
Spinoza como referente en las pruebas de la existencia de Dios de Hegel

Spinoza Author of Reference in the Proofs of Existence of God

RESUMEN: En las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios* los referentes básicos son Kant y Spinoza. Kant es básico por su crítica a las pruebas y haber provocado la situación de desprestigio en que según Hegel se encuentran. Pero con Kant Hegel comparte especialmente dos cosas: en primer lugar, que el entendimiento finito sólo se puede llegar a lo finito y, en segundo lugar, que en la base de toda prueba de la existencia de Dios está la prueba ontológica, pues ésta es la que da el verdadero concepto de Dios. Spinoza, en cambio, es básico por mostrar el pensamiento infinito, aquel para el cual Dios no es un objeto que el hombre tenga delante de sí como algo extraño o externo. Ahí juegan un gran papel los conceptos de sustancia una, *causa sui* e incluso su «sistema de la sustancialidad» o panteísmo. Sin embargo, y ésta es la crítica de Hegel, Spinoza sólo alcanzó pensar el infinito bajo el concepto de sustancia, pero no como sujeto, como espíritu.

PALABRAS CLAVE: PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS, HEGEL, KANT, SPINOZA, SUSTANCIA, PANTEÍSMO.

ABSTRACT: Kant and Spinoza are the authors of reference in the *Lectures on the Proofs of the Existence of God*. Kant, because of his criticism to the arguments and of their loss of prestige he has incited. But Hegel coincides with Kant that from the finite it is only possible to reach the finite and also that behind all the proofs concerning God's existence we find the ontological argument, the only one that offers the true concept of God. Whereas Spinoza is basic, because he shows the infinite understanding, for which God is not an object in front of man or outside to him, by means of the concept of substance one, *causa sui*, and his «substantiality system» or pantheism. However, and that is Hegel's criticism, Spinoza only arrived to think the infinite like substance, but not like subject or spirit.

KEY WORDS: PROOFS OF THE EXISTENCE OF GOD, HEGEL, KANT, SPINOZA, SUBSTANCE, PANTHEISM.

EL 11 DE NOVIEMBRE DE 1831, tres días antes de su muerte, Hegel firmó con la editorial Duncker & Humblodt de Berlín el contrato para la publicación de unas *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*. A pesar del título y de su presentación en forma de lecciones, los indicios hablan a favor de que se trata de un escrito del mismo Hegel, a diferencia de todas las demás lecciones sobre los distintos capítulos del sistema, que son obra de alumnos, o meras notas propias del profesor para su uso en la docencia.¹

Estas *Lecciones* pueden considerarse como una obra clave de la actividad docente y publicística de los años berlineses (1818-1831)² de Hegel, una obra que toca el corazón del sistema hegeliano, puesto que se mueve entre la lógica y la filosofía de la religión. En ellas no sólo se tratan ambos campos, sino que levantan un puente entre una disciplina y otra. Por su tema pertenecen ciertamente al ámbito de la filosofía de la religión, pero en modo alguno pueden considerarse un apéndice a las lecciones sobre dicha materia, puesto que trazan el paso de lo finito a lo infinito, la elevación del espíritu del hombre a Dios y, dado que dicha elevación es nuclear en la comprensión hegeliana de la religión, las *Lecciones* pueden considerarse como una «abreviatura» de su filosofía de la religión.³ Por su movimiento de alguna manera vendrían a recorrer el mismo camino que la *Fenomenología* de 1807 desde «la certeza sensible» hasta «el saber absoluto», desde la conciencia natural hasta el nivel de la ciencia, la lógica. En este sentido estas *Lecciones* pueden considerarse como una obra paralela a la *Fenomenología del espíritu*. En ellas está en juego mucho más que una recepción y crítica de la crítica que Kant hizo a las pruebas de la existencia de Dios, pues, según Hegel, una tal superación de Kant sólo puede llevarse a cabo poniendo en ejercicio el pensamiento especulativo, confrontándolo precisamente con el pensar del entendimiento, el pensar finito.

