

# *La crítica hegeliana a la filosofía de Spinoza*

A Sergio Rábade que, en los largos años de su fecundo magisterio, ha enseñado, nos ha enseñado a todos, a «deletrear» a los filósofos.

1. El juicio que, a ojos de Hegel, merece la filosofía de Spinoza no cabe ser recogido en una fórmula simple que contenga de modo resumido todo el conjunto de matices que tal crítica contiene. Precisamente Hegel (*WL*, II, 216 y ss.)\*, con ocasión de hacer una crítica a Spinoza, advierte que no procede juzgar un sistema presentándolo como si fuera completamente falso. En tal caso la refutación, por ser simplemente opuesta, sería también parcial y adolecería del defecto de no abarcar la totalidad. Lo que importa es colocarse en un punto más elevado, que contenga dentro de sí, aquella opinión que es preciso rechazar. De esta manera, integrando lo parcial en la totalidad, es como cumple verdaderamente lo que se intenta a través de una refutación, cuya insuficiencia ya hemos señalado.

Esta forma de rechazar un sistema responde a la necesidad de que la verdad sea capaz de abarcar la totalidad. Es conocida la afirmación hegeliana de que lo verdadero es el todo (Cf. *PhG* 21). Ese todo no es simple acumulación de conocimientos. Como añade Hegel, en el último lugar, el todo es la esencia que, mediante el desarrollo, se completa a sí misma. Lo que una cosa es, en verdad, es lo que llega a ser al final. De ahí que el ab-

---

\* Las obras de Spinoza se citan conforme a la edición de Van Vloten y Land. Además de las indicaciones usuales, el número romano indica el volumen, y el arábigo, la página.

Las obras de Hegel se citan por las siguientes ediciones:

*Phänomenologie des Geistes* (PhG). Ed. Hoffmeister. Hamburg. 1952.

*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (VGP). Ed. Moldenhauer y Michel. Frankfurt a. M. 1971. Vol. 20 de la edición Suhrkamp de las «Werke» de Hegel.

*Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (CPR). Ed. Jaeschke. Vol. 3. Hamburg. 1984.

*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Enz). Ed. Moldenhauer y Michel. Vols. 8-10, de la edición Suhrkamp de las «Werke» de Hegel.

*Wissenschaft der Logik* (WL). Ed. G. Dasson, Leipzig, 1951.

soluto sea resultado, esto es, que su naturaleza consiste en ser efectivamente real (*wirkliches*), sujeto. A estas dos expresiones añade como equivalente la de «*Sichselbstwerden*», llegar a ser sí mismo o, si queremos recoger un matiz que aparece en ese término, «llegar a ser para sí mismo». La superación, la elevación de la que habla Hegel, consiste precisamente en que la simple definición, de lo que una cosa es, sea asumida por esa misma cosa, de suerte que no venga atribuida a la cosa desde fuera. Es ella misma quien debe alcanzar esta peculiar posición de sí misma, gracias a la cual el ser inmediato, que constituye la cosa, deviene mediado por sí mismo. Esto sería el sujeto, no la simple sustancia.

2. En este sentido el deductivismo, a partir de principios y definiciones, está sustituido por un movimiento que va a superar las determinaciones, con las que se componen las definiciones y axiomas de los que parte y con los que avanza Spinoza. Para superarlas no se trata de sustituirlas, sino de cambiar el sentido del movimiento sistemático. Un movimiento —a juicio de Hegel— no puede seguir un camino de identidades, porque tales identidades, al ser parciales, mantienen dentro de sí una negación. *Omnis determinatio est negatio*, es el repetido principio spinoziano que Hegel no deja de alabar como principio «verdadero y simple». La aportación hegeliana consiste en mostrar que el método deductivo no es la simple conexión de proposiciones, consideradas en su aspecto positivo, sino una conexión basada en lo negativo, que no puede ser sino la doble negación, la negación de la negación. Esta doble negación, punto que Hegel considera inexistente en Spinoza (*WL*, II, 164), constituye el elemento esencial de la discrepancia. La doble negación expresa el carácter absoluto de la negación. La característica de absoluto no quiere decir que la propiedad a la que califica tenga simplemente un carácter universal sino que, como es de suponer, alude a su carácter intensivo. Ahora bien, la intensidad de la negación se mide por su efectividad sobre sí misma; negación que se niega a sí misma. Si no cabe entender el absoluto como mera extensión tampoco se debe considerar la doble negación como una anulación de la primera negación. Tal interpretación daría como resultado la desaparición completa de la primera negación. Se trataría de un juego lógico-formal, sin que con ello se alcanzara el ámbito en que se halla la realidad conocida especulativamente, es decir, en el que la idea y la realidad se identifican.

Lo que Hegel considera esencial en este terreno es que la segunda negación sea entendida dinámicamente y, por supuesto, que no venga de fuera. La anulación externa destruiría la primera y con ello, paralizaría todo posible desarrollo y hasta un mantenimiento de la realidad primera que, según Spinoza, es la sustancia.

La correcta interpretación de Hegel nos obliga a no ver en la negatividad una negación completa y contradictoria. Hegel entendió que la negatividad resulta intrínseca a todo ser. De ahí que la negatividad no sea la simple contradicción ni tampoco la particular contrariedad, sino la supe-

ración de sus propios límites. Hegel, en la *Ciencia de la Lógica* (I,100-1), considera la sustancia spinoziana y la afirmación de que toda determinación es una negación dentro del capítulo dedicado al *Dasein*; por lo tanto, en el primer libro de la obra, donde se estudian las determinaciones de la esfera del ser y la nada. Este nivel es un nivel inferior donde no aparece manifiestamente el carácter evolutivo del concepto. Más aún, advierte Hegel que en esta esfera la realidad es lo que resta después de haber excluido todo lo negativo en ella (*WL I*, 99-100) y, en consecuencia, realidad se convierte en algo abstracto, sin contenido, *das leere Absolute, in dem Alles Eins ist* (*Ib.* 100). Si, por el contrario, se entiende la realidad, incluyendo su determinación, esto es, la negación, conforme al principio *omnis determinatio est negatio*, entonces realidad se convierte en la suma de las contradicciones que, al no tener referencia a algo independiente de ella, viene a convertirse en la nada abstracta.

3. Tras estos antecedentes, la unidad de la sustancia spinoziana se presenta afectada de una peculiar dificultad. Los atributos que la componen son, como determinados, algo también negativo y esa negación arrastra todo su contenido. De ahí la curiosa forma con que Hegel interpreta la enfermedad final de Spinoza, la tuberculosis, que en alemán se expresa como *Schwindsucht*, la enfermedad de la consunción (Cf. *VPG*, 20, 160). De ahí se sigue que la unidad de ser y no-ser, tal como se formula en la obra de Spinoza, no pueda hacerse cargo suficientemente de la tarea que se le propone. Esto explicará igualmente que la negatividad, estudiada no dinámicamente sino estáticamente, significa la destrucción y la imposibilidad de proseguir el discurso. Lo que en la esfera objetiva se corresponde con la absorción de lo particular e individual en el universal abstracto, la *Schwindsucht*.

