

# *Hegel ante Spinoza: un reto*

## 1. *El interés de un «malentendido»*

El encuentro con la interpretación hegeliana de Spinoza constituye una sorpresa. Se trata, en efecto, de una lectura desconcertante. Hegel pasa de la admiración al desprecio con osadía temeraria.

Spinoza constituye, junto con Aristóteles y Kant, la trinidad de maestros de Hegel. Aristóteles como inspirador, Kant como contraste crítico, Spinoza como punto de partida<sup>1</sup>. No se trata sólo de estimación subjetiva; la sección central de la *Ciencia de la lógica* sobre la «Wirklichkeit» es toda ella un diálogo con Spinoza<sup>2</sup>. Lo de menos es allí la nota marginal<sup>3</sup>, aun siendo todo un indicio de

---

<sup>1</sup> «Spinoza gehört neben Kant und Aristoteles zu den Denkern, die Hegel philosophische Grundkonzeption am nachhatigsten beeinflusst haben. Die Beziehung zu Spinoza dürfte indes bedeutsamste sein. In ihr geht es um den zentralen Begriff des Absoluten, von dem das hegelische System in äusserer Gestaltung und inneren Aufbau durchweg abbäugig ist.» HARTING, T. *Hegel und die spinozistische Substanz*, pp. 416-417, *Philos. Jahrbuch 75* (1967-1968) 416-419. Cfr. MYERS, H. A. *The Spinoza Hegel Paradox*, p. 44; B. Franklin Reprints, New York, 1974.

<sup>2</sup> Tesis defendida por E. FLEISCHMANN *Die Wirklichkeit in Hegels Logik*, pp. 3-5; *Zeitschrift für philos. Forschung XVIII* (1964), 3-29. Así lo confirman las frecuentes referencias a Spinoza en los textos paralelos de la *Enzyklopädie*, ss. 150-159.

En adelante citaré a HEGEL según la edición Suhrkamp: *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt, 1971; indicando el tomo y la página. Cuando dé la versión castellana indicaré también el autor y la página.

Para las obras de SPINOZA seguiré la edición de C. Gebhardt: *Spinoza Opera*, C. Winters, Heidelberg, 1972; y utilizaré las iniciales y numeración usuales, indicando además, en los casos en que el texto sea menos fácil de localizar, el volumen y la página.

<sup>3</sup> *Werke II*, 195-200; Mondolfo, 474-477: *Ciencia de la Lógica* Solar-Hachette, Buenos Aires, 1974.

su urgencia por marcar sus diferencias y originalidad, nada evidentes al parecer. Lo que está en juego es la elaboración de una categoría clave de su sistema.

Se ha acudido con frecuencia a la fórmula: Hegel = Spinoza + Fichte o mejor, como él mismo creía, su idealismo absoluto es la superación del idealismo subjetivo de Fichte y el objetivo de Schelling, tras el cual veía a Spinoza. Si Hegel ya no es idealista en sentido estricto, es justamente en la medida en que es spinozista. Por extraño que parezca, el camino de Kant a Hegel pasa por Spinoza. Verdad ésta que ha dado lugar al siguiente tópico: el sistema de Hegel es spinozismo dialectizado.

El propio Hegel ha reconocido su valoración sin ambigüedad: «Spinoza es tan fundamental para la filosofía moderna que bien puede decirse: quien no sea spinozista no tiene filosofía alguna»<sup>4</sup>. No existe alternativa a Spinoza porque con él, el saber ha logrado el nivel especulativo imprescindible para su desarrollo. Spinoza ha superado el dualismo, remontándose hasta concebir la realidad absoluta como unidad que incluye las diferentes<sup>5</sup>. Con él se anuncia la aurora de la plenitud de los tiempos filosóficos.

«Hay que reconocer, pues, que el pensamiento no tuvo más remedio que colocarse en el punto de vista del spinozismo; ser spinozista es el punto de vista esencial de toda filosofía. Pues, como hemos visto antes (I, 157), cuando se comienza a filosofar, el alma tiene que empezar bañándose en este éter de la sustancia una, en el que naufraga todo lo que venía teniéndose por verdad. Esta negación de todo lo particular a que necesariamente tiene que llegar todo filósofo es la liberación del espíritu y la base absoluta sobre la que este descansa»<sup>6</sup>.

De este modo, el «perro Spinoza» denostado durante siglo y medio, rescatado ya de su oscuro rincón histórico, es convertido en contemporáneo de todo comienzo del verdadero pensar como fundamento y crítica liberadora<sup>7</sup>. Esta admiración adquiere toda la tensión de su fuerza cuando Hegel reconoce en Spinoza el reto del adversario íntimo con el que tiene que medirse para alcanzar su propia talla filosófica. Adversario que sólo puede ser vencido integrándolo en el propio sistema: «La verdadera refutación tiene que penetrar en la fuerza del adversario, y colocarse en ámbito de su vigor; el atacarlo fuera de él mismo, y sostener sus propias razones donde él no se halla, no adelanta en nada el asunto. Por consiguiente, la única confutación del spinozismo puede consistir sólo en que su punto de vista sea, primeramente, reconocido como esen-

<sup>4</sup> *Werke* XX, 163-164: «entweder spinozismus oder keine Philosophie»; Roces III, 305: *Leciones sobre historia de la filosofía*, 3 vol. F.C.E., México, 1979.

<sup>5</sup> Cfr. *Werke* XX, 162; Roces III, 303.

<sup>6</sup> *Werke* XX, 165; Roces III, 284-285.

<sup>7</sup> Nada tiene de extraño que A. NEGRI haya escrito: «Spinoza è un preventivo critico dell'avvenire e quindi un filosofo contemporaneo, perché la sua è una filosofia del nostro avvenire.» «Per me leggere Spinoza ha rappresentato un'esperienza di incredibile freschezza rivoluzionaria.» *L'anomalia selvaggia* Feltrinelli, Milano, 1981, pp. 15-16.

cial y necesario; pero que, en segundo lugar, este punto de vista sea llevado a partir *de sí mismo* hacia un punto de vista más elevado»<sup>8</sup>.

Hegel parece haber tomado en serio a Spinoza, y esboza una estrategia de confrontación leal. En el reto reconoce que necesita del adversario, y de su debilidad saca fuerza para superarlo. En tal lid, cualquier desnaturalización de la doctrina del contrincante significa la descalificación de sí mismo, por incapacidad para superarla. Se trata de avanzar realmente, no de derribar molinos de viento. Justamente por ello sorprende la facilidad con que Hegel recurre a su esquematismo evolutivo y se refugia en el supuesto cómodo de que, por previos, todos los demás son momentos encaminados a la síntesis superadora que es su propio sistema. Este presupuesto articula la mayoría de sus críticas a Spinoza, reducible a la fórmula: sí... pero todavía no.

«La sustancia absoluta es la verdad, pero no es la verdad entera...» La trayectoria seguida por Spinoza es indudablemente certera, pero la proposición individual es falsa»<sup>9</sup>. «La sustancia es absoluta unidad del *pensar* y del *ser* (...) contiene por ende al pensar mismo, pero lo contiene sólo...» «La exposición que Spinoza hace de lo absoluto es, por cierto, *completa* (...) pero estos tres están solamente enumerados *uno después del otro*»<sup>10</sup>.

La sorpresa se convierte en provocación cuando Hegel pasa de estos tanteos indecisos a la descalificación global: «Y como todas las diferencias y determinaciones de las cosas y de la conciencia no hacen sino reducirse a la sustancia una, cabe perfectamente afirmar que en el sistema spinozista todo es arrojado a este abismo de la negación»<sup>11</sup>. Resulta que a ese spinozismo que sólo podía ser superado desde dentro y hacia adelante, le faltan los conceptos decisivos: El pensar dialéctico, la libertad, el principio de la subjetividad, la personalidad, la vida, el devenir, la forma infinita, el Espíritu. La pretendida plataforma necesaria para emprender el vuelo, se hunde ahora en el vacío de la indeterminación. La luminosidad radiante de Spinoza<sup>12</sup> se pierde en la noche de la abstracción, por esa extraña ironía del destino según la cual vemos tan poco a plena luz como en la oscuridad completa. Hegel, recordando el viejo emanacionismo, compara el absoluto spinozista con la luz que se ilumina a sí misma y ante la cual todo lo demás palidece. A partir de ella: «la expansión está considerada

<sup>8</sup> *Werke* VI, 250; Mondolfo 514-515. Esta es la tarea que Hegel se propone a sí mismo. De modo que: «man kann Hegel bezeichnen als den ausgeführten und konsequent zu Ende gedachten (...), al den «zu sich selbst gekommenen, Spinoza». MEYER, B. *Spinozas System*, Hegel Jahrbuch (1972), p. 231.

<sup>9</sup> *Werke* XX, 166; Roces III, 284 y 308.

<sup>10</sup> *Werke* VI, 195 y 197; Mondolfo 474 y 476.

<sup>11</sup> *Werke* XX, 166; Roces III, 309.

<sup>12</sup> E. BLOCH veía en Spinoza el prototipo de la luminosidad racionalista: «Die Welt steht hier da als Kristall, mit der Sonne im Zenith, so dass kein Ding einen Schatten wirft (...) Spinozismus steht da, als wäre ewiger Mittag in der Notwendigkeit der Welt im Determinismus ihrer Geometrie und ihres so sorgelosen wie situationslosen Kristalls «sub specie aeternitatis». *Das Prinzip Hoffnung*, pp. 999-1.000, Suhrkamp, Frankfurt, 1980.

como un *acontecer*, el devenir sólo como un progresivo perderse. Así el ser se oscurece cada vez más, y la noche, lo negativo, es lo último de la serie, que ya no vuelve a la primera luz»<sup>13</sup>. La sustancia de Spinoza se desvanece hasta quedar convertida en «la noche donde todos los gatos son pardos»<sup>14</sup>.

Arriesgando un juicio más, Hegel reduce el absoluto de Spinoza al Ser uno, inmóvil, inerte e insensible: «Tal es en su conjunto la idea spinozista, es, en el fondo, lo mismo que el *ov* de los eléatas»<sup>15</sup>. Pero no se detiene ahí esta cascada de reducciones que descalifican por sí mismas. En la *Enziclopedia* escribe: «Era Spinoza, por su nacimiento, judío, y es en general la intuición oriental, según la cual todo ser finito no es sino un ser mutable y pasajero, la que ha hallado en su filosofía su expresión racional»<sup>16</sup>. No es que Hegel desprecie la intuición oriental de la identidad absoluta; piensa que es una matriz estéril hasta no ser fecundada por el principio occidental de la individualidad y la diferencia. Por eso se permite retrotraer estas asimilaciones abstractas hasta las religiones orientales para las cuales lo finito es tan frágil y menesteroso que se diluye en la sustancia, y los individuos son tan oscuros que desaparecen en el fondo inconsciente de la infinitud. Expresamente asimila el spinozismo con el panteísmo hindú y su sentido de lo «sin medida»<sup>17</sup>.

¿Qué le ha sucedido a Hegel con Spinoza, para que su proyecto de refutación-superación desde dentro, se haya convertido en descalificación exterior y genérica? Parece como si Spinoza hubiera despertado en él todo su horror a la infinitud informe y misteriosa, como si la plenitud del Ser se tornase amenaza de aniquilación para los sujetos. Paradójicamente el racionalista más radical y secularizador, recibe de Hegel el mismo exorcismo que la teología negativa y el irracionalismo romántico. El extremo de este rechazo aparece en el cinismo de una alusión: «Spinoza murió (...) víctima de la tuberculosis que desde hacía mucho tiempo venía minando su organismo; fue una muerte muy a tono con su sistema en el que todo lo individual y lo particular desaparece en la sustancia una»<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> *Werke* VI, 198; Mondolfo, 476.

<sup>14</sup> *Werke* III, 22; Roces, 15s: *Fenomenología del espíritu*, F.C.E., México, 1973. Hegel calificaba la «Identitätsphilosophie» de Schelling como: «die schwarze Nacht des Absoluten». En estos textos críticos de la *Fenomenología* asimila a Spinoza y Schelling y propone una misma alternativa: la sustancia viva que es sujeto.

<sup>15</sup> *Werke* XX, 165; Roces III, 284. En V, 454; Mondolfo 333 escribe: «La indiferencia absoluta es la determinación fundamental de la sustancia spinozista.»

<sup>16</sup> *Werke* VIII, 295; Zozaya, 251: *Lógica*, A. Aguilera, Madrid, 1971.

<sup>17</sup> *Werke* XVIII, 140-141; Roces I, 112-113; Cfr. *Werke* V, 388 y XVII, 488 ss. Hegel ni siquiera disimula la falta de rigor de estos juicios globales. En la misma obra escribe: «hay que excluir de la historia de la filosofía lo oriental» XVIII, 121; Roces I, 95. Y acentuando aún más la oposición entre el principio oriental y Spinoza: «no existen entre los orientales la conciencia, ni la ética» XVIII, 120; Roces I, 94; Cfr. FLEISCHMANN, E. *l.c.*, pp. 3-5.

<sup>18</sup> *Werke* XX, 160; Roces III, 282. En el texto alemán hay un juego de palabras entre «Schwindsucht» y «verschwindet», como si el ptísico Spinoza sólo pudiera concebir un sistema en el que todo se desvanece por asfixia y agotamiento.

Dentro de este marco Hegel va diseñando su interpretación crítica de los puntos básicos del sistema spinozista. El resultado es una imagen claramente deformada, una caricatura. M. Guéroult lo ha denunciado con toda claridad:

«Cette interpretation, dont on trouve déjà le principe chez Fichte, vise à assimiler Spinoza et Schelling et à leur adresser les mêmes critiques, malgré que celui-ci, de son propre aveu professe, à bien des égards, le contraire. De ce fait, elle substitue au spinozisme réel un ensemble de concepts qui lui sont étrangers»<sup>19</sup>.

Queda apuntado uno de los motivos de esa deformación; lo que ahora importa destacar es que la interpretación de Hegel ha merecido los calificativos de: «affabulation», «extraordinaire malentendu», «formidable méprise»<sup>20</sup>. Tal tergiversación tiene una consecuencia importante para la historia de la filosofía: la interpretación hegeliana de Spinoza «n'intéresse directement que l'historien de l'hegelianisme, et ne concerne l'historien du spinozisme...»<sup>21</sup>.

Atribuir esta tergiversación a la mala voluntad de Hegel resultaría, además de inútil, ingenuo. Igualmente carecería de interés enumerar las deformaciones que Hegel proyecta sobre Spinoza. Es bien conocida su falta de rigor en la reconstrucción de la historia; pero esa «libertad» le ha permitido sacar de los sistemas del pasado unas significaciones insospechadas y vivas de nuevo. En concreto, si hoy podemos leer a Spinoza como pensador contemporáneo, se debe en buena medida a la mediación de Hegel. De ahí el interés por descubrir lo que dicha mediación descubre y lo que oculta, que, en definitiva, significa estudiar nuestras posibilidades de una interpretación más fecunda. P. Macherey lo ha dicho de forma gráfica:

«Entre Spinoza et nous il y a Hegel, qu'il s'interpose ou intercède»<sup>22</sup>.

Interesa, pues, la interpretación hegeliana tanto por lo que tiene de superación crítica como de malentendido sospechoso. En efecto, el interés de Hegel por asumir y superar a Spinoza persiste toda su vida, pero sintomáticamente funciona como desafío. Parece como si Hegel hubiera encontrado en el spinozismo algo indigerible, una resistencia irreductible a su propio sistema, y ante esa amenaza intentara protegerse desvirtuándola:

«Tout se passe comme si Hegel s'était donné les moyens de construire une interpretation du spinozisme qui lui permette d'en ignorer la leçon

---

<sup>19</sup> GUÉROULT, M. *Spinoza I, Dieu*, p. 466, Aubier-Montaigne, París, 1968.

<sup>20</sup> GUÉROULT, M. *Ibidem*; MACHÉREY, P. *Hegel ou Spinoza*, p. 11, Maspero, París, 1979.

<sup>21</sup> GUÉROULT, M. *o.c.*, p. 466.

<sup>22</sup> MACHÉREY, P. *o.c.*, p. 9.

essentielle, en tant que celui-ci justement a quelque chose à voir avec son propre système»<sup>23</sup>.

Entre Spinoza y Hegel existe una tensión que nos interesa por ser la que nos da que pensar y nos impulsa hacia adelante. Caeríamos en una tentación fácil si supusiéramos que todas las diferencias entre ambos se reducen a los condicionamientos de sus épocas respectivas. El conflicto afecta al núcleo de ambos sistemas: Hegel echa en falta en el spinozismo los conceptos fundamentales del saber verdadero pero, a su vez, fracasa en el intento de refutación interna; para poder asimilarlo lo somete a un esquema artificial, y para superarlo lo descalfica en virtud de un criterio evolutivo expresamente rechazado por Spinoza<sup>24</sup>. El hecho de que no fuera posible el acuerdo, nos muestra las dos filosofías en toda su consistencia y nos invita a una lectura abierta, no reduccionista. Planteada así, la revisión de la crítica de Hegel a Spinoza puede ser un buen camino para comprender a ambos en sus contrastes.

## 2. *Un poco de historia*

Para entender la actitud de Hegel ante Spinoza, importa tener en cuenta que representaba su figura en ese momento histórico. Este contexto nos ayudará también a comprender la evolución de la actitud hegeliana.

Hasta 1785 Spinoza fue un pensador maldito; tan ignorado como despreciado, salvo por algunos pensadores, heterodoxos como él, era designado con una larga lista de insultos: impío, ateo, corruptor, perro judío<sup>25</sup>... A partir de ese momento resurge asombrosamente de sus propias cenizas. el taumaturgo de tal milagro fue, a su pesar, Jacobi, con la publicación de sus *Spinoza Briefe*<sup>26</sup>. Al denunciar que el admirado Lessing había sido spinozista, provocó una reacción favorable a Spinoza. M. Mendelssohn replicó con sus *Morgenstunden*<sup>27</sup>; y

<sup>23</sup> MACHEREY, P. *o.c.*, p. 11. Así como este ejercicio de sospecha crítica me parece fecundo para entender mejor a Hegel y a Spinoza; la simple inversión de la secuencia evolutiva establecida por Hegel, para afirmar: «Nous disons: Hegel ou Spinoza et non l'inverse. Car c'est Spinoza qui constitue la véritable alternative à la philosophie hégélienne» (Ibid., p. 13), resulta un juego vacío al servicio de una tesis: Spinoza es materialista, está con Marx y, por tanto, del lado de acá de Hegel, es más que hegeliano, es su refutación objetiva, anticipada. Cfr. ALTHUSSER, L. *Eléments d'autocritique*, Hachette, París, 1974, p. 65 ss. Sería preferible reconocer que ni Marx necesita el aval de Spinoza, ni Spinoza necesita patente de marxista para ser actual.

<sup>24</sup> Cfr. SCHMITZ, K. L. *Hegels Assessment of Spinoza*, p. 243 en «The Philosophy of B. Spinoza» Cat. Univ. Press, Washington, 1980.

<sup>25</sup> Cfr. FREUDENTHAL, J. *Die Lehre Spinozas*, p. 214 ss., C. Winters, Heidelberg, 1927; GRUNDWALD, M. *Spinoza in Deutschland*, S. Calvary, Berlín, 1987.

<sup>26</sup> JACOBI, F. H. *Über die Lehre des Spinozas in Briefen an den Herrn M. Mendelssohn*, G. Löwe, Breslau, 1785.

<sup>27</sup> Los escritos de la polémica han sido reunidos por SCHOLZ, H. *Die Hauptschriften zum Pantheismsstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*. Reuther-Reichard, Berlín, 1916.

sin tardar hizo pública su opinión el propio Herder, quien en sus *Diálogos sobre Dios*<sup>28</sup> defiende a Spinoza de la acusación de ateísmo y determinismo ciego, y responde a Jacobi que, para Spinoza, la «existencia» viene dada por la plenitud gozosa, de modo que la afirmación de Dios significa: todo lo posible existe, la realidad es génesis y metamorfosis continua<sup>29</sup>.

La intervención de Goethe en este renacer de Spinoza, le dio un eco insospechado. En Spinoza encontró, con entusiasmo intermitente, la identificación entre realidad y perfección, y el sentido de la inmanencia que dio lugar a su fusión de la Naturaleza y Dios, clave de su «panteísmo estético». Basándose en E.II, 45 sch; V, 24; T.T.P. IV, 11, etc. Goethe piensa que el encuentro con lo absoluto tiene lugar en la afirmación gozosa de las cosas singulares. La divinidad reside «in herbis et lapidibus». Esta unidad entre inmanencia y trascendencia, sensibilidad y razón, poesía y filosofía, ávidamente buscada por toda su época, da pie a la exaltación de Spinoza, transformado y adaptado a la nueva sensibilidad. El excomulgado se convierte en el santo que ha hablado mejor que nadie de la divinidad y en el representante del verdadero cristianismo de la razón y del corazón<sup>30</sup>.

Ante esta recreación entusiasta resulta más llamativo el rechazo seco de los filósofos profesionales: Ya en 1786 Kant descalifica el spinozismo por ser una filosofía precrítica. Spinoza ha deformado en pseudofilosófico conocimiento objetivo la exigencia subjetiva de la razón de considerarse orientada en lo suprasensible, cosa que constituye una presunción que excede todo límite. El spinozismo no reconoce el carácter deficitario de la finitud, precisamente por ello conduce en línea recta al fanatismo y al dogmatismo. Ahora bien, eso significa la muerte de la filosofía (crítica). Quienes en nombre de una contemplación intelectual pretenden situarse en la plenitud del ser, como Dios, y se entregan al «ocio sabático», rehuyen la seriedad de nuestra vida ética, entre temores y esperanzas. Y eso se llama «infatuación»<sup>31</sup>. Adviértase que Kant reconoce que la hipótesis de los ideales de la razón realizada por Spinoza podría ser válida para un entendimiento dotado de intuición intelectual; sólo que ese no es nuestro caso. Por eso insinúa que Spinoza debió tener la intención de sostener no el realismo sino el idealismo, pero sin lograrlo, porque sólo fue capaz de

<sup>28</sup> HERDER, J. G. *Gott. Einige Gespräche über Spinozas System*. Werke, Ed. Surphan, vol. XVI.

<sup>29</sup> Cfr. TILLIETTE, X. *Spinoza prérromantique*, pp. 224-226. *Archivio di Filosofia* (1978), 217-229.

<sup>30</sup> «Theissimus, christianissimus, sanctissimus» lo llama Goethe. Cfr. TILLIETTE, X. *o.c.* 226-227. DILTHEY, W. *Goethe y Spinoza* en Obras III, F.C.E. México, 1978, p. 382 ss. MOREAU, J. *Spinoza et le spinozisme*, pp. 110-111, P.U.F., París, 1977.

<sup>31</sup> Cfr. KANT, I. *Was heisst: sich im Denken orientieren?* Werke (Ak. Ausg.) VIII, 133 ss.; TIMM, H. *Amor Dei intellectualis*, pp. 234-235. *Archivio di Filosofia* (1978), 231-258. Información amplia sobre toda la problemática aquí insinuada puede encontrarse en la obra del mismo autor: *Gott und die Freiheit I. Die Spinozarennaissance*. Klostermann, Frankfurt, 1974.

concebir la sustancia como sustrato subsistente y único, sin causalidad ni fines, de tal modo que las cosas no son productos suyos sino accidentes<sup>32</sup>.

Fichte se interesó por Spinoza desde 1790 preocupado como estaba por el determinismo<sup>33</sup>. El descubrimiento de la libertad como clave de la ética kantiana, supuso para él el hallazgo de su propia orientación filosófica, y el propósito de dar la vuelta al spinozismo, llevando a cabo la tarea fracasada en Spinoza: convertir el materialismo en idealismo<sup>34</sup>. Fichte valora en Spinoza el carácter especulativo y sistemático de su pensamiento, empeñado en concebir la unidad del ser desde su fundamento. Pero tal fundamento no es «puesto» sino presupuesto y afirmado dogmáticamente. A Spinoza le falta la perspectiva trascendental y el sentido de la conciencia y del sujeto; por eso entra en conflicto con la proposición «yo soy» y, pretendiendo superarla, no llega a ella: «Lejos de sobrepasar el Yo puro y absoluto, el dogmatismo ni siquiera llega a él; y allí donde va más lejos, como en el sistema de Spinoza, llega hasta nuestros principios 2.º y 3.º pero no hasta el principio primero absolutamente incondicionado»<sup>35</sup>.

Nada tiene de extraño que Spinoza conciba el fundamento absoluto como un ser compacto y estático, sin vida, es decir, como Sustancia. Partiendo de ahí su sistema es consecuente: la necesidad lo impregna todo sin dejar hueco a la actividad libre. La sustancia una y completa se expresa en un sistema cerrado para el cual la pluralidad y el cambio son meros accidentes. El problema de cómo puede haber un mundo, además del Ser absoluto, admite dos respuestas: a) El absoluto se desdobra y produce génesis y cambio; b) El absoluto es múltiple en sí mismo y «de facto». La segunda es la de Spinoza. Su afirmación de las cosas singulares no tiene más fundamento que la experiencia empírica. Spinoza no logra explicar cómo el Uno se hace Todo, y cómo la totalidad es unidad. Cuando el Uno tiende la mano para asir la totalidad se ha perdido a sí mismo, y cuando se posee a sí mismo se le escapa la totalidad<sup>36</sup>. Falta en Spinoza el elemento de la transición y, por tanto, sustancia y accidentes vienen a confundirse; se reducen a nombres «que se saca del bolsillo». Con esta disolución se pierden la vida, la autonomía y la libertad.