En esta tarea de superar el pensamiento finito Spinoza representa una primera etapa. Spinoza es nombrado expresamente y por su nombre tan sólo en las dos últimas páginas de las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*

[1] Sobre la peculiaridad de estas lecciones cf. W. JAESCHKE, *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart-Weimar, Metzler, 2003, pp. 497-500; G. AMENGUAL, «Introducción», a: HEGEL, *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*. Traducción de G. Amengual, Salamanca, Sígueme, 2014, pp. 9-42.

[2] Sobre la actividad de Hegel en estos años de Berlín, cf. G. AMENGUAL, «Estudio introductorio», a: HEGEL, *Escritos sobre Religión*. Edición, traducción, introducción y notas de G. Amengual, Salamanca, Sígueme, 2013, pp. 7-51, esp. pp. 15-25; JAESCHKE, *Hegel-Handbuch*, pp. 42-57, 272ss., 319ss.

[3] J. DIERKEN, «Hegels Interpretation der Gottesbeweise», en: *Neue Zeitschrift f. systematische Theologie und Religionsphilosophie* 32 (1990) 275-318, cita p. 275. J.-M. LARDIC, «L'estatut logique des preuves de l'existence de Dieu selon Hegel», en: J.-L. VIEILLARD-BARON (dir.), *De Saint Thomas à Hegel*, Paris, PUF, 1994, 79-92, en cambio, subraya su función de introducción a la lógica.

(p. 192-195)⁴ como una de las concepciones filosóficas de lo Uno, sin embargo la presencia de su pensamiento en dicho escrito es mucho mayor. Juega un papel intermedio entre el pensar finito kantiano y el pensar especulativo hegeliano.

Para ello, siguiendo el curso de la propia exposición de Hegel, primero se presentará cómo la misma cuestión que está en juego en las pruebas, a saber, la unión de fe y conocimiento, exige un modo de plantear la cuestión que vaya más allá del pensamiento finito, del modo de obrar del entendimiento que separa lo finito y lo infinito, el pensar y la cosa pensada (I). En segundo lugar, partiendo de la crítica de Kant a las pruebas y siguiendo la crítica de Hegel a Kant, se va a presentar la necesidad de superar el discurso del entendimiento finito (II). En tercer lugar, aproximándonos al planteamiento spinoziano, se muestra el pensamiento de lo uno o sistema de la sustancialidad como un paso decisivo hacia el pensar especulativo, el único adecuado para la cuestión de las pruebas de la existencia de Dios (III). Finalmente se hace una valoración de la aportación de Spinoza y cómo Hegel la recepciona (IV).

I. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN:

LA UNIÓN DE FE Y CONOCIMIENTO O EL PENSAMIENTO INFINITO

En estas *Lecciones* Hegel se propone retomar un tema viejo y central de toda teología filosófica, las pruebas de la existencia de Dios, precisamente en un tiempo en que han caído de tal manera en descrédito que son consideradas como imposibles (p. 46). Los motivos del descrédito no son patrimonio exclusivo de la filosofía, sino que ya forman parte de la cultura de la época, sin embargo Hegel especifica unas expresiones filosóficas de los mismos. La más nombrada es Jacobi, quien, junto con Kant, es el autor más citado, los cuales juntos representan lo que puede denominarse el agnosticismo religioso, en el sentido que ambos defienden un no-saber respecto de Dios: Kant, por plantear de tal modo la actividad de la razón que el conocer es exterior a la cosa conocida, siendo el objeto de conocimiento producto del conocer, de la actividad subjetiva y ser en sí mismo fenómeno, apariencia (p. 62); Jacobi, por vaciar a la fe de contenido y definirla como sentimiento o saber inmediato (p. 65s.). En ambos casos la fe queda reducida a abstracción vacía (p. 70-79), y tanto el uno como el otro sólo conocen las pruebas como «un proceso del entendimiento»,⁵ y por ello con razón las rechazan.