Como he señalado en diversas ocasiones, Hegel considera que la sustancia spinoziana, en su abstracción y rigidez, necesita ser considerada desde un punto de vista más elevado. Esta elevación viene dada por la perspectiva que, gradualmente, comienza por desprenderse de una idea de la negación como opuesta *simpliciter* a la realidad y que es raíz de la mencionada rigidez. El primer paso es la consideración de la negación fuera del ámbito inmediato de la realidad, pasando a las determinaciones reflejas. ¿Qué quiere decir esto? Hegel ha insistido en que el paso de la primera esfera a la segunda, del ser a la esencia, es el paso del ser inmediato al ser mediado y superado (*aufgehoben*) que es la esencia (Cf. *Enz.* III, Ztz). La consecuencia inmediata de este cambio de punto de vista es la sustitución del tránsito (*übergehen*) por el de relación (*Beziehung*). Advierte Hegel que en la esfera del ser existe también relación, pero que tal relación es fruto de nuestra reflexión. En cambio, en la esfera de la esencia, la relación es, para la esencia, su *eigene Bestimmung*, su propia determinación o destino. Lo que, a su vez, significa que no hay rigurosamente una referencia a lo otro, sino *su* otro. Los editores subrayan el término *sein*, «su», con lo que aparece claramente que la radical alteridad dismi-

nuye al existir una relación que permite la paradoja de que algo, que es otro, pueda considerarse como propio o correspondiente, al menos, al ser en cuestión.

4. Como se advierte al comienzo del § 12 de la *Enciclopedia*, el concepto, en el nivel de la esencia, ha sido ya puesto o asentado<sup>1</sup>, pero no lo está todavía «para sí». Este último paso corresponde al nivel del concepto. Allí se produce que lo otro ya no es otro realmente. Sólo se da una *Formveränderung* (Enz. § 162, Ztz.). Lo que más nos interesa, al estudiar el juicio que Hegel emite sobre el sistema spinoziano, es que este nivel es donde se produce el cambio de la substancialidad a la subjetividad (cf. *WL* II, 213 y ss.). Precisamente la tercera fase de la Lógica, la lógica del concepto, es lógica subjetiva frente a la objetividad lógica que abarca las dos esferas anteriores, la del ser y la de la esencia. La lógica objetiva contiene la génesis del concepto, a través del movimiento dialéctico de la substancia, en su causalidad y en su acción recíproca. Así pues, la entrada en la lógica subjetiva es el final del tránsito de la substancia al sujeto.

La substancia es el ser como absoluta mediación consigo mismo (*WL* II, 185). Hegel quiere evitar cuidadosamente que la substancia aparezca solamente como algo absoluto, necesario, que, evitando la particularidad, deje de ser sujeto. En torno a la subjetividad, Hegel ha expuesto con claridad que es preciso distinguir la subjetividad finita e inmediata, la «mala» subjetividad, de la subjetividad infinita y mediada, capaz de contener dentro de sí la particularidad que la primera rechaza. De acuerdo con la vinculación, que el mismo Hegel establece, entre religión y filosofía, la primera subjetividad es la propia de la religión clásica, mientras que la segunda es la aportación del Cristianismo (Cf. *Enz.* § 147, Ztz.). Esta segunda subjetividad contiene y mantiene dentro de sí la particularidad, de suerte que tal particularidad no es algo a negar, como acontecía en el mundo clásico, sino algo que es preciso conservar. Para que esto pueda recibir la correspondiente traducción filosófica, es preciso de todo punto que algo se sobreañada al papel de la negación como raíz de determinación. Este algo es justamente la segunda negación que, junto a la primera, forma la doble negación.

Esta segunda negación tiene una especial vinculación con la subjetividad. En *WL* II, 218 dice Hegel que «la unidad de la substancia en su relación (*Verhältnis*) de la necesidad; pero así sólo es necesidad interna; en tanto que la necesidad, a través de la negatividad absoluta, se *pone a sí misma*, llega a ser *identidad manifiesta o puesta* y, en consecuencia, la *libertad*, que es la identidad del concepto». Como vemos, a la negatividad, que

---

1. Ripalda traduce «setzen» por «sentar» en su edición de la Filosofía real de Jena (Jenaer Systementwürfe III). Es una prudente alternativa al repetido «poner», cuya equívocidad, como traducción de «legen», es clara.

todo lo finito lleva consigo, se añade la negatividad absoluta, esto es, la negación de la negación (*Ib.* 241). Esta negatividad significa un poder que ha de manifestar aquello que la substancia es en sí. Así lo que simplemente es, deviene sujeto: «El concepto tiene, por tanto, a la substancia como a su inmediato presupuesto; ella [la substancia] es en sí lo que él [el concepto] es en cuanto manifiesto» (*Ib.* 214). A través de este proceso se descubre que el concepto no es sólo una imagen de la substancia, sino su manifestación. El concepto es la verdad de la substancia, como la libertad lo es de la necesidad. Así, el concepto no nos dice a nosotros lo que es la substancia; se lo dice a la substancia misma que, por supuesto, deviene sujeto. Lo que, a través de este desarrollo, busca Hegel es que no se pierda la inmanencia del proceso lógico y real, que su filosofía descubre y constituye. Al mismo tiempo tiene que negarse a que se añadan, desde fuera, determinaciones que, por su exterioridad, no se identifican con aquello a lo que se atribuyen.

5. Este es uno de los puntos delicados de la crítica hegeliana a Spinoza. ¿Cómo se puede hablar de extrínsecismo de los atributos cuando Spinoza mantiene formalmente su identidad con la substancia (cf. *Eth.* I, def. IV; *Cogit. Met.* II, 5)? Para Hegel no basta decir que hay identidad real y sólo distinción de razón. La razón en Hegel —tras la inflexión kantiana— es algo más decisivo y ya no cabe decir «sólo racional».

¿Por qué, entonces, Hegel desconfía de la identidad real, afirmada por Spinoza, y se fija en la distinción racional? La razón de Hegel no es la de Spinoza. Para Hegel, conforme a *Enz.* § 438-9, la razón es la verdad en y para sí: es la certeza de que sus determinaciones son tanto sus propios pensamientos cuanto determinaciones de la esencia de las cosas. La razón no es, pues, sino otra expresión de la verdad y de la idea (*Ib.* 51). De ahí que no extrañe que lo racional sea real-efectivo y viceversa. En Spinoza lee Hegel algo distinto. Reconoce en Spinoza, como en Descartes, la unida de pensamiento y ser (Cf. *VGP* 20, 161). Pero, al mismo tiempo, subraya la falta de dinamismo del planteamiento spinoziano. El dinamismo exige la presencia de la negatividad y ya hemos visto que, a juicio de Hegel, la negatividad reconocida por Spinoza peca por ser algo estático o, siguiendo la terminología hegeliana, algo incapaz de dar lugar al retorno a sí misma de la substancia.

El retorno no es alto añadido extrínsecamente a la substancia. La substancia, para Hegel, es «el ser en cuanto absoluta mediación consigo mismo» (*WL* II, 185). Para Hegel la substancialidad es una determinación esencial y, por lo tanto, reflexiva. Es, además, un poder que pone o asienta sus determinaciones, distinguiéndose de ellas. Ocurre que esta forma de enfocar lo que sea la substancia está gobernada por una concepción dinámica y manifestativa. Ya la colocación de la substancia en la esfera de la esencia lo indica. Como es sabido, la esencia no es algo inmediato y a ella se llega partiendo del ser meramente dado, para alcanzar su verdad. El ser, cuya determinación es la substancia, es el ser como re-

flexión (*WL* II, 184). Difiere esto del punto de vista de Spinoza, para quien (*Eth.* I, def. III) la substancialidad es la independencia para ser concebida respecto del concepto de otra cosa. Hegel define la substancia por su *Aktuosität*, por su tranquila producción de sí misma (*WL*, II, 186).