Empapado de racionalismo dogmático, Spinoza era muy consciente de que un verdadero sistema no posee fundamentación exterior; y desde este punto de vista formal nada hay que objetarle. Lo que no advirtió es que era un hecho práctico, una exigencia ética, quien le impulsaba a la construcción del sistema.

<sup>32</sup> Cfr. *Crítica del Juicio*, ss. 72-73 y 77. Fichte y Hegel reincidirán en este tópico.

<sup>33</sup> Cfr. MEDICUS, F. *Fichtes Leben*, pp. 27-33, F. Meiner, Leipzig, 1922.

<sup>34</sup> Cfr. CASSIRER, E. *El problema del conocimiento* III, 40-48, F.C.E. México, 1979. Debido a esta cercanía, Fichte reconoce que Spinoza es el mejor punto de partida para exponer su doctrina. X, 332.

<sup>35</sup> FICHTE, J. G. *Fichtes sämtliche Werke* I, 122; Herg. I. H. Fichte, Berlín, 1845-1846; Cfr. I, 100 ss.; IX, 112; X, 327. En adelante S.W.

<sup>36</sup> Cfr. Carta a Schelling del 15-I-1802 en J. G. FICHTE *Gesamtausgabe*, R. Lauth y H. Jacob, III, 5, n.º 620; I, 2, 280 y S.W. IV, 88; X, 330.

Este descuido hizo posible que, en el caso de Spinoza, en vez de la libertad actuara el sentimiento de dependencia, incitándole a ir más allá del Yo<sup>37</sup>. Desde ahí resulta lógico que lo absoluto, de lo que cree depender Spinoza, aparezca como sustancia oscura, sin conciencia ni libertad. Ni puede extrañar tampoco que Fichte acuse al spinozismo de ser un misticismo que se sitúa en la trascendencia, donde no podemos conocer ni hacer nada<sup>38</sup>. Y sin embargo, esta filosofía trascendente lleva en sí el germen de su transformación en filosofía trascendental: el empeño por hacer coincidir el ser y el pensar y la concepción de la esencia como potencia. Si es consecuente con su arranque práctico, el materialismo debe llegar al idealismo. Bastaba que Spinoza hubiera adoptado una perspectiva trascendental para haber descubierto y desarrollado poderosamente la filosofía crítica<sup>39</sup>.

Si la generación de Lessing, Herder y Goethe llevó a cabo la recuperación de Spinoza, la generación de Fr. Schlegel, Schleiermacher y Novalis es autora de su exaltación romántica. En efecto, encontraron en Spinoza el animador de su entusiasmo especulativo por superar los dualismos (Rousseau, Kant, Jacobi) que desgarraban su época, y encontrar la unidad secreta entre ontoteología y libertad, que, en términos de la época, equivalía a encontrar el eslabón entre el círculo de Weimar, centrado en la Naturaleza, y el círculo de Jena centrado en la libertad. Spinoza representa para ellos la superación tanto del dogmatismo como del idealismo del Yo. A su luz, el Yo absoluto se muestra como una metamorfosis del «Deus faber», una exaltación de Prometeo que termina encadenado al «deber ser», víctima de su horror a lo finito y de su incapacidad para el amor. Spinoza es la alternativa al idealismo que reduce el mundo a simple instrumento y órgano de la libertad. En él se encuentra la unidad entre Naturaleza y Espíritu (Dios) y se supera la dialéctica del «poner» y contra-poner. Esa síntesis ha encontrado una fórmula maestra: «Amor Dei sive libertas humana». En ella se anudan el sentido religioso del Absoluto, el sentido estético-místico de la inmanencia (Boehme), el evangelio del Logos, el Espíritu y el gozo (san Juan) y la vivencia erótica del amor romántico<sup>40</sup>.

Desde esta óptica, el sistema de Spinoza adquiere significaciones nuevas: su

<sup>37</sup> Cfr. FICHTE, J. G. *S.W.* I, 119-121 y *G.A.* II, 4, 326. Es curioso que Fichte reproche esto a Spinoza cuyo sistema entero quiere ser una Ética al servicio de la libertad.

<sup>38</sup> Cfr. FICHTE, J. G. *G.A.* II, 4, 283-284 carta a Fr. Schlegel del 16-VIII-1800, y IV, 1, 369.

<sup>39</sup> Cfr. FICHTE, J. G. *G.A.* IV, 1, 370 y LAUTH, R. *Spinoza vu par Fichte*, pp. 44-48 Archives de Philosophie 41 (1978) 17-48. Justamente porque la diferencia se juega en ese filo, resulta chocante que la lectura de Fichte sea tan poco cuidadosa: No advierte que concebir la Sustancia como «causa sui» es pensarla según el modelo de la actividad libre. Toma los atributos por accidentales y apenas atiende a su expresividad e infinitud. Interpreta el «paralelismo» como oposición entre mundo y conciencia. Considera que el pensar es exterior a la Sustancia. No se da cuenta de que los modos son individuos concretos cuya esencia es su «conatus» o actividad lúcida que se despliega en la lucha contra las pasividades. Curiosamente, Fichte parece haber pasado por alto los elementos más «fichteanos» de Spinoza. Todo sucede como si, atraído por el aspecto formal del sistema, hubiera olvidado que se trata de un proceso genético.

<sup>40</sup> Cfr. TIMM, H. *Amor Dei intellectualis*, p. 231 ss.

clave de articulación es la Idea infinita del amor, a partir de la cual ser, pensar, actuar, ser libre... resultan sinónimos. En cuanto filósofo de la Naturaleza, Spinoza precede al idealismo, y en cuanto filósofo metacrítico del amor lo supera. Inaugura un «realismo más elevado» o «idealismo realista» (Schleiermacher) que nos introduce en el «círculo mágico» (Novalis): la «causa sui» que se autodetermina al desplegarse en los atributos y dar lugar a un proceso natural en el que los efectos vienen a constituir la causa. Círculo expuesto en la *Ética* cuyo final es retorno (reconocimiento y amor) el principio. Círculo en el que queda englobada toda la vida del espíritu, que es «hacer ser», libertad en el amor. Dentro de este marco, Dios no es misterio sino que se expresa en los atributos sin resto ni degradación. A su vez, los atributos son autónomos, diferentes, pero expresan la misma esencia. Frente a la hipervaloración de la conciencia, el paralelismo coloca en el mismo plano, y en contraste armónico, el espíritu y la materia. Spinoza rehabilita el mundo, el cuerpo y la sensibilidad. Tampoco hay degradación en el paso de la Sustancia a los modos; se trata de la cara interior y exterior de Dios, uno y múltiple a la vez, de modo que su ser consiste en ese vínculo tematizado en el «amor intellectualis Dei». Amor que implica desde la pulsión erótica y el gozo estético, pasando por el reconocimiento dialógico, hasta la gratuidad que sorprende. Gracias a este amor que supera la concepción puritana, que va de Platón a Kant, accedemos al Absoluto, no como Espíritu puro y trascendente, sino encarnado y presente, derramado en la Naturaleza como fermento que hace nuevas todas las cosas<sup>41</sup>.

Próximo a Fichte y a los románticos, Schelling se dio cuenta muy pronto de que la filosofía no había superado aún el dualismo entre el ser y el deber ser, la realidad finita y la libertad absoluta, el materialismo y el idealismo; y, lo que es más importante, advirtió que la actividad del yo estaba condenada al fracaso mientras siguiera viendo en la Naturaleza un límite y una amenaza. Y eso por dos razones: 1.<sup>a</sup> Ese yo carece de raíces vitales. 2.<sup>a</sup> Su actividad es agotadora. Fichte olvidó que actividad no es sólo lucha y conquista, sino también y más aún, creación artística, gozo de la plenitud y la paz. Su convicción de que el origen de toda realidad es la actividad, llevó a Schelling a buscar el fundamento absoluto, común al yo y al mundo, que fuera, por tanto, transubjetivo y transobjetivo. Se trataba de elaborar una «teología trascendental» de toda la realidad, de lograr una fundamentación «material» del idealismo. La solución está, según Schelling, en la Naturaleza<sup>42</sup>.

Obviamente no se refiere a la naturaleza como producto ni como objeto de conciencia, sino a la «Natura naturans» de Spinoza. La Naturaleza es justamente la «prehistoria de la conciencia». Esta presupone ya la unidad sujeto-objeto. Para llegar hasta esa unidad Schelling abandona la reflexión propia del

<sup>41</sup> Cfr. TIMM, H. o.c. 240 ss.

<sup>42</sup> Cfr. BLONDEL, M. *Dialogues avec les philosophes*, p. 26-28; Aubier-Montaigne, París, 1966 y PHILONENKO, A. Schelling en CHATELET, F. *Historia de la filosofía* III, p. 101 ss. Espasa-Calpe, Madrid, 1976.

entendimiento y acude a la razón, que se coloca en el punto de vista de lo absoluto y conoce las cosas en sí mismas. En efecto, la intuición intelectual unifica lo universal y lo particular en el universal sintético; la posibilidad y la necesidad, la producción y lo producido en el devenir de la Naturaleza. Devenir cuyo motor y finalidad son intrínsecos, y no dependientes de un sujeto consciente. Al contrario, la actividad consciente hunde sus raíces en esa actividad previa a la división entre conciencia e inconsciente<sup>43</sup>. No se trata de presuponer la naturaleza, sino de deducirla como fundamento del idealismo y de presentarla en su radical originación y en sus transformaciones, es decir, de convertir la perspectiva trascendental en ontológica. Que la naturaleza es activa y se desarrolla, aparece en la propia experiencia<sup>44</sup>. Pero, además, el saber descubre que su estructura fundamental es la tensión: entre cargas positivas y negativas a nivel físico; entre unidad y pluralidad, finitud e infinitud a nivel metafísico; y descubre, sobre todo, que el fruto de esas tensiones es potenciación y génesis. Ahora bien, la génesis es un proceso sintético. Partiendo de esa actividad la razón concibe la Naturaleza como «sujeto» productor de sí mismo («causa sui»). El dualismo es superado en favor de un monismo genético<sup>45</sup>.

Schelling extendió a la explicación de la naturaleza la filosofía de la actividad, que constituía el núcleo del idealismo. Con ello recupera, tras su aparente disolución, la unidad entre ser y saber, sujeto y objeto, naturaleza y conciencia, realismo e idealismo. Unidad del Absoluto que no es confusión o indeterminación, sino diferenciación y saber absoluto. Schelling tiene sumo interés en conectar lo absoluto y lo relativo, lo finito y lo infinito, el ser y el devenir, y encuentra en la noción de potencia el vínculo que le permite afirmar, al mismo tiempo, la unidad original y las metamorfosis infinitas de la Naturaleza. La identidad originaria no es sólo fundamento sino que constituye el universo, se expone y se «modaliza» en los seres finitos. Por eso la «Naturphilosophie» no pretende erigirse en saber único, sino que desarrolla la historia del espíritu que trabaja hacia sí en el seno de lo real concreto. La realización y revelación total del absoluto se produce, en efecto, a través de la cultura y la historia. No es, por tanto, que la naturaleza sea productora del yo o a la inversa; su acción es recíproca. Schelling encontró en el arte la mejor expresión de esa identidad dinámica. La naturaleza es poema. La estética nos enseña a construir el mundo. Ni la naturaleza es reductible al yo, ni el yo a la naturaleza; lo que Schelling quiere poner de manifiesto es la verdad olvidada de su unidad originaria. La

<sup>43</sup> Siguiendo a Kant en su *Kritik der Urteilskraft* § 76, Schelling piensa que la heterogeneidad entre posibilidad y necesidad, es decir, la contingencia, es privativa de nuestro modo de conocer. Sólo para la conciencia tiene sentido pensar la actividad en función de sus intenciones. La razón, en cambio, concibe el dinamismo de la naturaleza como algo que tiene sentido en sí mismo. De este modo intenta superar al mismo tiempo el mecanicismo y el vitalismo.

<sup>44</sup> «Jedes Experiment, das Experiment ist, ist Prophezeiung» *Schellings Werke* II, 276, Edic. M. Schrötter.

<sup>45</sup> Cfr. ARTOLA, J. M. *Filosofía natural e idealismo en Schelling*, p. 497 ss., en «Estudios filológicos» XXVII (1978) 497-522 y PHILONEKO, A. o.c. 106 ss.

unidad que el pensamiento y la extensión tienen en la Sustancia spinozista. La dificultad de expresar racionalmente esa unidad orientó a Schelling hacia la mitología<sup>46</sup>.

Los primeros conocimientos que Hegel tuvo de Spinoza le llegaron a través de sus amigos Schelling y Hölderlin y del impacto epocal de la obra de Jacobi. La importancia de este detalle histórico está en que Hegel seguirá toda su vida viendo a Spinoza a través de esos prismas: el *ἐν καὶ πᾶν*, la Totalidad de Hölderlin y el Absoluto de Schelling. Su primera lectura directa de Spinoza tuvo lugar durante su estancia en Berna (1792-96) y fue el *Tratado Teológico-político*<sup>47</sup>. Hegel, como expresará en su poema «Eleusis», estaba viviendo intensamente el drama de la «conciencia desgarrada» y había visto ya que la religión positiva y sobrenatural es alienación. En Spinoza encontró un pensamiento radicalmente secularizador que lucha contra toda superstición y entiende la religión como fuerza liberadora inmanente, encarnada en la vida. Spinoza representa el modelo de un pensamiento unitario en el cual lo finito y lo infinito, el individuo y la totalidad, la naturaleza y el espíritu, la razón y las vivencias se interpenetran. El «Reino de Dios» se convierte en el reino de la razón, la libertad y el gozo de los hombres. De ahí la significación clave del Amor y de la Vida.

En su *Grundkonzept des Geistes des Christentums* (1798-1799) escribe recogiendo ecos del «spinozismo joanneo» de los románticos: «No hay dos voluntades independientes, dos sustancias; de ahí que Dios y el hombre sean necesariamente *un* ser; el hombre, sin embargo, es el hijo y Dios el padre. El hombre no es independiente, no subsiste por sí mismo. Es sólo en cuanto es opuesto, en cuanto es una modificación y por eso el padre está en él; en este hijo están también los discípulos; también ellos son, junto con él, un solo ser; es una verdadera transustanciación (...), no son algo absolutamente separado y (luego) unidos sólo en el concepto universal, sino que son como la vid y los sarmientos; en estos está la vida viviente de la divinidad (...). Lo sobrenatural existe sólo junto a lo infranatural ya que el todo, por más dividido que esté, tiene que estar ahí siempre: Dios es el amor, el amor es Dios, no hay ninguna otra divinidad fuera del amor; sólo lo que no es divino, lo que no ama, tiene que tener la divinidad en la idea, fuera de sí mismo»<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Cfr. ARTOLA, J. M. *o.c.*, p. 515 ss. La influencia de Spinoza en Schelling es decisiva, a su vez él ha aportado una perspectiva importante en la interpretación de Spinoza. Con todo la opinión según la cual Schelling es, entre los idealistas, el representante oficial de Spinoza, merece algunas matizaciones: 1.ª) El spinozismo no es sólo filosofía de la Naturaleza. 2.ª) Falta en Schelling el interés por la ética y política. 3.ª) Spinoza se opone frontalmente a las inclinaciones irracionalistas a las que cede Schelling.

<sup>47</sup> Cfr. CHIEREGHIN, F. *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, p. 25 ss. Cedam, Padova, 1961 y JANICAUD, D. *Dialéctica y sustancialidad*, p. 172 ss. en «Hegel y el pensamiento moderno» Siglo XXI, México, 1977. La elección de esta obra no resulta extraña si se tiene en cuenta el interés del joven Hegel por los problemas teológico-políticos. Tal afinidad con Spinoza no es intrascendente para su interpretación posterior.

<sup>48</sup> *Werke* I, 304. Trad. en *Escritos de Juventud*, p. 273-274, F.C.E. Madrid, 1978. Conviene ad-

Durante el período de Frankfurt (1797-1800) Hegel trabaja denodadamente por elaborar una concepción sintética. Unificación y ser devienen para él sinónimos; lo decisivo en cada proposición es el verbo, la cópula «es», no el sujeto ni el predicado<sup>49</sup>. Y en toda unificación hay un determinar y un ser determinado, ambos unidos y componiendo una actividad. Si, por el contrario, se establece la separación, es ya indiferente colocarse del lado de la subjetividad o de la objetividad, la oposición subsiste y se vuelve imposible lo que de verdad importa: concebir lo absoluto<sup>50</sup>. Fichte fue incapaz de ello porque sólo pudo postular la identidad como ideal, porque entre el Yo y el No-Yo se perpetúa un fondo indialectizable, una fuente de continua extrañeza. La conquista especulativa de Schelling radicaba en la intuición de la identidad del reino de la naturaleza y del espíritu en el Absoluto. Sólo en la medida en que la naturaleza es concebida como un sujeto-objeto, es decir, como autoproducción, puede aparecer el Absoluto como Espíritu. Hegel remite a Spinoza<sup>51</sup>. Trata de lograr una síntesis preñada de determinaciones, no de prestarse a la ensoñación de un Espíritu misterioso. Hegel siente horror tanto a la fatuidad del yo prometeico, como al misticismo irracionalista. No olvida su interés por lo histórico y su devenir cargado de tensiones. Lo que llama «Espíritu» es justamente la síntesis compleja, dinámica y luminosa, de todos los elementos recogidos por la vida de los hombres, incluida la religión, una vez superada su positividad. Espíritu esbozado por la fe, pero que no llegará a realizarse a sí mismo hasta no ser «saber absoluto»<sup>52</sup>.

Una vez que ha encontrado la clave de su pensamiento: concebir especulativamente las relaciones entre individuo y totalidad, pensamiento y ser, identidad y diferencia, necesidad y libertad..., como un todo único; Hegel se siente capaz de superar la filosofía de su época. En *Glauben und Wissen* (1803) hace balance: Kant ha cometido el error de limitar el alcance de nuestro saber al campo del entendimiento, sin darse cuenta de que la intuición intelectual es más que una hipótesis, como bien vio Spinoza; con ello ha renunciado al saber absoluto. Por su parte Jacobi, como buen fideísta, se ha mostrado incapaz de concebir especulativamente lo absoluto; a pesar de sus pretensiones, no ha visto en Spinoza mas que el «infinitem imaginacionis», por más que el propio Spinoza

---

vertir que Hegel se olvidará de que la unidad no es sólo formal, como se olvidará de la Vida y el Amor en su interpretación posterior de la Sustancia spinozista.

<sup>49</sup> Cfr. *Hegels theologische Jugendschriften*, M. Nohl, Tübingen, 1907, p. 377-378. Trad. en *Escritos de Juventud*, p. 244.

<sup>50</sup> Cfr. *Werke* I, 427. Trad. en *Escritos de Juventud*, p. 405.

<sup>51</sup> «Wie ein älterer Philosoph davon ungefähr so gesprochen hat: die Ordnung und der Zusammenhang des Ideen (des Subjektiven) ist derselbe als der Zusammenhang und die Ordnung der Dinge (des Objektiven). Alles ist nur in *einer* Totalität; die objektive Totalität und die subjektive Totalität, das System der Natur und das System der Intelligenz ist eines und ebendasselbe» *Werke* II, 106.

<sup>52</sup> Importa destacar que este concepto hegeliano no es ajeno a la influencia de Spinoza: «L'influenza esercita dallo spinozismo negli scritti giovanili di Hegel deviene tanto pie rilevante quanto piu si riconosce la centralità del concetto di unità conciliatrice» CHIEREGHIN, F. o.c., p. 68.

había llegado ya a concebir el verdadero infinito como Sustancia o afirmación absoluta<sup>53</sup>. Un infinito que, lejos de excluir lo finito, es, en terminología hegeliana, unidad de sí mismo con lo otro, identidad de los opuestos. En esta concepción del Absoluto como conjunción de Idea, Naturaleza y Espíritu, se encuentran Spinoza y Hegel. A ella no tienen acceso ni la imaginación, ni la fe, ni el entendimiento, sino sólo el saber racional absoluto. Hegel lo ha dicho de una forma directamente spinozista: el verdadero concepto, la verdadera unidad de la parte y el todo, la infinitud afirmativa y en acto, sólo están al alcance del conocimiento intuitivo o geométrico<sup>54</sup>.

En cuanto a Fichte, también él se queda a nivel de la infinitud abstracta, a la cual, en una cultura que supervalora al sujeto, llama Yo o autoconciencia pura. La unilateralidad de la reflexión sólo le ha permitido ver el lado interno de la Identidad absoluta, es decir, la infinitud negativa o identidad pura que corresponde a la razón formal. Hegel no puede disimular su entusiasmo y seducción por un Spinoza que ha descubierto la identidad del ser y el pensar<sup>55</sup>, y se propone exponer racionalmente el despliegue del Absoluto en su totalidad objetiva, desde su origen autofundante. Sin embargo, su entusiasmo no impide a Hegel anunciar sus matizaciones personales en la concepción del Absoluto, que parecen apuntar ya contra Schelling: la infinitud absoluta cae en el abismo de la nada que todo lo engulle si le falta el sentido de la encarnación, la cruz del presente y el «viernes santo especulativo»<sup>56</sup>. Al espíritu libre sólo se llega a través de la muerte-resurrección.

En los primeros años del periodo de Jena Hegel estaba convencido, como Schelling, de que Spinoza representa la superación de la filosofía de la reflexión y del sujeto, y pone en la vía del verdadero absoluto. En este sentido puede considerar su propia obra como desarrollo del spinozismo según sus mis-

<sup>53</sup> «Das Unendliche definiert Spinoza (E.I, 8 sch. 1) als die absolute Affirmation der Existenz irgendeiner Natur, das Endliche im Gegenteil als eine teilweise Verneigung. Diese einfache Bestimmung macht also das Unendliche zum absoluten, sich selbst gleichen, unteilbaren wahrhaften Begriff, welcher das Besondere oder Endliche seinen Wesen nach zugleich in sich schliesst und einzig und unteilbar ist, und diese Unendlichkeit, in welcher nichts verneint und bestimmt ist, nennt Spinoza die Unendlichkeit des Verstandes; es ist die Unendlichkeit der Substanz und ihr Erkennen (ist) die intellektuelle Anschauung, in welcher als der intuitiven Erkenntnis nicht wie in leeren Begriff und der Unendlichkeit der Abstraktion das Besondere und Endliche ausgeschlossen und entgegengesetzt ist, und dieses Unendliche ist die Idee selbst» *Werke* II, 345. Advirtase el contraste con la infinitud vacía, sin forma ni concepto que le atribuirá más tarde a Spinoza.

<sup>54</sup> «... so ist der wahrhafte Begriff die wahrhafte Gleichheit des Ganzen und der Teile, und die affirmative Unendlichkeit, das actu Unendliche, für intuitive oder geometrische Erkenntnis vorhanden» *Werke* II, 351. La continuación de este texto merece también ser tenida en cuenta: La idea de infinitud es una de las más importantes del sistema spinozista, y en su exposición debería jugar un papel mayor que el de predicado inútil del pensamiento y la extensión. Se trata, en efecto, del punto de unión de los atributos; sin él, estos y los modos quedarían reducidos a «propiedades». Hegel parece estar avanzando la crítica de sí mismo.

<sup>55</sup> En *Werke* II, 409 habla Hegel de: «die absolute Identität des Denkens und Seins», y de Dios «dessen Idee und Sein eins ist».

<sup>56</sup> Cfr. *Werke* II, 432.

mos principios<sup>57</sup>. Ahora bien, en este momento se produjo su ruptura con Schelling. A partir de ahí la interpretación de Spinoza estará, en buena medida, mediatizada por la crítica a aquel<sup>58</sup>. Hegel necesitaba, para afirmar la originalidad de su pensamiento, rechazar la filosofía más próxima, aunque fuera deformándola. Además, y no sin motivo, la progresiva tendencia de Schelling hacia la religión y la mitología le parecen una mortal renuncia a ejercer la razón<sup>59</sup>. Estas circunstancias le llevaron a encuadrar también a Spinoza en la lógica objetiva del absoluto, que no logra pasar el umbral de la lógica del concepto y del espíritu. En este encasillamiento, y en sus variaciones presentes en las *Leciones de historia de la filosofía*, juega un papel importante el esquematismo formalista de Hegel. Pero sobre todo hay que tener en cuenta que la ruptura con Schelling fue consecuencia de la importancia que para Hegel tenía el sentido de la encarnación. La Potencia y el Logos sólo llegan a ser el Absoluto en el Espíritu derramado y retornado. La historia, las experiencias de la conciencia, las acciones del sujeto humano y sus objetivaciones, en una palabra las mediaciones, son momentos esenciales del proceso en el que se constituye el Absoluto verdadero y pleno.