[4] HEGEL, *Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes*, en: GW XVIII, 228-317. G. Lasson hizo una edición manual (Hamburgo: Meiner 1966). Esta obra de Hegel se citará en el texto indicando la página de la edición castellana, la cual ofrece la correspondiente paginación de las otras dos ediciones mencionadas.

[5] HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. 4 vols. Hrsg. v. W. Jaeschke, Ham-

Frente a este agnosticismo que separa fe y saber, Hegel propone una relación especulativa o dialéctica entre ambos, lo cual significa que la fe y el saber se median, una se da mediante el otro en una relación recíproca, ninguno puede vivir con independencia del otro. «No hay fe que no contenga reflexión, razonamiento o pensamiento en general, así como no hay pensamiento que no contenga fe, aunque no sea más que momentáneamente» (p. 50). Esta dialéctica le lleva al pensamiento infinito.

Miremos cómo la fe y el saber se requieren mutuamente. La fe es por sí misma movimiento (hacia el término u objeto de fe, adhesión a otro), de manera que su misma naturaleza le obliga a abandonar su inmediatez, salir de sí misma; si se queda en ella se convierte en pura afirmación de sí misma, en pura subjetividad - en definitiva deja de ser fe. Por ello la fe no puede rehuir el saber, sino, al contrario, ha de tender hacia él como a su cumplimiento. Con ello no hace más que alcanzar su realización, a saber, la *fides quaerens intellectum*, como Hegel recuerda apelando a San Anselmo (p. 48). Si la fe es fe en Dios no se puede contentar con ser certeza subjetiva, un tener por verdadero, sino que se ha de mediar con el objeto, se ha de centrar en el objeto de su afirmación. «La fe, que rechaza el conocimiento como tal, tiende, por esto mismo, a vaciarse de todo contenido» (l.c.).

Por su parte, el conocimiento debe salir de su exterioridad, debe superar su actitud de mirarse los objetos desde fuera. Esta actitud sólo le permite captar objetos finitos, de manera que le impide conocer a Dios, no porque Dios no sea cognoscible, sino por la actitud tomada ante él, actitud de distanciamiento, en-frentamiento. Para conocer lo infinito el saber deberá reconocerse anclado en lo infinito mismo, un infinito que es en sí mismo saber. Precisamente por el hecho de que el objeto infinito a conocer es saber, es cognoscible, puede ser sabido. Abriéndose al saber infinito y sabiéndose anclado en el infinito, el saber abandona su limitación finita, se supera en saber infinito y con ello se consume a sí mismo, llega a su plenitud. Si el saber invita a la fe a cumplirse en conocimiento, la fe invita al saber a entrar en el objeto y a no mantenerse alejado, enfrentado a él.⁶

burgo, Meiner, 1983-1985, Bd. I, 58. (Vers. cast.: *Lecciones sobre filosofía de la religión*. 3 vols. Edición y traducción de R. Ferrara, Madrid, Alianza, 1984-87, vol. I, 54). (En adelante se cita con LFR más el volumen y la página).

[6] Hegel sostiene que todo contenido religioso es especulativo, dado que «el terreno de la religión es lo racional» (LFR I, 218, cast. I, 205) o, lo que es lo mismo, que su objeto, Dios, es «racionalidad viviente» (LFR I, 53, cast. I, 49); HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830). Hrsg. v. Fr. Nicolin u. O. Pöggeler, Hamburgo, Meiner, 1969 § 573 nota. Cf. F. BIASUTTI, *Assolutezza e Soggettività. L'idea di Religione in Hegel*, Trento, Verifiche, 1979.