6. En la *Ciencia de la Lógica* (II, 157 y ss.) estudia Hegel lo absoluto, por delante de la realidad efectiva. Allí pasa revista a la noción de atributo y a la de modo, en referencia ambos a lo absoluto. La alusión a Spinoza es clara y señal de la gran importancia que su pensamiento posee para Hegel. Y la nota, que sigue al capítulo, esta dedicada, en su mayor parte, a Spinoza. A lo largo de este texto Hegel procura hacer ver que los atributos son recibidos empíricamente, sin que se nos diga porqué se ha reducido la pluralidad infinita de atributos a sólo dos. De ahí concluye Hegel que el modo con que son recibidos (*aufgenommen*) por el sujeto que los conoce, y que se identifica con el filósofo que toma conciencia de su relación con la substancia, es empírico. Esto quiere decir que no son obtenidos necesariamente por deducción ni por otro procedimiento que garantice su necesaria vinculación con la substancia, así como la reducción al número de dos. Hegel piensa, como ya hemos visto, que todo ello es fruto de un pensamiento exterior al absoluto. No es el pensamiento que se identifica como atributo de la substancia. De ahí que no sea el absoluto por sí mismo, sino un modo de atributo quien desarrolla este pensamiento. Lo que explica la observación de que, en el absoluto, el atributo y el modo se hallan *als verschwindend, nicht als werdend* (*Ib.* 166): «desapareciendo, no llegando a ser». Esta frase de Hegel contrapone *verschwinden* y *werden*, lo que, con independencia de su sentido más general, ofrecen aquí la oposición entre el «proceso hacia la desaparición» y «el proceso hacia el ser». De acuerdo con la interpretación hegeliana, la unificación de ambos atributos se realiza en su progresivo decaimiento, en su marcha hacia la desaparición, no en su progreso hacia su constitución o manifestación. Con ello Hegel da a entender —y no lo recata— que Spinoza no dice cómo se producen los atributos, en virtud de qué peculiaridad de la substancia, surgen aquéllos, sino que tan sólo aseguraría el retorno, la disolución de los mismos en la substancia.

7. La introducción de un doble movimiento, de despliegue y de retorno, está de acuerdo con el planteamiento hegeliano. Ocurre que, según Hegel, no se da en Spinoza más que el de retorno a la substancia o, mejor dicho, el de desvanecimiento en la substancia. Queda excluida en esta interpretación la función de despliegue de la substancia en los atributos. Lo que, además, resulta más terminante cuando se considera que es una inteligencia extraña lo que conoce el atributo y lo deduce. Gueroult<sup>2</sup> ha puesto de relieve las incorrecciones de tal interpretación. Substancialmente el error consiste en la lectura «kantiana» del papel desempeñado por la in-

2. Gueroult, M. *Spinoza*, I. París 1968, pp. 428 y 462.

teligencia al conocer la substancia. La inteligencia —contra la lectura hegeliana— no constituye sus objetos. Para Spinoza el conocimiento racional percibe las cosas tal como ellas son en sí, esto es, que cuando la mente humana percibe algo, queremos decir que Dios, ya sea explicado por la naturaleza de la mente humana, ya sea constituyéndola, tiene la idea correspondiente. Por eso, la lectura hegeliana del texto de Spinoza comete un error.

Pero esta interpretación errónea debe ser considerada desde otro punto de vista. Para entender la objeciones hegelianas es preciso comprender que su interpretación no es «objetiva». Esto no se debe únicamente a la violencia que vaya a ejercer sobre los textos, sino también —y de modo especial— a la diferente concepción que Hegel mantiene respecto a la naturaleza del conocimiento teórico. Pero, si es así, ¿por qué se extraña Hegel de hallar en Spinoza una concepción del conocimiento que obviamente no ha pasado por Kant? Resulta un tanto paradójico que Hegel utilice un punto de vista que no era el de Spinoza evidentemente. Lo que, en realidad, perturba a Hegel es que Spinoza defiende la substancia como aquello que funda toda realidad y que, por lo tanto, es lo verdadero, pero que no sea todo lo verdadero: que sea substancia, pero no espíritu (Cf. *VGP* 20, 167). En este lugar Hegel advierte que de la substancia, de lo universal, no procede —en la exposición spinoziana— lo particular, ya que como ya hemos visto, viene a ser hallado de antemano en la representación, «*das Besondere (...), wird nur vorgefunden, aufgenommen aus der Vorstellung, ohne dass es gerechtfertigt wäre*» (*Ib.* 166). Esto es lo que precisamente rechaza Hegel: la anticipación empírica del hallazgo de los atributos. Es verdad que, tras su hallazgo, es necesaria la justificación de su dependencia de la substancia, lo que se sigue de la IV definición. Lo que a Hegel le preocupa es que su obtención sea empírica, esto es, contingente y no sea el fruto de un proceso riguroso a partir de la substancia.

8. El problema aquí planteado es el de la posibilidad y del modo según el cual se pasa de la substancia a los atributos. Este paso es el paso desde el ser a la verdad, toda vez que los atributos son lo que el entendimiento percibe de la substancia como constitutivo de la esencia de ésta última. Las raíces de esta cuestión se hallan en el viejo problema acerca de la conexión entre la naturaleza o ser divinos y sus ideas<sup>3</sup>. Las discusiones referentes a este punto aparecieron ya en la Edad Media y su desarrollo pasó a la Moderna.

Este problema tiene un doble enfoque. El primero trata de la cuestión de una manera objetiva. Partiendo de lo que sea Dios —sobre todo, si se da una noción de Dios estrictamente «entitativa»— hay que llegar a mostrar la actividad de Dios. Esta actividad no se refiere tanto a la que se di-

3. Recientemente ha hecho una exposición del tema con referencia a Descartes, J. L. Marion: *Sur la théologie blanche de Descartes*. París 1981.

rige a Dios mismo cuanto a la que se refiere a objetos limitados, finitos. Se trata de presentar la conexión entre la especificación —si cabe hablar así— de la acción divina referida a sí misma y la acción dirigida a objetos distintos de sí y, por consiguiente, finitos. Dejando a un lado cuestiones secundarias, este enfoque debe resolver el problema de si Dios produce esos objetos, incluso antes de que les dé existencia real como criaturas independientes, o si Dios se atiene a la objetividad que las ideas poseen como parciales imitaciones del propio ser divino. Llevadas al extremo, las dos posturas pueden quedar estereotipadas mediante dos caricaturas, que, de hecho, han aparecido en la historia de la filosofía. Una de ellas presentaría a un Dios caprichoso, totalmente independiente, en la creación de las ideas, de todo antecedente entitativo. Dios es, en ese caso, como un poder desprovisto de toda limitación. La independencia de su acción subraya al máximo la subjetividad hasta el punto que su substancia queda, de algún modo, al margen de su actividad. Otra postura sería aquella que viera en Dios una substancia infinita, imitable de infinitas maneras, cuyo contenido puede ser objeto de una deducción rigurosa —aunque nosotros no seamos capaces de hacerlo. Si en la primera posición Dios es un puro sujeto, desligado de toda atadura entitativa, en la segunda, Dios es un principio, dentro del cual se hallan sus consecuencias, como las consecuencias estrictamente lógicas se encuentran dentro de su teorema originario.