Lo curioso es que Hegel creía apartarse de Spinoza al introducir el sujeto (libertad, espíritu, vida) en el Absoluto, cuando todo el sistema de Spinoza no es más que el intento de concebir la realidad de tal manera que adquieran toda su plenitud y sentido posible la libertad, la vida y el gozo de los hombres<sup>60</sup>. Spinoza estaba convencido de que sólo un sistema racional absoluto puede responder adecuadamente a la pregunta por el sentido de la vida. Por eso el conocimiento del absoluto se convierte en afirmación de la vida y no en meditación sobre la muerte y la disolución en el infinito<sup>61</sup>. En contra de lo que puede parecer a una mirada ingenua, no es el sistema especulativo el que genera la respuesta moral, sino la problemática ética (vital, política, histórica) la que genera la construcción especulativa<sup>62</sup>. La *Ética*, que es experiencia elaborada como sistema, tiene una clara estructura espiral: la Sustancia absoluta es potencia infinita (I) se despliega en sus atributos, pensamiento y extensión (II), y en la infinitud de sus modos o conatos (III), pasa por la lucha contra toda pasividad (IV) hasta hacerse libre y retornar a sí misma habiendo conseguido el reconocimiento, el amor y la salvación (V). Ese proceso es su mediación. Pero Hegel no

---

<sup>57</sup> Chiereghin, F. concluye así su estudio: «la filosofía hegeliana si rivela nelle strutture fondamentali, comme un completamento ed una estensione dello spinozismo secondo i suoi stessi principi», p. 178.

<sup>58</sup> Así aparece explícitamente en *Werke XX*, Roces III, 294.

<sup>59</sup> La asociación con Schelling en este punto, podría explicar la insistencia de Hegel en ver en la Sustancia de Spinoza una traducción del principio religioso oriental.

<sup>60</sup> Así salta a la vista en el comienzo del *T.I.E.*, en la motivación del *T.T.P.* y en el nombre mismo de su obra central: *Ética*. Spinoza, antes que Kant y Fichte, se proponía elaborar una ontología a partir de la ética.

<sup>61</sup> Cfr. E.IV, 68.

<sup>62</sup> Cfr. BLONDEL, M. *Dialogues avec les philosophes*, p. 30, Aubier-Montaigne, Paris, 1966.

parece haber visto nada de esto. Cree estar dando un enorme paso adelante: la dialéctica, en la cual Spinoza se ha quedado a medio camino: el momento de la negación. No advierte que la lucha contra lo negativo, la negación de las negaciones concretas, está ya en el corazón de la *Ética*: el «conatus», el deseo y el amor a la libertad<sup>63</sup>. Y mientras no ve lo que tiene más cerca, está gestando su crítica a Spinoza con alcance para el resto de su obra.

«Todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto* (...). La sustancia viva es, además, el ser que en verdad es *sujeto* o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es movimiento de ponerse a sí misma o la mediación de devenir otro consigo misma (...). Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin. La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo, pero esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo»<sup>64</sup>.

Parece como si, por una jugada de astucia, Hegel ignorara lo que hay de más hegeliano en Spinoza, para echarle en cara su ausencia. Esta simple sospecha basta para advertirnos de que la relación positiva de Hegel con Spinoza está allí donde no lo cita, sino que se afirma a sí mismo. Su crítica es desconcertante. Conviene analizarla con detalle.

### 3. El método geométrico

A juicio de Hegel, si Spinoza no llegó a una concepción adecuada de la realidad es, antes que nada, por haber tomado un mal camino, por haberse equivocado de método. Equivocación que ha frustrado inevitablemente sus esfuerzos: «En esto reside el gran defecto de Spinoza, en que *arranca siempre de definiciones*. En matemáticas puede pasar este procedimiento... pero en filosofía no, pues aquí debe concebirse el contenido en y para sí mismo»<sup>65</sup>. «Se considera el método matemático como el mejor de todos por su evidencia, y es natural que al renacer la ciencia como algo independiente recurra primeramen-

<sup>63</sup> «Even the dialectic, developed through Fichte, Schelling and Hegel, owes something to the discussion of the «conatus sese perseverandi» in the Ethics», MYERS, H. A. o.c., p. 44.

<sup>64</sup> *Werke* III, 23-24; Roces, 15-16.

<sup>65</sup> *Werke* XX, 172; Roces III, 289. Subrayados míos. Entre irónico y despreocupado Hegel presenta este defecto de método como única dificultad de una filosofía ingenua, esto es, pobre: «La filosofía de Spinoza es muy sencilla y fácil de comprender en su conjunto; la única dificultad estriba en el método estrecho de que se vale y en la limitación de su punto de vista». Cfr. *Werke* XX, 161; Roces III, 283-284.

te a esta forma que le muestra un ejemplo tan brillante. Sin embargo, trátase de una forma inadecuada para un contenido especulativo y que sólo tiene razón de ser tratándose de las ciencias finitas del *entendimiento* (...). En este método se niega totalmente la naturaleza del saber filosófico y el objeto del mismo, pues el conocimiento y el método matemáticos son simplemente un *conocimiento formal* y, por tanto, completamente inadecuados para la filosofía. El conocimiento matemático representa la prueba sobre el objeto existente como tal, pero no, en modo alguno, como concebido; *carece en absoluto de concepto*, siendo así que el contenido de la filosofía es justo el concepto y lo concebido»<sup>66</sup>.

La crítica hegeliana es directa y radical: el método geométrico corresponde al entendimiento y, como tal, es abstracto, formalista, se rige por reglas exteriores. Además, se basa en «lo encontrado de antemano» en «determinaciones recibidas», es decir, en la certeza inmediata que proporciona la experiencia, o en algo presupuesto, en axiomas; en todo caso, en algo dado y no puesto. De ahí que el movimiento de su demostración sea totalmente exterior a la cosa<sup>67</sup>. A este método que incuba el dualismo forma/contenido, no le queda otro remedio que partir de definiciones y proceder ordenando proposiciones. El razonar queda en él reducido a una técnica de cálculo, a una estrategia de organización. De este modo lo más que puede conseguirse es coherencia, nunca verdad. En efecto, se mueve aún en el orden de la representación incapaz de construir el contenido; y al faltarle el dinamismo del concepto, desconoce el sentido del método que no es otro que la «lógica» interna del sistema. «La verdad sólo tiene en el *concepto* el elemento de su existencia», es su propio desarrollo<sup>68</sup>.

A pesar de su afán de rigor racional, Spinoza se ha colocado fuera del ámbito de la verdad porque, al ser exterior y subjetiva la forma, su pensamiento carece de contenido<sup>69</sup>. Esta vaciedad se traduce en definiciones que sólo logran expresar determinaciones genéricas. Además, como esas definiciones son presupuestas y no derivadas o demostradas en su necesidad, Spinoza no sabe cómo llegar a determinaciones individuales y concretas; su sistema se queda en el aire y la realidad se le escapa de entre las manos. Nada tiene de extraño que por este camino sólo se logre pensar la sustancia indeterminada, hierática y vacía. A

<sup>66</sup> *Werke* XX, 163-164; Roces III, 304-305. Subrayados míos.

<sup>67</sup> *Werke* III, 42; Roces, 29 y VI, 195; Mondolfo 474. Escribe así: «El *spinozismo* es una filosofía defectuosa por cuanto en ella la *reflexión*, y su múltiple determinar, son un *pensar extrínseco*».

<sup>68</sup> *Werke* III, 14-15; Roces 9.

<sup>69</sup> «La falta de contenido de esta filosofía procede precisamente de que la forma no es aprehendida como inmanente al contenido, lo cual hace que venga a agregarse a este como anterior y subjetiva». *Enz.* § 151, *Werke* VII, 297; Zozaya, 252-253. En claro desacuerdo con sus palabras, ha escrito Hegel: «Aunque Spinoza comenzara también con definiciones presupuestas, el contenido de su filosofía es, sin embargo, de naturaleza profundamente especulativa, y no tomado de la conciencia usual. En Spinoza, el pensamiento no es simplemente la forma, sino que también el contenido pertenece al pensamiento; es el contenido del pensamiento dentro de sí». *Werke* XX, 264; Roces III, 364.

tal comienzo tal resultado<sup>70</sup>. El método matemático puede ser modelo para otros saberes, pero no para la filosofía<sup>71</sup>.

¿Qué decir a todo esto? Cuando menos, que Hegel ha malentendido el sentido del método geométrico-deductivo. En efecto, Spinoza ha invertido el significado que el método tenía para Descartes: no se trata ya de un instrumento y una regulación normativa previos, sino de la reflexión sobre nuestra capacidad de pensar, su naturaleza y procesos, para potenciarla<sup>72</sup>. Spinoza plantea, respecto a Descartes, una tarea similar a la de Fichte respecto a Kant: convertir los juicios hipotéticos en téticos, la descomposición analítica en construcción sintética. En este sentido el *Tractatus de intellectus Emendatione* es un «Discours contre la Méthode»<sup>73</sup>. El método recobra su sentido original de modo de proceder o discurrir en la producción de ideas; deja de ser estrategia y se convierte en el movimiento real (vía) del pensar. Spinoza explica este carácter dinámico y productor con el ejemplo de la forja: Para forjar el hierro se necesitan martillo y yunque, pero estos, a su vez, son hierro forjado que han requerido... El ciclo de la mediación instrumental parece prolongarse al infinito. Spinoza rompe esa circularidad viciosa recurriendo a la actividad humana como desencadenante. La «vis nativa intellectus»<sup>74</sup> es la fuerza productiva previa a toda tecnología intelectual. A partir de ahí, pensar es avanzar, es un proceso, es historia<sup>75</sup>.

Además, hay que tener en cuenta que ese punto de partida no es fijo. Las definiciones de las que parte Spinoza no son asientos; y la «idea verdadera dada»<sup>76</sup> no es un «factum» ni una afirmación dogmática. Spinoza no se preocupa por saber cuál es esa idea verdadera, al contrario, habla de que «cualquier idea verdadera dada» puede servir de comienzo<sup>77</sup>. Lo que le importa es que «se da», no como hecho, sino como donación. Con lo cual centra su atención en la propiedad que la idea tiene de reflexionar, desdoblarse y multiplicarse. El comienzo del método no está en un contenido determinado sino en la reflexión misma como acto de la potencia de afirmar, es decir, en la idea que la mente es<sup>78</sup> y en su «vis nativa» o constitutiva. El saber es, por tanto, un proceso de produc-

<sup>70</sup> «Kein Anfang einer Philosophie kann sin schlechteres Aussehen haben als der Angang mit einer Definition wie bei Spinoza.» *Werke* II, p. 37.

<sup>71</sup> *Werke* V, 45; Mondolfo, 49-50.

<sup>72</sup> «Methodum nihil aliud est nisi cognitionem reflexivam, aut ideam ideae», T.I.E. § 38, G. II, 15-16; Cfr. § 105-106 y Ep. 37.

<sup>73</sup> Cfr. MACHÉREY, P. o.c., p. 57.

<sup>74</sup> T.I.E. § 30-31, G.II, 14.

<sup>75</sup> No sin motivo, R. Mondolfo ha visto en este pasaje un avance de la concepción marxista del trabajo y la praxis revolucionaria. *Il contributo di Spinoza alla concezione storicista* en «Studi in onore di A. Corsano» Lacaita, Bari, 1970.

<sup>76</sup> T.I.E. § 33, G.II, 14.

<sup>77</sup> T.I.E. § 49, G.II, 18.

<sup>78</sup> Cfr. E.II, 11 y 13.

ción, una gestación de ideas. Y éstas no son representaciones o «pinturas mudas»<sup>79</sup> sino «conceptos» que expresan la acción de la mente<sup>80</sup>.

Al cambiar el sentido de las ideas, cambia también el de la verdad. Idea verdadera es, para Spinoza, la idea adecuada. Pero la adecuación no consiste en correspondencia o conveniencia alguna, sino en una determinación intrínseca<sup>81</sup>. Esta autosuficiencia de la idea es una forma decidida de idealismo que rompe con la tradición realista del conocimiento como representación, de las ideas como reflejos de las cosas, y con su preocupación por la objetividad y validez. Para Spinoza una idea es verdadera en la medida en que es activa y genética, es decir, en la medida en que da razón y expresa la causa. La verdad es relación, pero no de semejanza, sino genética, por eso su primer referente no son los objetos sino la propia potencia de concebir y afirmar. Una verdadera idea es siempre verdadera<sup>82</sup>. No depende ni del objeto, ni de la intencionalidad del sujeto; por eso tampoco necesita de la certeza como garantía previa. La verdad es su propia norma y criterio, de modo que quien tiene una idea verdadera es consciente de ello y no le cabe duda alguna<sup>83</sup>. La forma de la idea verdadera consiste en el acto mismo de pensar, de ahí la importancia de su automatismo lógico-genético, es decir, de su autonomía<sup>84</sup>. Contra todo formalismo, Spinoza pone la esencia de la idea verdadera en su dimensión inventivo-constructiva, en su capacidad de «concebir» y formar. Un inventar libre al cual sólo se pide que sea creativo y capaz de generar lo inventado<sup>85</sup>. Justamente porque se trata de un concebir radical, sin dependencias ni gangas, se identifican en el concepto la forma y el contenido. Esa es la virtualidad del procedimiento geométrico. Puede verse en Spinoza un interesante paralelismo entre «idea reflexiva», «essentia actuosa» y «causa sui»: En las tres nociones se ofrece la clave de lo que Spinoza entiende por libertad y absoluto. La reflexión no

<sup>79</sup> E.II, 49 sch. «Incipio igitur a primo, Lectoresque moneo, ut accurate distinguant inter ideam sive mentis conceptum, et inter imagines rerum, quas imaginamur», G.II, 131.

<sup>80</sup> «Per ideam intelligo Mentis conceptum, quem Mens format, propterea quod res est cogitans» E.II, def. 3.

<sup>81</sup> «Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet» E.II, def. 4.

<sup>82</sup> E.II, 34.

<sup>83</sup> Cfr. E.II, 43 sch. En T.I.E. § 44, G.II, 17 escribe: «veritas se ipsam patefacit». Cfr. también Ep. 50 a J. Jelles.

<sup>84</sup> «Forma verae cogitationis in eadem ipsa cogitationes sine relatione ad alias debet esse sita; nec objectum tanquam causam agnoscit sed ab ipsa intellectus potentia et natura pendere debet» T.I.E. § 71, G.II, 26-27. El propio Hegel sostiene que la verdad es acuerdo consigo mismo Cfr. *Enz.* § 24, *Zus.* 2, *Werke* VIII, 85-86.

<sup>85</sup> En T.I.E. § 72-73, G.II, 27-28 afirma Spinoza que formarse el concepto de esfera consiste en inventar «ad libitum» una manera de construirla, aunque la naturaleza no haya producido así ninguna. Hegel no ha entendido que el método matemático es inventivo, construye, no reproduce, modelos. Spinoza recoge la convicción básica de la ciencia de su época: la razón cuanto más pura, más práctica, más creativa.

Hay motivos para pensar que Hegel ignoraba el T.I.E. y su doctrina. De hecho, en la exposición de las *Lecciones de historia de la filosofía* no hace ninguna alusión a él.

es proyección *de* la conciencia *sobre* las cosas, sino desenvolvimiento y formación de la idea verdadera.

Pero, ¿cuál es el dinamismo del conocimiento verdadero? Según Descartes el saber debe seguir el orden analítico que va de los efectos a las causas, la «ratio cognoscendi». Spinoza piensa que no hay más «ordo cognoscendi» que el «ordo essendi». El conocimiento verdadero es sintético, productivo, va de la causa al efecto<sup>86</sup>. Lejos de toda artificialidad, debe existir compenetración total entre «causa» y «ratio», ser y saber, «en sí» y «para sí». Y esto implica invertir la concepción de la causalidad: frente al principio analítico y externo según el cual «nada existe sin causa», Spinoza establece el principio sintético y constituyente: «nada existe sin efecto»<sup>87</sup>. Nada real es estéril, y ninguna idea es otra cosa que afirmación<sup>88</sup>. Conocer la verdad de las cosas es poner, afirmar su realidad. Lo que sucede es que en ello no tienen ningún papel la voluntad o el libre arbitrio con sus intenciones. Toda nuestra capacidad de afirmar ha sido asumida por la razón y sus ideas adecuadas<sup>89</sup>. En consecuencia, pensar no es algo propio de la conciencia subjetiva, sino un proceso objetivo. En efecto, nuestra mente no es básicamente la conciencia individual sino un modo del atributo Pensamiento, una idea de idea o un «automa spirituale»<sup>90</sup>. Con esta fórmula Spinoza quiere acentuar la autonomía y el orden riguroso con que las ideas se derivan unas de otras. La verdad es, en este sentido, el orden y conexión, la derivación de las ideas, pero no en un plano psicológico sino lógico<sup>91</sup>.

¿Significa esto que el pensar verdadero es ajeno a la actividad del sujeto? Para Spinoza significa que la verdad es conexión causal, hasta llegar al fundamento, y que nosotros no somos más que un elemento de la secuencia completa; no somos dioses<sup>92</sup>. Querer centrarlo todo en el sujeto es la fuente de la «ilusión» que desvirtúa la tarea filosófica. El antropocentrismo es una ingenuidad torpe que no nos permite ver en las cosas ni en nosotros más que lo que tienen de medios para nuestros propósitos, de mercancías<sup>93</sup>. Spinoza quiere «des-

<sup>86</sup> Spinoza remite a Aristóteles: *Met.* 983 a. T.I.E. § 85 y 92, G.II, 32.

<sup>87</sup> «Nihil existit ex cuius natura aliquis effectus non sequatur» E.I, 36. Adviértase que de aquí arranca la diferencia entre las ideas abstractas (del entendimiento) y los conceptos especulativos (de la razón). Spinoza, aunque no es estricto en el uso de la terminología, se mueve al segundo plano.

<sup>88</sup> Cfr. E.II, 49 sch., G.II, 145.

<sup>89</sup> Cfr. E.II, 49 prop. y cor.

<sup>90</sup> E.II, 11 y T.I.E. § 85, G.II, 32. La relación con el «Logos» de los estoicos parece plausible y clarificadora. Tampoco es ajena a ello la concepción hegeliana de la *Lógica*.

<sup>91</sup> Según esto, difícilmente puede reprocharse a Spinoza que «el movimiento del conocimiento, como prueba, queda (...) fuera de la proposición que pretende ser la verdad» *Werke* XX, 289; *Roces* III, 307. Lo que sucede es que, precisamente porque lo importante es el movimiento del demostrar, Spinoza destaca la función del verbo en la proposición, de modo que el sujeto y el predicado no son más que momentos de la acción verbal, unidos y diferenciados por ella.

<sup>92</sup> Cfr. E.II, 10. Spinoza asume el significado filosófico de la «revolución copernicana».

<sup>93</sup> Cfr. E.I, Apéndice. Téngase en cuenta que la falsedad no es otra cosa que la fragmentariedad o mutilación de algunas ideas, es decir, su negatividad que se explica por su origen reactivo. E.II, 33.

centrar» el pensar para llegar a conocer las cosas como son, con su «lógica» propia, y potenciarlas desde dentro. Eso implica desenmascarar el libre arbitrio, la intencionalidad de la conciencia y la finalidad como ilusiones, inevitables en el plano existencial, pero dignas de toda sospecha para la razón<sup>94</sup>. Spinoza se propone concebir el proceso de la realidad sin interferencias, como algo natural, que se justifica por sí mismo y no necesita ser «racionalizado» y reconducido a ningún fin o salvación. En eso consiste su carácter original, gratuito y gozoso<sup>95</sup>.

¿Quiere ello decir que en el sistema racional férreo domina «una necesidad probatoria rígida, en la que se echa de menos el momento de la conciencia de sí, y el Yo desaparece, es absorbido completamente aquí, no hace sino devorarse», como afirma Hegel?<sup>96</sup>. Quiere decir llanamente que somos más que un «yo» o «sujeto», y que para conocer la verdad importa más la razón que la conciencia. Por eso distingue la «conciencia inadecuada» resultado de una afección que sufre nuestro cuerpo, y la conciencia o reflexión que consiste en el desdoblamiento activo y la transparencia de las ideas adecuadas<sup>97</sup>. No trata Spinoza de negar, sino de ir más lejos. G. Deleuze ha resumido su aportación en estos puntos:

1. El contenido representativo de una idea está en función de un contenido expresivo más profundo.
2. La forma de la conciencia psicológica es superficial en relación con la verdadera forma lógica o racional.
3. El automatismo o concatenación necesaria de las ideas es la unidad de la forma lógica y el contenido expresivo<sup>98</sup>.

El problema de la relación entre la parte y el todo, la reflexión y el sistema, no se resuelve por eliminación de uno de sus elementos. Spinoza pretende valorar tanto lo universal como lo concreto, porque lo uno no existe sin lo otro. Así, no duda en recurrir a la experiencia y hablar de progresos en el

---

<sup>94</sup> En eso consiste la «emendatio intellectus», imprescindible para elaborar una ética basada en la razón, el gozo y la verdadera libertad. Por el contrario, la moral de la renuncia, la «mortificación», la culpa, la humildad, el miedo y las buenas intenciones, empalma directamente con la conciencia y sus sueños. Esa curación es también crítica de los delirios ideologizantes. Leído hoy este Apéndice nos remite a los tres «maestros de la sospecha».

<sup>95</sup> En esta combinación de crítica radical y afirmación de la «inocencia del devenir» radica el entusiasmo (transitorio) de Nietzsche por Spinoza. Sobre la relación entre ambos véase: WURZER, W. S. *Nietzsche und Spinoza*, Anton Heim, Meisenheim, 1975.

<sup>96</sup> *Werke* XX, 189, Rocés III, 308. En el texto alemán hay una nueva alusión a la consunción del propio Spinoza por ptísis.

<sup>97</sup> Cfr. E.II, 23 y 43, V,31 sch. En este sentido la reflexión es movimiento de la idea y Spinoza ha superado las llamadas filosofías de la reflexión. Hegel sólo se refiere al primer aspecto. *Werke* XX, 183-184, Rocés III, 296.

<sup>98</sup> Cfr. *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 126, Muchnik Edit. Barcelona, 1975 y *Spinoza, Kant, Nietzsche*, p. 51-52. Labor, Barcelona, 1974.

<sup>99</sup> P. MACHÉREY ve en esta crítica-rechazo de Hegel a Spinoza un síntoma más de la debilidad de su idealismo. Cfr. *o.c.*, p. 91 ss.

conocimiento<sup>100</sup>; y no tanto por verse obligado a reconocer que la deducción lógica es un ideal no siempre realizable, sino por virtud de uno de sus principios clave: «cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios»<sup>101</sup>. De ahí resulta que el conocimiento más adecuado es la ciencia intuitiva que concibe la «esencia particular afirmativa» de las cosas por su causa próxima<sup>102</sup>. La generalización no es más que una mediación entre la particularidad indeterminada de la experiencia y la concreción cargada de determinaciones intrínsecas de la idea adecuada o concepto. En un sistema de la inmanencia como el de Spinoza, donde nada está aislado, las relaciones entre las partes y el todo se entienden según la lógica de la «implicatio» y la «explicatio». Cada idea adecuada implica todo el sistema, que no es más que su explicación o desarrollo. Dicho en terminología de Hegel, cada idea adecuada es un «universal concreto». Este, y no el formalismo abstracto, es el valor del método geométrico<sup>103</sup>.

La lógica de la implicación y la explicación tiene sentido para la razón sintética, no para el entendimiento abstracto. Por eso resulta chocante que Hegel considere el sistema de Spinoza como obra del entendimiento<sup>104</sup>. Consideración que condiciona su interpretación de los atributos como determinaciones exteriores y, en consecuencia, de la sustancia como abismo negativo e indeterminado. Sin embargo, el propio Hegel, que recoge la distinción spinozista de los tres géneros de conocimiento<sup>105</sup>, sabía que Spinoza llama razón al segundo, caracterizado por las ideas adecuadas o «noción comunes», claramente diferenciadas de los signos de la imaginación, de los términos trascendentales y de las nociones universales<sup>106</sup>. No debía ignorar tampoco que sólo la razón y la ciencia intuitiva pueden concebir un sistema filosófico verdadero<sup>107</sup>. Entre el pri-

<sup>100</sup> Cfr. T.I.E. § 30-31, G.II, 14. Ese es el caso de E. II, ax. 2: «homo cogitat».

<sup>101</sup> E. V, 24.

<sup>102</sup> Cfr. E. V, 36 sch. y E. II, 40 sch. 2. En T.I.E. § 93, G.II, 34 escribe: «Optima conclusio erit de promenda ab essentia aliqua particulari affirmativa, sive a vera et legitima definitione».

<sup>103</sup> «Dans la Géométrie, l'homme saisit en acte la production spontanée des idées, et voit la vérité de ces idées s'imposer à lui du fait que, les produisant lui-même, il les saisit intérieurement dans leur genèse. Par là en effet, elles renferment nécessairement en elles la connaissance de leur cause ou raison totale, et s'attestent comme nécessairement vraies» GUEROULT, M. *Spinoza* I, p. 28.

<sup>104</sup> *Werke* VI, 195; Mondolfo 474; VIII, 296; Zozaya, 252. En XX, 189, Roces III, 307 escribe: «El contenido (de la filosofía spinozista) son pensamientos, pero no pensamientos conscientes, no conceptos: el contenido tiene la significación del pensamiento, como conciencia abstracta y pura de sí, pero es un saber no racional, fuera del cual se halla lo individual; el contenido no tiene la significación del Yo.»

<sup>105</sup> *Werke* XX, 191; Roces III, 299-300.

<sup>106</sup> Cfr. E. II, 40 sch 1 y 2.

