

LUCIANO ESPINOSA  
*Universidad de Salamanca*  
espinosa@usal.com

---

## Spinoza y Hegel: sobre el sentido de lo real

### Spinoza and Hegel: on the Sense of Reality

RESUMEN: Spinoza y Hegel parecen ser dos de los más racionalistas en la historia de la filosofía, pero el holandés no lo es tanto. Es muy importante reflexionar sobre algunas claves de su pensamiento: a) no hay isomorfismo entre ser y pensar (o naturaleza y razón); b) la indeterminación del Dios-Naturaleza es deliberada y es imposible atribuir ningún sentido y significado al absoluto; c) los cimientos de la razón son las «nociones comunes», que pertenecen a un modelo físico de pensamiento.

PALABRAS CLAVE: ABSOLUTO; RAZÓN; NECESIDAD, SENTIDO; NATURALEZA HUMANA

ABSTRACT: Spinoza and Hegel seem to be two of the most rationalistic in the history of philosophy, but it is not so much in the Dutch one. It is very important to reflect about some keys of his thought: a) there is not any isomorphism between being and thinking (or nature and reason); b) the indetermination of God-Nature is deliberated and it is impossible to attribute any kind of sense and meaning to the absolute; c) the foundations of reason are the «common notions», that belong to a physic model of thinking.

KEY WORDS: ABSOLUTE; NECESSITY; REASON; SENSE; HUMAN NATURE

*En memoria de Mariano Álvarez*

#### I. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

**S**OBRE SPINOZA Y HEGEL se han escrito multitud de valiosos estudios, bastantes de los cuales los consideran ejemplos paradigmáticos de un riguroso intento

de comprender lo real, lo que a su vez respondería a la íntima relación lógica entre ser y pensar que supuestamente lo permite. Ambos autores pasan por ser exigentes y complejos racionalistas que no dejan nada fuera de sus sistemas, a pesar de diferir mucho entre sí (Macherey, 1979). Pues bien, cuestionamos esos presupuestos por lo que se refiere a Spinoza, de manera que hay una divergencia de raíz, previa y al margen de la conocida crítica que el alemán hizo al holandés. Según esta hipótesis, en Spinoza no hay isomorfismo y mucho menos identidad entre lógica y ontología o razón y naturaleza, en última instancia inconmensurables (no contradictorias), luego tampoco cabe adjudicar ningún *sentido* global a la realidad. El todo no condesciende a ser sometido en su conjunto a la perspectiva evaluadora de la parte.

La pregunta por el sentido parece inherente al pensamiento humano, toda vez que el conocimiento siempre deja paso a una atribución de significado y alguna clase de valoración dependiente del contexto. Según Ferrater Mora, el concepto-límite *ser* apela a realidades físicas y el concepto-límite *sentido* a las objetivaciones culturales, pero ambos se reclaman íntimamente (Ferrater, 1979, 37). Además, la pura asepsia descriptiva es imposible cuando entran en juego nexos, contrastes, expectativas... porque pensar es perseguir lo común y sólo a partir de ahí lo diferente, a la vez que sopesar y ponderar. Dicho al modo lingüístico que vehicula cualquier discurso, la sintaxis es acompañada siempre por la semántica y ésta por la pragmática. El ser humano necesita generar sentidos que encajen en un marco de referencia, a partir del cual se orienta y puede combatir la incertidumbre, que a la larga es intolerable. En un aspecto más concreto, la historia del pensamiento ha estado marcada en gran medida por «el hilo rojo del sentido», decantado a menudo en la forma de un «orden» que dictamina que «el mundo, al fin, está *bien hecho*» (Albiac, 1987, 306). O al menos que hay una dirección, cierta coherencia y posibilidades de saber a qué atenerse. Pero es preciso distinguir tipos de orden y de sentido, pues un tema tan crucial también tiene grados y niveles.

Para nada se insinúa con ello que Spinoza sea escéptico, ni que renuncie a entender la realidad, sino que su crítica al antropomorfismo es radical y por eso niega que la razón tenga capacidad totalizadora. El asunto va más allá de asegurar que nunca se conoce por completo a Dios (Ep 56),<sup>1</sup> o, dicho al modo hegeliano, que el *saber absoluto* es imposible: parte del hecho primordial de que la razón es estrictamente correlativa a la naturaleza humana, es decir, que

[1] Utilizo las convenciones habituales internacionalmente y propias de *Studia Spinozana*: se cita con la inicial de la obra en latín, parte, proposición, escolio (S) o corolario (C), p. ej., E2P25S (Ética, 2ª parte, proposición 25, escolio); *Tratado teológico-político*: TTP, capítulo y página de la edición de Gebhardt; *Tratado político*: TP, capítulo y párrafo; *Epistolario*: Ep y número de la carta; *Tratado de la reforma del entendimiento*: TIE y número de párrafo.

se corresponde con esa parte o esencia particular y no está autorizada a tener una hipotética visión desde/para el todo. En referencia a la célebre fórmula del «Prólogo» a la *Filosofía del derecho*, aquí lo racional es real, pero no al revés, ni siquiera tendencialmente, y debe asumirse un peculiar *perspectivismo* de la razón, como se verá. Por otro lado, afirmar la *necesidad* ontológica en consonancia con ello implica asumir el supuesto básico de la tradición respecto a la inteligibilidad de lo real (no hay caos), pero habrá que perfilar su alcance y ver que no está tan lejos de la contingencia a efectos prácticos como parece.