9. A esta consideración puramente objetiva, que hace la inteligencia humana, cabe añadir esta misma conciencia humana, en el sentido de que no se deja fuera nuestra intervención sino que la objetividad, que aparece en la primera posición, sea vista como una objetividad *desde* la subjetividad de nuestra conciencia. Esta observación es importante para conocer, a su vez, como veremos, la posición de Hegel. Con anterioridad a él, la discusión puede establecerse entre Dios-sujeto y Dios-objeto. El primero subraya el dinamismo divino; el segundo, su condición de fundamento entitativo de todo lo que de él procede. Pero Hegel —refiriéndose no a esta posición sino a la nacida de la distinción entre cosa-en-sí y fenómeno, tal como aparece en Kant— llega a dar el paso, según el cual, lo en-sí no lo es de modo absoluto, sino que es en-sí para nosotros (*PhG* 71). De esta manera el doble planteamiento aludido, el objetivo y el subjetivo, se modifica notablemente, pues la perspectiva objetivista debe ser considerada como algo subjetivo<sup>4</sup>. Ahora bien, se podría objetar a esta

---

4. En el Prólogo de la 2.<sup>a</sup> edición de la «Ciencia de la Lógica» podemos seguir leyendo: «... precisamente a estas cosas que deben estar más allá de nosotros y más allá de los pensamientos, en el otro extremo, que a ellas se refieren, son ellas mismas cosas del pensamiento (*Gedankendinge*) y, en tanto que totalmente indeterminadas, no sólo una cosa del pensamiento —la llamada cosa en sí de la vacía abstracción» (*WL*, I, 15).



observación hegeliana que la radical prioridad de lo subjetivo, precisamente por aparecer al comienzo de la *Fenomenología*, alude a un problema de la conciencia humana en orden a su objeto, no a lo que estos términos, sujeto y objeto, pueden significar en su aplicación a Dios. Hegel, sin embargo, formula sus reparos con toda extensión. Concebir —dice en *PhG* 19— a Dios como la única (*die Eine*) substancia provocó el escándalo de la época y ello por un doble motivo: porque, de una parte, un instinto veía en esa posición el hundimiento de la conciencia de sí y, por otro, que la universalidad se convertía en la substancialidad inmóvil e indistinta. Aludiendo probablemente a soluciones de su época, añade, por último, que unir pensamiento y substancia, pero concibiendo la intuición como pensamiento sería recaer en una simplicidad perezosa y presentar la realidad efectiva de modo irreal.

10. Obviamente este bosquejo de posiciones filosóficas contemporáneas aparece como una serie de posibles consecuencias de un planteamiento spinoziano, esto es, la preeminencia de la substancia única, desprovista de negatividad y, por ende, de movimiento vital, advierte Hegel. Esta falta de movimiento es causa de que todas esas maneras de pensar coloquen la verdad en algo inmediato. Al concebir así la substancia, ponen la verdad en algo inmediato porque, a juicio de Hegel, la verdad infinita se ha logrado por la convicción de que la suma de toda realidad es compatible y de esa manera se logra la integración completa de lo real: el paso de lo finito a lo infinito. Esta forma de tránsito de lo finito a lo infinito es solidaria de una peculiar manera de entender la limitación, que Hegel identifica con el principio *omnis determinatio est negatio*. Como advierte Hegel, esta concepción acerca de la negación —referida tanto a los atributos como a los individuos— pertenece a una cierta esfera del concepto (Cf. *WL*, I, 101). Es la esfera del concepto objetivo y, más en concreto, la esfera del ser. Hegel hace notar que lo real, sobre lo que se apoya la lógica en su marcha hacia el infinito, puede entenderse como opuesto a la negación. Esta es la oposición a la que se refiere el principio spinoziano que acabamos de citar. Pero lo negativo puede entenderse no sólo de esta manera, sino también como lo opuesto a lo positivo. La diferencia entre estas dos determinaciones de lo negativo, lo opuesto a lo real y lo opuesto a lo positivo, es de importancia. En la primera oposición la realidad es entendida de modo inmediato, no así en la segunda, donde lo positivo es la realidad que reflexiona sobre lo negativo, la realidad en lo que aparece lo negativo (*Ib.*). Así pues, para Hegel, el procedimiento spinoziano para alcanzar la unidad de la substancia pertenece a la lógica de la cualidad o del ser cualitativo (*WL*, I, 65). Esto da como consecuencia el carácter abstracto de la unidad de la substancia y el que la unidad de las determinaciones sea la unidad de la abstracción, lo que para Hegel es una absorción que hace desaparecer la variedad de las determinaciones inferiores. Semejante *verschwinden lassen* nada tiene que ver con la *Aufhebung*. En esta última se mantienen las diferencias; en la primera, no. Y

esto resulta más patente en el caso de los individuos. El individuo no es, sin más, el resultado de la *Beschränkung*. Aquello, que no puede ser reducido por la desaparición de los límites, es un «plus» que esta lógica del ser no es capaz de captar.

11. Resulta interesante advertir este reparo hegeliano contra Spinoza. Spinoza no es capaz de garantizar el estatuto ontológico del individuo. Si nos atenemos al lugar citado del *WL*, I, 65, el motivo sería algo que no aparece en la óptica de la lógica del ser cualitativo. ¿A qué se refiere Hegel? Al estudiar el individuo (*das Einzelne*), dentro de la subjetividad, al comienzo de la llamada «lógica subjetiva», Hegel señala (*WL* II, 263) dos planos en que la individualidad puede considerarse. En el primero, el individuo es «ente para sí» (*Fürsichseiendes*). Y así el individuo es *ein qualitatives Eins oder Dieses* (*Ib.*). A este individuo le corresponde una relación excluyente con otro uno. Pero esto no acontece con el individuo entendido en la lógica de la reflexión. En este segundo caso el individuo no es excluyente. Hegel aclara esta particularidad diciendo que ese individuo es un «esto» que, para serlo, necesita ser «mostrado». Pero la «mostración» se hace desde fuera, como ya lo hizo presente Hegel al estudiar, en la *Fenomenología*, la certeza sensible (*PhG*, 87), aun cuando la mostración pone la inmediatez del «esto».

Por otro lado, cabe la tercera posición de la lógica, la lógica de la subjetividad. En ella las determinaciones que han aparecido anteriormente no se enfrentan entre sí, como lo decía la lógica del ser y desaparece también la exterioridad de la reflexión. El individuo es él mismo la separación que repele, pero tal repulsión es una relación positiva (*WL* II, 263, parág. 2.º, *in fine*). Hegel quiere evitar a toda costa la imagen procedente de la lógica usual, más cercana a la psicología, que «explica» el concepto como resultado de una acción de la mente humana que, a su vez, es una respuesta a la intervención exterior. Hegel expone el dinamismo interno al concepto, que ya no es producto de una facultad cognoscitiva separada de la realidad, sino que es la realidad —no en su forma sensible inmediata— sino tal como aparece en la lógica estrictamente subjetiva, como fuerza libre, que no se enfrenta a la realidad y que, usando un lenguaje no hegeliano, la constituye (Cf. *Enz.* § 160 y ss.). La crítica a Spinoza le sirve a Hegel para huir de una atracción del pensamiento abstracto que, so capa de universalidad, no descubre al concepto como una fuerza que encierra dentro de sí los tres momentos de universalidad, particularidad y singularidad. El concepto (*Enz.* § 163, *Ztz.* 2.º) no está formado por nosotros. «El concepto es, más bien, lo verdaderamente primero, y las cosas son lo que son por la actividad del concepto que les es inmanente y en ellas se revela» (*Ib.*). Esta última frase se completa diciendo que su equivalente religioso consiste en decir que Dios ha creado el mundo de la nada y las cosas finitas proceden de los pensamientos y decisiones divinas.

