencia de saber absoluto, junto con la de una esencialización y naturalización del método; pero semejante constatación no puede ser más que el preludeo de su exposición filosófica. La cuestión que se requiere —y me propongo— considerar ahora es: de dónde y cómo surgen aquellas pretensiones dentro del pensamiento espinosiano. Para responder a ella, el camino más hacedero y más breve nos lo ofrece, a mi entender, la interpretación del *cogito* cartesiano hecha por ESPINOSA.

Para DESCARTES, el *cogito ergo sum* es el resultado de una investigación metódica que puede ser descrita como el sometimiento de todos los contenidos del saber al poder de dudar. El sentido del método cartesiano responde al descubrimiento de que llevando la duda como poder hasta su límite, el poder de dudar se trueca en certeza. Es claro que en tanto no haya dudado de todo carece de razón dudar de la propia duda; pero cuando nada queda de lo que dudar deviene inevitable dudar del dudar, y en ese mismo momento la duda desaparece. *Cogito ergo sum* no tiene, por consiguiente, para DESCARTES el valor de una proposición estricta, sino que es el término del ejercicio metódico del poder de dudar. El *ergo* tampoco debe ser interpretado, entonces, como una ilación silogística, sino más bien como un «*heureka*», o sea, como la expresión de la certeza buscada y hallada; bien entendido que dicha certeza tiene como correlato la realidad, y no un mero estado de ánimo subjetivo. «Mi realidad aparece allí donde mi poder de dudar se acaba», sería una traducción exacta del *cogito ergo sum* cartesiano.

ESPINOSA recibe el *cogito ergo sum* desde su propia claridad intrínseca, al margen del método que lo hizo posible. Se trata de lo que podría considerarse el síndrome del discípulo: el discípulo recoge y asimila los éxitos del maestro, pero con frecuencia olvida el camino

20. DIE, CG II, p. 36, líneas 7-13.

que condujo hasta ellos. Dicho brevemente: ESPINOSA desvincula el *cogito* de la duda metódica.

En virtud de esa desvinculación, el *ergo*, que en DESCARTES se refería a la duda metódica, sólo podrá decir referencia en el contexto espinosiano al *cogito* mismo. El *cogito ergo sum* es considerado como una proposición en la que el *ergo* ejerce un papel escuetamente conjuntivo. Y como ESPINOSA, en buen metafísico, no está dispuesto a admitir que el *ergo* tenga un valor ilativo que subordine el *sum* al *cogito*, es decir: que haga del *cogito* un *prius* respecto del ser, no le queda otro remedio que debilitar su sentido reduciéndolo al de una conjunción subordinativa substantiva. Donde había dos oraciones, tenemos ahora una sola compuesta, *cogito quod sum*.

La metamorfosis del *cogito ergo sum* en *cogito quod sum* tiene importantes consecuencias. El *ergo sum* será entendido como el primer contenido del pensamiento:

«De ninguna otra cosa podemos estar absolutamente ciertos mientras no sepamos que existimos»²¹.

Pero, por otro lado, el *sum* se manifiesta o expresa primera y primordialmente por el pensamiento, de manera que si no cabía *cogito* sin *sum*, tampoco habrá *sum* sin *cogito*, con lo que llega a la fórmula «*sum cogitans*» que condensa la versión espinosiana del *cogito*²².

La fórmula «*sum cogitans*» puede trivializarse y ser interpretada como mera traducción tautológica del *cogito*, cual si dijéramos: *cogito, ergo sum cogitans*. Sin embargo, detrás de ella se encierra una notable complejidad. Señalaré, para empezar, que en ella el *sum* es fundamento del *cogitans*, y que —por su parte— el *cogitans* es manifestación del *sum*; el *sum* es el primer contenido y la causa del *cogitans*; el *cogitans* es el primer e inmediato efecto o expresión del *sum*.

En las relaciones internas entre *sum* y *cogito* se halla soterrada toda la trama de la teoría del conocimiento y de la metafísica de ESPINOSA. Por eso voy a considerarlas con algún detenimiento.

Atendamos primero al *sum*. El *sum* es un contenido del pensamiento, o sea, un objeto, una cosa; pero, puesto que es el primero

21. *Principia Philosophiae Renati Descartes*, I, Prop. I, CG I, p. 151.