La necesidad significa combatir el sentido -que es siempre *añadido* y antropomorfo- en cualquiera de sus vertientes: se trata de no situarse fuera sino dentro de lo real (además sin poder abarcarlo), lo que impide el *desdoblamiento* que acompaña al juicio, nunca imparcial. Spinoza insiste en respetar la esencia o interioridad de la cosa misma -en esto converge con Hegel- y rechaza toda injerencia externa, en particular la que surge de las comparaciones, hasta el punto de reducir al mínimo el papel de la interpretación humana, mucho más si es de carácter general. De ahí, por ejemplo, que nunca confunda necesidad con fatalismo o predestinación, sino que rebate estas lecturas de la causalidad en el marco de las pugnas teológico-políticas de Holanda. Es más, su crítica finalmente apunta a toda forma de *creencia* porque están grávidas de proyecciones humanas, demasiado humanas. Otro asunto es que esta limitación drástica de cualquier hermenéutica resulte problemática y propia de un modelo atemporal de racionalidad, o que el impulso de investir de sentido a las cosas sea inextirpable.

Quizá por tal posición de fondo -que cabe llamar *neutral*- haya tantas lecturas sobre este autor, calificado como materialista e idealista, matemático y místico, etc. La desnudez rigurosa del discurso, hay que adelantarle igualmente, se atiene a una ontología que impide la idea de progreso o *real-ización* (desarrollo y desenvolvimiento), es decir, sólo vale la pura afirmación de lo que es desde la eternidad o, dicho coloquialmente, de una vez para siempre, luego no se admite por principio ninguna negación ni el devenir que constituyen el núcleo de la dialéctica. Lo absoluto es sin por qué ni para qué, en cuanto que su plenitud instantánea descarta toda (auto)mediación y por tanto obtener resultado alguno, frente a la célebre tesis del «Prólogo» de la *Fenomenología* sobre el absoluto como desarrollo, devenir de sí mismo y resultado (*Fen.*, p.16). Spinoza no quiere fundir los planos (infinito-finito, eterno-temporal, ser-devenir, etc.), según la ambiciosa lectura que Hegel hace de un absoluto *historizado*. El tiempo no es tema para el judío y tampoco cabe finalismo alguno, ni siquiera el más sutil y matizado. Lo curioso es que no le hizo falta para dedicar la máxima atención a la ética y la política, o para reivindicar la autonomía (*sui iuris*) y la democracia en pleno siglo XVII.

## II. LAS RELACIONES ENTRE SER Y PENSAR

Bajo distintas formulaciones, la filosofía occidental nació y se ha basado mucho tiempo en la asimilación de *physis* y *logos*, de ser y pensar, con las correspondientes consecuencias prácticas de toda índole. De forma que la visión antropomorfa de la naturaleza obedece para muchos estudiosos a la estrecha vinculación entre orden, ley y razón que da cuerpo a ese binomio (Pacho, 1997, 54). El adagio tomista *Opus naturae est opus intelligentiae* (*De pot.* I, 5) lo resume muy bien, asegurando que todo tiene su razón de ser y cumple su función en un conjunto bien estructurado. Semejante lazo íntimo rara vez ha sido considerado una petición de principio, entre otros motivos porque protege al conocimiento del relativismo y el escepticismo. No bastaría con garantizar que la realidad es pensable, sino que el pensamiento debe ser real y aprehender las cosas con certeza, hasta el punto de que aquélla acaba por depender de éste. Además, que el universo sea considerado nomotético es la clave perfecta para justificar el propio orden socio-político de quienes dicen captarlo, en detrimento de los denostados sofistas que lo cuestionen.

Hegel es contundente al respecto cuando afirma que «el *nus* (y en determinación más profunda el *espíritu*) es la causa del mundo» y que, en un sentido más próximo e intuitivo, el contenido de todo sentimiento y experiencia «tiene su raíz y su sede sólo en el pensamiento» (*Enc.* § 8, p.110).<sup>2</sup> No es preciso entrar en la génesis fenomenológica para notar que el giro idealista y especulativo (la mente acaba subsumiendo al ente) lleva al límite lo que ya estaba incoado en la mayor parte de la tradición, a saber, que el ser y la verdad van de la mano, que la ontología y la lógica se intercambian, que la realidad es idea (o concepto dinámico y autogenerador). De Aristóteles a Hegel, aparte las diferencias obvias, las determinaciones del pensar y de la cosa son recíprocas, coinciden y tienen uno y el mismo contenido, mientras que lo que queda fuera es mero residuo. Así se hace valer «el optimismo ontoepistémico (...) basado en la continuidad ontológica entre razón y realidad» que certifica la correspondencia, adecuación y finalmente la identidad entre lo interno y lo externo a la conciencia (Pacho, 1997, 97s.). Lo interesante, sin embargo, es que pueden y deben distinguirse aspectos en ese presupuesto nunca bien fundamentado y sin embargo convertido él en fundamento.