Como puede verse, el concepto en Hegel no responde a exigencias cognoscitivas del entendimiento humano sino que el concepto es una di-

mención de la realidad y en ella no existe una mera formalidad del modo de conocer humano. Por eso, en el concepto, se dan las determinaciones esenciales puras —identidad, diferencia y fundamento— pero, en abstracto y de modo inseparable —universalidad, particularidad y singularidad (Cf. *Enz.* § 164, *Anm.*). Esta coincidencia del orden real y del orden lógico se encuentra en Spinoza: *ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum* (*Eth.* II, pr. 7). Como es de esperar, Hegel aprecia positivamente esta preposición, si bien se pregunta cómo es posible obtener, de modo riguroso, ambos órdenes y aplicarlos a la substancia absoluta (Cf. *VGP*, 20, 177). De donde deduce Hegel que en Spinoza no hay tanto deducción de la realidad finita a partir de Dios, cuanto reducción de la realidad hacia la substancia, Dios (*VGP*, 20, 179). Hegel sí está interesado en mantener (*festhalten*) las realidades limitadas, especialmente las individuales. Este aprecio de la singularidad e individualidad por parte de Hegel resulta frecuentemente olvidado, como si para él sólo lo universal tuviese un valor. Pero no es así. Para él la individualidad no es la inmediata, la que empleamos cuando hablamos de las cosas individuales, sino que la individualidad es el sujeto, el concepto puesto como totalidad (*Enz.* § 163, *Anm.*). Ya vemos, por tanto, que Hegel va a echar de menos en Spinoza tal valoración de la individualidad. Este es el origen de la acusación, antes mencionada: a Spinoza le preocupa más reducir todo a la substancia que mantener la individualidad.

12. Hay también en esta cuestión una matización de origen o de aplicación, según se mire, religiosa. Hegel entiende que el sistema de Spinoza es más un acosmismo que un ateísmo (Cf. *VGP*, ed. cit. 177). Es el mundo quien queda desprovisto de entidad ante la absorción que sufre por Dios. Pero, al mismo tiempo, Hegel reprocha a Spinoza una grave insuficiencia acerca de lo que sea Dios. Ciertamente exonera a Spinoza de la acusación de ateísmo. Pero añade que, si por ateísmo entendemos que Dios no sea concebido como espíritu, entonces el spinozismo es ateo (*Ib.* 195). Añade que no es éste un caso extraño: «Hay también muchos teólogos ateos que llaman a Dios solamente el ser todopoderoso, altísimo, etc., pero no quieren reconocer (*erkennen*) a Dios y hacen que lo finito valga como lo auténtico y éstos son aún peores» (*Ib.* 195).

Este es un punto importante para Hegel: que Dios sea conocido como espíritu, no como omnipotente o ilimitado simplemente. ¿Qué quiere decir con esto Hegel? Es obvio que, a su entender, Dios puede no ser concebido como espíritu. Es el caso de Spinoza. Pero esto no quiere decir que, en ese caso, haya que entender que el Dios de Spinoza sea materia en el sentido usual del término. Si nos atenemos a lo que sigue en el texto, que acabamos de citar, advertimos que Hegel reprocha a Spinoza que conciba a Dios sólo como substancia, no como espíritu y no como algo concreto. Sería entonces cierto lo que Jacobi dice que el Dios de Spinoza es el «principio del ser en todo existente (*Dasein*)» (*Enz.* § 86, *Anm.*). De esta manera, Spinoza se enfrentaría con el Cristianismo porque, para éste, ca-

da individuo está llamado a la bienaventuranza; lo que resulta imposible para Spinoza, que hace del individuo espiritual un modo, no algo sustantivo.

La actitud hegeliana, que critica a Spinoza por no haber entendido éste lo que significa Dios como espíritu, tiene un origen religioso, cristiano. La espiritualidad de Dios no sólo se refiere a su inmaterialidad, sino muy especialmente también a la sutileza, la movilidad y a la presencia de Dios en aquello que, de suyo, es lo más alejado de El. El Cristianismo —así lo piensa Hegel (Cf. *VGP* ed. cit. 165)— mantiene que la individualidad concreta se da en el espíritu. Pero la substancia no incluye por sí sola la individualidad concreta. Por eso la grandeza de Spinoza reside en su capacidad para prescindir de todo lo particular y determinado, ateniéndose a lo Uno donde va a parar toda particularidad. Como ya se indicó antes, esta absorción —*Schwindsucht*— es la única actividad de la substancia. Actividad cuyo resultado no es tanto la constitución de lo determinado, sino justamente lo contrario: *alles Leben in sich selbst verkommt* (*Ib.* 167), «toda la vida se agota marchando hacia sí misma». Lo que no se da es una fructificación positiva. Hegel hace una observación cuyo origen religioso es aún más claro: «Dios no es aquí [en el sistema de Spinoza] espíritu, porque no es trinitario (*dreieinige*)» (*Ib.* 166). Está clara la intención de Hegel, porque esta alusión al misterio de la Trinidad es, por un lado, el principio diferenciador del Cristianismo respecto del Judaísmo y, por otro, la expresión más completa de la divinidad como espíritu. Espíritu es actividad, superación de la división natural y la forma más elevada del movimiento conceptual, por cuanto guarda al máximo la inmanencia del movimiento y de la actividad. Este último punto tiene una especial relevancia, si tenemos en cuenta que la meditación y la transposición del misterio trinitario es una fuente para entender el origen —o, al menos, uno de ellos— de la dialéctica hegeliana, en el caso de la triple dimensión conceptual: universalidad, particularidad y singularidad<sup>5</sup>.

Cuando Hegel quiere mostrar la peculiaridad del concepto empieza por comparar su universalidad con el ser. El ser es simple e inmediato, pero es uno con su «otro», con el no-ser. Esa unidad hace que el ser desaparezca en su contrario. Su concepto es el *werden*, el devenir. Por eso, el ser es simple pero evanescente. No así el concepto, que es lo más rico porque no pasa al no-ser y no se pierde. El concepto posee dentro de sí la negatividad. Es el gran poder de lo negativo y, por eso mismo, lo negativo

---

5. No pudiendo extenderme en este punto dentro de los límites de un artículo, me remito a la siguiente indicación bibliográfica: el libro clásico de J. Splett: *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*. Freiburg-München, 1965 y los artículos de L. Oeing-Hamhoff: *Hegels Trinitätslehre*, en *Theologie und Philosophie* 52 (1977) 378-407 y de W. Kern: *Dialektik und Trinität in der Religionsphilosophie Hegels*, en *Zeitschrift für katholische Theologie* 102 (1980) 129-155.

no lo puede destruir (Cf. *WL*, II, 240-2). En la *Enciclopedia* (Cf. § 161, *Ztz.*) añade Hegel que el proceso conceptual es un desarrollo, no un paso a lo otro. Y, al final de ese *Zusatz*, señala que el movimiento conceptual es un juego, porque lo otro, en verdad, no es otro. Pero justamente es el momento en que esta característica conceptual se expresa en el Cristianismo diciendo que, a parte del mundo, Dios ha engendrado *ab aeterno* a su Hijo. Es una señal más del vínculo de lo religioso y lo lógico en Hegel y clave para entender su posición frente al estatuto ontológico de la substancia spinoziana.