22. *Ibid.* Prop. IV, Schol., CG I, p. 153.

de los contenidos, quiere decirse que no puede haber nada más allá de él en la línea del origen, y, por tanto, que no hay trascendencia, sino estricta comparecencia del ser. En buena lógica, el pensamiento será todo y sólo pensamiento objetivo. Pero, además, el *sum* se comporta como causa del pensar, por lo que el pensar debe ser inscrito en el orden de los efectos, o sea, fuera del ser fundamentante; y el sujeto real, a su vez, deberá estar exento de pensamiento, o lo que es igual: no será sujeto pensante, sino sólo causa del pensamiento. La identificación por ESPINOSA de ser y objeto marca su distancia respecto de los idealistas e impide que pueda ser considerado uno de ellos²³. Dicho de otro modo, para Espinosa el ser objetivo no conoce, únicamente causa conocimiento, y en este sentido existe una estrecha relación entre el *unum* neoplatónico y el ser objetivo de ESPINOSA.

Atendamos ahora al *cogito*. Por ser efecto, el pensamiento debe ser lo mismo que el objeto, aunque desplegado. Me explicaré. Todo efecto está contenido en su causa, pero no está en ella de la misma manera que una vez editado. En su causa, el efecto está replegado, entre pliegues, *in plico*, o sea, implícito; en sí, el efecto está explicado, desplegado, explícito. Pero, en última instancia, el efecto no es sino lo mismo que estaba antes en la causa ahora desplegado. Nada extraño, pues, que el pensamiento concebido como efecto sea lo mismo que había en el objeto, pero desplegado; sólo que si el pensamiento es lo mismo que el objeto, pensar deberá ser reflexionar, si bien en un sentido muy preciso, ya que reflexión no significará aquí «vuelta sobre sí mismo». Por tratarse de un efecto, o sea, de algo puesto fuera de la causa, reflexión sólo puede querer decir «prolongación de lo mismo», esto es: reflexión especular. El espejo no hace otra cosa que poner la misma figura pero fuera, de modo que la imagen especular es una cierta prolongación de la imagen propia más allá de ella. En definitiva, conocer, según estas puntualizaciones, es reflejar o refractar el objeto; de donde se sigue que el pensamiento es objetivo en dos sentidos: pasivamente, por ser un producto del objeto, y activamente, por reflejarlo.

23. La filosofía de Espinosa es un *objetivismo absoluto*, pues entiende al objeto como causa y origen del pensar, y hace del pensar la mera manifestación del objeto; en ese sentido es lo inverso del idealismo. Pero precisamente porque es absoluto, aunque el orden de prioridades del pensar y el ser sea distinto, el planteamiento filosófico es idéntico en ambas posturas.

Si atendemos, en tercer lugar, al carácter especulativo de la reflexión, se aclarará, por último, la función real del pensamiento respecto del objeto. Al igual que el espejo cuando prolonga una figura fuera de sí la simetriza, así el pensamiento reflexivo espinosiano simetriza al objeto. Simetrizar es de alguna manera totalizar, cerrar, puesto que lo simétrico, según una cierta perspectiva, es lo acabado y perfecto. Por eso es necesario afirmar que el pensamiento, aunque sea efecto, tiene una función completiva respecto del *sum* que puede ser descrita en los siguientes términos: justamente porque el pensamiento es reflexivo y simetrizante, Espinosa consigue impedir que la causalidad del objeto sea transitiva, ya que el efecto, aunque una vez editado se distinga de su causa, permanece dentro del ámbito de lo mismo, y en tal mismidad estriba su inmanencia. Traducido a coordenadas históricas: la diferencia de Espinosa con el neoplatonismo radica en el hecho de que, si bien el pensamiento es para él efecto o producto del ser objetivo, no es, sin embargo, una degradación del mismo, sino que se mantiene a su misma altura ontológica. La subordinación del pensar al ser es una subordinación funcional que no implica en él presencia de potencialidad alguna. De manera que, si en un sentido primario el ser es causa del pensar, en un sentido secundario —pero no ontológicamente inferior— el pensar es causa del ser, el efecto es causa de su causa, o lo que es equivalente: la causa es necesariamente causa y no puede menos de causar, porque necesita del efecto²⁴.

A partir de las precisiones esbozadas en torno a los peculiares nexos que median entre *sum* y *cogito*, puede ahora fácilmente advertirse el asentamiento doctrinal de las exigencias tanto de saber absoluto, como de una esencialización y naturalización del método, por parte de ESPINOSA.