Spinoza comparte hasta cierto punto dicho planteamiento y no duda de la potencia de la razón (siempre natural y sin respaldo divino) para conocer

[2] Pacho advierte que la distinción entre *Realität* y *Wirklichkeit* no acaba de resolver la cuestión (1997, 55s).

el objeto mediante las *ideas adecuadas* (activas y mucho más que simple representación), pero no es menos cierto que rehúye el mentalismo cartesiano y, lejos de partir del *cogito*, sitúa al humano como pensante en medio de las cosas (E2Ax2), e incluso adquiriendo la autoconciencia por la interacción con ellas (E2P13 y E2P23). Por lo demás, conviene recordar que la esencia humana es el deseo (*cupiditas*), en este caso consciente de sí (E3P9S), y que de esta potencia participada en un grado de la potencia absoluta surge todo en términos gnoseológicos, éticos y políticos. Por otro lado, el famoso *paralelismo* (según expresión de Leibniz) que establece el mismo orden y conexión entre ideas y cosas (E2P7S) responde a un trasfondo sistémico, no antropocéntrico, que parte de la nivelación de los atributos divinos, según la cual el Pensamiento *refleja* o expresa en forma ideal todo cuanto existe, es decir, los modos de los otros infinitos atributos, aunque sólo se conozca un segundo que es la Extensión. Luego existen individuos (E2P21) constituidos por un cuerpo y su idea (o alma-mente en el caso humano).

No obstante, lo que importa es la relación entre *Deus sive Natura* y la razón, habida cuenta que el filósofo judío dice que «todo lo que es contra la naturaleza es contra la razón, y lo que es contra la razón es absurdo» (TTP 6, 91), aunque con ello sólo indica -en el contexto de la crítica a los milagros- que entre ambas no hay contradicción, sino que comparten el principio de causalidad, que opera sin excepciones. En otro lugar añade que la razón es el «don supremo y la luz divina», así como que la mente es «el verdadero autógrafo de la palabra de Dios» (TTP 15, 182), pero ahí encomia la razón para separarla de la fe y oponerla a la letra dogmática y a veces tergiversada de la Escritura, usada con fines oscurantistas. La razón es lo mejor de la condición humana, en efecto, y existe una compatibilidad que hoy se llamaría *fisiomorfa* e inmanente entre ella y la naturaleza, pero nunca se identifican. La intención polémica es manifiesta al enfrentar la racionalidad a toda clase de superstición y bajo este prisma naturalizar el discurso. Por eso se dice que la naturaleza divina no puede ser imitada ni tomada «como modelo para establecer una norma verdadera de vida» (TTP 13, 171), lo que añade además una distancia práctica: nada de analogías ni de creación a imagen y semejanza, luego tampoco *imitatio Dei*.

Hechas estas aclaraciones, la cuestión se dilucida en los términos perspectivistas ya adelantados. Spinoza afirma que «la naturaleza no está confinada a las leyes de la naturaleza humana, que sólo miran a la verdadera utilidad del hombre y su conservación, sino que implica infinitas otras que abarcan el orden eterno de toda la naturaleza de la que el hombre es una partícula», de forma que lo que se juzga «ridículo, malo o absurdo» en ella obedece «a que ignoramos en su mayor parte el orden y la coherencia» de la misma y pretendemos «que las cosas sean dirigidas según los hábitos de nuestra razón», cuando en realidad lo que «la razón define como malo» no lo es respecto al conjunto infinito,

«sino únicamente en relación a nuestra naturaleza» (TTP 16, 190s.; se repite en TP 2/8)). Esta tesis es muy importante para la crítica al antropomorfismo y al antropocentrismo: la «partícula» humana se gobierna por leyes y estimaciones circunscritas a su naturaleza e incluso los juicios y hábitos de la razón se restringen a ella. El humano no puede entender ni proyectarse sobre el orden necesario de las cosas, que es inconmensurable por completo.

Se trata de un perspectivismo *intensional* o ligado a la esencia humana, pero cabe sumar otro de tipo *extensional* cuando el autor introduce el esquema todo-partes y reconoce que no sabe «cómo cada una de esas partes concuerda con su todo y cómo se conecta con las demás», ignorancia que nos hace ver algunas cosas naturales como «vanas, desordenadas y absurdas» porque no «concuerdan con nuestra mentalidad filosófica» (Ep 30). Los conceptos de todo y partes son distintos del binomio causa-efecto y precisan la idea anterior sobre la estructura global incognoscible de la naturaleza, subrayando los límites de la filosofía: el ser desborda al pensar cualitativa y cuantitativamente. Spinoza asegura a su corresponsal que no atribuye a la naturaleza «belleza ni deformidad, orden ni confusión», nociones todas de la imaginación (Ep 32). Luego la propia noción de orden debe ser matizada, lejos del sentido lógico-estético habitual. Una cosa es referirse a él en términos generales y como equivalente de la necesidad, por tanto con rasgos ontológicos meramente afirmativos, y otra bien distinta entrar en el pormenor de las secuencias y de los ensamblajes todo-partes.

El asunto se concreta al explicar que la conexión (*coherentia*) de las partes descansa en el hecho de que «las leyes o naturaleza» de cada una se ajustan a las de otra sin una «mínima contrariedad entre ellas»; y esta concordancia entre muchas, «en la medida de lo posible», constituye un todo, mientras que si hay diferencias internas o *subpartes* que la mente capta mediante una «idea distinta», lo que antes era considerada una parte pasa a ser vista como un todo a su vez compuesto, según demuestra el caso de la sangre y sus componentes (Ep 32). Las leyes son aquí la forma de ser propia de una naturaleza particular, no tienen sentido científico, y el paso dado estriba en que el esquema todo-partes (nada dialéctico, como se ve) depende del entendimiento que discrimina, es decir, que el observador interactúa con lo observado y que hay diversas clasificaciones posibles, lo que a su vez dota a la idea de conexión de un carácter plástico. Algo novedoso y de una actualidad notable, por cierto.