<sup>107</sup> Cfr. E. II, 41 y V, 25 ss. y 38. Esta ciencia intuitiva equivale a lo que Hegel llama: «das freie Denken» o «Begreifen», no al «testimonio inmediatamente aquiescente del espíritu. Cfr. *Werke* VII, 14 Spinoza está muy lejos del pietismo misticante.

mero y el segundo género hay, en efecto, un corte que viene dado por la oposición entre receptividad y actividad, abstracción y concepto. Resulta posible incluso establecer una correspondencia entre los géneros de conocimiento y los momentos de la dialéctica: Al primer género corresponde el momento abstracto del entendimiento; ambos operan con datos fragmentarios y determinaciones inmediatas, según una lógica de la pura identidad. Al segundo corresponde el momento racional negativo; en ambos se expresa el dinamismo del pensar formando ideas que se relacionan según la lógica de la diferencia. Al tercero corresponde el momento especulativo o racional positivo; ambos conciben la realidad como una totalidad concreta que se expresa en el saber absoluto, en el cual razón y amor se unen dando lugar al espíritu.

Una vez que Hegel ha visto el sistema de Spinoza como obra del entendimiento, es lógica su acusación de que parte de «definiciones nominales» que son postuladas, no concebidas, y de las que no se sigue nada concreto. Ahora bien, tal acusación ignora varias cosas:

1.<sup>a</sup> Que las definiciones son genéticas y más dialécticas de lo que parece a primera vista<sup>108</sup>.

2.<sup>a</sup> Que el comienzo del sistema no es dogmático, o, si se prefiere, que es resultado a la vez que comienzo. Hegel olvida que la *Ética* va precedida del T.I.E., y que la diferencia entre ambos no autoriza a considerar a la segunda como prehistoria del sistema. Puede verse un paralelismo entre la secuencia T.I.E. — *Ética* y la secuencia *Fenomenología* — *Lógica*. Y, sobre todo, conviene advertir que bajo su forma geométrica, el sistema spinozista está narrando una historia de liberación<sup>109</sup>. El propio Hegel reconoce que la clave del sistema está en la ética (E. III) que no en vano da nombre a la obra y determina su estructura<sup>110</sup>.

3.<sup>a</sup> Que, a pesar de la irritación que parece producirle el comienzo de la *Ética*, el mismo Hegel reconoce que la inmediatez pertenece a la naturaleza del comienzo<sup>111</sup>; y, más directamente, que: «En el contenido especulativo se satisface el instinto de la razón por sí, ya que este contenido, como la totalidad que se integra en sí misma, se justifica inmediatamente ante el pensamiento. En Spinoza el contenido sólo carece de fundamento externo, pero su fundamento se halla dentro de sí»<sup>112</sup>. Comenzar por la afirmación pura de la «causa sui», como centro productivo espontáneo e infinito, es lo propio de la razón genéti-

<sup>108</sup> Cfr. PEÑA, V. *Dialéctica en los textos iniciales de la Ética de Spinoza*. Rev. de Occidente (1974).

<sup>109</sup> A. NEGRI ve en la *Ética* la «Bildungsroman» de Spinoza. Cfr. *o.c.*, p. 73. Ello aparece más claro si se atiende al *Korte Verhandeling* y al *Tratado teológico-político*, que son parte del sistema.

<sup>110</sup> Cfr. *Werke* XX, 189-190; Rocés III, 299. Según esto E. I, sería la fundamentación de la posibilidad de la verdadera libertad y E. V su consumación. En ambos polos se pone de manifiesto que para afirmar al hombre adecuadamente, hace falta un horizonte más amplio.

<sup>111</sup> *Enz.* § 86, *Werke* VIII, 182-183; Zozaya, 134-135.

<sup>112</sup> *Werke* XX, 264; Rocés III, 364.

ca. Lejos de toda fijación, eso significa la afirmación absoluta de la sustancia que se despliega y realiza en sus efectos.

Puede verse hasta qué punto es similar la lógica del sistema en Spinoza y Hegel, si se observa que Spinoza se remonta de la «idea reflexiva» hasta la «idea absoluta» o «infinita idea Dei», y, a partir de esta, intenta explicar todas las ideas de las cosas particulares, de modo que la secuencia sea puro desarrollo lógico<sup>113</sup>. Procedimiento no tan lejano de la dialéctica hegeliana de la Idea. Baste recordar un texto célebre: «De acuerdo con esto, la lógica tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. *Este reino es la verdad tal como está en sí y por sí, sin envoltura*. Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la *representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito*<sup>114</sup>.

¿Significan este geometrismo y logicismo racionalistas que Spinoza identifica el sistema de la razón con su *Ética*? La respuesta requiere matices: Ante todo, el «more geométrico» es eso, una costumbre en la exposición académica<sup>115</sup>. Por otra parte, Spinoza lo usa en los *Principia Philosophiae* para exponer un contenido que no considera adecuado o verdadero; y no lo usa, en cambio, para exponer aspectos de su sistema ni en las *Cartas* ni en el *K. V.*, ni en el *T. T. P.* o el *T. P.* Además, como bien ha visto Deleuze, Spinoza rehizo varias veces la *Ética*, y, a pesar de todo, subsisten en ella dos discursos, uno lógico-deductivo, y otro crítico que emerge en las introducciones, apéndices o escolios, y que constituye una parte esencial del sistema. Spinoza afirma la relación intrínseca entre método y sistema, pero eso no significa identificación en nosotros que somos un modo del atributo Pensamiento. Nadie puede saltarse su propia sombra. Spinoza ni siquiera disimula la insuficiencia de su método<sup>117</sup>, sus silen-

<sup>113</sup> Cfr. E. II, 3 a 7 y McMINN, J. B. *A critique on Hegels criticism of Spinoza's God*. Kant-Studien 51 (1959-1960), 294-314.

<sup>114</sup> *Werke* V, 44; Mondolfo, 47. Cfr. FLEISCHMANN, E. o.c., pp. 27-28. La diferencia consiste en que, según Spinoza, el Logos divino es siempre immanente a la Naturaleza, y no por eso menos «puro». Proyectarlo fuera sería vaciarlo del contenido que luego se intentará recuperar a base de mediaciones. En este sentido, el comienzo de la *Ética* es el final de la *Ciencia de la Lógica*. MYERS, H. F. afirma: «Nevertheless, the end of the *Logic* is as much a presupposition of the whole *Logic* as the beginning of the *Ethics* is of the entire *Ethics*» o.c., p. 40. Cfr. McMINN, J. B. o.c., p. 304.

Schelling buscó en la «Naturphilosophie» la prehistoria del sujeto; Hegel busca en la *Lógica* la prehistoria de la Naturaleza.

<sup>115</sup> «Cette méthode est avant tout la méthode de tout manuel de philosophie. On la rencontre certes chez Euclide et chez Chr. Wolff, et entre temps chez Proclus et Maître Eckhart. Chez Kant on pourrait citer: le chapitre sur les principes de la Raison pratique dans la *Critique de la Raison pratique*, la *Nova dilucidatio*. On en rapprochera la méthode des «Lehrsätze» dans les *Principes du droit naturel* de 1796 et dans le *Système de la doctrine des moeurs* de 1798 de Fichte. On se souviendra aussi que Spinoza utilise pour la première fois le «mos geometricus» dans une oeuvre destinée à initier un étudiant à la philosophie cartésienne.» SCHUCHMANN, K. *Le concept de réflexion dans l'Éthique de Spinoza*, p. 465 nota, Rv. philos. de Louvain (1967) 449-466.

<sup>116</sup> Cfr. DELEUZE, G. *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 335 ss.

<sup>117</sup> Así lo muestra el salto presente en la definición de atributo (E. I, def. 4), el presentar como axioma un hecho (E. II, ax. 2), etc.

cios irónicos hablan de su «crítica racionalista del racionalismo»<sup>118</sup>; y nos llevan a pensar en la paradoja del saber racional para el cual un sistema total es tan necesario como imposible<sup>119</sup>. Afrontadas así, tanto la exposición geométrica de la *Ética*, como el título pretencioso de la *Ciencia de la Lógica*, aparecen como simples astucias de la Razón o «suelos despiertos de la Idea»<sup>120</sup>.

#### 4. «Omnis determinatio negatio»: la dialéctica

La crítica de Hegel al spinozismo pasa inmediatamente de la forma al contenido, para mostrar que los defectos formales originan problemas de fondo capaces de aniquilar toda afirmación: «La falta de contenido de esta filosofía procede precisamente de que la forma no es aprehendida como inmanente al contenido, lo cual hace que venga a agregarse a éste como exterior y subjetiva. La sustancia, tal como es aprehendida por Spinoza, es decir, de un modo inmediato y *sin mediación dialéctica* precedente es, en cuanto *potencia negativa universal*, ese *abismo tenebroso* e informe a que va a sumergirse, como si no tuviese realidad, todo contenido determinado, y que nada produce que tenga realidad propia y positiva»<sup>121</sup>.

Hegel encuentra contradicción en el principio del spinozismo: La afirmación absoluta, la posición original espontánea e infinita se disuelve a sí misma en un acto estremecedor de autofagia. El ser se queda en nada por obra de un solo principio: «La determinación es negación, este es el principio absoluto de la filosofía de Spinoza»<sup>122</sup>. Lo curioso es que esta frase, tomada de Spinoza y vuelta contra él, tiene para Hegel el valor de una clave casi mágica. En ella está cifrada la dialéctica como nervio de su sistema. En efecto, Hegel lee la frase al revés: «omnis negatio est determinatio»; y descubre que la negación es el cauce para determinar y construir las cosas concretas. Encuentra, así, respuesta a un problema planteado ya por Platón en el *Sofista* 238a contra los eléatas: la realidad entendida desde el ser plenamente positivo es pura indiferencia, vacío absoluto. Es preciso introducir la negación determinada para que el ser no se reduzca al no-ser, sino que aparezca la realidad diferenciada<sup>123</sup>. La negación es,

<sup>118</sup> PEÑA, V. Introducción a la *Ética*, p. 33 Editora Nacional, Madrid, 1975. Spinoza, menos pretencioso que Hegel, respondía así al dogmatismo del converso A. Burgh: «ego non praesumo, me optiman inveniesse Philosophiam; sed veram me intelligere scio», *Ep.* 76, G. IV, 320.

<sup>119</sup> Spinoza con su teoría de los infinitos atributos ha esbozado una vía de avance: el «pluralismo de sistemas» cada uno de ellos abierto y consciente de la imposibilidad de totalizar lo infinito. Cfr. MYERS, H. A., *o.c.* p. X.

<sup>120</sup> J, D. *Dialéctica y sustancialidad*, p. 202 en «Hegel y el pensamiento moderno» Siglo XXI, México, 1977.

<sup>121</sup> *Enz.* § 151 Zusatz, *Werke* VIII, 297, Zozaya, 252-253. Subrayados míos.

<sup>122</sup> *Werke* VI, 195; Mondolfo, 474. En V, 121 escribe: «Omnis determinatio est negatio. Dieser Satz von unendlicher Wichtigkeit». Cfr. Mondolfo, 103.

paradójicamente, portadora de realidad positiva. Y ésta se entiende como densidad de determinaciones o diferencias. Gracias al «trabajo de lo negativo» entran en juego las mediaciones y es superada la tiranía de la identidad formal; se pone en marcha el proceso de transformaciones. El ser se realiza en su devenir. La negación y la afirmación se integran dialécticamente cuando el poder de lo negativo llevado al máximo, vuelve sobre sí mismo y se constituye en negación de la negación. La negación es así la mediación, la prueba de fuego que da seriedad a las afirmaciones. Pero eso es justamente lo que, según Hegel, falta en Spinoza: «Spinoza se detiene en la negación como determinación o calidad; no prosigue hasta el conocimiento de ella como negación absoluta, es decir, negación que se niega a sí misma»<sup>124</sup>.

Según Hegel, Spinoza se para y opone la afirmación y la negación, en consecuencia, sólo reconoce el lado negativo de su fórmula: la determinación es sustracción, privación. La sustancia es afirmación absoluta, la realidad es perfección, de su lado todo es positivo, del lado de lo finito, en cambio, todo es negación. Los modos, las cosas concretas se producen por degradación, resta, caída. En consecuencia, la sustancia se queda en su identidad pura y sin determinaciones. Ante ella, el resto son simples apariencias llamadas a desaparecer. Spinoza no ha sabido valorar el carácter positivo de la finitud y la diferencia: «en esta filosofía no se concede su parte legítima al principio de la diferencia y de la finitud»<sup>125</sup>. Curiosamente, el miedo a asumir las negaciones concretas lleva al negativismo radical. El absoluto, que es pura afirmación, nos hunde en un abismo de sombras. Todo ello revela que la afirmación spinozista de la sustancia es ingenua y contraproducente. Hay que defender a lo positivo de sí mismo, exponiéndolo al riesgo de la «alienación». De lo contrario, al excluir la negación, nos quedamos inermes ante ella, sin capacidad de reacción, sin posibilidad de superar lo negativo que nos amenaza<sup>126</sup>. Hegel lo dice así: «Lo negati-

---

<sup>123</sup> Cfr. *Enz.* § 91, *Werke* VIII, 196; Zozaya, 148. Para responder adecuadamente al problema Hegel debería encontrar la «negación determinante». Lejos de eso, lo que sucede es que la negación pura anula sin más; y deja de ser pura cuando niega algo concreto, determinado. La determinación es, así, presupuesta, no puesta.

Desde el punto de vista de Spinoza, sólo desde una perspectiva extrínseca se puede ver la determinación como negación. El verdadero hacerse y concretarse es siempre obra de la (auto)-afirmación.

<sup>124</sup> *Werke* III, 195; Mondolfo 474. En V, 121; Mondolfo 103 escribe: «La determinación es la negación puesta como afirmativa». Según esto, que  $A = A$  es el resultado de: A no es B, ni C, ni D... Pero al decir que A no es B, no estamos diciendo qué es realmente A ni qué es B. Decir que la acción es no-pasión es, más bien neutralizarla o desnaturalizarla. Reaccionar no es lo mismo que afirmar o actuar.

<sup>125</sup> *Enz.* § 151, *Werke* VIII, 296; Zozaya, 252.

<sup>126</sup> Arrancando de aquí, Unamuno llamaba a Spinoza «el trágico judío de Amsterdam». Su tragedia consiste en que no ignora el poder de lo negativo, el terror de la finitud y la muerte, sino que, porque los reconoce en toda su magnitud, los niega y los conjura con la afirmación de la «potencia absolutamente infinita» (E. I, 11) y del «conatus» irrenunciable. Afirmar la vida, es quitarle su aguijón a la muerte: el temor que nos reprime y nos mata poco a poco. Cfr. UNAMUNO, M. *Del sentimiento trágico de la vida*. Obras. T. XXI, p. 165». A. Aguado, Madrid, 1958.

vo, en Spinoza, existe solamente como la nada, ya que en lo absoluto no se da modo alguno; no se da absolutamente nada, solamente su retorno, no su movimiento, su devenir y su ser. Lo negativo es concebido aquí justo como un momento llamado a desaparecer, no en sí, sólo como conciencia de sí individual y no como lo que Böhme llama el «separador»<sup>127</sup>.

La causa de este empobrecimiento está en que, desde la reflexión abstracta, Spinoza se representa las cosas aisladas, y no puede ver la negación más que de forma unilateral. Es incapaz de concebir la negación de la negación como motor y clave racional de la realización del mundo. Spinoza ha pensado la identidad lógico-formal que piensa la diferencia como exterior y separada; pero no ha logrado reintegrar esa diferencia opuesta, en la identidad<sup>128</sup>. Spinoza no ha entendido el proceso dialéctico en el que el pensar, opuesto al ser, determina su identidad enriqueciéndola: «Tal es lo que hay de filosóficamente insatisfactorio en Spinoza; la diferencia existe exteriormente en él, pero sin dejar de ser algo externo, en cuanto que lo negativo no se conoce precisamente a sí mismo. El pensamiento es lo absoluto abstracto y, por tanto, lo absoluto negativo; así es en verdad, pero Spinoza no lo establece como lo negativo absoluto»<sup>129</sup>. Spinoza ha tenido al alcance de la mano la clave de la dialéctica, pero se estanca en la negación por no saber reconocerla como negación que se niega a sí misma y es, así, el retorno a la identidad que asume las diferencias<sup>130</sup>. Hegel ve en la negación de la negación no dos negaciones abstractas que se contraponen, sino el movimiento de una negación que avanza hasta el fin de sí misma y en ello descubre el camino de lo positivo. Mientras para el entendimiento, la negación o determinación sólo es límite, barrera; la razón descubre ante ese reto su capacidad de superación, su libertad. «La idea contiene esencialmente movimiento y vida, llevando dentro de sí, por tanto, el principio de la libertad espiritual»<sup>131</sup>. Y una vez reconocida su potencia ya puede afirmar la unidad de los contrarios sin miedo a disolverse. Lo otro y las propias «alteraciones» se revelan como integrantes de la misma vida.

Para Hegel, la debilidad de Spinoza está en «fortalecerse» en una filosofía de la identidad por miedo a «perderse» en la inconsistencia del devenir. Está en su impotencia para cambiar de signo el curso de la historia, y en su ingenuidad al concebir la actividad de la Sustancia como natural, coherente, lineal, sin advertir que, de ese modo, pierde su energía y termina aniquilándose. Por una ironía malévola de la dialéctica, la afirmación de la infinitud se convierte en

<sup>127</sup> *Werke* XX, 196; Rocés III, 310. En E.I, 8 sch. 1 afirma Spinoza que: «el ser finito es una negación parcial y el ser infinito una afirmación absoluta de la existencia». La realidad de lo finito consiste no en ser negación, sino en que esta es parcial. Para Spinoza realidad y perfección son sinónimos (E. II, def. 6) y, por tanto, todo lo real, incluido lo finito, es positivo.

<sup>128</sup> Cfr. PÉREZ-ESPEJO, S. *Formallogische und dialektische Identität bei Spinoza*, p. 25 ss. G. Michelet Verlag, Frankfurt, 1964. Adviértase como esta crítica olvida la inmanencia de la «Natura naturans».

<sup>129</sup> *Werke* XX, 194; Rocés III, 309.

<sup>130</sup> *Werke* VI, 197-198; Mondolfo, 476.

nihilismo cáustico que todo lo disuelve. «Y como todas las diferencias y determinaciones de las cosas y de la conciencia no hacen sino reducirse a la Sustancia una, cabe perfectamente afirmar que en el sistema spinozista es arrojado todo a este abismo de la negación. Pero nada sale de él; y lo particular de lo que Spinoza habla es algo que se encuentra de antemano y que se recoge del mundo de las representaciones sin que se lo justifique para nada. Para justificarlo Spinoza tendría que derivarlo de una sustancia, pero no se revela así, por lo cual no adquiere vida, espiritualidad ni actividad<sup>132</sup>. Hegel asume la crítica de Fichte: el dogmatismo de Spinoza es la expresión de su escepticismo<sup>133</sup>.

El horror a la determinación entendida como privación ha determinado en Spinoza una actitud narcisista en su concepción de la Sustancia, de la verdad y del «conatus». Retirado a su torre de marfil, pule un absoluto impasible cuya paz gozosa es ausencia de alteraciones, reposo, serenidad radiante no perturbada por ningún acontecimiento; lo mismo que la sonrisa de las olas no cambia la profunda quietud de la mar<sup>134</sup>. Sin embargo, el mismo Hegel reconoce que Spinoza ha llegado a concebir la infinitud verdadera, para lo cual ha tenido que superar el dualismo entre afirmación y negación, y recorrer un largo proceso dialéctico<sup>135</sup>, gracias al cual su sistema no encaja al comienzo de la *Lógica*, sino en el umbral de su última parte. Precisamente por ello puede decir Marx que la filosofía hegeliana es «spinozismo dialectizado»<sup>136</sup>. ¿Cómo explicar esta paradoja?

Volvamos a Spinoza: la afirmación en la que Hegel encuentra la clave de la dialéctica es una expresión incompleta e incidental de Spinoza en torno a la delimitación de las figuras geométricas. El texto dice así:

«Quantum ad hoc, quod figura negatio, non vero aliquid positivum est, manifestum est, integram materiam indefinite consideratan, nullam posse habere figuram; figuramque in infinitis ac determinatis corporibus locum tantum obtinere. Qui enim se figuram percipere ait, nil aliud eo indicat, quam se rem determinatam, et quo pacto ea sit determinata, concipere. Haec ergo determinatio ad rem justa suum esse non pertinet: sed econtra est ejus non esse. Quia ergo figura non aliud, quam determinatio, et determinatio negatio est; non poterit, ut dictum, aliud quid, quam negatio esse»<sup>137</sup>.

<sup>131</sup> *Werke* XX, 194; Rocés III, 309.

<sup>132</sup> *Werke* XX, 166; Rocés III, 309. Nótese el esquematismo intelectualista de Hegel que atribuye a la razón, a la Idea, la puesta en marcha del proceso de determinaciones dialécticas y la justificación de lo concreto.

<sup>133</sup> Cfr. *Fichtes Werke* I, 120.

<sup>134</sup> Entre tanta luminosidad, E. Bloch ve surgir la exclamación del optativo crítico: ¡Si el mundo careciera de sombras como el cristal de Spinoza! Cfr. *o.c.*, p. 1014.

<sup>135</sup> *Werke* XX, 171; Rocés III, 289. Cfr. JANICAUD, D. *o.c.*, p. 174 ss.

<sup>136</sup> Cfr. D'HONDT, J. *Hegel et Spinoza* 207 ss. Rev. de Synthèse (1978).

<sup>137</sup> *Ep. L* a J. Jelles, G. IV, 240.

Salta a la vista que Hegel ha sacado la fórmula de su contexto, y al añadirle el «omnis», le ha dado un alcance que no tenía. Spinoza trataba de mostrar qué es la figura, en el contexto de la explicación de cómo las ideas universales admiten en su seno la determinación de una parte negando el resto. La determinación se da dentro de la distribución estructural de un campo por exclusión del resto. Eso significa que la determinación es aquí una relación extrínseca, que en vez de expresar el propio ser, muestra lo que no es; establece un contraste entre figura y fondo. Se trata, pues, de una forma indirecta e impropia de expresar el ser de las cosas. En este sentido la determinación es negación, es la delimitación recíproca entre dos cuerpos finitos. Percibir una figura es verla limitada por otras que se le oponen; recortarla y aislarla como una totalidad aparte. Esta totalidad, lejos de ser plenitud positiva, comporta limitación, fin; se opone a infinitud.

Ahora bien, esta delimitación por negación, lejos de dar cuenta de la génesis de las cosas, las supone ya constituidas, con su propia esencia intrínsecamente determinada. Spinoza piensa que todo lo real es concreto y positivo, y, en consecuencia, si la fórmula quisiera ser universalmente válida, debería decir: «omnis determinatio est positio»<sup>138</sup>. Efectivamente la negación supone la afirmación, es siempre reactiva. Lo positivo no está constituido de negaciones, sino que es la condición posibilitante de estas. Y así, para determinar A, hay que poner positivamente A, poner B, y contraponerlos. La negación de A por B es sólo el tercer paso. Según Spinoza la posición da cuenta del proceso real, mientras que la negación es un «superadditum» de nuestra representación<sup>139</sup>. Con más razón, la negación de la negación es sólo la forma que adopta la afirmación ante una *oposición*. La intensidad del resultado depende de la fuerza de las posiciones, el enfrentamiento es sólo la circunstancia para su realización<sup>140</sup>.

Resulta evidente que la determinación entendida como negación no es aplicable a la Sustancia, que es rigurosamente «indeterminada», es decir, absolutamente afirmativa<sup>141</sup>. Conviene prestar atención a las palabras que, por expresar la realidad desde el punto de vista de la imaginación, ofrecen su sentido de for-

<sup>138</sup> Cfr. FUNKE, G. *Presupposés anonymes dans la philosophie de Spinoza*, p. 318, *Rev. de Met. et de Morale* 85 (1980) 315-331.

<sup>139</sup> «L'instance positionnelle demeure le presupposé secret sur le fondement duquel la cohérence systématique de la doctrine de Spinoza ne peut être tout au plus que défendable.» G. FUNKE, *Ibidem*.

<sup>140</sup> Vista desde Spinoza, la dialéctica hegeliana resulta demasiado teatral y proclive al efectismo, para terminar buscando la solución en el pacto, la mediación, la síntesis.

<sup>141</sup> «Et quoniam determinatum nihil positivum, sed tantum privationem existentiae ejusdem naturae quae determinata concipitur, denotat, sequitur id, cujus definitio existentiam affirmat non determinatum posse concipi» *Ep.* XXXVI a J. Hudde, G. IV, 184. De ahí que Spinoza llame a Dios «Ens absolute indeterminatum» e identifique indeterminación con perfección. Perfección que tiene todo el sentido positivo y abierto del «Esse»: «Perfectionem in τω esse et imperfectionem in privatione τού esse consistere». *Ibidem*. Spinoza plantea una ontología no del ente, ni de la esencia, sino del Esse.

ma invertida. Así, infinito, inmortal, independiente, etc., esconden un contenido positivo bajo su forma negativa, debido a que nos resulta más fácil imaginar lo finito, mortal dependiente... que pensar sus contrarios<sup>142</sup>. La indeterminación es, pues, para la razón, algo positivo expresado como negación de lo negativo en la medida en que la determinación se entiende como negación. Pero el carácter negativo de la determinación sólo se da en las cosas que implican limitación. No afecta a la Sustancia, a los atributos, ni siquiera a todos los modos<sup>143</sup>. Así, si se intenta explicar la extensión delimitando sus figuras se vuelve incomprensible su infinitud propia de atributo. Por eso el entendimiento la concibe en su sentido positivo, constituyendo la sustancia y, como tal, infinita, única e indivisible<sup>144</sup>. La imaginación, en cambio, persiste en representarla dividiéndola, para recomponerla ficticiamente luego como un rompecabezas interminable. De esa manera da lugar al «*infinitum imaginationis*» o falso infinito presente en la medida, el número y el tiempo. Infinitud que genera inevitablemente antinomias. Spinoza acude al ejemplo de dos círculos no concéntricos: las diferencias entre sus radios, comprendidos entre un máximo y un mínimo, son, sin embargo, infinitas. Y en general, cualquier línea finita implica una divisibilidad infinita no expresable por ningún número<sup>145</sup>. Tales antinomias obedecen a la confusión entre entendimiento e imaginación.