En efecto, al no existir ningún intermediario en la relación causal entre objeto y pensamiento, la reflexión en que consiste éste ha de ser una reflexión pura y completa, o sea, un conocimiento absoluto del objeto. Más exactamente aún: la inmediatez con que es desplegado

24. Un pensamiento semejante es el que expresaba Feuerbach con estas palabras: «Nur das *notleidende* Wesen ist das *notwendige* Wesen» (*Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, Kleinere Schriften* II 1839-1846), *Gesammelte Werke*, W. Schuffenhauer, Akademie-Verlag, Berlin 1970, vol. 9, p. 253).

el objeto por el pensamiento, imposibilita la fragmentación cognoscitiva y fuerza a reservar el calificativo de verdadero exclusivamente para dicho conocimiento. La raíz de la exigencia de saber absoluto se reconoce, por tanto, en la *inmediación* que caracteriza las relaciones existentes entre objeto e idea.

Admitida, por otra parte, la posibilidad de varios modos de conocimiento, habría de afirmarse, de acuerdo con lo anteriormente expuesto, que sólo es verdadero y adecuado el pensamiento o idea que produce cada objeto cabe sí mismo, esto es, el pensamiento intrínseco o esencial de cada cosa. La idea verdadera de un objeto no será tanto la idea que un sujeto se forma de un objeto, cuanto la idea que es y produce dicho objeto de y por sí mismo. Paralelamente, en el espinosismo el sujeto como entidad distinta del objeto carece de lugar; si cabe hablar de sujeto cognoscente es sólo como duplicación reflexiva del objeto. En un contexto semejante, la concepción cartesiana del método resulta insostenible. Para Espinosa, el verdadero método es el propio conocimiento reflexivo que cada idea tiene de su objeto²⁵, y radicará en la producción misma de las ideas por sus objetos (causalidad inmanente).

Tal concepción del método pudiera parecer incompatible con el desarrollo de un saber absoluto, dado que la verdad es presentada como la verdad de cada objeto individual, es decir, como una verdad atomizada. Sin embargo, conviene recordar que la idea verdadera arroja una noticia completa del ser de su objeto, por lo que en ella se incluye necesariamente la idea de su causa²⁶, o sea, la idea de Dios. El camino que va desde la idea verdadera que somos y tenemos hasta la idea infinita de Dios es el recorrido por la primera parte del método, llamada por ESPINOSA «enmienda del intelecto». Una vez alcanzada la idea infinita de Dios cabe ir deduciendo de ella la idea adecuada de las demás cosas, según el orden real en que han emanado de su origen, de manera que el orden y conexión de nuestras ideas reproduzca el orden y conexión de la naturaleza entera²⁷, quedando así eliminada toda diferencia entre el modo como conocemos y el modo como son las cosas, que es lo que con anterioridad denominé «naturalización» del método.

25. DIE, CG II, p. 15 líneas 30 ss.

26. DIE, CG II, p. 34, líneas 8 y ss. y p. 35, líneas 12 ss.

27. DIE, CG II, p. 17, líneas 5 y ss. y p. 37, líneas 31 ss.

Con ello queda matizado el sentido de las aportaciones de ESPINOSA al idealismo, únicamente añadiré que ambas aportaciones son recogidas y fundidas en la noción de *causa sui*. Unas rápidas observaciones me ayudarán a mostrarlo. Ante todo, la *causa sui* pretende ser una fórmula de identidad: lo que es *causa sui* no puede menos de coincidir consigo mismo. Y esa coincidencia es tal que excluye por innecesaria la presencia de cualquier otra causalidad, razón por la que dicha identidad debe ser considerada como absoluta e inmediata.

En segundo lugar, la identidad expresada por la *causa sui* debe ser, por la fuerza y tenor de los términos, una identidad *causal*, lo que importa una clara complejidad, pues para que haya causa tiene que darse el efecto. Tal dualidad de elementos está implícita en las voces «*causa*» y «*sui*», y es explicitada en la doctrina de ESPINOSA por los pares básicos: esencia-existencia, substancia-modos, objeto-idea. La *causa sui* ha de ser entendida, por consiguiente, como un haz de relaciones inmanentes, o sea, como un *sistema* en el que se da un orden, o método, interno de los elementos, que es el único orden verdadero posible. Esto supuesto, la auténtica sistematicidad del pensamiento de ESPINOSA no puede ser más que la unidad especulativa de las relaciones internas a la *causa sui*. Absoluto, sistema y *causa sui* son tres denominaciones para una sola y misma cosa.

Paso ahora a dar respuesta a la última cuestión pendiente en el planteamiento general de esta conferencia: ¿qué han incorporado los idealistas a su filosofía del pensamiento de ESPINOSA?

Si tomamos como paradigma del idealismo el Prólogo a la Fenomenología del Espíritu —y me parece que hay sobrados motivos para hacerlo— encontraremos afirmaciones como éstas:

«Lo verdadero es el todo»²⁸

«El saber sólo es real y sólo puede exponerse como ciencia o como sistema»²⁹

«La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella»³⁰.