De esta manera, desde el planteamiento general de las relaciones entre fe y conocimiento (tratado en las cuatro primeras lecciones), Hegel apunta ya al centro de su obra: la afirmación de la infinitud del pensamiento y aborda la cuestión del conocimiento de Dios (lección quinta), en la cual se recapitula de alguna manera los resultados de las lecciones anteriores, que se aplican ya concretamente a la cuestión central de la obra. Ahí aparecen las coordinadas en las cuales se plantea toda posible prueba de la existencia de Dios: la infinitud del pensamiento, la cual significa que el pensamiento no puede quedarse en lo finito, enfrentado al término que quiere conocer. El punto de vista del pensamiento infinito se puede resumir en estos dos puntos:

Primero: No a la separación entre fe y saber: «nuestro corazón no debe temer al conocimiento; la *determinidad* del sentimiento, el *contenido* [*Inhalt*] del corazón ha de tener enjundia [*Gehalt*]; el sentimiento, el corazón, han de llenarse de la cosa y, por tanto, ser amplios y verdaderos» (p. 81).⁷ La razón de dicha unidad está en el ser de Dios que es creído, o sea, en el término de la fe, que no es otro que «la cosa, la enjundia [*Gehalt*] es solamente la verdad del espíritu divino, lo universal en y para sí, pero, precisamente por ello, no lo universal abstracto, sino lo universal esencialmente en su desarrollo, precisamente en el que le es propio» (l.c.). Por tanto «la enjundia [*Gehalt*] es *en sí* [*an sich*] esencialmente pensamiento, y es en el pensamiento» (l.c.).

Segundo: Si lo creído es pensamiento no puede haber separación entre fe y saber, es más, ha de ser conocido en esta su conexión necesaria e inherente, como perteneciente de manera necesaria a la fe. En mostrar esta necesidad o en tomar consciencia de ella consiste el probar o demostrar; por tanto, tal conexión no es algo que establezca el sujeto, no es el resultado del pensamiento fuera de la cosa, sino del «curso de la cosa misma»,⁸ resultado que el pensamiento, siguiendo la cosa misma, no tiene más que exponer (p. 82). También aquí vale que el probar no consiste en otra cosa que mostrar «el curso de la cosa misma», tarea propia de la ciencia de la lógica.

Ahora bien, el problema es cómo alcanzar este nivel o esfera del pensamiento infinito, especialmente sabiendo que en ello consisten las pruebas de la existencia de Dios en cuestión, pues, tal como ya dejó sentado en la primera lección, el «sentido» de las mismas es «la *elevación del espíritu del hombre a Dios*» expresándola «*para el pensamiento*, tal como la elevación misma es una elevación del pensamiento y en el reino del pensamiento» (p. 54).

[7] La traducción de *Gehalt* por enjundia la tomo de *Ciencia de la Lógica*. I. Edición y traducción de F. Duque, Madrid, Abada, 2011. También podría traducirse por sustancia, en el sentido de que algo tiene sustancia.

[8] HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, en: GW XI, p. 25; vers. cast. (Duque), p. 203.

II. SUPERACIÓN DEL PENSAMIENTO FINITO

En la recta comprensión de esta elevación se juega todo el sentido de las pruebas. No se trata de un mero movimiento subjetivo, de un mero inferir, deducir o reflexionar, propios del conocer del entendimiento, en cuyo caso se presupone que el entendimiento está fuera de la cosa y que desde sí mismo se eleva a lo otro de sí, a algo exterior (y por tanto también finito). En este caso se trataría, como muy bien criticó Kant, de un paso de lo finito a lo finito, siendo imposible el paso a lo infinito.⁹

Entonces ¿cómo es posible y cómo puede tener lugar dicha elevación del espíritu del hombre a Dios? La elevación no puede consistir en un pasar de lo finito a lo infinito como si efectivamente el infinito fuera exterior y ajeno al finito. Así se presenta, según Hegel, el argumento cosmológico, que parte del mundo para llegar a Dios. Hegel asume la crítica kantiana según la cual no se puede pasar del mundo a Dios, de lo finito a lo infinito. Sin embargo, Hegel subraya que este argumento no parte de una experiencia sensible (p. 125s.),¹⁰ pues el mundo, como totalidad y tal como lo entiende Kant mismo, no es un dato sensible, sino una construcción de la razón, una idea trascendental. Este argumento, por tanto, parte de una determinación abstracta del pensamiento (sea el mundo, la finitud, la contingencia), para llegar a otra determinación del pensamiento, a saber, Dios, lo infinito, lo necesario.¹¹ Ni es concreto el punto de partida ni el de llegada. «De la determinidad del mismo [punto de partida] depende la determinidad de la meta» (p. 129), según sea uno será la otra. No hay, pues, paso a un otro, al infinito (p. 127), pero no sólo porque se parte de un finito, sino porque se trata de una abstracción. Ahí, pues, por el hecho de movernos en la abstracción, nos encontramos con un movimiento del pensamiento dentro de sí mismo, sin alcanzar meta alguna. No hay paso ni elevación del espíritu a Dios.