Pero, además, hay que tener en cuenta que Spinoza concibe positivamente la determinación. En E.I. def. 7, encontramos contrapuestas sus dos caras: «Se llama libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y *necesaria*, o mejor *compelida*, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar de cierta y determinada manera». Así pues, la determinación que es acción propia, la autodeterminación, es tan positiva que constituye la clave de la libertad, el «conatus» y la alegría. En cambio, la determinación que se nos impone y es en nosotros pasividad, constituye nuestra esclavitud y alienación. Ampliando la perspectiva, puede decirse que asociada a potencia, naturaleza, causa, acción, etc., la determinación constituye la realidad positiva, la perfección de las cosas<sup>146</sup>. Por eso la «causa sui» no es indiferencia sino determinación total intrínseca, es decir,

<sup>142</sup> Cfr. T.I.E. § 88-89, G. II, 23 Spinoza es consciente de hasta qué punto el lenguaje puede condicionar la comprensión y valoración de la realidad.

<sup>143</sup> Es decir, que el «*determinatio negatio est*» vale para la imaginación y su lenguaje, que consideran la indeterminación como afirmación. Pero si la razón logra concebir la determinación como posición, entonces podrá entender que la plenitud es determinación.

<sup>144</sup> Cfr. *Ep.* XII a L. Meyer, G. IV, 52; *Ep.* XXVI a J. Hudde, G. IV, 185 y E. I, 15 sch. La concepción positiva de la infinitud está a la base de la ciencia y la filosofía que surgen de la revolución copernicana: «A change from negative to positive determinations in the notions of infinity constitutes the ultimate foundation upon which the entire edifice of modern science and philosophy has been raised» BECK, R. H. *Some idealistic themes in the Ethics*, p. 74 en «The Philosophy of B. Spinoza». The Cath. Univ. Press. 1980.

<sup>145</sup> Cfr. *Ep.* XII a L. Meyer, G. IV, 52 ss.; HEGEL, IV. F. *Werke* XX, 171. Roces III, 288-289; GUEROULT, M. o.c., p. 523.

<sup>146</sup> Cfr. E. I, 26-36.

necesidad. Y por eso también la sustancia causa las demás cosas como se causa a sí misma, «necesita» poner sus determinaciones, para estar plenamente realizada<sup>147</sup>. Todo ello significa que la determinación está más allá de la oposición entre afirmación y negación.

Este sentido positivo de la determinación ha permitido a Spinoza concebir la infinitud verdadera, que no es vacío sino plenitud. Hegel reconoce que ello se debe a que el pensar y el ser, la identidad y la diferencia, están en Spinoza opuestos y, a la vez, reunidos. «Lo infinito reside dentro de sí y tiene su concepto dentro de sí mismo: su concepto es su ser y su ser es su concepto; en Spinoza existe, pues, la infinitud verdadera»<sup>148</sup>. Esta infinitud en acto o infinitud del «entendimiento» se opone al falso infinito de la imaginación. Spinoza ha distinguido entre:

- a) Lo infinito por su naturaleza o definición: la Sustancia.
- b) Lo infinito por la fuerza de su causa: atributos y modos infinitos.
- c) Lo infinito por ilimitado y no determinable numéricamente<sup>149</sup>.

La tercera acepción es propia de la imaginación que al no encontrar la medida exacta de algunas magnitudes, esto es, al no encontrar su divisibilidad adecuada las considera infinitas. Esta alternativa es superada por el entendimiento al comprender que la infinitud de la sustancia consiste en la infinidad de los modos. La sustancia es un continuo que escapa a la divisibilidad adecuada y, por tanto, a la totalización a base de sumar sus partes; y sin embargo, es afirmada como infinita en acto. Para entenderlo hay que tener en cuenta que por ser infinita la sustancia produce infinitos modos, pero al ser continua es en sí misma indivisible. Lo cual significa que la sustancia está toda entera en cada parte<sup>150</sup>. Esta presencia efectiva de lo infinito en lo finito, o inmanencia de la causa en sus efectos, constituye el infinito intensivo frente al «infinito» extensivo que se mide por la divisibilidad<sup>151</sup>. Lo que aquí interesa es que la infinitud de la causa «pasa» a los modos sin dividirse, pero instaurando la pluralidad y las relaciones dentro de la unidad. Dicho con palabras de Hegel: «lo infinito para Spinoza no es este establecer y remontarse sobre lo establecido, es decir, la infinitud sensible, sino la infinitud absoluta, lo positivo, lo que perfec-

<sup>147</sup> Cfr. E. I, 25 sch. Considerar esa determinación como negación es verla desde fuera, juzgarla desde el libre arbitrio y la valoración de la posibilidad como indiferencia y de la realización como limitación.

<sup>148</sup> *Werke* XX, 186-187, Roces III, 289. Hegel añade que Spinoza no se daba cuenta de que manejaba un concepto absoluto, pero no explica por qué entonces, le dio un papel decisivo en su sistema.

<sup>149</sup> Cfr. *Ep.* XII a L. Meyer, G. IV, 53; GUEROUT, M. *o.c.* 502 ss.

<sup>150</sup> Cfr. E. II, 37, 38 y 46. Spinoza se aparta de Descartes para quien la infinitud en acto era incomprendible por no ser construible; y de Leibniz para el cual el infinito existe en potencia, «eminenter sed non formaliter». Cfr. BELAVAL, Y. *Leibniz critique de Descartes*, p. 329 ss. Gallimard, Paris, 1960. La tensión interna entre la voluntad de formación o perfección y el deseo de infinito, es característica del barroco y da como resultado sus formas abiertas. Cfr. C. Gebhardt. *Spinoza vier Reden*, p. 21-30; C. Winters, Heidelberg, 1927.

<sup>151</sup> Cfr. DELEUZE, G. *o.c.*, p. 183 ss.

ciona dentro de sí, en presente, una pluralidad absoluta sin más allá. Por eso Spinoza llama a la infinitud filosófica, a lo que es infinito *actu*, la afirmación absoluta de sí mismo»<sup>152</sup>.

Desde esta perspectiva resulta ya claro que determinar negativamente significa fragmentar, aislar, vaciar; mientras que determinar positivamente es conectar, potenciar en virtud de la causa inmanente. Lo cual no supone que haya dos ordenes de realidad entre los cuales debe establecerse la unidad a través de un proceso de mediaciones, sino que se trata de un mismo orden que puede ser visto como infinito, absoluto y sustancial, o como finito, relativo y modal, según se mire desde la razón o desde la imaginación. La infinitud positiva, no es la identidad pura o el abismo del más allá, la nada, sino la plenitud del ser, constituida por las ilimitadas determinaciones, matices y variaciones originadas por su potencia. Es el Absoluto que pone su identidad y sus diferencias al mismo tiempo, porque su esencia es potencia, espontaneidad, comunicación, exuberancia<sup>153</sup>. Afirmar que la sustancia es potencia infinita significa para Spinoza: Todo es posible.

La infinitud verdadera tiene que ser, por exigencia de su concepto, inmanente y activa. Esas dos notas se encuentran adecuadamente integradas en la «causa sui». Hegel, como Spinoza, ha visto en ella la clave de la infinitud: «Lo infinito debemos representárnoslo como algo presente y real; y esto acontece en el concepto de la causa de sí mismo que es, por tanto, la verdadera infinitud. Tan pronto como la causa tiene enfrente otra cosa, el efecto, existe finitud; pero aquí esta otra cosa se levanta para convertirse en ella misma. Lo afirmativo es, pues, la negación de la negación, ya que, según la conocida regla gramatical: *duplex negatio affirmat*»<sup>154</sup>.

Lo interesante aquí es que en ella Hegel ha visto también la clave de la dialéctica: «Esto de la causa de sí mismo es una expresión importante, pues mientras nos imaginamos que el efecto es lo opuesto a la causa, la causa de sí mismo es aquella causa que al actuar y separar lo otro, sólo se produce, al mismo tiempo, a sí mismo; por lo tanto al producirse levanta esta distinción. El establecerse a sí mismo como si fuese otro es el contraste y, al mismo tiempo, la negación de esta pérdida; estamos ante un concepto totalmente especulativo, más aún ante un concepto fundamental en toda especulación. La causa en que la causa es idéntica al efecto es la causa infinita; y 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»<sup>155</sup>.

Comencemos por subrayar que Hegel reconoce que en el spinozismo se da

<sup>152</sup> *Werke* XX, 186; Rocés III, 288.

<sup>153</sup> Cfr. E. I, 16 y 36. Como muy bien ha dicho A. Negri: «C'è in Spinoza il piacere dell'essere infinito» o.c., p. 258. Esa afirmación gozosa es la mejor «cura» contra todas las negatividades y renunciaciones. Si ya Lucrecio decía que el temor inventó la divinidad infinita como consuelo, hay que decir que la afirmación de la infinitud inmanente significa para Spinoza lo contrario.

<sup>154</sup> *Werke* XX, 171; Rocés III, 289.

<sup>155</sup> *Werke* XX, 168; Rocés III, 285-286.

la dialéctica, y no de forma marginal, sino en el fundamento; y se da la infinitud absoluta no ya como resultado sino como causa inmanente. Si, además, tenemos en cuenta que la «causa sui» es modelo de la causalidad natural y de la acción libre, ¿debe decirse que Spinoza se ha detenido ahí, o más bien que la ha desarrollado en una línea que excluye la dialéctica hegeliana? Según Hegel, la racionalidad truncada en el spinozismo sólo puede llevarse hacia adelante interpretando, en la definición de «causa sui»<sup>156</sup>, la esencia como pensamiento y desarrollando un proceso de mediaciones entre pensar (posibilidad) y ser (efectividad)<sup>157</sup>. Sin embargo, su propio tratamiento de la causalidad bajo la denominación de «Relación absoluta» es profundamente spinozista. En efecto, Spinoza ha hecho un gran esfuerzo por concebir la causalidad genéticamente desde su dinamismo productivo, y no desde una consideración externa de sus resultados<sup>158</sup>. Trata de evitar que sea pensada, como en Aristóteles, en función del cambio, y determinada por dos puntos de referencia marginales al acontecimiento: el comienzo y el resultado. En ese esquema la razón de ser de la realidad es puesta fuera de ella misma y atribuida a un sujeto o autor que opera sobre las cosas considerándolas como simples objetos, material de su obra. La «causa sui», en cambio, es la expresión de la actividad absoluta, autofundante y autodeterminante, y sin embargo no cerrada en la urna de su identidad. Según Spinoza, «A es A» equivale a: «A pone a A», o mejor «A efficit ut A sit totum»<sup>159</sup>. En efecto, la causa sólo es ella misma en la realización del efecto. Una causa sin efectos es un ente de razón. Ambos constituyen un mismo acontecimiento. Existe entre ellos una relación recíproca esencial: la causa necesita del efecto y éste de la causa<sup>160</sup>. En esta misma relación radica su diferencia: la causa no es efecto bajo la misma relación bajo la que es causa. Con palabras de Hegel: «La causa y el efecto constituyen un solo y mismo acontecimiento y la diferencia que las distingue ante todo es la que existe entre *poner* y *ser puesto*, diferencia formal que se borra luego a tal punto que la causa no es solamente causa de otro que sí misma, sino también de sí misma y que el efecto no lo es de otro que sí, sino también de sí»<sup>161</sup>.

El concepto especulativo de «causa sui» permite a Spinoza concebir una causa realmente infinita e inseparable de sus realizaciones: la Naturaleza. Spinoza no añade este nombre, cuyo contenido es esencialmente el mismo de Sustancia o Dios, sin motivo. Trata de poner de relieve que la realidad absoluta,

<sup>156</sup> «Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens» E. I, def. 1.

<sup>157</sup> Cfr. MACHÉREY, P. o.c., p. 156.

<sup>158</sup> Spinoza trata de evitar la proyección de fantasmas sobre el mecanismo causal, y afirma, por el contrario, su espontaneidad y autonomía.

<sup>159</sup> FALGUERAS, I. *La «res cogitans» en Spinoza*, p. 23, Eunsa, Pamplona, 1976.

<sup>160</sup> «In der Wirkung ist erst die Ursache wirklich und Ursache. Die Ursache ist daher an und für sich *causa sui*» *Enz.* § 153, *Werke VIII*, 298; Zozaya, 254. Cfr. *Werke XVII*, 494-495. Como comenta FLEISCHMANN, E. en o.c., p. 18: «was wirklich ist, das muss wirken».

<sup>161</sup> *Enz.* § 153 Zus. *Werke VIII*, 299; Zozaya, 255.

presentada como fundamento en la Sustancia y como potencia o afirmación infinita en Dios, debe ser mostrada también como actividad espontánea, plural y unificadora<sup>162</sup>. La causalidad divina es inmanente, no trascendente, no crea un mundo fuera de sí, sino que realiza su esencia al poner lo otro como su propia plenitud<sup>163</sup>. Es en ese sentido Naturaleza, que se caracteriza por ser viva, plural y cambiante. La naturaleza es producción espontánea, multiplicación y distribución; engendra dispersión y relaciones al producir infinitud de variaciones y, a la vez, se afirma como conjunto unificado, es decir, como «Individuo» total, abierto, inagotable<sup>164</sup>. Justamente porque la Naturaleza pone la pluralidad y diferencia reales, no aparentes, Spinoza habla del «progressus Naturae»<sup>165</sup>. Progreso que implica una verdadera dialéctica interna expresada por Spinoza a través de la relación entre «Natura naturans y naturata»: «Por *Naturaleza naturante* debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es, Dios considerado como causa libre. Por *Naturaleza naturada* en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios (...) esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse»<sup>166</sup>.

La Naturaleza en cuanto causa libre, es decir, no constreñida sino infinita, pone la infinitud de los modos, también los finitos, como su propia realización, de modo que el resultado es la propia Naturaleza en cuanto conjunto de unidad y pluralidad. La diferencia es la existencia entre ser-en-sí y ser-en-otro<sup>167</sup>. Y sin embargo la naturaleza no es tal más que en sus realizaciones, expone su ser en el proceso<sup>168</sup>.

<sup>162</sup> Los tres términos se corrigen y completan mutuamente para expresar lo absoluto, que es infinitud (Sustancia) pero no indeterminación neutra sino libertad (Dios) y no misteriosa y trascendente, sino proceso natural (Naturaleza).

<sup>163</sup> Cfr. E. I, 18, 25 y 34.

<sup>164</sup> Cfr. E. II, lema 7 y sch. Aquí radica la resistencia de Spinoza a considerar la Sustancia como Sujeto: la actividad infinita no comporta negación, ni puede ser determinada por un otro opuesto, pues también él estaría «puesto» por aquella. No puede ser totalizada y personificada como origen, pero ni siquiera como resultado. El naturalismo de Spinoza no es romántico sino especulativo. La piedra filosofal no es otra que «la razón presente en la naturaleza». Cfr. *Werke* III, 15.

<sup>165</sup> *Ep.* XII a L. Meyer, G. IV, 57.

<sup>166</sup> E. I, 29 sch.

<sup>167</sup> Cfr. E. I, axioma 1. Como escribió A. CURRAS: «El pensamiento de Spinoza es una auténtica reflexión sobre la *diferencia ontológica* y eso es el tercer grado de conocimiento: el punto de vista de la posibilidad única y diversificante; no un conocimiento privilegiado de la Naturaleza/totalidad como ente privilegiado, sublimado, sino identificación plena con el proceso *naturante*...» *La doble articulación del discurso en la Ética de Spinoza*, p. 57. *Anales del Sm. de Metafísica X* (1975) 7-61.

<sup>168</sup> Hegel, que apenas ha prestado atención al concepto de Naturaleza en Spinoza, concluye así su exposición: «es folgt nichts aus Gott» *Werke* XX, 180; *Roces* III, 295. Y en XVII, 500 escribe: «Spinoza hat keine Naturphilosophie gemacht». Tergiversaciones manifiestas pero obvias si se tiene en cuenta que para Hegel la naturaleza es sólo medio para la transición de la Idea al Espíritu.

Lo que ocurre es que ese proceso natural no se explica desde la óptica de un sujeto o razón exterior que proyecta sus fines e interpone sus instrumentos; sino desde la dinámica de la potencia absoluta que incluye necesariamente en su despliegue la participación de sus modos finitos. Conocer las cosas como naturales es comprenderlas dentro del «ordo et conexio rerum» que es determinista. Ahora bien esta necesidad deriva de la identificación en Dios de su pensar con su poder y, por tanto, denota plenitud hasta el punto de que se identifica con causalidad libre<sup>169</sup>. Tal necesidad es la unificación sin resto ni pérdida de posibilidad y realidad. Y como tal, al determinar los modos, los pone como posibilidades reales aunque finitas, «grados intensivos de potencia». Interesa señalar aquí que Hegel, asume, sin modificaciones fundamentales, el mismo razonamiento: Considerados por separado, la sustancia se presenta como necesaria y los modos como contingentes o posibles. Ahora bien, lo que sólo es posible (formalmente) es, en realidad, imposible; y cuando se dan todas las condiciones de posibilidad, esto es, cuando es realmente posible, pasa a ser efectivo. Esa unión de posibilidad y efectividad es precisamente la necesidad, una necesidad condicionada en las cosas concretas. Por el contrario, la contingencia expresa sólo nuestra ignorancia de la totalidad de las condiciones, o el no ser real de algo sólo pensado, deseado<sup>170</sup>. Según Hegel, la necesidad así entendida, no recoge los derechos de la subjetividad, hasta que ésta no descubre que la determinación se identifica con la racionalidad y con la libertad absoluta o «acción recíproca». Pero eso nos introduce ya en el Concepto<sup>171</sup>.

Spinoza no necesita ese quiebro para introducir la actividad libre en el proceso porque la ha descubierto ya en la potencia cuya esencia consiste en la infinitud que es capaz de hacer posible, y en las «partes intensivas» de la misma cuya esencia es el «conatus»<sup>172</sup>. La esencia es siempre «actuosa» y capaz de realización autónoma, dentro del orden de la causalidad, en la medida en que es puesta como activa y no como pasiva. Lo que sucede es que en el plano de lo finito, cada «conatus» se encuentra dentro del sistema de los modos y es afec-

---

<sup>169</sup> E. I, 16 y 17 cor. y sch.; E. II, 3 sch. Tal idea no es nueva; puede verse ya planteada en Santo Tomás S. Th. I, q. 82. a.1. Por otra parte, la Naturaleza no es para Spinoza básicamente el mundo de los objetos que se oponen como resistencia a nuestro despliegue, sino su condición de posibilidad. No hay aquí contraposición Naturaleza/Espíritu.

<sup>170</sup> Cfr. *Werke* VI, 207; Mondolfo 484; *Enz.* 147, *Werke* VIII, 288 ss.; Zozaya 244 ss. Como escribe E. FLESICHMANN «So ist das Akzident nicht mehrvorübergehend oder zufällig, sondern als Wirkung hat es eine aus der Substanz abgeleitete Notwendigkeit. Diese Notwendigkeit aber ist nicht "nur" abgeleitet, sondern mit der Substanz identisch. In Kausalverhältnis ist die Wirkung ebenso wichtig und notwendig wie die Ursache, denn ohne sie könnte die Ursache nicht Ursache sein», o.c., p. 26.

<sup>171</sup> En *Enz.* 158; *Werke* 303 y 304, Zozaya, 258-259 escribe: «La verdad de la necesidad es así la libertad, y la verdad de la sustancia es el concepto (...) En general la más alta independencia del hombre consiste en reconocerse como determinado por la idea absoluta, conciencia y relación que Spinoza llama "amor intellectualis Dei".» Cfr. ARTOLA, J. M. *Realidad y Necesidad en la "Ciencia de la Lógica" de Hegel*, p. 154 ss. *Revista de Filosofía* (1979) 139-166.

<sup>172</sup> Cfr. E. I, 34-36 y III, 4-7.

tado por ellos. En ese sentido la realización de sí mismo puede verse amenazada por las acciones que otros modos ejerzan sobre él. Aparece entonces el conflicto entre acción y pasión. Este es el terreno donde se juega la suerte del hombre, sin que el resultado esté garantizado de antemano<sup>173</sup>.

La acción ética consiste justamente en realizar la propia potencia promoviendo el proceso pluriforme de la causalidad. Eso significa, en la práctica, que es preciso cambiar el signo de las afecciones que se nos oponen y nos niegan o restan capacidad de actuación. Se trata de convertirnos en protagonistas de lo que nos pasa. Y eso implica transformar las influencias que se nos imponen y nos esclavizan, en elementos a favor de nuestra afirmación. Spinoza supone que la destrucción, la negación proceden siempre de una causa exterior; lo espontáneo es la vida, el crecimiento, el gozo<sup>174</sup>. Pero estas mismas actitudes se dan en los demás y, en consecuencia, se trata de coordinarlas en vez de oponerlas, porque nuestra propia intensidad vital depende del conjunto. Por tanto, los otros, en principio, no se nos oponen, su fuerza y la nuestra no se contrastan, se suman. La oposición es fruto de la ruptura, de la fragmentación en que nos sitúa la imaginación; y de ella surge la oposición, la relación convertida en pasión. ¿Cómo transformar las pasividades en relaciones activas; el mundo en campo donde nuestra potencia se actualice positivamente? Spinoza propone una tarea doble y simultánea:

a) Intensificar las «pasiones alegres» porque el gozo es el motor decisivo de nuestra actividad, de modo que la satisfacción sentida se convierte en causa de nueva actividad que brota ya de nosotros mismos<sup>175</sup>. La afirmación del deseo se traduce en una ética de la alegría que determina lo bueno y lo malo, frente a toda represión<sup>176</sup>.

b) Guiarse por la razón que integra las afecciones dentro del orden de las causas, y nos permite afirmar su valor propio y su consiguiente conveniencia para nosotros, con lo cual la afección que recibíamos como pasión deja de serlo: «Un afecto que es pasión deja de ser pasión tan pronto como nos forma-

---

<sup>173</sup> El determinismo no excluye la contingencia de los modos considerados en sí mismos, sino que incluye la vivencia del riesgo y la consideración del futuro como posible. Cfr. E. IV, def. 3 y 4. Resulta de nuevo significativo que Hegel apenas haya prestado atención a la 3.<sup>a</sup> y 4.<sup>a</sup> parte de la *Ética*, donde se encuentran los elementos concretos, históricos, dialécticos incluso, que echa en falta en Spinoza.

<sup>174</sup> Cfr. E. III, 4 y IV, 24.

<sup>175</sup> Spinoza no es un ingenuo racionalista; las razones no cambian la vida si no van acompañadas de satisfacciones. Lo efectivamente revolucionario es el gozo. Cfr. E. IV 7 y 14.

<sup>176</sup> Las pasiones son en Spinoza el nombre de las fuerzas reactivas, de las negaciones, como obras que son de la muerte. Su filosofía de la potencia infinita abre el horizonte a la pluralidad modal y a la realización de los deseos. En este sentido ha escrito G. Deleuze: «El reproche de Hegel a Spinoza, el de haber ignorado lo negativo y su poder, es la gloria y la inocencia de Spinoza, su descubrimiento propio. En un mundo raído por lo negativo, tiene suficiente confianza en la vida, en el poder de la vida, para poner en tela de juicio a la muerte, el apetito asesino de los hombres, las reglas del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto». *Spinoza, Kant, Nietzsche*, p. 20, Labor, Barcelona, 1974. Cfr. E. III, 21 y 37 dem.; 57 dem.; IV 8 dem., 41, 45 sch., cap. 6 y 31.

mos de él una idea clara y distinta»<sup>177</sup>. La razón cambia el signo de las relaciones, justamente porque su virtud es introducirnos en el proceso causal, tanto biológico como histórico o cultural. De ahí que el hombre razonable encuentre su máxima libertad viviendo en sociedad<sup>178</sup>.

Toda esta esforzada tarea por transformar lo negativo en positivo, las pasiones en acciones, la tristeza en alegría, constituye el calvario por el que hemos de pasar para alcanzar la plenitud del poder de la razón, es decir, nuestra libertad y felicidad<sup>179</sup>. Hay en este proceso oposición y conflicto, mediaciones individuales o institucionales, e incluso superación; y sin embargo, no hay dialéctica en el sentido hegeliano. En efecto, Spinoza rechaza que la esencia de un modo esté intrínsecamente determinada por sus contradicciones. La autonegación tomada en serio sería aniquilación, muerte. La esencia es siempre potencia afirmativa, de modo que las negaciones le vienen de fuera y no generan dinamismo alguno más que por reacción. La actividad, la capacidad constructiva e inventiva del hombre, brota de sus deseos y su gozo activos, es decir, adecuados a la razón immanente, vital; no de sus necesidades ni de los objetivos de la Idea<sup>180</sup>. Ausencia de dialéctica, ¿por defecto o por exceso?