Dentro de esta misma inspiración, en el § 163, *Ztz.* 1.º de la *Enciclopedia*, atribuye Hegel al Cristianismo el pleno reconocimiento del significado verdadero y comprensivo del universal y su neta distinción de lo puramente común (*Gemeinschaftliches*) (Cf. *WL*, II, 263). Toda la capacidad del concepto para su desarrollo, de acuerdo con la triple dimensión de universalidad, particularidad y singularidad, se basa en la negatividad, como hemos visto, que llega a su duplicidad. De aquí deduce Hegel que, cuando falta la negatividad, nos encontramos con una deducción rigurosa entre pensamientos desprovistos de conciencia de sí. La conciencia de sí viene de fuera y, en realidad, desaparece ante esa objetividad «como acontece en la matemática; cierto que se ha producido una demostración, hay que estar convencido de ello, pero no se ha comprendido el asunto en cuestión» [*Sache*, no *Ding*] (*VGP* ed. cit. 189).

13. Con todo ello volvemos a la dificultad —a juicio de Hegel— que sufre Spinoza para entender la singularidad y lo que a ella está vinculado: conciencia de sí, subjetividad y su relación con lo universal. El rasgo determinante de la posición hegeliana reside en su convicción de que la individualidad no puede ser entendida correctamente si no es como un retorno a sí misma. Con ello quiere evitar Hegel que la determinación de la individualidad sea el fruto de una operación del sujeto ajeno a la realidad misma. Pretende que sea esta realidad, es decir, las determinaciones lógicas mismas, las que lleven a cabo ese movimiento. Así no seremos nosotros —en cuanto ajenos a la objetividad— quienes vamos a producirlo. Se trataría de que la lógica no sea una actividad humana sino un movimiento, no de la realidad en cuanto empíricamente dada, pero sí de los conceptos que la manifiestan: «el pensamiento (*Denken*) en sus determinaciones inmanentes y la verdadera naturaleza de las cosas (*Dinge*) son uno y el mismo contenido» (*WL*, I, 26). En el fondo, lo que Hegel reprocha a Spinoza es que no se hubiera percatado de la unidad del concepto y del ser. Hablando de la substancia, Hegel recuerda la definición de Spinoza (*Eth.* I, def. III): «Por substancia entiendo lo que es en sí y es concebido por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para ser formado». Concepto y existencia (*Existenz*) —añade Hegel— están en unidad. Su concepto es el ser y el ser es su concepto. Esta es la verdadera infinitud. Pero Spinoza no tuvo conciencia de ello. No ha reconocido este concepto como absoluto. No ha expresado

que el concepto sea momento de la esencia y, por eso, el concepto queda fuera de la esencia. Esto es lo que Hegel echa de menos en Spinoza, una plena aceptación del idealismo, de que lo finito no es un ente verdadero (Cf. *WL*, I, 145). Spinoza parece reducir todo el ser al ser de la substancia, pero Hegel es de la opinión de haber entendido Spinoza por infinito la afirmación absoluta de una cosa y, por eso mismo, ha reducido lo infinito a una inmóvil unidad (*Ib.* 151). Con ello se ha cerrado el camino para que la substancia llegara a la determinación del ser-para-sí y «menos aún, del sujeto y del espíritu» (*Ib.*).

14. Llegamos así a una consideración, a la que ya hemos aludido anteriormente. Lo que falta en Spinoza es un dinamismo, mejor aún, un movimiento de las determinaciones entitativas, esto es, substanciales. Es verdad que, a lo largo de su obra y, en especial, de la *Ética*, aparece la deducción de esas determinaciones. Pero esto no es suficiente. No basta que deduzcamos nosotros esas determinaciones. Hace falta que ellas mismas aparezcan, se ofrezcan a nuestra consideración y no necesiten de la actividad deductiva del sujeto. Mejor aún, que la substancia fuera aquello mismo que diera lugar, que produjera, que objetivara tales determinaciones. En otras palabras, que la substancia fuera sujeto y a nosotros sólo nos cupiera la tarea de tomar conciencia de un movimiento que se produce sin nuestra intervención. ¿Qué sentido tiene esto?. Es evidente que no se trata de una vuelta hacia un realismo que hiciera superflua toda actividad del sujeto. En la Introducción a la *Fenomenología del Espíritu* (*PhG* 72), Hegel ha expuesto, con toda claridad, que «nuestra» tarea, esto es, la del sujeto —humano, por supuesto— que va a recorrer el camino de la experiencia, es la de *zusehen*, ver o ser espectador, de un movimiento de la conciencia. De alguna manera, la actitud de los que, al leer la *Fenomenología*, marchan siguiendo a su autor, se limita a la consideración de lo que en la conciencia —o en el espíritu, para emplear una mayor generalidad y señalar el término— se produce. Existe un movimiento, en la conciencia o en el espíritu, distinto de ese «caer en la cuenta», «ver» o «ser espectador». Pero el movimiento, que Hegel echa en falta dentro del sistema spinoziano es un tanto distinto. Se trata del movimiento de las determinaciones esenciales mismas. No es el movimiento de la *Erfahrung* que da lugar a un nuevo objeto para la conciencia que ve, sino del movimiento de esas determinaciones, que explica incluso el movimiento fenomenológico, y que se constituye por un «desarrollo inmanente del concepto». Estos puros pensamientos son el espíritu que se piensa a sí mismo, son «el alma inmanente del contenido mismo», de la Lógica, en cuanto punto de partida del saber absoluto (Cf. *WL*, I, 7)<sup>6</sup>. Este movimiento concep-

---

6. Este es el orden correspondiente al primer silogismo expositor de la filosofía de Hegel (Cf. *Enz.* § 575) y, aunque existen, como se sabe, otros dos silogismos, es el orden que sigue Hegel en su Enciclopedia.

tual procede dialécticamente porque, como hemos visto antes, disuelve en nada las determinaciones que el entendimiento utiliza, si bien tal destrucción no es total. En ella se engendra un universal; un peculiar universal que permite comprender dentro de sí a lo particular (*Ib.* 6).