El filósofo asegura que el ajuste siempre remite a un punto de vista y pone un ejemplo: imaginado un minúsculo gusanito en el interior de la sangre, «viviría como nosotros en esta parte del universo y consideraría cada partícula de sangre como un todo», sin saber cómo se regula el conjunto, pues las interacciones son ilimitadas tanto dentro como fuera de la sangre, generándose «infinitas variaciones» y movimientos transversales (Ep 32), lo que remite a la dinámica de las potencias en juego. El perspectivismo extensional depende de la posición

y esto porque lo real está conformado por múltiples partes y todos relativos, a su vez articulados en diferentes escalas y niveles de composición, según la teoría del *individuo compuesto* (E2P13), esto es, un modelo físico de organización decisivo, susceptible de ser leído en clave *ecosistémica* (sistemas abiertos que interactúan) y aplicable a diferentes terrenos: las nociones comunes, el deseo y los afectos, las federaciones políticas... (Espinosa Rubio, 1995, 135-169).

La postura del holandés no puede extrañar en alguien que pule lentes para telescopios y microscopios: sabe que el universo encierra infinitos planos con sus propias configuraciones y perspectivas, aunque todas regladas y conectadas por las proporciones de movimiento y reposo (que es el llamado modo infinito inmediato de la Extensión), también compuestas, hasta desembocar en una proporción total que rige el conjunto (el modo infinito mediato de la Extensión: *Facies totius universi*). La proporcionalidad y la composición son importantísimas en muchos campos y suponen una física de vínculos estables (cambian los datos absolutos, no las proporciones), pero no son categorías, sino claves de organización transversales que compensan el perspectivismo y hacen pensable y consistente al universo, cuya legalidad y orden efectivos quedan fuera de alcance.

De hecho, ni siquiera se aducen con esa intención las leyes físico-matemáticas de Galileo y otros, que Spinoza conocía: la naturaleza estaría escrita en lenguaje matemático y así se capturan las esencias, de modo que la ciencia galileana supone «el desquite de Platón» (Koyré, 1979, 147 y 277). Spinoza se resiste a esa doble reducción, para él la matemática no agota el universo y, aun cierta, no puede definir, abarcar y acotar toda la naturaleza. Pero sí es el mejor antídoto contra el finalismo y las llamadas *cualidades ocultas* (E1Ap). El ser no sucumbe al pensar, incluso en la versión más depurada. La matemática desantropomorfiza, pero hay que remitirse a una tradición distinta, la de un rico intelectualismo que ve en ella su mejor instrumento, como ocurre en Cusa, pero que reconoce cierta ignorancia (Cassirer, 1951, 28ss, 204). Por otro lado, la oposición al voluntarismo es parecida en estos autores y pretende no desestabilizar lo real en sentido teórico y práctico (Espinosa Rubio, 2015).

Las nociones de necesidad y orden cumplen una función afirmativa, pero están *vacías*. El holandés distingue entre leyes universales y necesarias de la naturaleza (como la del choque de cuerpos que se comunican movimiento), leyes específicas de la naturaleza humana (como las asociaciones de la memoria) y aquellas propias del derecho positivo (TTP 4, 57). Las dos primeras clases son naturales por igual y están determinadas por leyes fijas, pero de distinto rango y nivel, de modo que las generales producen el «orden común de la naturaleza» lleno de encuentros «fortuitos» (E2P29S), semejantes al azar o la fortuna para los humanos, quienes sólo pueden actuar en el ámbito de las suyas particulares y generar ahí el orden de las ideas que expresa conocimiento (Ep 37). El ser

humano construye un orden propio para dirigir su vida (E5P10S) dentro de ese flujo universal inabarcable, del que tampoco se conoce la gran mayoría de las causas próximas que concurren en una situación, lo que obliga a tomar las cosas como posibles *ad usum vitae* (TTP 4, 58), pues aceptamos que muchas acciones son inciertas y están «sujetas al azar» (TTP 15, 187). Hay causalidad, sí, pero no cabe racionalizar lo real ni a escala *macrológica* ni a escala *microfísica*. No hay Razón.

Se ha dicho que en Spinoza hay una equiparación entre necesidad y azar, en la medida en que la primera no es demostrada ni interpretada, por lo que parece más connotativa que denotativa y se convierte así en «un blanco, en un pensamiento faltante, al igual exactamente que el azar (...) Que todo sea azaroso, incluso y sobre todo lo necesario, ésa es una de las intuiciones maestras de Spinoza» (Rosset, 1976, 150). No se niega la necesidad, patente para el holandés, sino que el comentarista aprecia una visión no teológica, antimetafísica y no antropomorfa de ella, equivalente al azar. Nuestros análisis anteriores parecen avalarlo, a condición de no confundirlo con el caos ni renunciar a entender cuanto sea posible mediante la razón. La comparación con Hegel evidencia grandes diferencias: no hay concepto posible ni «estructura lógica de la realidad», historia y sistema no convergen en la autoconciencia, de manera que la «necesidad objetiva» no encaja con la «especulación subjetiva» (Álvarez, 1978, 333s); luego tampoco cabe asimilar libertad, necesidad y verdad para la conciencia y el concepto, al modo hegeliano (*ibid.*, 278). Lo absoluto, en fin, no es sujeto ni objeto y desde luego carece de sentido, como se desarrollará a continuación.