A Hegel no le cabe la menor duda: falta en Spinoza el Sujeto, el Espíritu y el Concepto. Su defecto básico es no ser dialéctico, cuando «la sustancia llama a la dialéctica como su verdad». Pero, ¿supone esta crítica algo más que el reproche de no ser aún hegeliano?<sup>181</sup> Spinoza, después de haber superado los sueños sustancialistas, como reconoce Hegel, critica las ideas de subjetividad y finalidad porque se opone a que el proceso de la realidad se disuelva en el formalismo lógico de la dialéctica. La negación no puede ponerse en el mismo plano de la posición, si no es con una intención torva<sup>182</sup>. Quizás ni Spinoza es la refutación de la dialéctica hegeliana ni Hegel libera las posibilidades contenidas (inscritas y rechazadas) en la Sustancia<sup>183</sup>. Lo que sí podemos decir ya de Spi-

<sup>177</sup> E. V, 3. Cfr. E. IV, 59. Hegel, por su parte, ha reconocido en la «pasión» la fuente de energía de los individuos históricos que encarnan en su carácter la marcha de la razón. Cfr. *Werke* XII, 46 ss. Gaos 93 ss. Pero la pasión es sólo un instrumento de la razón para lograr sus fines, sin reparar en el sacrificio de la felicidad de los individuos. Frialdad despótica que, sin embargo, acentúa una verdad lúcida: la felicidad puede ser el gran camelo.

<sup>178</sup> E. IV, 73 y 35. El conato por la libertad se realiza tendencialmente en una duración de suyo indefinida (E. III, 8) y en la implicación solidaria con los demás hombres. La historia común es el lugar de realización de la razón y la libertad, no el repliegue y la indiferencia insensible. Spinoza es, en este sentido, tan poco estoico como Hegel. Cfr. E. V, pref. y *Werke* III, 156 ss.; Roces 122 ss.

<sup>179</sup> Cfr. E. V, pref.

<sup>180</sup> En este sentido la explicación spinozista es tan crítica con Marx como con Hegel. Hegel mixtifica la dialéctica, la desnaturaliza; cierto marxismo la reduce a mecanicismo tosco.

<sup>181</sup> Cfr. SCHMITZ, K. L., *Hegels assesment of Spinoza*, p. 240 en «The Philosophy of the Spinoza». The Cath. Univ. of America, Washington, 1980.

<sup>182</sup> Si se hace así, la dialéctica conduce al despojo total, a la nada, según W. Cramer. Por el contrario, T. Adorno reprocha a Hegel, y con más razón a Spinoza, el haber tomado poco en serio el poder de lo negativo y el apresurarse a falsas reconciliaciones.

<sup>183</sup> La crítica de P. Macherey a Hegel, por antagonica, reproduce sus mismos defectos. Cfr. o.c., p. 259. La de D. Janicaud a Spinoza es literalmente hegeliana. Cfr. o.c., p. 194 ss.

noza, es que ha elaborado una ontología de la potencia constituyente, en el horizonte de la multiplicidad abierta y las variaciones infinitas, que posibilita la libertad como potencia que se da a sí misma la ley; potencia anterior al poder y sus mediaciones<sup>184</sup>. Es el suyo un pensamiento radical.

### 5. Sustancia, Sujeto, o Espíritu

La unión de un pensar extrínseco y un método formalista, con el ingenuo entender la determinación en sentido privativo y hacer caso omiso de las contradicciones, dándolas de lado sin resolverlas, tiene según Hegel, una consecuencia capital: la autodisolución de las categorías básicas y de la arquitectura del sistema spinozista y, lo que importa más, la disolución de la realidad pluri-forme en la sustancia única. «La consecuencia necesaria de esta proposición, que la determinación es negación, es la *unidad de la sustancia spinoziana*, o sea que la sustancia es sólo una... Del mismo modo, tampoco la sustancialidad de los individuos puede subsistir frente a aquella proposición»<sup>185</sup>.

La absolutización de la sustancia única le proporciona una significación despótica que se vuelve contra la realidad plural como si creciera a costa de ella<sup>186</sup>. Su poder absoluto elimina todas las determinaciones, siembra la muerte, de modo que lo que pretendía ser la *infinitud afirmativa*, se convierte en «el conjunto de todas las negaciones» o «la nada absoluta»<sup>187</sup>. La sustancia auto-suficiente hace inútil e incomprensible el paso del sujeto al predicado, no admite devenir alguno, se acaba en sí misma. Paradójicamente su plenitud es lo que le falta para ser verdadero absoluto. El sueño de la infinitud positiva pura tiene un amargo despertar: lo que sólo es absoluto, es negación de lo absoluto. Esta función «dérrealisante»<sup>188</sup> de la sustancia, le afecta incluso a ella misma, como lo muestran su rigidez, petrificación e inmovilidad, tan lejos, por ejemplo, de los «*espíritus-fuente*» de Böhme<sup>189</sup>.

Contra lo que pretende Spinoza, la única operación de esa inmovilidad rígida es hacer sombra, despojar a la realidad concreta de su relieve, arrojándola en el abismo donde «toda vida se apaga». En consecuencia, lo individual, el que yo sea sujeto, espíritu, no es algo existente en y para sí, sino que repre-

<sup>184</sup> Cfr. A. NEGRI, *o.c.*, pp. 14, 17 y 173.

<sup>185</sup> *Werke* V, 121; Mondolfo 103. En XX, 161; Roces III, 284 afirma: «nur diese Einheit ist wirklich; ist die Wirklichkeit, nur sie ist Gott».

<sup>186</sup> Si así fuera, el spinozismo se encuadraría entre las más despiadadas alienaciones místico-religiosas, expuesto de lleno a las críticas de Marx y Feuerbach.

<sup>187</sup> *Werke* V, 120; Mondolfo 102-103.

<sup>188</sup> P. MACHEREY, *o.c.*, p. 33.

<sup>189</sup> «Seine Philosophie ist nur starre Substanz, noch nicht Geist; man ist nicht bei sich» *Werke* XX, 166; Roces III, 309. Y en V, 179 escribe: «bei Spinoza ist die Unendlichkeit nur die absolute Affirmation eines Dinges, somit nur die unbewegte Einheit; die Substanz kommt daher nicht einmal zur Bestimmung des Fürsichseins, viel weniger des Subjekts und des Geistes». Cfr. Mondolfo 142.

sentada, como toda determinación, una simple negación. Sólo la sustancia general y absoluta es verdaderamente real<sup>190</sup>. Gracias a ello puede presentarse como identidad pura y sin mancha. Pero eso significa justamente que tal identidad ha sido sólo imaginada, no realizada; le falta la «forma absoluta»; es simple como la materia que está aún por determinar y formar porque no ha recorrido el devenir que comienza en sí y vuelve a sí mismo»<sup>191</sup>. Hegel ve en la Sustancia el absoluto que no es más que eso: «La simple, genuina identidad de lo absoluto es indeterminada, o más bien se ha disuelto en ella toda determinación de la *esencia* y de la *existencia*, o sea del *ser* en general, tanto como de la *reflexión*. Por lo tanto el *determinar qué es lo absoluto*, resulta negativo y lo absoluto mismo aparece sólo como negación de todos los predicados y como el vacío»<sup>192</sup>.

Este «absoluto, cuyas determinaciones tienen tan poco cuerpo que se vuelven transparentes, fantasmales, no es ser ni esencia, ni se expone en nada. La contradicción de Spinoza está en presentarlo como posición de todos los predicados. En efecto, para llegar a serlo tendría que abandonar su identidad pura y realizarse en virtud de su necesidad interna, en el devenir y la reflexión hasta reconocerse como fundamento de relaciones gracias a las cuales única y genuina identidad es su multiplicación. Pero eso es ya lo «absolutamente absoluto», la identidad del ser y la esencia, de la forma y del contenido, de lo interior y lo exterior; la «absoluta realidad»<sup>193</sup>. Lo cual significa que el verdadero absoluto no debe concebirse sólo como fundamento abismal (*Ab-grund*) sino también como despliegue: «lo absoluto no puede ser un primero, un inmediato, sino que es esencialmente *su resultado*»<sup>194</sup>. Por extraño que parezca, la sustancia realiza su potencia interna en el devenir «inesencial» en lo exterior y negativo en los accidentes, es decir en su relación de causalidad; pues en este proceso logra su identidad efectiva. Hegel ha resumido así su propia concepción: «La sustancia es la totalidad de los accidentes en los cuales se manifiesta como su negatividad absoluta, es decir, como potencia absoluta y al mismo tiempo como fuente de todo contenido (...) y todo contenido no es sino un momento que pertenece a este *processus*; es el cambio absoluto de la forma y el contenido de uno en otro»<sup>195</sup>.

Este movimiento del absoluto es lo que Spinoza sólo ha sabido ver bajo la forma de los atributos. «El atributo es *lo absoluto* solamente *relativo*»<sup>196</sup>, esto es, el todo del absoluto pero visto bajo una determinación formal. Lo que su-

<sup>190</sup> Cfr. *Werke* XX, 166; Roces III, 308-309.

<sup>191</sup> Cfr. W. L. *Werke* VI, 195; Mondolfo 474-475.

<sup>192</sup> *Werke* VI, 187; Mondolfo, 469.

<sup>193</sup> *Werke* VI, 187 ss. Mondolfo, 469 ss. Hegel define así la realidad: «Die Wirklichkeit ist die Einheit des Wesens und der Existenz». *Ibidem*, pp. 186 y 467.

<sup>194</sup> *Werke* VI, 196; Mondolfo, 475.

<sup>195</sup> Enz. § 151, *Werke* VIII, 294-295; Zozaya, 250-251. Texto que recoge muy bien el pensamiento de Spinoza.

<sup>196</sup> *Werke* VI, 191; Mondolfo, 472.

cede es que esa determinación es indeterminada, de modo que tiene el contenido íntegro de la sustancia y con ella lo absoluto permanece en la simple identidad consigo mismo. No es una determinación esencial, sino sólo una manifestación hacia fuera, de cara al entendimiento. Su exteriorización es sólo «lo negativo como negativo», de modo que se desvanece como lo puramente puesto. «Por consiguiente la forma por la cual lo absoluto sería atributo, sea que se la considere como extrínseca o intrínseca, está al mismo tiempo puesta como para ser algo en sí mismo nulo (Nichtigs), una apariencia exterior (Schein), o sea *puramente manera y modo* (Art und Weise)»<sup>197</sup>.

El atributo es la representación que el entendimiento se forma de la sustancia. Y como el entendimiento es un modo, resulta, con incoherencia por parte de Spinoza, que el atributo depende del modo<sup>198</sup>. Los atributos son maneras nuestras de ver las sustancias. Así establece Hegel la interpretación subjetiva de los mismos: «Después de la definición de lo absoluto, en Spinoza se *presenta* además la *definición del atributo*, que está determinado como la manera en que el *intelecto concibe la esencia de aquél*. Además de considerarse *al intelecto*, según su naturaleza, como posterior al atributo, pues Spinoza lo determina como modo, el atributo, o sea, la determinación tomada como determinación de lo absoluto, se halla convertido así en dependiente de *un otro*, es decir, del intelecto, que se presenta frente a la sustancia, de manera extrínseca e inmediata»<sup>199</sup>.

Además Hegel reprocha a Spinoza que la infinitud de los atributos es la mala infinitud, es decir, la multitud indefinida, que, de hecho, queda reducida a dos y tomados de forma empírica, establecidos como paralelos. De este modo el único absoluto es tomado por la reflexión extrínseca una vez como totalidad de las cosas y sus variaciones y otra como totalidad de las representaciones. Con lo cual todo este movimiento tiene lugar fuera del absoluto. Spinoza no sabe decir cómo la sustancia se convierte en atributo<sup>200</sup>. Aflora aquí uno de los motivos básicos de desacuerdo de Hegel con Spinoza: el estatuto del pensamiento.

Si la realidad se divide en lo que es en sí y lo que es en otro, los modos se

<sup>197</sup> *Werke* VI, 192; Mondolfo, 473. Cfr. XX, 169; Roces III, 286.

<sup>198</sup> Cfr. E. I, def. 4.

<sup>199</sup> *Werke* VI, 196; Mondolfo, 475.

<sup>200</sup> Cfr. *Werke* VI, 197; Mondolfo, 475 y XX, 169; Roces III, 286. M. GUEROUULT ha resumido así la concepción hegeliana: «Hegel est persuadé qu'historiquement Spinoza a professé: 1) que la substance est un indéterminé où s'évanouissent toutes les déterminations; 2) que l'attribut est une détermination, donc une limitation de la substance, car omnis determinatio negatio est; 3) que l'attribut découle de la substance et lui est, tout autant que le mode, ontologiquement postérieur; 4) qu'il est sur le même plan que le mode et s'explique en un sens par lui; 5) qu'il consiste dans le concept que l'entendement fini se fait de la substance, et qu'il n'a nulle réalité hors de ce concept; 6) que le mode particularise la détermination indéterminée constituée par l'attribut. On trouve dans ces six traits les caractéristiques de l'interprétation formaliste des attributs, avec toutes les conséquences qui en résultent pour le concept de substance». *O.c.*, pp. 466-467.

encuentran en el lado opuesto a la Sustancia<sup>201</sup>. Son la exterioridad puesta como tal, la manifestación de la sustancia puesta como manifestación. Justamente por ello, son para Hegel momentos del movimiento de reflexión: «El verdadero significado del modo es el de ser el propio movimiento reflexivo de lo absoluto, es decir, un *determinar*»<sup>202</sup>. Pero no un determinar que haga de lo absoluto un otro, sino la exterioridad transparente de lo que el absoluto ya es en su interioridad. Es un mostrarse a sí mismo tal, que en él la diferencia entre forma y contenido, interioridad y exterioridad, queda superada, de modo que su contenido no es sino la exposición misma. Lo absoluto consigue a través de este «modo y manera», manifestarse a sí mismo y llegar, en el movimiento de la reflexión que retorna sobre sí, a su identidad y efectividad verdadera<sup>203</sup>.

Lo que le sucede a Spinoza es que en vez de poner los modos como determinaciones de los atributos, o «determinaciones determinadas», los acepta como si los hubiera hallado existiendo ya fuera de lo absoluto, y como si su tarea se redujera a reconducirlos a la identidad indiferente. De esta manera, la misma sustancia que pone los modos como afecciones suyas, las despoja de toda entidad propia<sup>204</sup>. La sustancia se concibe por sí y los atributos expresan su esencia; los modos, en cambio, no son esenciales y se conciben por y en otro. No hay aquí un proceso de realización del absoluto, sino una degradación y pérdida creciente de contenido. Hegel cree poder sentenciar: «En aquel absoluto que es sólo identidad inmóvil, el atributo así como el modo, está solamente como algo *que desaparece*, no como algo que *deviene*...»<sup>205</sup>. Dados pero no puestos, y conocidos pero no integrados en el movimiento de manifestación del absoluto, los modos se quedan en nulidades.

Una vez presentadas las tres categorías fundamentales, puede decirse que la exposición que Spinoza hace de lo absoluto es *completa*. Sustancia, atributos y modos constituyen el silogismo de lo absoluto. Y corresponden, según Hegel, a lo que él llama lo general, lo particular y lo individual: «Lo general concreto es la sustancia, lo particular concreto es atributo (el Padre y el Hijo, naturaleza íntegra de Dios bajo una forma particular, en la teología cristiana), lo individual, finito y externo es el modo»<sup>206</sup>. Pero en vez de deducir esos tres momentos, Spinoza se ha limitado a enumerarlos uno tras otro sin mostrar la continuidad del desarrollo. Como consecuencia de esta fragmentación el modo aparece sólo como la «individualidad mala» que se pierde, no como subjetividad o negación que se refiere de modo negativo a sí misma e inicia el retorno hacia la identidad verdadera: «Falta, por lo tanto, la necesidad del procedimiento desde lo absoluto hasta la inessentialidad, así como la resolución de ésta, en sí y por sí

---

<sup>201</sup> E. I, def. 5 y ax. 1.

<sup>202</sup> *Werke* VI, 194; Mondolfo 474.

<sup>203</sup> *Ibidem*.

<sup>204</sup> Cfr. E. I, def. 5.

<sup>205</sup> *Werke* VI, 197; Mondolfo 476.

<sup>206</sup> *Werke* XX, 170; Roces III, 287 y 290.

misma, en la identidad; o sea, falta tanto el devenir de la identidad como el de sus determinaciones»<sup>207</sup>.

Esta interpretación hegeliana de Spinoza basada en su prejuicio de que la Sustancia es inerte e inconsciente, de modo que no se despliega ni se determina realmente, sino sólo sobre el escenario de la representación para un entendimiento exterior, olvida varias cosas:

La sustancia es «potencia absolutamente infinita de existir» que se determina constitutivamente produciendo infinitas cosas de infinitos modos, inmanentes a ella pero realmente diferentes<sup>208</sup>. Lejos de ser indeterminación es autodeterminación, lejos de ser abismo que devora es plenitud que se pone como Naturaleza. Basándose en el concepto de «causa sui», Spinoza concibe la sustancia no sólo como «in se esse», sino también como «a se esse» en el cual el «was» y el «das» son idénticos, de modo que su esencia no puede concebirse sino existiendo y actuando<sup>209</sup>. Lo cual significa que la sustancia existe y es concebida «per se»<sup>210</sup>. ¿Es esta definición de la sustancia una tautología, una simple explicitación de una opción previa, de modo que los razonamientos de Spinoza para demostrar su unicidad e identificación con Dios se reducen a «formelle, unnütze Quälereien»<sup>211</sup>? Tal interpretación tergiversa el pensamiento de Spinoza, quien en la carta II a Oldenburg señala los pasos que hay que dar para llegar a una afirmación fundada de Dios. Se trata de un recorrido sintético, no analítico, de ahí que sea necesaria la construcción de la idea de Sustancia-Dios. Para ello Spinoza parte de definiciones genéticas y cuenta, de entrada, con la posibilidad de varias sustancias; hipótesis que sólo será superada a medida que se despliega el ser propio de la sustancia. La sustancia se manifiesta así como resultado de su actividad. Resultado recogido ya en la definición de Dios<sup>212</sup> y posibilitado por el reconocimiento de que al ser afirmación absoluta de la existencia, la sustancia es necesariamente infinita, y de que la infinitud no es indeterminación vacía sino producción inagotable de dimensiones irreductibles<sup>213</sup>. La sustancia no es un fondo oscuro que exista antes y al margen de los atributos, ni éstos le son extraños, sino que se realiza en ellos hasta el punto de que hay identidad real entre ambos<sup>214</sup>.

<sup>207</sup> *Werke* VI, 198; Mondolfo III, 476.

<sup>208</sup> Cfr. E. I, 11 sch., 15, 16, 18, 24 y 34-35.

<sup>209</sup> Cfr. E. I, def. 1 y 3; E. II, 3 sch.

<sup>210</sup> Cfr. ZIMMERLI, W., *Die Frage nach der Philosophie*, p. 152, Bouvier Verlag, Bonn, 1974.

<sup>211</sup> *Werke* XX, 173 y 176 y Cfr. WOLFSON, H., *The philosophy of Spinoza*, p. 76, Schocken Books, New York, 1961.

<sup>212</sup> «Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit». E. I, def. 6 y prop. 11.

<sup>213</sup> Cfr. E. I, 8, 9 y 10 Spinoza expresa en ellas su convicción básica de que realidad significa complejidad, pluralidad y diferencia, es decir, «concreción» y, por tanto, perfección. Aquí se basa su sentido de la unidad, su lógica de la implicación y su concepción de la infinitud positiva, esto es, capaz de poner todas las cosas como autorrealizaciones.

<sup>214</sup> «Deus sive omnia Dei attributa» escribe en E. I, 19. Sustancia y atributos integran la «Natura naturans». Cfr. MACHEREY, P. o.c., p. 107 ss. y CRAMER, K., *Eine kritische Bemerkung zu Hegels Spinoza-Interpretation*, 359 ss. Archivo di Filosofia (1978).

La interpretación hegeliana parece inspirarse en Kant, para quien los atributos son formas, fenómenos vistos por el entendimiento, incapaz de concebir lo absoluto si no es descomponiéndolo. Hegel proyecta sobre Spinoza su distinción entre entendimiento y razón, olvidando que los atributos no son para Spinoza predicados frente a un sujeto o representaciones mudas para una mente espectadora, sino expresiones y posiciones de la Sustancia que se realiza en ellos. No son propiedades o nombres sino esencias entitativas<sup>215</sup>. Por eso hay identidad real entre sustancia y atributos, de modo que la relación es sólo de razón<sup>216</sup>. Esta distinción es la que hace que su definición incluya una referencia al entendimiento. Es ella quien sólo existe para el entendimiento, no los atributos mismos, cuya realidad consiste en ser la sustancia «para nosotros» o lo «absoluto relativo».

Spinoza afirma claramente que fuera de la sustancia y los modos no existe nada<sup>217</sup>. Los atributos existen en la sustancia, forman con ella una unidad concreta que incluye la diferencia; son sus determinaciones intrínsecas que no implican negación alguna. En este sentido hay que decir que los atributos son sustantivos; o lo que significa lo mismo, cada atributo expresa toda la sustancia<sup>218</sup>. Justamente por ello cada uno es realmente infinito, y existen infinitos sin que se opongan entre sí ni se contrarresten. La sustancia se da entera en cada atributo de modo que basta conocer uno para conocerla adecuadamente, sin resto de misterio inarticulado e insondable. La pluralidad y diferenciación no son concesiones a nuestra limitación perspectivista. Es la infinitud de la sustancia quien genera la diferencia dentro de sí y no sólo fuera<sup>219</sup>. Ni la unidad de la sustancia ni la infinitud de los atributos son cuestión de números sino de plenitud. Ambas expresan una misma verdad: la realidad absoluta<sup>220</sup>. La sustancia es una por ser la totalidad de atributos; unidad de lo múltiple y multiplicidad en lo uno. Este juego complicado trata sólo de expresar el proceso de la «causa sui», es decir, la autoconstitución de la sustancia en los atributos. La identidad de sustancia y atributos no es formal sino concreta y efectiva<sup>221</sup>. Se trata de la relación biunívoca establecida por la causalidad inmanente. Los atri-

<sup>215</sup> «Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.» E. I, 11; G. II, 52.

<sup>216</sup> Cfr. *P. Ph. C. I*, 7 sch.; G. I, 173 y *Ep. IX* a S. de Vries; g. IV, 46.

<sup>217</sup> E. I, ax. 1 y prop. 6 cor.; *Ep. IV* a Oldenburg, G. IV, 14.

<sup>218</sup> «Was das Attribut ausdrückt ist der Substanz gleichgültig» FLEISCHMAN, E., *o.c.*, p. 8.

<sup>219</sup> «The attribute is the first emergence of determinateness within the spinozistic absolute and of it» SCHMITZ, K. L., *o.c.*, p. 238. En eso difieren de los «propios» que son determinaciones de un sustrato que permanece, como tal, indeterminado.

<sup>220</sup> Unidad y pluralidad son maneras impropias de hablar. Spinoza no es más monista que pluralista. Cfr. *Ep. L*, a J. Jelles y Gueroult, M., *o.c.*, p. 150. El infinito no es numerable: ni se divide la sustancia ni se suman los atributos. Ni éstos son piezas de un compuesto, ni la sustancia es simple, sino compleja, es decir, concreta.

<sup>221</sup> «Le rapport de la substance et des attributs, c'est l'identité devenue dans laquelle l'absolu l'affirme comme effectif. Et ce procès est celui de la causa sui, ou si l'on veut du retour en soi de la substance.» MACHEREY, P. *o.c.*, p. 123.

butos son los cauces de realización de la potencia infinita de la sustancia. Ahora bien, la potencia es ella misma en sus actos como la causa en sus efectos, alcanza en ellos su identidad, de modo que sin ellos se queda en suposición vacía. Los atributos son en la sustancia, y ésta es en aquéllos, por eso se trata de autorrealización necesaria y no de alienación o degeneración; de infinitud positiva y luminosa y no de vacío oscuro<sup>222</sup>. Spinoza es rotundo en este punto: «Deus est res cogitans. Deus est res extensa»<sup>223</sup>. Lejos de permanecer incontaminada, la sustancia es en todas las cosas y no menos en la materia que en el espíritu. Se constituye así como Naturaleza<sup>224</sup>.