Estas y otras proposiciones parecidas no sólo son frecuentes, sino que constituyen el núcleo de la declaración programática de la filosofía de HEGEL, según resume el texto que sigue:

28. Trad. W. Roces, F. C. E., México-Buenos Aires 1966, p. 16.

29. Ibid., p. 18.

30. Ibid., p. 9.

«Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia —a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber real*: he aquí lo que yo me propongo»³¹.

El texto sugiere que el ideal hegeliano es conseguir un saber absoluto, esto es, perfectamente científico y sistemático, y, al mismo tiempo, propone como meta la supresión de la diferencia entre la racionalidad y la realidad mediante la conquista de un *saber real*. En suma, lo que yo llamé con anterioridad exigencia de saber absoluto y de naturalización metódica.

Más adelante, en el mismo Prólogo, al exponer los momentos del pensar especulativo, HEGEL exige del razonar, o sea, de la libertad o dominio sobre los contenidos

«que se esfuerce por abandonar esta libertad y que en vez de ser el principio arbitrariamente motor del contenido, hunda en él esta libertad, deje que el contenido se mueva con arreglo a su propia naturaleza, es decir, con arreglo al sí mismo, como lo suyo del contenido, limitándose a considerar este movimiento»³².

Bajo esa atención al «de suyo» del contenido, retoma HEGEL la esencialización metódica propuesta por Espinosa: la relación entre razón y contenido (idea y objeto) no debe ser arbitraria (extrínseca), pues la verdad está ya implicada en el mismo modo como se piensa el contenido.

Sin embargo, debe señalarse que HEGEL no sólo asume la esencialización del método espinosiano como fidelidad al contenido, sino que además pretende sintetizarla con la formalidad del método kantiano, ejerciendo una deducción *a priori* del mismo. La diferencia entre SCHELLING y HEGEL respecto a la recepción del espinosismo podría definirse en este contexto como sigue. Mientras SCHELLING —se entiende, el primer SCHELLING— corrige bajo el influjo del kantismo únicamente los contenidos de la *causa sui* de ESPINOSA, HEGEL modifica incluso su forma, al distinguir una primera y una segunda intermediación, entre las que introduce un proceso incrementante del

31. Ibid.

32. Ibid., p. 39.

saber, que hace de la segunda intermediación el resultado del proceso y la plenitud del saber, por donde el saber llega a ser *mediatamente* causa de sí mismo. Justamente por esa modificación en cuanto a la forma de la *causa sui*, puede afirmar HEGEL en sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*:

«Si SPINOZA hubiese seguido desarrollando lo que esta *causa sui* implica, no llegaría, como llega, a la conclusión de que la sustancia es lo inmóvil»³³.

En dicha crítica va envuelta obviamente una aceptación de los planteamientos ínsitos en la *causa sui*, razón por la que HEGEL pudo escribir, con verdad respecto de su propio sistema, aquella famosa frase:

«ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía»³⁴.

Para terminar, quisiera indicar que la aceptación de los planteamientos implícitos de la *causa sui* por los idealistas supuso, además de la incorporación expresa de la forma absoluta del saber y de la esencialización y naturalización del método ya referidos, la asimilación de algo más sutil y fundamental, lo que podríamos llamar el espíritu de la *causa sui* y que estas palabras de ESPINOSA sirven, según entiendo, para expresar:

«sólo de la perfección puede provenir que un ser exista por su propia suficiencia y poder»³⁵.

La equiparación entre perfección y autosuficiencia es lo que entiendo por «espíritu de la *causa sui*», o sea, la elevación al rango de ideal ontológico de la pretensión de independencia. No es que yo quisiera adjudicar a ESPINOSA la paternidad de un ideal autárquico, cuyos antecedentes filosóficos se pueden encontrar ya en los mismos presocráticos; únicamente sostengo como innovación aportada por ESPINOSA la forma absoluta y metafísica de dicho ideal autárquico.

Mucho más etéreo que sus contenidos y formulaciones, el «espí-

33. Trad. W. Roces, F. C. E., México-Buenos Aires, 1955, vol. III, p. 286.

34. *Ibid.*, p. 285.

35. EP XXXV, CG IV, p. 182.

ritu de la *causa sui*» ha sobrevivido a las críticas dirigidas contra el idealismo, es compartido por pensadores tan contrapuestos entre sí como FEUERBACH y NIETZSCHE, MARX y STIRNER, existencialistas y estructuralistas; y podemos reconocerlo presente a nivel político en las tendencias actuales hacia una democratización absoluta.