### III. LO ABSOLUTO Y EL SENTIDO

Como es sabido, la *Ética* comienza con una serie de definiciones genéticas que culminan en la de Dios, el ser absolutamente infinito constituido por infinitos atributos cada uno de los cuales es infinito en su género (E1Def6). La ardua prueba geométrica -que sólo es un método riguroso, no el curso mismo de las ideas- de esta afirmación ontológica culmina con el doble argumento de cantidad de realidad (esencia) y de cantidad de potencia, ambas absolutas e idénticas (E1P11S), en el bien entendido de que realidad y perfección también son lo mismo (E2Def6). No es preciso detallar esta revisión laica e inmanentista del argumento ontológico sobre el *ens realissimum*, salvo para aclarar tres cosas: a) los atributos que constituyen la sustancia divina no tienen nada en común, son realmente distintos aunque numéricamente no (E1P10S y Ep 9), de forma que Dios es una suerte de contenedor único para todas las dimensiones correlativas de lo real, pero de suyo no relacionadas; b) la *essentia actuosa* o potencia que lo constituye no tiene límite ni dirección alguna, lo que la identifica con la *libera necessitas*, es decir, que la naturaleza-esencia-potencia es plena y



lo incluye todo, pues en eso consiste la *libertad* absoluta, en ser algo completo desde la eternidad, mientras que a los entes finitos que devienen se les opone la *coacción* de potencias externas (E1Def7; E1P16 y P17; Ep 43); y c) que ese *automatismo* de la potencia evita cualquier personalización de Dios, el cual actúa en cuanto que es o se expresa en los infinitos atributos con sus infinitos modos correspondientes, sin decidir ni elegir nada, luego no piensa como un humano ni sigue pautas de ninguna índole.

El resultado de estas observaciones y del apartado anterior permite concluir que todos los particulares están determinados en el seno del todo, pero que él mismo está indeterminado y en cierto modo es indefinido. Lo absoluto y su potencia generadora e instantánea no admite delimitación, por lo mismo que escapa a cualquier automodelación superadora, que requeriría negatividad. Donde existe perfección absoluta hay absoluta indeterminación y omnipotencia, pues nada falta ni tiene que concretarse (Ep 36). Le es inherente todo sin particularizarse y sin admitir ningún tránsito de la potencia al acto: la *causa sui* (E1Def1) produce una especie de *big bang* sin historia posterior, de forma que no hay modos sin sustancia y viceversa. No cabe la hegeliana superación de la causa originaria mediante auto-negación en sus efectos ni hay «proceso causal» que ponga a la «realidad efectiva» (*Enc.*, § 153 y 156, pp. 239, 242). Eso explicaría para el alemán la aparición de lo finito, ya latente como negatividad en lo infinito, pero Spinoza sólo acepta una pura afirmación indeterminada y sin fisuras, dado que la «originariedad» de la que habla Hegel ya es completud y efectividad. El judío remata que nunca introduce «medida, tiempo y número», que son imaginarios, ni pretende fundir eternidad y duración, precisamente para no «separar» los modos de la sustancia y dejar que «fluyan desde la eternidad» (Ep 12). Es decir, los considera y reconoce en ese plano.

Como es obvio, son dos épocas y visiones distintas con argumentos para cada caso. Spinoza subraya la inmanencia y univocidad en todos los aspectos de la *expresividad* de lo real (Deleuze, 1975) y lo *naturante* es lo *naturado* (E1P29S), pero mantiene separados los planos mentados de lo infinito y lo finito, lo eterno y lo temporal, lo inconsciente y lo consciente... que Hegel trenza en un mismo movimiento. Para el holandés la autoproducción no necesita devenir y ello no condena a los modos al abismo de la negación ni los convierte en meras abstracciones, sino todo lo contrario, y quizá por eso nunca entiende a los modos como accidentes. Es más, los trasfunde la propia potencia divina por las conocidas vías de la participación y la *implicatio/explicatio* (E4P4). Sólo en este sentido hay «negación parcial» en lo finito por contraste con lo infinito (E1P8S), lo que se trueca en evidente afirmación hacia dentro, pues la potencia ahí determinada da consistencia y entidad a lo singular. El vínculo es directo entre ambos y la sobreabundancia ontológica descarta la negación determinada para reconocer la diferencia en la identidad y viceversa: la multidimensionalidad

de los atributos (y de sus modos) habla ya de una identidad abierta y sutil. Son muchos más los matices del planteamiento, lo que a veces distancia a Spinoza y otras lo acerca al alemán, pero hay una complejidad mayor de la que Hegel pudo ver (Fernández, 1981).

En todo caso, respecto al sentido y sus implicaciones destaca la *amorabilidad* de este discurso, coherente con la neutralidad mencionada al hablar de la necesidad: en Dios «el entendimiento, la voluntad y la potencia...son todo uno y lo mismo», luego cuanto se sigue de él es necesario (E2P17S). Además, Dios no tiene «voluntad libre» sino «necesaria», idéntica al entendimiento y equivalente en impersonalidad al movimiento y al reposo (aquél es el modo infinito inmediato del Pensamiento como estos de la Extensión), de ahí que en nada haya discrecionalidad (E2P32S). Visto desde otro ángulo, la potencia divina no debe confundirse con la de un rey (E2P3S), o con la de un juez que premia y castiga (Ep 21), ni con la de un legislador que dicta leyes (TTP 4, 64). La desantropomorfización avanza implacable a lomos de la necesidad, que lejos de coartar resulta liberadora para Spinoza: ya no se actúa por miedo e imposición, u otra forma de heteronomía, dado que necesidad y libertad son lo mismo en sentido teórico y práctico, lo cual está muy lejos de suponer «fatalidad» (Ep 43). El precio a pagar, claro está, es la pérdida de los consuelos y de tantos absurdos que se toman como edificantes. Lo cual coincide -desde otra óptica- con Hegel cuando reclama «la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo» ante las letanías sentimentales sobre el amor divino (*Fen.*, p.16). Pero ése es otro tema.