Al poner de relieve tanto la identidad esencial entre la sustancia y los atributos como el carácter irreductible de estos, Spinoza pretende concebir simultáneamente su autonomía y su infinitud. En efecto, la radical autonomía hace que cada uno sea infinito en su género y posibilita la infinitud de dimensiones radicales. Esa autonomía explica, además, la diferencia esencial que hace a los atributos incomparables. Como ha analizado G. Deleuze, Spinoza rechaza tanto la emanación como la «eminencia» y el ejemplarismo<sup>225</sup>. Cada atributo debe concebirse por sí mismo y sigue su propia dinámica, sin que haya entre ellos jerarquía o subordinación alguna. Lo que hay es equivalencia y pluralismo<sup>226</sup>. Por ser potencia infinita, la sustancia tiene infinitos cauces de realización. Spinoza intenta escapar así a las alternativas clásicas. Si a pesar de ello sólo habla de dos atributos, es porque sólo conoce las modalidades del Pensamiento y la Extensión que nos constituyen<sup>227</sup>; no porque las reduzca a dos, tomadas de la experiencia<sup>228</sup>. No hay en Spinoza resabios dualistas como le reprocha Hegel. El término paralelismo (que no es de Spinoza sino de Leibniz) resulta engañoso: Pensamiento y Extensión no son dos órdenes o planos (alma y cuerpo, espíritu y materia) que se corresponden y reflejan mutuamente, pero sin llegar a encontrarse. Spinoza afirma que la secuencia lógica y causal es la misma porque brota de la misma fuente: la sustancia<sup>229</sup>. Se trata de expresiones diferen-

<sup>222</sup> B. MEYER lo ha expresado certeramente: «Aus diesen Gründen braucht die Substanz notwendig ihre Attribute, da sie andernfalls radikal unbestimmt bliebe und in dieser Unbestimmtheit unterginge. Die Attribute sind daher positive Bestimmungen der Substanz und als solche notwendig», *o.c.*, p. 229.

<sup>223</sup> E. II, 1 y 2. Subrayados míos.

<sup>224</sup> «Nescio cur (materia) divina natura indigna esset.» E. I, 15 sch. G. II, 60. En vez de una divinización romántica de la naturaleza, Spinoza lleva a cabo una naturalización de Dios. Como escribe A. NEGRI, los atributos son el «dinamismo trasgresivo dell'identità», *o.c.*, p. 82.

<sup>225</sup> *Ep.* LVI a H. Boxel, G. IV, 260 y G. DELEUZE, *o.c.*, p. 172 ss.

<sup>226</sup> Cfr. E. I, 2 y II, 5 y 6. No sin razón MYERS ha visto en los atributos la fundamentación de un «systematic pluralism», *o.c.*, p. 47 ss. Téngase en cuenta que la distinción entre atributos es de razón si se considera su contenido esencialmente idéntico, pero es real si se considera su pluralidad e independencia. Cfr. *C.M.* II, cap. 5; E. I, 10 sch. y *K.V.* apénd. ad. 3.

<sup>227</sup> Cfr. E. II, 1 sch. y 2.

<sup>228</sup> Cfr. *Ep.* LXV y LXVI de y a Tschirnhaus. Advértase que objeto de experiencia pueden ser los cuerpos y las ideas, pero no el Pensamiento y la Extensión.

<sup>229</sup> Cfr. E. II, 7, 19 dem.; III, 2 sch. y V, 1. En E. II, 7 sch., escribe: Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia; quae jam sub hoc, jam sub illo attributo

ciales de la unidad originaria. Gracias a que el sistema de las cosas y el sistema de las ideas son el mismo, nada es inexplicable. Además, Spinoza quiere superar la suposición ingenua de que las ideas proceden de afecciones corporales o de que, a su vez, puedan cambiar directamente las pasiones.

En cuanto a los modos, Hegel destaca su carácter meramente empírico e inesencial que los reduce a la condición de accidentes, sin consistencia ni sentido propios. En las cosas concretas, finitas aparece con toda crudeza la función «déréalizante» de la Sustancia que reduce el mundo a sombras. Sin embargo, Spinoza entiende los modos como «afecciones» o determinaciones concretas de la sustancia que se siguen necesariamente de su naturaleza, tanto en su existencia como en sus actividades<sup>230</sup>. La lectura hegeliana podría apoyarse en la *Carta IV* a Oldenburg donde Spinoza equipara los modos a los accidentes. Pero tal reducción ha sido expresamente corregida:

«Expresse dicimus ens dividi in Substantiam et Modum; non vero in Substantiam et Accidens, nan Accidens nihil est praeter modum cogitandi; utpote quod solummodo respectum denotat»<sup>231</sup>.

La diferencia no es trivial, late en ella la construcción de un sistema de la inmanencia de lo absoluto, y la consiguiente relevancia del mundo frente a la contingencia e inconsistencia derivadas del paradigma del sujeto creador trascendente. Es significativo también que Hegel haya pasado por alto la existencia de modos infinitos tanto inmediatos como mediatos<sup>232</sup>. Con ellos Spinoza intentaba mostrar el proceso mediador que une la Sustancia con los modos finitos<sup>233</sup>. El conjunto de los modos finitos e infinitos constituye la Naturaleza generada<sup>234</sup>. Existen en otro pero como su propia modalidad y resultado, esto es, como su desarrollo. Se da en ellos el paso de lo absoluto a lo relativo, de la eternidad a la duración. Los modos no son la sustancia, sino su alteridad esencial, y sin embargo le son necesarios<sup>235</sup>. Los modos son «determinaciones de-

---

comprehenditur. Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa.

<sup>230</sup> Cfr. E. I, def. 5; prop. 16 y 29 dem.: «Modi deinde divinae naturae ex eadem etiam necessario, non vero contingenter secuti sunt, idque vel quatenus divina natura absolute vel quatenus certo modo ad agendum determinata consideratur. Porro horum modorum Deus non tantum est causa, quatenus simpliciter existunt, sed etiam quatenus ad aliquid aperandum determinati considerantur.»

<sup>231</sup> C.M. I, cap. 1; G. I, 236.

<sup>232</sup> Cfr. E. I, 21-23, 28 sch. y Ep. LXIV a Schuller, G. IV, 277-278.

<sup>233</sup> Cfr. E. III, 8.

<sup>234</sup> «Reducir las cosas a modos de una sustancia única no es un medio de hacer de ellas apariencias, fantasmas, como creía Leibniz o simulaba creer, sino que, al contrario, es el único medio según Spinoza de hacer de ellas «seres naturales dotados de potencia» G. DELEUZE, *o.c.*, p. 86. Esta caracterización se aproxima a lo que Aristóteles llamaba «ousía».

<sup>235</sup> Cfr. E. I, 24-29. En 25 sch., escribe: «eo sensu quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est». Por eso Dios no puede ser considerado causa remota de las cosas. Cfr. 28 sch.

terminadas» dentro de cada atributo<sup>236</sup>. Puntos intensivos de potencia en cada una de las líneas de fuerza de la sustancia. Pero se suele olvidar que el determinismo, en cuanto resultado de la potencia e Idea infinita de Dios, significa una afirmación decidida de la consistencia y valor del mundo; tanto que éste es necesario para que Dios sea Dios efectivamente. El determinismo expresa acabamiento, perfección hasta en los detalles. Para la razón que lo comprende así, el mundo se presenta como necesaria consecuencia lógica del absoluto<sup>237</sup>. La esencia de Dios es su potencia por la cual son y obran él mismo y todas las cosas, su realidad es su despliegue<sup>238</sup>. La sustancia no es nada sin los modos, ni éstos sin ella. En esa correlación está la clave de un sistema que quiere evitar tanto el desprecio del mundo como la indeterminación de la sustancia.

Hegel ha visto muy bien la conexión entre los dos puntos: cuando se minusvalora lo finito, se empobrece lo infinito. Por eso piensa que el verdadero defecto de Spinoza es el «acosmismo»: «Se acusa al spinozismo, por ejemplo Jacobo, de ser una filosofía *atea* por no separarse en ella Dios del mundo; dicese que convierte a la Naturaleza en el verdadero Dios o que degrada a Dios al nivel de la naturaleza, con lo que Dios desaparece y sólo queda en pie la naturaleza (...). Pero sería falso llamar a Spinoza ateo, simplemente porque no distingue entre Dios y el universo. Con la misma o mayor razón podríamos llamar al spinozismo, y estaríamos más en lo cierto al hacerlo así, *acosmismo*, ya que por este camino no se hace valer y se perenniza a la esencia del mundo, a la esencia finita, al universo, sino simplemente a Dios, como lo sustancial. Spinoza afirma que lo que se llama universo no existe en modo alguno, pues sólo es una forma de Dios y no algo en y para sí. El universo no posee una realidad verdadera, sino que todo ello se lanza al abismo de la identidad única. Nada es, pues, en la realidad finita: ésta no posee verdad alguna; para Spinoza solamente Dios es. La verdad es, pues exactamente lo contrario de lo que afirman quienes acusan a Spinoza de ateísmo: en él, Dios es demasiado»<sup>239</sup>.

El spinozismo dista mucho de ser un ateísmo en el sentido corriente de la palabra. Spinoza es ateo por exceso. Y quienes le acusan de ateísmo le están reprochando, en realidad, la anulación de sí mismos y del mundo. Desde el momento en que los modos son lo no-verdadero que se abisma en la vacuidad y la inconsciencia, Spinoza se sitúa en el mismo plano del panteísmo hindú<sup>240</sup>.

<sup>236</sup> Cfr. E. I, 25 cor. 28 dem. y II, 6.

<sup>237</sup> Como escribe B. MEYER: «Dieser zwangsläufige Naturzusammen bedeutet jedoch auch dass die eine Substanz nicht ohne ihre Modi sein kann. Gott ist also ohne die Welt nicht möglich - er bedarf ihrer notwendig zu seiner Bestimmung. Spinoza identifiziert nicht —wie zuweilen fälschlich angenommen wird— Gott und Welt; das Wort sive setzt sie vielmehr in einen notwendige Korrelation. Damit kassiert Spinoza den Schöpfungsbegriff und kommt zu seiner bekannten Konsequenz «Deus sive Natura. Natura naturans et Natura naturata sind voneinander untrennbar», o.c., p. 227.

<sup>238</sup> Cfr. E. I, 34.

<sup>239</sup> *Werke* XX, 162-163 y 194-195; *Roccos* III, 302-304.

<sup>240</sup> *Werke* V, 388-389; Mondolfo 286. A. Negri comenta a este respecto: «orientalismo della filosofia spinoziana: che buffonata!», o.c., 173.

Hipostasia la sustancia, la convierte en lo único que subsiste, sin mediación alguna, y en lo cual desaparecen por igual la peculiaridad de la subjetividad y de lo natural<sup>241</sup>.

Según Hegel, Spinoza, como buen judío, parte de la intuición monoteísta, pero al saltarse las diferencias que ésta implica, ha ido demasiado lejos: «El sistema de Spinoza es el panteísmo y el monoteísmo absolutos, elevados al plano del pensamiento»<sup>242</sup>. En cuanto esto le impide concebir a Dios como espíritu personal, el spinozismo es un ateísmo<sup>243</sup>. En su afán de concebir lo absoluto de forma incondicionada, Spinoza cae, paradójicamente, en la teología negativa, que piensa la Substancia por eliminación<sup>244</sup>. Una eliminación de lo otro que termina por eliminarse a sí mismo. Convertir algo en lejano, sublime y misterioso es una manera sutil de negarlo. Los extremos se tocan: decir que la substancia es todo, equivale a decir que no es nada. El panteísmo tiene a la vez los dos defectos, es acosmismo y ateísmo. Y todo porque el entendimiento, al que falta la forma del concepto, oscila entre el positivismo y el misticismo.

Hegel parece tener de nuevo delante a los románticos y a Schelling, olvida, sin embargo, que el pensamiento no se reduce en Spinoza a un modo finito, sino que tiene un carácter absoluto. El pensamiento o «absoluta cogitatio» es un atributo que expresa la esencia de Dios y pertenece a la «Natura naturans»<sup>245</sup>. Otra cosa es el entendimiento que constituye uno de los modos del pensamiento junto con el deseo, el amor, etc...; y pertenece a la «Natura naturata». Ahora bien, ese entendimiento modal puede ser tanto infinito como finito, y en ambos casos es capaz de comprender la sustancia y sus afecciones<sup>246</sup>. Spinoza se encuadra dentro del más estricto paradigma racionalista, en los antípodas de la mística y la teología negativa; buena muestra de ello es el *Tratado teológico-político*. Su ideal de conocimiento es la «ciencia intuitiva» caracterizada por las ideas adecuadas de las esencias particulares, y por el rigor de la *ciencia*, que consiste en concebir íntegramente las cosas<sup>247</sup>. Los géneros de conocimiento representan un progreso de lo abstracto a lo concreto pasando por las nociones comunes. Hay que tener, además, en cuenta, que al tercero sólo se accede por

<sup>241</sup> Cfr. *Werke* XX, 162-163 y 194-195; Roces III, 303; XVII, 490. «En lo absoluto no se da modo alguno, no se da absolutamente nada.» XX, 196. Roces III, 310.

<sup>242</sup> Cfr. *Werke* XX, 164; Roces III, 304.

<sup>243</sup> Cfr. *Ibidem*. Hegel advierte que es más de temer el ateísmo de ciertos teólogos que sólo quieren reconocer como verdadero lo positivo. Según J. D'Hondt las matizaciones hegelianas respecto al ateísmo de Spinoza, responden también a una estrategia de autodefensa de tal acusación. Cfr. *o.c.*, pp. 215-217.

<sup>244</sup> Cfr. GUEROULT, M., *o.c.*, p. 467.

<sup>245</sup> Cfr. E. I, 31 dem.

<sup>246</sup> Cfr. E. I, 16 y 30.

<sup>247</sup> Cfr. E. II, 40 sch. 2; V, 25 y 26. En V, 24 escribe: «Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deus intelligimus». Texto que es por sí sólo una refutación de la interpretación hegeliana en este punto. La falta de matices desenmascara el simplismo de la crítica hegeliana. Como ya indicamos Hegel parece desconocer todo lo que hay en E. III de afirmación de los modos y su actividad real.

medio de la racionalidad del segundo<sup>248</sup>. No se trata aquí de una intuición ingenua e irresponsable que rehuye el trabajo del concepto. Se trata, sí, de superar el formalismo y concebir lo absoluto como infinita determinación y totalidad concreta, en la cual emergen los individuos en vez de sumergirse<sup>249</sup>. Para Spinoza la sustancia no es la totalidad abstracta (suma) de los modos, ni es tampoco un ente-sujeto. Por ser inmanente y trascendente a la vez, esto es, presencia infinita, Dios es más que persona, es «An impersonal concrete universal»<sup>250</sup>; o, dicho con terminología de Hegel, Espíritu Absoluto.

A los ojos de Hegel, aun en el caso de que ésta fuera la pretensión de Spinoza, no pudo ser ni fue su resultado. Desde el momento en que el pensamiento ocupa en su sistema una posición predicativa y marginal, la Sustancia se presenta como un puro «en sí» sin determinaciones intrínsecas y constitutivas<sup>251</sup>. Spinoza no es capaz de concebir a Dios como Logos. Le falta a la Sustancia el principio de la subjetividad, esto es, la determinación intrínseca a través de la reflexión, la autoconciencia, las relaciones esenciales, la «forma absoluta» del concepto, el llegar a ser «para sí», la libertad, y la vida; en una palabra, el ser Espíritu<sup>252</sup>. Baste recoger aquí algunos textos: «Falta a la sustancia el principio de la *personalidad*»<sup>253</sup>. «La sustancia absoluta es la verdad, pero no es la verdad entera; para serlo habría que concebirla como algo activo de suyo, como algo vivo, con lo cual se determinaría ya como espíritu»<sup>254</sup>. «La sustancia spinozista no responde, en realidad, al concepto de Dios, ya que hay que concebirla como espíritu»<sup>255</sup>. «La sustancia de la filosofía spinozista es solamente una sustancia rígida, no es aún espíritu; no es uno en ella cabe sí. Y tampoco Dios es aquí el Espíritu, porque no es el Dios Trino y Uno»<sup>256</sup>.

Esta deficiencia decisiva tiene, según Hegel, una explicación clara: Spinoza permanece dentro de la mentalidad judía caracterizada por la «autoconciencia

<sup>248</sup> Cfr. E. V, 28.

<sup>249</sup> Como escribe L. Rice: «cada individuo pertenece a un individuo de mayor complejidad, pero no sacrifica por ello su propio status como tal individuo, puesto que su propia inclusión en el todo mayor presupone la continuidad de las mismas relaciones internas que determinan su propia individuación. Olvidarse de este hecho equivale a no dejar lugar alguno para seres finitos en el sistema spinoziano; y una interpretación tal hace que la *Ética* como sistema de Filosofía moral carezca a todas luces de objetivo». *Spinoza on individuation* en «Spinoza Essays on Interpretation», LaSalle, 1975, p. 204.

<sup>250</sup> McMINN, J. B., *o.c.*, p. 313. Allí mismo escribe, recogiendo la fórmula *εν και παν*, «Spinoza's theological description of God, therefore is not deism, atheism, pantheism, or acosmism; rather it is *panentheism*, i.e. the doctrine that God interpenetrates everything without effacing or cancelling the relative independent existence of the entities of the finite World».

<sup>251</sup> Y el pensar sobre ello se reduce a un puro dar vueltas: «herumphilosophieren». Cfr. HÄRTING, T., *o.c.*, pp. 418-419.

<sup>252</sup> Cfr. DUSING, K., *o.c.*, 228-233.

<sup>253</sup> *Werke* VI, 195; Mondolfo 475. En XX, 164 escribe: «Das Prinzip der Subjektivität, Individualität, Persönlichkeit findet sich nicht dann im Spinozismus».

<sup>254</sup> *Werke* XX, 166; Roces III, 284.

<sup>255</sup> *Werke* XX, 166; Roces III, 303.

<sup>256</sup> *Werke* XX, 166; Roces III, 309.

servil» que concibe a Dios como absoluto sin rostro. El Dios del A.T. ha encontrado en Spinoza su expresión filosófica. Se trata de la divinidad limitada al Padre como principio, que ignora tanto al Hijo como al Espíritu. Este desconocimiento marca el límite de la concepción judía (spinozista) del Absoluto. Límite que incluye la ausencia de la encarnación y la reconciliación de modo que la historia humana permanece ajena a la vida de Dios. Spinoza desconoce tanto la relación dialéctica entre Dios y el mundo, como las relaciones subsistentes que constituyen la vida de Dios, su proceso dialéctico interno: a) El Padre es en sí mismo principio incondicionado universal y abstracto. b) Pasa a la alteridad de la conciencia y se hace particular en el Logos. c) Esa identidad y diferencia llegan a la individualidad retornando a la autoconciencia universal-concreta. El Padre es la Idea en sí. El Hijo es su expresión y conciencia, por eso se revela y encarna. El Espíritu es reconocimiento y reconciliación, es decir, amor, de modo que constituye el «elemento de la Comunidad»<sup>257</sup>.

Reinterpretando la teología clásica Hegel cree transformar la sustancia muerta en sujeto que no sólo es «en sí» y se concibe por sí, sino que también llega a ser «para sí», como autoposesión y autoconciencia, en el proceso de mediaciones, desprendimiento y retorno. «Hegel deja atrás la Sustancia para salvar la sustancialidad»<sup>258</sup> o efectividad verdadera. Lo que cambia en él es el criterio de sustancialidad, que pasa a ser el sujeto, la persona, en la cual se funden la consistencia y la fluidez dialéctica. De este modo el espíritu gana su propio devenir, su historia. Y en ésta, la sustancialidad es paradójicamente salvada por lo que parecía insustancial: la experiencia de la conciencia y el trabajo de lo negativo<sup>259</sup>. Hegel cree «superar» a Spinoza al desarrollar lo que en él estaba como posibilidad truncada: la sustancialidad dialéctica.

Pero, ¿es tan llano el camino como parece a primera vista? No ha faltado quien haya visto en esta interpretación hegeliana, el resultado de su «Judaismus Präjudiz»<sup>260</sup>. En efecto, Spinoza fue un judío excomulgado que conocía bien la tradición cristiana y la reflexiona racionalmente, llegando a una concepción de lo absoluto más matizada de lo que piensa Hegel. Sustancia, Dios, Naturaleza no son simples sinónimos sino que constituyen una trinidad dialéctica y expresan una identidad compleja. Spinoza no niega a Dios el pensamiento y la libertad; al contrario, los considera como expresiones constitutivas de su potencia infinita, perfección suma y espontaneidad efectiva<sup>261</sup>. Lo que rechaza es: en primer lugar que el «espíritu» sea más propio de Dios que la naturaleza<sup>262</sup>; y

<sup>257</sup> Cfr. *Werke* XVII, 218 ss.

<sup>258</sup> JANICAUD, D., *o.c.*, p. 197.

<sup>259</sup> Cfr. *Werke* IV, 23-24; Roces 15-16.

<sup>260</sup> Cfr. HARTING, T., *o.c.*, p. 416 ss.

<sup>261</sup> Cfr. E. I, 16; 17 cor. 2; 33 sch. 1; II, 1.

<sup>262</sup> Cfr. E. I, 15 sch. En 32 cor. escribe: «la voluntad y el entendimiento se relacionan con la naturaleza de Dios como lo hacen el movimiento y el reposo (...) La voluntad no pertenece a la naturaleza de Dios más que las otras cosas naturales».

en segundo lugar, que la noción de persona, asociada por los teólogos al libre arbitrio, sea un concepto racional adecuado para hablar de Dios<sup>263</sup>. Spinoza se opone a toda proyección antropomórfica de los modos sobre Dios, especialmente si connota arbitrariedad y voluntarismo, es decir, impotencia. El entendimiento y la voluntad son modos y como tales pertenecen a la «Natura naturata»; a la esencia divina pertenecen el pensamiento y el amor<sup>264</sup>. De ahí su afirmación, más rechazada o celebrada que meditada: «ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios»<sup>265</sup>. Y si alguien se empeña en atribuírselos, tendrá que reconocer que difieren por completo de nuestro entendimiento y voluntad, es decir, que introduce una atribución equivocada. En efecto, el entendimiento en cuanto constitutivo de la esencia de Dios (pensamiento) es causa tanto de la esencia como de la existencia de las cosas, mientras que el nuestro las presupone. Por su parte, la voluntad de los hombres precisa de una causa que la determine a obrar, y actúa siguiendo unos decretos y una secuencia ordenada de forma temporal y finalista, mientras que la actuación de Dios es espontánea, eterna, necesaria e idéntica a sí mismo<sup>266</sup>. Para Spinoza afirmar que «Dios no obra en virtud de la libertad de su voluntad», sino en virtud de su naturaleza, es una manera de reivindicar la verdadera y efectiva libertad de Dios, es decir, su perfección<sup>267</sup>. Por el contrario, creer que su libertad consiste en una «voluntad absoluta», es ingenuo y constituye «un gran obstáculo para la ciencia»<sup>268</sup>. La «personalidad» de Dios, es decir, su espontaneidad, racionalidad y autodeterminación, o sea, su omnipotencia, se explica mejor en la hipótesis del entendimiento y la voluntad. Apurando los perfiles de su posición escribe Spinoza: «Confieso que la opinión que somete todas las cosas a una cierta voluntad divina indiferente, y que sostiene que todo depende de su capricho, me parece alejarse menos de la verdad, que la de aquellos que sostienen que Dios actúa en todo con la mira puesta en el bien; pues estos últimos parecen establecer fuera de Dios algo que no depende de Dios, y a lo cual Dios se somete en su obrar como a un modelo, o a lo cual tiende como a un fin determinado. Y ello, sin duda, no significa sino el sometimiento de Dios al destino, que es lo más absurdo que pueda afirmarse de Dios, de quien ya demostramos ser primera y única causa libre»<sup>269</sup>.

<sup>263</sup> En *C.M.* II, cap. 8; G. I, 264 escribe: «Voluntas Dei, qua se vult amare, necessario sequitur ex infinito ejus intellectu, quo se intelligit. Quomodo autem haec dua inter sese distinguantur, ejus scilicet essentia, intellectus quo se intelligit, et voluntas qua se amare vult inter desiderata reponimus. Nec fugit nos vocabulum (personalitas scilicet) quod Theologi passim usurpant ad rem explicandam; verum quamvis vocabulum non ignoramus, ejus tamen significationem ignoramus nec ullum clarum et distinctum conceptum illius formare possumus».

<sup>264</sup> Cfr. E. I, 31 y dem.; V, 35.

<sup>265</sup> E. I, 17 sch.

<sup>266</sup> Cfr. E. I, 17 sch.; 32 cor.; 33 sch. 2.

<sup>267</sup> E. I, 17; 32 cor. 1 y def. 7.

<sup>268</sup> E. I, 33 sch. 2.

<sup>269</sup> E. I, 33 sch. 2. La libertad de Dios es instauración radical, abierta y sorprendente; anterior a todo orden, al bien y el mal. El modelo del artista, tan familiar a los románticos y al propio Hegel,

¿Significa esto que Dios es una potencia ciega e irreflexiva? Significa que la conciencia como replegamiento sobre sí, no tiene sentido en el ser que no choca con ningún «objectum» (Gegen-stand) y, por tanto, no es determinado como sujeto (dependiente y finito). Pero tiene pleno sentido la reflexión como propiedad de la idea que Dios tiene de sí mismo<sup>270</sup>. Se da una estrecha vinculación entre la «causa sui» y la «idea Dei» o «idea sui» cuyo carácter reflexivo está presente en el «per se concipitur» de la definición de sustancia. Lo que ocurre es que esta reflexión hace a Dios Logos pero no sujeto autoconsciente. En efecto la autoposición ejercida y la autoposición comprendida son dos cosas distintas. La idea de Dios es, como toda idea, un modo, y es en el despliegue del sistema donde encuentra su reflexión. La autocomprensión de Dios se realiza en el sistema que es su propio proceso de expresión<sup>271</sup>. El sistema es el camino por el que Dios retorna a sí mismo y toma conciencia de sí. Pero esta reflexión ejercida en todo el proceso sólo es tematizada por el hombre libre que llega a tomar conciencia de sí y de Dios; y por eso sólo aparece al final de la *Ética*<sup>272</sup>. El sistema se manifiesta así, también como camino de la razón hacia Dios. En cuanto al contenido, los dos aspectos se identifican; la diferencia es formal<sup>273</sup>. En el sistema Dios se determina como autoconsciente, pero no se identifica con el sujeto de esa conciencia<sup>274</sup>. Dios es Concepto y Saber Absoluto, es Espíritu, pero no es sólo eso, porque el pensamiento es sólo uno de sus infinitos atributos y el entendimiento uno de sus modos. En su concepción de Dios, Spinoza nos remite a la fuente única e infinita de donde brota el pensar y lo pensado, el sujeto y los objetos, la forma y el contenido, lo ideal y lo real. Y eso requiere ya otros nombres: libertad, vida, amor, beatitud<sup>275</sup>.