[9] KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 654s.

[10] Para la confrontación de Hegel con Kant en este punto cf. E. und Kl. DÜSING, «Negative und positive Theologie bei Kant. Kritik des ontologischen Gottesbeweises und Gottespostulat», en: *Societas rationis. Festschrift für Burckhard Tuschling*. Hg. v. D. Hüning, G. Stiening und U. Vogel, Berlin, Duncker und Humblot, 2002, pp. 85-118; Kl. DÜSING, «Die Restitution des ontologischen Gottesbeweises bei Hegel», en: *Iris. Annales de philosophie* 27 (Beyrouth 2006) 123-149.

[11] Con ello Hegel ya viene a afirmar que siempre nos movemos en el argumento ontológico, tal como mostró Kant, y que este argumento está en la base del cosmológico. Una nueva coincidencia con Kant, además de la afirmación que no hay paso del finito al infinito. Sobre el concepto de infinito cf. M. ÁLVAREZ GÓMEZ, «La construcción conceptual de la infinitud cualitativa», in: *Taula. Quaderns de pensament* 45 (2013), número monográfico sobre Hegel coordinado por G. Amengual (en prensa).

Este modo abstracto de argumentar es, según Hegel, el que estructura las diversas pruebas de la existencia de Dios, que solamente se diversifican según sea la categoría que tomen como punto de partida, según se determine las cosas como ser, finitud, contingencia, etc. La diversidad de categorías o determinaciones del pensamiento es lo que da lugar a la diversidad de argumentos: desde la finitud, la contingencia, el orden, la finalidad, causa, fundamento, etc. (p. 131s.). En cualquier caso se trata de un movimiento del entendimiento que tiene lugar fuera de la cosa misma, no concierne a la cosa por conocer y, en este caso, por probar, es decir, la existencia de Dios. El movimiento de la cosa misma Hegel lo desarrolla de la mano del concepto de contingencia.

Esto por lo que respecta al punto de partida y el movimiento que permite. Ahora bien, considerando más detenidamente en qué consiste la *contingencia* del mundo, Hegel elabora un nuevo paso del argumento. De hecho la fuerza de los argumentos reside en el paso de la contingencia del mundo a un ser absolutamente necesario. Con ello no se está indicando sino aquello en qué consiste la contingencia, a saber, en tener como presupuesto un ser necesario, en tanto que su esencia, fundamento, causa, etc. (p. 135). Las cosas, el mundo, se definen por ser condicionados, por no tener en sí la condición de su existencia. El problema reside en determinar esta conexión entre contingencia y necesidad y mostrar de qué son dependientes las cosas. Ahora bien, las cosas, el mundo mismo es una conexión de causas y efectos, aunque esta conexión no tiene en sí su sostenimiento. Tanto las causas como los efectos son finitos. La dificultad de esta conexión está en que «lo que debía dar sustento a la conexión de la serie, lo *infinito*, no es algo más allá, sino algo meramente negativo, cuyo sentido es sólo de manera negativa y condicionada por medio de lo que *debía* ser negado por él, pero precisamente por ello no es negado» (p. 137). Es decir, que en este caso lo infinito mismo es declarado dependiente de lo finito, al ser presentado como su negativo y que por ser dependiente no consigue negar lo finito. Es «algo meramente negativo», en cuanto que se define negativamente respecto de lo conocido, que es contingente y condicionado, y por tanto su ser mismo depende del ser de lo contingente y condicionado.