Sin embargo, las cosas cambian si se extraen las consecuencias a fondo. Spinoza insiste en que el peor prejuicio y la base de la superstición es el finalismo por lo mucho que implica, tanto referido a la naturaleza en su conjunto como a la vida humana, de ahí que desmonte con ahínco nociones afines como orden, plan, armonía... y también otras como bien y mal o perfección e imperfección (ambas parejas resultantes de comparar cosas), pecado y mérito, falta y culpa...(E1Ap; E4Praef). Son modos de pensar imaginarios muy arraigados en la mente de la mayoría, hasta el punto de configurar una falsa conciencia a todos los efectos. El holandés, como otros pensadores incluido Hegel, sabe muy bien que los humanos propenden gustosos al engaño y la sumisión a cambio de tranquilidad y esperanza, de promesas que simplifican y facilitan la existencia. Pero aquí nos fijamos en la forma de presentar lo absoluto y debe concluirse que nada tiene que ver con las habituales ideas teológicas de providencia o designio, que también refuta: Dios carece de la «voluntad absoluta» que podría cambiarlo todo si quisiera y no actúa con miras a lograr el bien, lo que supondría seguir un modelo externo a él e incurriría paradójicamente en fatalismo (EP33S). La perfección del ser no admite ninguna moralización,

cualesquiera que sean las intenciones, ni interpretar o esperar nada, pues no hay escatología. He aquí la pura gratuidad *salvaje* de lo que es.

Negar esas características de lo absoluto, en tanto que extrínsecas y positivas, no sólo despersonaliza sino que lo pone a una luz cegadora y de difícil asimilación. Su plenitud no permite ninguna valoración, lo real desborda a los humanos en lo lógico y en lo estimativo: no hay sentido en términos totalizadores. Spinoza realiza una limpieza drástica de profundas adherencias metafísicas y morales, sin teología negativa, pues no se queda en el silencio sino que busca justamente una afirmación sin distorsiones, y por eso la indeterminación es la más radical expresión onto-epistémica, por chocante que parezca. Es cierto que dice en diferentes lugares que la necesidad así entendida le proporciona una gran tranquilidad de ánimo (E5P6S) y que, cuando uno ha hecho cuanto estaba en su mano, debe aceptar con calma las dos caras de la fortuna (E2P49S), pero no pasa de ahí a la hora de extraer sentido para la vida cotidiana, según su peculiar mezcla de desasimiento y confianza. La ventaja es que vivir dentro de un *campo de juego neutral* permite crear a los humanos cualesquiera normas y reglas, valores y códigos convencionales y sin acatar ningún orden ajeno a su decisión libre y revisable. Lo que incluye construir la historia mediante la ética y la política, las tres instancias sólo validas en relación a la naturaleza humana.

De ahí que a nivel macrocósmico no haya que justificar nada, incluida la falta de racionalidad humana que suele ocasionar males diversos, dado que en la naturaleza existen todos los grados posibles de perfección (esencia-potencia) y que sus amplias leyes bastan «para producir todo cuanto puede ser concebido por un entendimiento infinito» (E1Ap). Como no hay moralización, de nuevo se hace valer la cantidad de realidad en sentido neutro e inclusivo: cabe todo, pero no porque cumpla una función al servicio de un fin y mucho menos por la armonía del conjunto. Y ahí la diferencia con Hegel es manifiesta, al menos en un doble aspecto: la naturaleza carece de historia en ambos autores, pero luego se adquiere historicidad para el sujeto que es el Espíritu; o, como se ha dicho, «La historia no es mera facticidad, ni tampoco objetividad estricta. Lleva inherente la conciencia de sí misma (...) se presenta como una organización estructurada conceptualmente (...) Lo problemático... es afirmar que ese principio racional se pueda conceptualizar en cada etapa histórica» (Álvarez, 1978, 126, 128 y 129, respect.). Luego hay estructura, sentido y dirección, amén de que para el alemán las categorías están dadas en la realidad misma.

El segundo punto es más contundente aún y tiene que ver con la teodicea, algo impensable para Spinoza y fundamental para Hegel, como es sabido. Mariano Álvarez ha realizado un análisis magistral de la reiteración de textos que afirman que la historia es una «justificación de Dios», pues las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* y *La razón en la historia* no dejan lugar a dudas; teodicea obviamente entendida al modo dialéctico en tanto que se capta lo positivo en

lo negativo y que recoge el famoso «ardid de la razón» como su instrumento culminante, en virtud del cual «los individuos son sacrificados y abandonados» para mayor gloria de la Idea (Álvarez, 1984, 206-209, 220). El plan de la providencia lo gobierna todo y la historia progresa hacia el fin que supone el triunfo del bien, por resumir al máximo aquello que el holandés jamás podría aceptar. Hegel, en todo caso, es sincero y no edulcora el sufrimiento que hay que pagar por ello, a la vez que por un lado legitima lo acontecido y por otro dota de sentido a la desdicha. Naturalmente, son opciones filosóficas sometidas a libre elección, en el bien entendido de que Spinoza no se sitúa en el sinsentido o el absurdo, sino que sencillamente elude ese planteamiento. No hay Espíritu.