Como ya hemos señalado antes, la lectura más superficial de la ciencia hegeliana de la Lógica nos advierte claramente que lo universal, particular y singular no son especies, ni una división de la extensión del concepto, al modo con que hoy suele admitirse tal clasificación. Universal, particular y singular son otras tantas dimensiones del concepto «...universal, que es concreto dentro de sí; bajo él no se subsume un particular dado, sino que en aquel determinar y en la disolución del mismo, lo particular se ha codeterminado a sí mismo. Este movimiento espiritual, que en su simplicidad se da a sí mismo su determinidad, y en ésta su igualdad consigo mismo, que es así el desenvolvimiento inmanente del concepto, es el método absoluto del conocer [*Erkennen*, como conocer riguroso] y, al mismo tiempo, el alma inmanente del contenido mismo» (*Ib.* 7). Cuál sea el movimiento espiritual al que alude Hegel lo podemos saber del párrafo que antecede inmediatamente al que acabamos de transcribir: «... sólo puede ser la *naturaleza del contenido*, la que se *mueve* en el conocer científico, porque, al mismo tiempo, es esta *propia* reflexión del contenido, sola ella es *la que pone y engendra* su *determinación* (*Ib.* 6). Nos hallamos, por tanto, ante una autodeterminación de las formas conceptuales cuyo proceso no debe ni puede ser puesto en marcha mediante préstamos tomados de otras ciencias —por ejemplo, de la geometría— ni alimentado con la rapsódica aprehensión de formas conceptuales halladas de una manera que más parece casualidad. Es notoria la alusión a Spinoza.

15. La neta separación, que Hegel cree descubrir en Spinoza, entre subjetividad y objetividad, entre conciencia de sí y referencia al objeto, plantea una nueva cuestión. Diríase que Hegel, cuando insiste en que la verdad no es sólo substancia sino también sujeto, no se contenta con añadir a la substancia la subjetividad. Como en otras ocasiones ocurre, no basta una adición desde fuera. La dificultad que aquí podría sufrirse es que parece difícil convertir la objetividad substancial en un principio subjetivo, de suerte que desapareciera plenamente la mutua exterioridad. Como antes hemos indicado, se trata de suprimir la distancia entre *eine starre Notwendigkeit* y la *Freiheit des Begriffs*. En este sentido es en el que Hegel dice (*WL*, II, 218) que la exposición de la *WL*, por la que se pasa de la substancia al concepto, es la única y verdadera refutación del spinozismo. Por si hubiera dudas a que la substancia puede ser también sujeto, pero sujeto no por alusión sino expuesto como verdaderamente activo, Hegel dice que el concepto —en cuanto libre, no en cuanto representación determinada *ab extrinseco*— no es sino el yo o la pura conciencia de sí (*Ib.* 220): «Yo tengo conceptos ciertamente, esto es, conceptos determinados; pero «Yo» es el puro concepto mismo, que, en cuanto concepto, ha

llegado al ser-ahí (*Dasein*)». Ahora bien, el concepto aparece como término del proceso que, arrancando de la substancia, pasando por la causalidad, llega al concepto. La substancia es, en cuanto punto de partida del proceso, un poder: *Die Substanz ist Macht* (*WL*, II, 189). Pero este poder es, sobre todo, un poder de manifestación y esta manifestación se realiza a través de la reflexión que, como relación negativa hacia sí mismo, da lugar a la particularidad e individualidad, que se suma junto con la universalidad, para dar lugar a tres totalidades (*Ib.* 204-5).

De acuerdo con lo anterior, para Hegel, el cumplimiento de que lo verdadero no sea sólo substancia sino también sujeto puede únicamente cumplirse si lo verdadero es concepto, en el sentido que más arriba hemos indicado, alejándose del concepto-imagen, que sigue y no antecede a la representación sensible. Pero en el uso habitual del término sujeto entendemos por él una función cuyo agente es un Yo. Al leer que Hegel critica a Spinoza porque la substancia spinoziana no es sujeto, entendemos que tal censura se debe a que esa substancia no puede decir Yo. No se trata de un predicado real perteneciente al tipo de juicios que dicen lo que un sujeto es y esto ocurre precisamente porque Yo es la expresión del puro sujeto. No se trata de decir lo que es el sujeto, sino lo que hace, su actividad. Pero esta actividad no es transeúnte, no va a realizar nada exterior, como no sea la conversión (*Verwandeln*) del objeto, dado en la intuición o representación, en algo «puesto» o «asentado». Ocurre, sin embargo, que esa transformación ofrece, como puesto o asentado, el ser en y para sí del objeto; no lo transforma en otra cosa sino que lo establece en su mismidad más auténtica. Hegel utiliza una peculiar expresión —de origen religioso, pietista: *«Ich durchdringt ihn (= den Gegenstand) denkend»*, «(el) yo, al pensar, penetra el objeto» (*WL*, II, 222)<sup>7</sup>. Es fácil observar que el lenguaje utilizado por Hegel es un ejemplo de cómo, para designar una operación inmanente, se acude a un término, cuya aplicación primera es transeúnte. Dejando a un lado matices filológicos, lo que sí resulta importante, en todo caso, es que el resultado de la acción —pensar— del sujeto consiste esencialmente en presentar ante la conciencia el en-sí y el para-sí del objeto. Por el contrario, limitarse a recibir «en la intuición o en la representación» sólo nos da como resultado una *Erscheinung*.

El párrafo, que comentamos (*WL*, II, 222), es en principio, un comentario hegeliano a Kant, tras las alusiones hechas a Spinoza. Kant aparece como el autor que ha puesto de relieve la función del yo en la constitución del objeto. El emparejamiento de ambos autores es muy significati-

7. Véase en el diccionario de los hermanos Grimm el artículo dedicado a *Verwandeln*. *Deutsches Wörterbuch* 25, cols. 2110-7. *Verwandlung* es usado de modo peculiar en diversas corrientes poéticas. Aunque referido exclusivamente a Rilke, pueden obtenerse indicaciones importantes en Mühl: *Verwandlung im Werke Rilkes*. Nürnberg 1981.



vo. A Spinoza se le considera como el defensor de la radicalidad de la substancia, cuya transición al concepto, sin embargo, ignora. Pero es justamente esta ignorancia la que, como ya hemos subrayado varias veces, constituye, a ojos de Hegel, lo que le separa básicamente del autor de la *Ética*.

16. Pero esta diferencia no es simplemente una diferencia en aquello que el filósofo cree ver en el objeto. No es una diferencia solamente objetiva. Lo es también del sujeto. Esta mutua interrelación entre sujeto y objeto aparece ya en *PhG* 70 y ss., como observación preliminar para poder recorrer el largo proceso de la conciencia hacia su objeto. Pero esta observación vuelve a aparecer, pero no como algo preliminar, en la filosofía de la religión. Lo que Hegel subraya (Cf. *VPR*, ed. cit. III, 101) es que, en un primer momento, la teología se refiere a Dios y habla de El como de algo objetivo y distante. Pero la religión —y Hegel subraya la distinción respecto a la teología— tiene como esencial, *um was es zu tun ist*, no algo extraño sino la religión misma, esto es, la unidad de tal objeto con el sujeto, es decir, explica Hegel, «el modo con que el objeto está en el sujeto». Esta forma de unidad supera la distancia de la perspectiva objetivista. Por eso dice Hegel con toda precisión «La religión absoluta contiene, por tanto, esencialmente la determinación de la subjetividad o de la forma infinita que es igual que la substancia» (*Ib.* 104). Si la religión es el objeto que pretendemos determinar, la religión, es también subjetividad. Con ello se quiere decir que no es un contenido delimitado sino una forma infinita. Esta característica que, en este caso, pertenece a la substancia, recibe una peculiar denominación metafórica: la infinita elasticidad de la substancia. Gracias a esta elasticidad la substancia se divide (*in sich zu dirimieren*) y se hace a sí misma objeto. Así pues, la substancia, en tanto que infinita, se objetiva, esto es, se limita. A la primera forma de presentarse la substancia, Hegel la denomina Dios como espíritu. Como tal puede aparecer como objeto, pero no es ésa la única forma de llegar a su conocimiento. Más importante es la segunda en la que Dios se revela, porque resulta esencial para el espíritu el revelarse, el manifestarse a sí mismo a otro espíritu. Pero entiéndase bien que esa alteridad es *nur momentan ein Anderes*, porque Dios es el proceso de poner y suprimir lo otro.