En este primer intento por definir la contingencia ha resultado que lo infinito es dependiente y condicionado; entonces hay que seguir preguntando ¿en qué consiste propiamente la contingencia? La contingencia primeramente concierne lo singular, porque toda cosa se encuentra en un contexto de dependencia múltiple, y a la necesidad de una existencia se le exige que dicha existencia se encuentre en conexión con otros. En consecuencia cabría deducir que la contingencia de una cosa consiste en su singularización, «en su *aislamiento*, en la *falta de la completa conexión* con las otras» (p. 140). Pero, también vale la inversa, pues, «a la inversa,

cuando una existencia se encuentra en esta perfecta conexión, se halla en una dependencia y condicionalidad por todos los lados, - perfectamente *no independiente*» (l.c.). El resultado es que las cosas, tanto si son consideradas en su conexión como en su independencia (o aislamiento) son dependientes, son condicionadas, contingentes.

Esta consideración de la contingencia lleva a que para la necesidad se requieren las dos determinaciones opuestas: independencia (o aislamiento) y ser fundado (o estar en conexión) (l.c.), independencia (lo necesario no ha de ser mediado por otro) y mediación (estar en conexión con otro) (p. 141). «Se contradicen, pero en la medida en que ambas pertenecen a *una única necesidad*, no deben contradecirse en la unidad, a la que en ella están unidas, y para nuestra comprensión lo que hay que hacer es que los pensamientos, que en ella están unidos, también sean reunidos en nosotros» (l.c.). Con ello vislumbramos la meta a alcanzar, a saber, pensar la realidad como independiente y como mediada; alcanzamos la contradicción que anida en lo más profundo de lo real como tal y que requiere ser pensado en esta su contradicción. Con ello conseguimos que el pensamiento no sea un movimiento del entendimiento, exterior a la cosa, a la realidad, sino movimiento de la razón que muestra el curso de la cosa misma en la medida en que muestra tanto su independencia como su conexión.

Pero al mismo tiempo esta consideración de la contingencia muestra otra cosa, a saber, que la mediación con otro es a la vez mediación consigo y, por tanto, una mediación que se supera a sí misma: «En esta unidad, por tanto, la *mediación con otro* ha de coincidir en la independencia misma, y ésta, en tanto que *relación consigo*, ha de tener la mediación con otro *en el interior de ella misma*. Pero en esta determinación ambas cosas pueden ser reunidas de manera que la *mediación con otro* sea al mismo tiempo *mediación consigo*, es decir, sólo de manera que la *mediación con otro se supera [aufhebt]* y se convierte en la *mediación consigo*» (l.c.).

Esta conexión entre contingencia y necesidad muestra que ambas se unen. Lo contingente es mediación con otro, con la necesidad que lo funda; pero esta mediación con otro es a la vez mediación consigo, puesto que lo necesario es aquello mismo que funda lo contingente, es algo inherente e inmanente a lo contingente, forma parte de su determinación esencial. De esta manera se consigue superar el «dogmatismo de la separación absoluta de lo finito y lo infinito» (p. 161).

El «dogmatismo de la separación absoluta de lo finito y lo infinito» obviamente hace imposible la elevación del espíritu del hombre a Dios y ello desde un doble punto de vista:

Primero, al afirmar que la elevación es un movimiento que sólo atañe al entendimiento, movimiento que consiste en admitir «el hecho [*Faktum*] de esta elevación, esto es, el paso del espíritu, pero no del espíritu *en sí* [*an sich*], no un paso en los conceptos ni tampoco de los conceptos mismos» (p. 162). Puesta la absoluta separación sólo cabe un paso que de manera puramente formal va de un concepto a otro. En este caso no es la elevación «del espíritu», sino un mero conocer, a diferencia del tránsito del espíritu, que «acontece siempre en la región más íntima del espíritu, en el suelo del pensamiento» (p. 163); a la postre ni siquiera es un conocer, puesto que éste «no hace sino precisamente llevar a la conciencia esta interioridad para sí, aprehender con el pensamiento aquel latido pensante» (l.c.). En una palabra, hace imposible, porque lo piensa como paso sólo formal.