#### IV. EL CONOCIMIENTO INDISPENSABLE

Que no haya *Logos* cósmico es lo que facilita el *logos* humano sin constricciones, la falta de Subjetividad abre paso franco a la de los individuos, la ausencia de Sentido facilita la creación cultural de sentidos. Ahora bien, Spinoza no renuncia nunca al conocimiento dentro de los límites indicados, es decir, no abordando la realidad *desde fuera*, que es donde se sitúa quien hace juicios globales, sino *desde dentro*, combinando inducción y deducción, experiencia y abstracción, desde la certidumbre de que el entendimiento humano puede conocer la verdad, que es norma de sí y de lo falso (E2P40S, E2P43S)). No cabe desarrollar la epistemología, pero sí dejar claros algunos presupuestos, una vez que el humano se considera una minúscula parte de un todo inmenso, pero dotado de un entendimiento capaz de inteligir -dentro de lo que permite su particular naturaleza- algunas constantes estructurales del mismo. Aunque, y esto es importante, esos aspectos valiosos recogidos en ideas adecuadas ya no son las *leyes* ni el *orden* de la naturaleza, sino otra cosa. El paso de lo panóptico a lo perspectivista está dado.

Conviene empezar por el estatuto del entendimiento finito mismo en relación al divino infinito. Se ha dicho que Dios no piensa a la manera humana, por lo mismo que no tiene voliciones ni sentimientos, lo cual no obsta para que cuente con un atributo Pensamiento y un modo infinito inmediato (su entendimiento) donde se recogen las ideas de todo cuanto existe, esto es, de los infinitos atributos y sus modos. Quizá sea éste el único lazo global directo de lo absoluto, plasmado en términos inteligibles, la totalización del mismo que sólo se da ahí y que recibe el nombre de Idea de Dios (faceta objetiva del agente formal que es el entendimiento divino). Se trata de una asimetría en favor del pensamiento porque lo expresa y refleja todo cual *espejo* universal. Pero no hay confusión: el entendimiento de Dios difiere del nuestro «tanto en razón de la esencia como en razón de la existencia, y no puede concordar con él en cosa alguna, salvo en el nombre» (E1P17S). En Dios hay conocimiento absoluto de

sí, pero eso no significa que haya reflexión consciente ni que los seres humanos sean sus artífices dialécticos: la conciencia de lo absoluto no es Espíritu ni se realiza en las conciencias finitas. Lo que hemos llamado el automatismo de la potencia incluye esto también y no es concepto.

El autor judío, por lo demás, sostiene una posición mucho más compleja que el habitual tópico racionalista, patente de entrada en el hecho de que hay tres géneros de conocimiento (E2P40S2) que pueden llegar a colaborar: la insuficiente *imaginación* que capta elementos variables y parciales de las cosas, una *razón* autónoma y segura que aprehende los rasgos comunes a ellas y una *intuición* que captura la esencia singular de algo por completo. Respectivamente, conocer algún aspecto mutable de lo singular y por eso desconectado, lo transversal que une cosas mediante el conocimiento de alguna de sus dimensiones (p. ej. la corporalidad) y por último la penetración en lo particular en su integridad. Recordemos que, en función de su acierto o no, el aspecto lógico de las ideas tiene un reverso afectivo de un tipo u otro que hace aumentar o disminuir la potencia del sujeto, lo que determina los afectos dichosos o tristes (E3Def Aff). En una palabra, poder, saber y sentir siempre van de la mano como núcleo de la ética humana. Por último, conviene decir que los géneros de conocimiento convergen a menudo, aunque no se mezclen, y que el arte de vivir depende en buena medida de saber combinarlos según el caso y la circunstancia.

El segundo género se refiere a las *nociones comunes*, claro está, que sustituyen a la filosofía de la conciencia inicial, donde la secuencia causal de las cosas se correspondía con la de la mente, al modo de un «autómata espiritual» (TIE par. 36, 40ss, 91). Para evitar la interferencia de la voluntad se establece este modelo casi mecánico y lineal que produce múltiples cadenas causales desvinculadas, lo que no consigue tejer una red de relaciones que abarque grandes conjuntos y dote de un marco de referencia global, gracias a la inteligencia de las dimensiones comunes de lo real: lo que está en el todo y en la parte muestra elementos de concordancia y vincula cosas (E2P38), evitando así caer en el error, que es propio de los datos aislados (E2P38S). Hay nociones de amplio espectro y otras más limitadas según el grado y alcance que tenga lo común, pero siempre son obra de la potencia activa de pensar y se generan afectos dichosos, como corresponde al acto de conocer la verdad. Lo que era imposible de ver en los atributos, pues no tenían nada en común, ahora es el propósito fundamental en este otro plano *naturado*. Valga esta mínima introducción para retornar al asunto central de cómo conocer lo absoluto.