Así se llega a la tercera forma de la religión que es la religión de la verdad y de la libertad. La verdad reside en que la referencia al objeto no es una relación hacia algo extraño y la libertad añade con mayor énfasis la negación de la alteridad y aparece como reconciliación (*Versöhnung*). Es preciso tener bien en cuenta que esta *Versöhnung* no es algo quieto y fijo sino un proceso. Ya en el prólogo a *PhG* advierte Hegel que el dogmatismo mantiene la opinión de que lo verdadero consiste en una proposición con un resultado fijo (*PhG*, 34) y, poco antes, hace notar que lo que sean sujeto y predicado, fuera de la unidad que el juicio mismo dice, no coincide con lo que son dentro del juicio. En las *Lecciones sobre Filosofía de la Religión* (loc. cit. 107) Hegel señala que la unidad a la que nos referi-

mos aparece como una revelación: Dios se ha hecho hombre. No basta entenderlo como un *Ansich*, sino que hay que entenderlo, además, como una producción (*Hervorbringung*) eterna de la reconciliación, esto es, de la liberación. Y añade: «la substancia idéntica consigo misma es esta unidad, que en cuanto tal es el fundamento, pero como subjetividad es quien produce» (*Ib.* 107). Una vez más vemos a Hegel insistiendo en que la substancia sea concebida también como sujeto.

17. Al llegar a este punto, cabría preguntar a Hegel en qué consiste la actividad de ese sujeto que también es substancia. Hegel ha reprochado a Spinoza no haber entendido que Dios es espíritu, que la substancia es también sujeto, que la actividad externa a Dios ha establecido diferencias que luego atribuye a la substancia divina sin decir cómo sea ésta realmente su principio, en cuanto a tales diferencias se refiere. Todo lo finito se reduce a Dios, por ser lo finito algo negativo frente a la indeterminación universal. Spinoza (*Carta XIX*, ed. cit. 3, 64) ha hecho observar que esa comparación, entre la limitación —privación, dice Spinoza— y la suma perfección que corresponde, según su definición, a toda realidad, es una comparación que sólo tiene sentido respecto a la inteligencia humana, no respecto de Dios. Las deficiencias de la realidad sólo lo son para el hombre. La inteligencia divina se ajusta al ser que ella misma y el poder divino han otorgado. No cabe, por tanto, que, en sí, tenga sentido hablar de la privación del no-ser, podríamos añadir —de la realidad. Este es el fondo del pensamiento spinoziano<sup>8</sup> que choca esencialmente con el hegeliano. Para Hegel la negatividad no es sólo una peculiaridad peyorativa de la inteligencia abstractiva humana.

Hegel, al unificar su lógica con la antigua metafísica, viene a anular la distinción —de origen muy tradicional— entre la perspectiva de la inteligencia y la del absoluto. Para Hegel el punto de vista absoluto no es el de Dios, si con ello entendemos el punto de vista que —separado esencialmente del humano— pretende conocer sin la mediación que el entendimiento y la razón humana implican. De esta manera el programa contenido en el prólogo e introducción de la *Ciencia de la Lógica* es categórico. La lógica en el reino del pensamiento puro, esto es, de la verdad, tal como la verdad es en y para sí, no es una ciencia formal y su contenido es lo absolutamente verdadero (Cf. *WL*, I, 31). Dejando a un lado —por un escrúpulo ante la posible exageración retórica— que el contenido de la lógica sea la *Darstellung* de Dios en su esencia eterna, lo cierto es que la *Ciencia de la Lógica*, en su forma más elevada, como lógica del concepto, ha suprimido o cancelado (*aufgehoben*) su relación al ser o a su apariencia y ya no procede su progresiva determinación con intervenciones extrínsecas. La misma subjetividad no se entiende ya, al nivel de la Lógica.

8. Recordemos, de paso que esta doctrina ha sido recogida por Kant en *Kritik der Urteilskraft*, § 76. La posibilidad, como falta de existencia real, es una perspectiva humana.

como lo casual y anecdótico, que procede de la subjetividad entendida como forma de la conciencia (*WL*, I, 47). Esta es la gran diferencia entre Hegel y Spinoza y la raíz última de donde puede deducirse la crítica hegeliana. Una de las consecuencias es que la *Lógica* —tal como la ve Hegel— viene a constituir la conciencia misma de la substancia spinoziana. Dicho así, puede parecer una pretensión ilusoria, por no decir demencial, pero tal actitud resulta más comprensiva cuando se advierte que Hegel ha rechazado, no tanto la inteligencia divina<sup>9</sup>, cuanto las reflexiones kantianas acerca de la cosa en sí, que sería algo ajeno al pensamiento, siendo así que, en verdad, es producto del pensamiento abstracto (Cf. *WL*, I, 45). Lo que Spinoza mantiene no es, claro está, que la cosa en sí sea un ámbito reservado a la intuición divina, pero sí que la ciencia intuitiva humana, el conocimiento del tercer género (Cf. *Ethic.* II, prop. 40, sch. 2) procede de la adecuada idea de la esencia formal de un atributo divino y llega al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas. Y esto se debe a que la mente humana es parte del entendimiento divino: lo que equivale a decir que cuando la mente humana percibe algo, es que Dios, —no como infinito, sino en cuanto es *explicado*, o constituye la esencia de la mente humana— tiene la correspondiente idea (Cf. *Ethic.* II, pr. 11, coroll.).

18. A lo largo de estas rápidas observaciones sobre la crítica hegeliana a Spinoza hemos podido percatarnos de la innegable proximidad que, a pesar de las graves diferencias, existen entre ambos pensadores. No se trata solamente del orgullo con que Hegel cuenta su colaboración en la edición alemana de las obras de Spinoza. Es más bien la sed de infinito que en ambos se respira y que, a pesar de la ingeniosa, y un poco malévolamente, crítica acerca de la *Schwindsucht*, los une. Pero, junto a este afán de infinito, Hegel no quiere olvidar la importancia radical, que guarda para él, la individualidad. Quizá lo más interesante de las observaciones críticas de Hegel sea la renovación del individuo dentro del pensamiento moderno. A pesar de la facilidad con que se pretende colocar a Hegel entre los pensadores que niegan el valor de lo individual, no hay que olvidar que él escribió también: ... «y la individualidad, por ser igualmente lo determinado determinado [¡la doble negación!], lo negativo en cuanto lo negativo, es inmediatamente la misma identidad, que es la universalidad» (*WL*, II, 205).

José María ARTOLA  
(C.S.I.C.)

9. No hay que olvidar el lejano influjo luterano que niega validez a todo intento de la *theologia gloriae*. A pesar de su aire y de sus formulaciones, el pensamiento hegeliano echa raíces en la conciencia humana, vista desde esa misma conciencia. Que la filosofía quiera superar la radical división de nuestra conciencia es algo que supone, no la visión de la unidad, sino que se trata tan sólo de una anticipación. Tal anticipación es visible sólo para la conciencia no puramente natural, sino para una conciencia que disponga de una capacidad para descubrir y ver.