Segundo, el «dogmatismo de la separación absoluta de lo finito y lo infinito» también impide «un paso en los conceptos» como también «de los conceptos mismos» (p. 161.162), porque piensa a ambos términos como absolutos e independientes, sin mediación entre ellos, en la medida en que «en el concepto el ser [*Seyn*] de lo finito» es pensado como «su propio ser y no el ser de otro» (p. 162), de modo que lo finito es «tan sólo para sí y no un ser para otro; de esta manera, se sustrae al cambio, es inmutable, absoluto» (l.c.). Por el contrario se sostiene que «lo finito es aquello cuya determinación y naturaleza consiste en perecer, en *no ser*, de modo que lo mismo no puede ser pensado sin la determinación del no ser, que radica en el perecer» (p. 168). Con ello resulta que el concepto mismo de finito remite al movimiento de pasar hacia otro.

De esta manera, desde el doble punto de vista, el del conocimiento y el del concepto o naturaleza de lo finito, «se ha retornado a la conexión» entre ambas partes que inicialmente se presentaban como absolutamente separadas (p. 169). Falta todavía determinar «la naturaleza de esta conexión en su determinidad» (l.c.). De todos modos, al final de la lección decimocuarta, ya se anticipa el resultado final: se trata de una «comunidad de Dios y del hombre, de uno con otro», «una comunidad del espíritu con el espíritu», «una comunidad», en la que además de afirmar lo común se ha de «mantener la diferencia», que ha de ser «igualmente conservada» (p. 170). Esta comunidad es la que hace «que el hombre conozca a Dios» y ello sea, «según esta comunidad esencial, un saber común, - esto es, el hombre sólo sabe de Dios en la medida en que Dios sabe de sí mismo en el hombre; este saber es autoconciencia de Dios, pero asimismo un saber del mismo por parte del hombre, y este saber de Dios acerca del hombre es saber del hombre acerca de Dios» (l.c.).

Con ello Hegel ha aceptado el reto de Kant, según el cual no hay paso de lo finito a lo infinito, lo ha aceptado y superado mostrando que el enten-

dimiento es efectivamente incapaz de dar este paso, pero que el espíritu, la razón es ya por sí misma este paso, como también lo finito mismo es ya este pasar desde sí mismo a su otro. Esto es lo que queda por pensar y donde va a aparecer Spinoza; pero interesaba ver el recorrido anterior para ver dónde se inserta el pensamiento de Spinoza.

III. EL PENSAMIENTO INFINITO: EL UNO

Los motivos de los que piensan que no hay paso de lo finito a lo infinito responden a un doble malentendido, a saber, primero, que se trata de un paso del mero entendimiento y no de la razón, es decir, no es un paso del concepto; y, segundo, que lo finito es sólo su propio ser y no el ser del otro. El primer malentendido ha sido considerado en el punto anterior, miremos ahora el segundo o, como dice Hegel, «la naturaleza de esta conexión [entre finito e infinito] en su determinidad» (p. 169), que se puede elucidar partiendo de la anterior consideración de la contingencia de lo finito.

«El lado propiamente especulativo» (p. 173) de la conexión entre el mundo y Dios se juega en la mediación. En efecto, «el análisis pensante» (l.c.) muestra que el punto de partida no es puramente nada, sino que en él se dan ambos momentos: negativo y afirmativo, existencia y limitación. Bajo este aspecto el pensar infinito o especulativo es, por su contenido, fiel a la representación. Lo contingente queda determinado como lo contradictorio, como lo que se diluye como tal (l.c.). El pensar infinito o especulativo mantiene y piensa la contradicción, una contradicción concreta, a diferencia del entendimiento que reduce la contradicción a nada, y la nada no contradice nada (l.c.).