Las nociones comunes ubican el saber en un escenario que no prima la causalidad ni persigue por tanto ninguna clase de orden secuencial o devenir, ya que encajan con la teoría mencionada más arriba de los niveles y las escalas de composición que dan lugar a una visión basada en nexos transversales. Forma natural en lugar de proceso, individuos compuestos en vez de espíri-

tus. Y todo resulta de una previa observación sistemática, de la que luego se abstrae lo común dentro de ciertas dimensiones, dicho sea en detrimento del encadenamiento mental de ideas, que ya ocurre dentro de ese marco. Pues bien, semejante sustento del conocimiento racional es el que permite entender a Dios, a diferencia de lo que se dice en el TIE sobre remontarse desde una idea dada hasta él. Hay una transición desde esa obra primeriza hacia estas nociones: «para que podamos concebir clara y distintamente la naturaleza de Dios es necesario que consideremos ciertas nociones simplicísimas llamadas nociones comunes y que concatenemos con ellas las cosas que pertenecen a la naturaleza divina», nociones que ningún poder puede cambiar (TTP 6, 84 nota). En este momento de maduración de Spinoza, esa atribución de simplicidad muestra que hay diferentes tipos de nociones (E2P40S1) y que todavía no se ha llegado al modelo *físico* recién descrito, con tanto peso de las nociones comunes en la *Ética*, opuesto sobre todo a la teoría de los universales (E2P40S2), pero ya indica la importancia de buscar otro camino. Es precisa una cierta inducción para ver lo común a muchas cosas y conocer así cuáles son las grandes dimensiones de la realidad.

Por otra parte, la experiencia del ser humano da pie a formular un axioma: «No percibimos ni tenemos conciencia de ninguna cosa singular más que los cuerpos y los modos de pensar» (2Ax5). Junto a esta focalización en dos campos de lo real (que a su vez implican y expresan los dos atributos conocidos), lo importante es determinarse a «considerar muchas cosas a la vez para entender sus concordancias, diferencias y oposiciones» (E2P29S), según las nociones comunes. Sobre esta base será posible empezar a conocer la naturaleza y luego elaborar definiciones con las que empezar a operar deductivamente. Por último, se trata de conocer cuantas más cosas singulares sea posible, pues ello supone conocer a Dios (E5P24; TTP 4, 60), y no se olvide que la intuición es la forma más depurada de aprehender lo particular, acaso en una variante de saber *no-dual* o meta-racional (nunca anti-racional) que se acerca a la llamada *filosofía perenne* (Wetlesen, 1979, 96, 320). En cualquier caso, la razón es la vía más accesible para la mayoría, siempre en este plano interno y estructural, ajeno al sentido totalizador. Las nociones comunes fijan el *encuadre* en donde situar las cosas y es entonces cuando empieza esa acumulación cognoscitiva (no antes), justamente porque no hay trascendencia ni holismo y sí relacionalidad. No hay Idea.

Desde esta óptica hay conocimiento de Dios o la Naturaleza, lo que constituye el sumo bien en el que todos concuerdan; y eso ocurre porque la naturaleza de la razón y la esencia humana son correlativas y así conciben la cualificación humana (E4P36S). Algo que confirma la hipótesis aquí manejada a la hora de acotar la relación ser-pensar. Por otro lado, tal conciencia de los límites dificulta ver lo real como objeto de dominación y dejarse llevar por el mito del progreso,

emparejado con la voluntad de poder que atraviesa la modernidad. En cambio, impera la búsqueda de la paz y el sosiego y, finalmente, del amor intelectual y la felicidad profunda que conlleva (E5P36S). Semejante confianza nace de la aprobación sin reservas de cuanto existe, cuya *inocencia* rechaza toda justificación, para afirmar (de manera no ingenua) la naturaleza, notas propias de una *filosofía trágica* como la de Lucrecio, Montaigne o Nietzsche (Rosset, 1976, 54). Lo que nada tiene que ver con el optimismo o el pesimismo, sino con una sabiduría que no juzga desde el todo, sino que entiende y valora sólo desde, por y para la parte.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ALBIAC, G. (1987): *La sinagoga vacía*, Madrid: Hiperión.
- ÁLVAREZ M. (1978): *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*, Salamanca: Universidad Pontificia.
- «Idea y acción. La historia como teodicea en Hegel», *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*, XI, 1984, 205-230.
- CASSIRER, E. (1951): *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires: Emecé Editores.
- DELEUZE, G. (1975): *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona: Muchnik.
- ESPINOSA RUBIO, L. (1995): *Spinoza: naturaleza y ecosistema*, UPSA, Salamanca.
- «La relación de voluntad y entendimiento en la modernidad temprana: una clave antropológica para la teoría y la praxis», *Isegoría* 53 (2015-2) 337-370.
- FERNÁNDEZ, E. (1981): «Hegel ante Spinoza: un reto», *Anales del Seminario de Metafísica* XVI, 31-88.
- FERRATER MORA, J. (1979): *De la materia a la razón*, Madrid: Alianza.
- HEGEL, G. W. F. (1997): *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (ed. R. Valls), Madrid: Alianza Editorial.
- (1983): *Fenomenología del espíritu* (ed. W. Rocés), Madrid, FCE (5ª reimp.)
- KOYRÉ, A. (1979): *Estudios galileanos*, Barcelona, Siglo XXI.
- MACHEREY, P. (1979): *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspero.
- PACHO, J. (1997): *Los nombres de la razón*, Bilbao, Universidad del País Vasco.
- ROSSET, C. (1976): *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*, Barcelona: Barral.
- SPINOZA, B. (1972): *Opera* (ed. C. Gebhardt), Heidelberg, Carl Winter, 4 vol.
- WETLESEN, J. (1979): *The Sage and the Way. Spinozaes Ethics of Freedom*, Assen: Van Gorcum, 1979.