---

es insuficiente para explicar la actividad originaria de Dios y el dinamismo propio de las cosas. Tomarlas como instrumentos o mediaciones, es situarse ya lejos del asombro de su nacimiento. Para el absoluto nada es propiamente medio; tal noción es antropomórfica. El suyo es un «más alto realismo». Adviértase que se está fundamentando aquí el sentido de la acción humana, cuyo paradigma, en Spinoza, será ético y no estético.

<sup>270</sup> «In Deo datur necessario idea tan ejus essentiae quam omnium quae ex ipsius essentia necessario sequuntur.» E. II, 3 y Cfr. 4; E. V, 35 dem.

<sup>271</sup> «Le système est la réflexion absolue dans laquelle la substance devient substance pour soi ou sujet. C'est pour quoi la réflexion (comme discursivité) et l'intuition sont ici identiques.» K. SCHUCHMANN, *o.c.*, p. 451.

<sup>272</sup> Cfr. E. V, 15, 30, 31 sch., 35 dem. En este sentido la *Ética* puede ser considerada como el «círculo mágico del pensamiento y la libertad», elemento de la vida del espíritu. El propio Hegel reconoce que la libertad humana es el retorno del espíritu a Dios. Cfr. *Werke* XX, 191; Roces III, 300.

<sup>273</sup> Comparar E. V, 35 (Dios en sí) con E. V, 36 (Dios como comunicación).

<sup>274</sup> Según H. A. WOLFSON, Spinoza deja claro «that God knows himself and that his understanding by which He knows himself does not differ from His will and power by which He created the world, that is to say God is conscious of himself, but His consciousness of himself does not imply design and purpose», *o.c.*, i, p. 330. Ver otra interpretación en PEÑA, V. Trad. de la *Ética*, pp. 85-86 nota.

<sup>275</sup> Cfr. SCHUCHMANN, K., *o.c.*, pp. 455, 458 y 462. Spinoza se resiste a hipostasiar conceptos como Espíritu, Sujeto... válidos pero parciales. Parece haber advertido que en torno a esas hipósta-

En este sentido tienen razón quienes defienden que Spinoza anticipa la concepción hegeliana de la sustancia como sujeto o Espíritu, pero le hacen un flaco servicio al asimilarlo, sin más, con Hegel<sup>276</sup>. En efecto, el propio Hegel advirtió pronto las limitaciones de las filosofías del yo, y no fue ajena a ello la influencia de Spinoza. La esencia del pensar no consiste en ser afectado por las «cosas en sí», que son ya algo pensado, sino en el concepto. Un concebir que es génesis espontánea y necesaria al mismo tiempo. El concepto es para Hegel la forma de la libertad. El hombre libre es, en la esfera de la vida, lo que el concepto en la lógica: autoproducción. Esa es la clave de su idealismo<sup>277</sup>. Pero eso supone que el espíritu no se siente atrapado en la dualidad sujeto-objeto, sino que es su unidad originaria y su síntesis efectiva. La obra de Fichte había puesto de manifiesto que el deducir los objetos a partir de la actividad del Yo y concebir a este modo absoluto conduce a la trascendencia práctica, al infinitismo ético, «sublime pero no bellamente humano»<sup>278</sup>. Resabiado tanto del prometeísmo ético como de la ingenuidad naturalista, Hegel sólo encuentra satisfacción racional en la superación que es el Espíritu absoluto, en el cual la actividad racional y libre se revela subsistente. Justamente por ello no teme la disolución y se realiza en el proceso de las mediaciones: conciencia, eticidad, derecho, estado, historia, arte, religión y filosofía. Como el concepto es a la vez sujeto y predicado, o sea, su movimiento de determinación recíproca<sup>279</sup>, el Saber absoluto supera el esquema predicativo y se presenta como sujeto infinitamente concreto, que comprende sus contradicciones: es a la vez condición y resultado de su desarrollo. No se trata ya de un sujeto constituido y finito, sino de un proceso que se constituye como absoluto.

A la luz de lo anterior, da que pensar el siguiente reproche de Hegel: en la filosofía spinozista «el contenido no tiene la significación del Yo». Spinoza destruye el *principio de la subjetividad*, de la *individualidad*, de la *personalidad*, el momento de la *conciencia de sí en la esencia* (...). Es esta falla la que, de una parte, ha hecho que se rebelara con tanta fuerza contra el sistema spi-

---

sis cristalizan las ideologías; y sobre todo, que esas sustantivaciones dificultan el concebir la actividad originaria. Nótese que el concepto spinozista de sustancia conlleva la inversión del sustancialismo: el sustrato último de la realidad es potencia, acción, génesis... infinitas. Consecuencia de ello es la negación del alma como sustancia-sujeto en favor del «conatus» como proceso de autoconstitución.

<sup>276</sup> Merece la pena citar la conclusión de J. B. McMINN «Thus in conclusion, I argue that Spinoza's God is both Substance and Spiritu and as such entails this relation (...). Thus, as Hegel's System of the notion is the dialectical unfolding of the Absolute Idea or concrete Spirit as absolute reality, so Spinoza's System of the adequate idea is the systematic unfolding of the infinite Idea of God as the all-inclusive whole of reality, the order and connection of ideas (thought) and thing (extension). Instead of converging, therefore, on the spiritless Absolute, according to Hegel's proposed sublation of Spinoza's God. Spinoza and Hegel, I conclude, converge on the Absolute Spirit», o.c., p. 314.

<sup>277</sup> Cfr. E. FLESICHMANN, o.c., pp. 24-28.

<sup>278</sup> E. CHIEREGHIN, o.c., p. 119.

<sup>279</sup> Cfr. *Werke* III, 59-60; Rocas 42.

nozista la idea de la libertad del sujeto, ya que en él desaparece el ser para sí de la conciencia humana, la llamada libertad, es decir, precisamente la abstracción del ser para sí, levantando con ello a Dios como algo distinto de la naturaleza y de la conciencia humana, o sea, como algo en sí, en lo absoluto; pues el hombre tiene la conciencia de la libertad, de lo espiritual que es lo negativo de lo corporal, la conciencia de que es precisamente en lo opuesto a lo corporal donde es lo que verdaderamente es. A esto se atienen la religión, la teología y el sano sentido común; y esta forma de oposición a Spinoza es la que se adopta cuando se dice que la libertad es real y el mal existe»<sup>280</sup>.

No es que Spinoza destruya la moral; al contrario, levanta tanto la mirada hacia la Sustancia una, que la libertad y el «individuo espiritual» quedan reducidos a la condición de modo o accidente. En eso se diferencia del cristianismo, para el cual todo hombre, por el mero hecho de serlo, está destinado a su salvación<sup>281</sup>. Sentado esto, nada tiene de extraño que Hegel encuentre en la afirmación, por Leibniz, de la pluralidad infinita de individuos, la superación de Spinoza<sup>282</sup>.

Ciertamente Spinoza no tiene excesivo interés en atenerse a la religión y el sano sentido común, y se niega a equiparar la persona y la libertad con la conciencia o el espíritu, entendidos como lo negativo de lo corporal, o sea, lo que verdaderamente es; como se resiste también a subordinar la libertad real a la existencia del mal. La significación histórica de su ética, está en intentar una alternativa a todo ello. Es cierto que el individuo libre es un modo; pero eso significa precisamente que no es un accidente que pueda perderse, sino parte de la sustancia, y como tal su salvación afecta a la integridad de aquella. El texto establece una clara relación entre esta crítica y el reproche de que la Sustancia no es Sujeto; y patente es también la relación entre las respuestas. Spinoza afirma la pluralidad real de individuos humanos entendidos como «conatus», cuya actividad esencial va acompañada de la conciencia de sí mismo<sup>283</sup>. Pero la intensidad de su potencia o vida no depende directamente ni de la conciencia ni de la voluntad, sino del «deseo» y la razón. Como ya se indicó, es la conjunción de estos quien hace al hombre soberano, señor del bien y del mal<sup>284</sup> que se crece en la alegría; y ciudadano que se realiza mejor en el Estado, pero nunca renuncia a su poder que es su derecho inalienable<sup>285</sup>. Su dignidad consiste en la superación de toda pasividad, ignorancia, sometimiento, renuncia y alienación. De ahí que la filosofía de Spinoza sea una ética de la libertad como autodeter-

<sup>280</sup> *Werke* XX, 193-194; Roces III, 307-308.

<sup>281</sup> *Werke* XX, 195-196; Roces III, 302.

<sup>282</sup> *Werke* VI, 198-199; Mondolfo, 476-477; XX, 197; Roces III, 310.

<sup>283</sup> Cfr. E. III, 9 sch. que contiene una «réplica» detallada a la crítica hegeliana. Cfr. también Def. de los afectos 1 y explicación, G. II, 190.

<sup>284</sup> Cfr. E. IV, pref., G. II, 208; y def. 1 y 2: «Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile». «Per malum autem id quod certo scimus impedire quominus boni alicujus simus compotes.» Cfr. *Ep.* IXX, g. IV, 87-88.

<sup>285</sup> Cfr. *T. P.*, cap. 2 § 13; g. III, 281 y VII, G. III, 307.

minación racional o consumación de la propia potencia<sup>286</sup>. Una libertad efectiva, que es, en su grado, «causa sui», instauración, iniciativa; no dependencia de posibilidades aparentes, como la libertad de elección o el libre arbitrio<sup>287</sup>. El proceso de llegar a ser uno mismo, constituye esa libertad efectiva, no ideal. Por eso sólo aparece tematizada al final de la tarea de liberación, que tiene como clave el «amor intelectual», sinónimo de felicidad, beatitud, salvación<sup>288</sup>. Con ello, el hombre adquiere su carácter absoluto, no menos personal por estar integrado en la infinitud plural de la sustancia.

Spinoza lo expresa de forma provocativa para nuestra mentalidad historicista: «sentimus experimurque nos aeternos esse»<sup>289</sup>. Y, sin embargo, no trata de negar la historia, sino de concebirla racionalmente. Para ello distingue entre: a) el tiempo que es mera medida auxiliar de la imaginación; b) la duración que es la existencia concebida abstracta, cuantitativamente, o sea, lo medido por el tiempo; c) la eternidad que es la existencia en cuanto se sigue necesariamente de la esencia o causa<sup>290</sup>. Duración y eternidad son dos maneras de ver la misma realidad: las potencias contenidas en el presente. La primera es fragmentaria y las representa aisladas, proyectándolas en una prolongación indefinida y suponiéndolas contingentes. La segunda es global y las piensa según el dinamismo pleno y necesario de la Naturaleza<sup>291</sup>. La eternidad no es, contra lo que se suele suponer, la negación del devenir, su detención inerte, sino la afirmación de su máxima intensidad<sup>292</sup>. No es lo que sigue a la muerte, sino la plenitud de la vida. Spinoza piensa que la realización de la libertad no se explica adecuadamente con las categorías de futuro, finalidad o progreso, sino que se trata de la profundización racional y gozosa de la actividad de un presente que implica todo el proceso de la Naturaleza. Un proceso infinito y autorregulador, en cuyos fragmentos emerge la totalidad. Spinoza lleva a cabo una transvaloración de la historia desde la perspectiva de la eternidad<sup>293</sup>.

<sup>286</sup> Prueba de ello son, además de la *Ética*, el T.T.P. y el T.P.

<sup>287</sup> Cfr. *Ep.* XXI a Blyebergh, G. IV 130; y *Ep.* LVIII a Schuller.

<sup>288</sup> Cfr. E. V, pref. y 36 cor. y sch.

<sup>289</sup> E. V, 23 sch.

<sup>290</sup> Cfr. E. I, def. 8; II, 45; V, 23 dem. *Ep.* XII a L. Meyer. El tiempo es una forma superficial de ordenar los acontecimientos. Estos, en cuanto producciones aoriginarias, son atemporales; se inscriben, eso sí, en una sucesión continua, eterna.

<sup>291</sup> Cfr. E. V, 44 cor. 2; V, 29 sch. La fórmula «sub specie aeternitatis» no oculta ningún arcano, sino que expresa el intento de pensar «bajo la perspectiva de totalidad». Por el contrario, afirma Hegel: «Folge und Dauer sind notwendige Bestimmungen des *Eingeschränkten Denkens*». *Werke* II, 343.

<sup>292</sup> Es engañoso pretender pensar la eternidad mediante imágenes espaciales. Soñarla como reposo es todo un síntoma de vivencia alienante del trabajo, convertido, además, en patrón de toda actividad. No se olvide que, en buena medida, Spinoza toma el concepto de eternidad de los estoicos, y en éstos ha influido Heráclito.

<sup>293</sup> Lo cual supone reconocer la historia, como lo confirman algunos hechos: 1) El determinismo rige como ley de la totalidad, pero no de sus partes aisladas: el hombre experimenta que sus decisiones e instituciones son contingentes (Cfr. T.T.P. IV, G. III, 58). 2) Spinoza hace una lectura histórico-crítica de lo más «intemporal»: la religión. 3) Como ha señalado R. Mondolfo y hemos

Las críticas de Hegel, refractadas en Spinoza, se vuelven contra sí mismo y su concepción de la historia y el sujeto libre. Es él quien afirma que: «la razón rige el mundo», hasta el punto de que es la «sustancia», «potencia infinita» o sujeto que anima la historia<sup>294</sup>. Razón aún no consciente, absoluta y divina, espíritu universal, Idea, que existe en sí y por sí, no depende de condiciones materiales y se da a sí misma su contenido bajo múltiples figuras. Su fin último es la propia autorrealización, es decir, la libertad que es «la sustancia del espíritu» tanto subjetivo como universal<sup>295</sup>. Objetivo que no es mero «ideal», pues «en la razón está lo divino» y en la eficiencia divina idea y realidad se identifican de modo que «sólo lo real es ideal»<sup>296</sup>. El espíritu es su propio resultado, se conoce, se ama. Ahora bien, para alcanzar ese objetivo absoluto tenemos que asumir conscientemente la historia universal y prescindir de lo inessential. Y lo inessential son los individuos<sup>297</sup>. Las voluntades, intereses, pasiones, actividades y realizaciones de los individuos son instrumento y medio de algo superior que desconocen y realizan inconscientemente<sup>298</sup>. El valor de los grandes hombres está en haber identificado sus deseos y pasiones con los intereses del espíritu universal, convirtiéndose en sus *portadores*. Los hombres que cuentan en la historia, son quienes no han querido más que lo justo y necesario; han actuado como «órganos de este espíritu sustancial»; por el contrario, quienes persiguen sus propias figuraciones son simples aventureros<sup>299</sup>. Esos individuos históricos han sabido sacrificarse y han buscado el esfuerzo más que el goce; no son, con frecuencia, dichosos, ni han pretendido serlo. «La historia no es el terreno para la felicidad. Las épocas de felicidad son en ella hojas vacías... De felicidad sólo es susceptible la vida privada»<sup>300</sup>. Ciertamente los individuos y los pueblos no se reducen a instrumentos exteriores, sino que buscan su propia satisfacción y la encuentran en la realización del fin de la historia, pero el progreso requiere que todas las formas particulares desaparezcan necesariamente «después de haberse manifestado con intranquila vivacidad». El individuo pertenece al elemento negativo, a la materia<sup>301</sup>. Ante este panorama, la filosofía no es un consuelo, sino la encargada de purificar la realidad corrupta, reconciliándola con lo racional. Hegel ha expresado de forma asombrosa el drama de la historia:

---

indicado ya, en Spinoza hay gérmenes de «materialismo histórico». 4) El propio Spinoza asume una trayectoria histórica: prefiere a Epicuro y Lucrecio frente a Platón y Aristóteles, a Maquiavelo frente a Hobbes, con un criterio que no es la cronología sino el «racionalismo crítico».

<sup>294</sup> *Werke* XII, 21; Gaos, 43 y 49: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1980.

<sup>295</sup> *Werke* XII, 30-31; Gaos 68 y 75.

<sup>296</sup> *Werke* XII, 32-33; Gaos 78-79.

<sup>297</sup> «Los individuos desaparecen ante la sustancia universal, la cual forma los individuos que necesita para su fin.» Ibidem. Gaos, 66.

<sup>298</sup> *Werke* XII, 40; Gaos 84.

<sup>299</sup> Ibidem, 42 ss.; Gaos 84 ss.

<sup>300</sup> Ibidem, 42 y 46-47; Gaos, 88 y 93.

<sup>301</sup> *II*, 77-78; Gaos 131-132.

«La idea universal no se entrega a la oposición y la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ileso en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a esto el ardid de la razón; la razón hace que las pasiones obren por ella, y que aquello, mediante lo cual la razón llega a la existencia, se pierda y sufra daño. Pues el fenómeno tiene una parte nula y otra parte afirmativa. Lo particular es la mayoría de las veces hartado mezquino, frente a lo universal. Los individuos son sacrificados y abandonados. La idea no paga por sí el tributo de la existencia y de la caducidad; págalo con las pasiones de los individuos. César hubo de realizar lo necesario, el derrocamiento de la podrida libertad. Pereció en la lucha; pero lo necesario subsistió; la libertad sucumbió, conforme a la idea, bajo los sucesos externos»<sup>302</sup>.

La historia es para Hegel el «gran teatro del mundo»<sup>303</sup>, cuyo protagonista absoluto es un «deus ex machina»: la razón. Todo lo demás es decorado. Para superar la impotencia de la voluntad y el deber, Hegel intenta conciliar el mecanicismo racionalista con la finalidad. Pero por las grietas de su optimismo historicista se asoma su desconfianza en el hombre libre. Paradójicamente, su ideología del Sujeto reduce a los individuos a piezas de recambio del proceso histórico. El Espíritu absoluto, en nombre de la «Aufhebung» y el progreso, hunde las realidades históricas en el abismo de la subordinación y extinción. La Razón se lava las manos con sangre. Purificar es también justificar los horrores. ¿Acaso la reconciliación con el mal, hace real la libertad? ¿O habrá que pensar, a la luz de Spinoza, que las categorías de sujeto y fin mixtifican la dialéctica hegeliana?<sup>304</sup> Spinoza había visto agudamente que donde se introduce la teleología, se introduce la teología<sup>305</sup>. La escatología supone y reafirma el poder de la muerte. La finalidad trascendente impide concebir un absoluto sin negaciones. Por eso el Espíritu absoluto se coloca por encima de la historia, no arriesga su ser en ella. A pesar de sí mismo, Hegel no concibe el proceso como esencial y sustantivo; las mediaciones dialécticas se suprimen a sí mismas. En el fondo parece seguir soñando en el reposo como meta y consumación. Las acciones históricas son representaciones de un papel, ensayos. ¿No encubre este montaje teatral su falta de racionalidad y la incapacidad de la dialéctica para concebir afirmativamente lo absoluto como presencia?

Spinoza, a primera vista más alejado de la problemática moderna, creyó encontrar la clave en conceptos, centrales también para el joven Hegel: vida, amor, beatitud. Cuando quiere expresar la unidad del saber y lo absoluto, su mismidad, no nos refiere a la conciencia sino a la vida<sup>306</sup>. Su definición incluye

<sup>301</sup> Cfr. *Werke* XII, 77-78; Gaos 131-132.

<sup>302</sup> *Werke* XII, 49; Gaos 97.

<sup>303</sup> *Ibidem* 29; Gaos 60.

<sup>304</sup> Cfr. ALTHUSSER, L., *o.c.*, pp. 71-76 y MACHEREY, P., *o.c.*, pp. 248 ss.

<sup>305</sup> Cfr. BLOCH, E., *o.c.*, pp. 1.008 y 1.570.

<sup>306</sup> «Quare nos per vitam intelligimus "vim per quam res in suo esse perseverant"». Et quia illa vis a rebus ipsis est diversa, res ipsas habere vitam proprie dicimus. Vis autem, que Deus in suo esse

el «conatus» (E.III,7) y éste, a su vez, se retrotrae a la identificación de esencia y potencia en Dios (E.I,34) y, en última instancia a la «causa sui». La vida es unidad del ser (causa sui) y el ser concebido (idea sui) de la Sustancia; es la relación por la cual se implican y se explican mutuamente, o sea, su inclusión recíproca<sup>307</sup>. En ese sentido la vida es el elemento de la sabiduría; y, a su vez, la esencia de la vida es el concebir, el afirmar e intensificar. Lo cual significa que la vida es plenitud, síntesis, resultado de la dinámica trinitaria y, en cuanto tal, reconciliación y libertad, o con palabras de Hegel, la vida es «la sustancia fluida del movimiento en sí mismo»<sup>308</sup>.

Siendo un pensador de la potencia y el conatus, Spinoza pertenece plenamente, según E. Bloch, a la «Sonntaglinie», en la que se sitúa también Hegel. La «fruitio veritatis» y el «amor Dei» caracterizan la actitud madura del espíritu que se sabe espíritu<sup>309</sup>. En efecto, el esfuerzo y la virtud suprema del hombre consisten en conocer adecuadamente a Dios, de lo cual brotan el mayor contento posible y el «amor intellectualis Dei»<sup>310</sup>. Gozo y amor comportan el incremento de potencia o perfección; constituyen la forma adecuada, definitiva de todo lo que es capaz un ser. Tanto es así que el amor es la mejor expresión de la vitalidad o infinitud de Dios. Dios se «pone» y se reconoce a sí mismo con un amor infinito, en el cual queda incluida la totalidad con sus relaciones<sup>311</sup>. Lejos del narcisismo achacado al dios de Aristóteles, Spinoza piensa la raíz del ser como comunicación y reconocimiento; características ambas que constituyen a la persona. El amor nos hace libres, nos salva en la medida en que es la experiencia privilegiada de la instauración gratuita. Por eso donde hay amor desaparece el temor, incluso al último enemigo: la muerte<sup>312</sup>.

De este modo, el amor constituye nuestra salvación o felicidad. Por felicidad entiende Spinoza la alegría, el contento que brota de nuestra actividad y potencia. Por eso la beatitud no es una recompensa final de nuestros méritos, sino el gozo mismo del aumentar en perfección<sup>313</sup>. De nuevo encontramos aquí una interpretación secularizada de categorías místico-religiosas. La salvación,

---

perseverat nihil est praeter ejus essentiam, unde optime loquuntur qui Deum vitam vocant.» C.M.II, cap. 6; g. 1, 260.

<sup>307</sup> Cfr. SCHUCHMANN, K., *o.c.*, p. 464 ss. y ZAC, S. *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, p. 207 ss. P.U.F., Paris, 1963.

<sup>308</sup> *Werke* III, 140; Roces 109.

<sup>309</sup> Cfr. E. BLOCH, *o.c.*, p. 1.121.

<sup>310</sup> Cfr. E. V, 25, 27, 32 y 33.

<sup>311</sup> Cfr. E. V, 35 y 36. En 36 cor., escribe: «Hinc sequitur, quod Deus quatenus seipsum amat, homines amat, et consequenter quod amor Dei erga homines, et Mentis erga Deum amor intellectualis unum et idem sit».

<sup>312</sup> Cfr. E. V, 38-39 y 42.

En el *Systemfragment* de 1800, Hegel vincula expresamente la vida el amor y la beatitud. Cfr. *Werke* I, 419 ss.

<sup>313</sup> «Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus quia libidines coércemus, sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coércere possumus.» E. V, 42. El gozo, y no el temor o la esperanza, es el fundamento de una ética capaz de cambiar la vida.

buscada al comienzo del T.I.E. aparece ahora como logro; entre tanto, ha cumplido la función de hilo conductor de una filosofía de la plenitud, en la cual Dios se muestra como la vocación del hombre, su existencia transformada y cumplida. Y lo salvado en ella no es sólo el ser humano, sino también lo absoluto. El sistema de Spinoza, como el de Hegel, es el camino desde la intuición de la plenitud hasta su realización efectiva. Camino trezado, que comienza y termina en Dios y que, al mismo tiempo, va del hombre a sí mismo<sup>314</sup>.

¿Para qué este complicado juego de lo mismo? Quizá sólo para que la libertad y el gozo sean «absolutos».

Eugenio FERNÁNDEZ GARCÍA

---

<sup>314</sup> «*L'Ethique* n'est rien d'autre que ce chemin de Dieu à Dieu, de l'homme à l'homme, que seule peut parcourir leur intégration réciproque non sur le mode du devenir mais sur celui de l'actuel qui doit se dire à lui-même pour être vraiment.» DAUTREBANDE, G. *Expérience métaphysique et système rationnel dans le Dieu de Spinoza*. Diss. Pont. Univ. Gregoriana, Roma, 1977.