Cuando lo contingente es pensado en su determinidad concreta arroja como «resultado concreto» «la absoluta necesidad» (l.c.), es decir, la unión de los momentos que la reflexión presentaba como separados. Esta «absoluta necesidad» lo primero que presenta es el momento de la mediación por otro, de manera que en lo contingente aparecen ambos momentos: ser y negación, pero no como aislados, sino en su respectividad (*Beziehung*), en su relación de uno con otro. Entonces el ser aparece como no siendo para sí, no absoluto, no eterno, sino contingente, aislado, y a la vez la mediación con otro no le es exterior. La contingencia consiste precisamente en este pasar, superarse a sí misma (p. 177). La consideración especulativa de lo contingente «conduce [por tanto] al tránsito, [pero] no de lo contingente a lo necesario, sino al tránsito que tiene lugar en el interior mismo de lo contingente, desde cada uno de los momentos, que lo constituyen, a su otro» (l.c.). De esta manera podría afirmarse que en lo contingente

mismo se halla lo necesario o, para usar la terminología habitual, que la trascendencia se halla en la misma inmanencia.

«La consideración especulativa tiene, según esto, el sentido de que ella conoce lo contingente en sí mismo en su disolución» (p. 178). Esta disolución suele ser lo primero que se conoce y proclama tanto la reflexión como la representación, quedándose en «un análisis exterior de esta determinación» (l.c.). Sin embargo, para la especulación lo contingente «no es solamente esto, sino también la disolución de la misma en sí, lo contingente mismo es disolverse, ser en sí mismo el pasar» (l.c.). Lo que en él acontece, por tanto, no proviene de un movimiento de la reflexión, sino de la cosa misma. Ahora bien, para la especulación hay todavía otro aspecto: «en segundo lugar, esta disolución no es la abstracción de la nada, sino la afirmación en sí misma» (l.c.), pues en este pasar tiene su consistencia, de modo que la disolución es a la vez «esta afirmación que llamamos la absoluta necesidad» (l.c.). Con ello precisamente se muestra que el «tránsito es *concebido*», es llevado a concepto; de modo que «el resultado se muestra como inmanente en lo contingente» (l.c.). De ahí resulta que lo contingente mismo «consiste en transformarse [*umschlagen*] en su verdad», es decir, en la necesidad y, con ella, se da ya «la elevación de nuestro espíritu a Dios -en tanto que, provisionalmente, no tenemos para Dios otra determinación que la de absolutamente necesario, o que nos contentamos provisionalmente con ésta-» (l.c.). De esta manera desde lo contingente mismo se da la elevación y no como mero movimiento subjetivo, del entendimiento o del sentimiento, sino como «el curso de este movimiento de la cosa; es esta cosa en y para sí misma la que nos impulsa, la que impulsa a este movimiento en nosotros» (l.c.).

De esta manera hemos considerado «lo dialéctico, la fluidez absoluta de las determinaciones, que entran en el movimiento, que es esta primera elevación del espíritu a Dios» (p. 181). La consideración de la constitución ontológica y dialéctica de lo contingente ha puesto en movimiento, e incluso ha llevado a cabo, «la primera elevación del espíritu a Dios». En esta elevación lo finito no ha ido más allá o fuera de sí, sino hacia el otro que es inmanente en lo contingente mismo. Este otro al que remite lo contingente es lo necesario, la necesidad absoluta, que anida en lo contingente mismo. El «resultado es la *esencia* [*Wesen*]¹² *absolutamente*

[12] Normalmente el término que suele usarse para esta expresión es «ser absolutamente necesario», pero hablando de *Wesen* Hegel evita un término demasiado abstracto, como es el ser (*Seyn*). Se trata ciertamente del ser de una esencia. Sin embargo, este ser necesario es todavía abstracto, a diferencia del espíritu. Como dice Hegel, la determinación viene de la necesidad,

necesaria» (l.c.). «Toda la determinación cae en la necesidad absoluta, la cual, en tanto que ser [*Seyn*], es también inmediatamente *ente* [*Seyendes*]» (l.c.). Pero, a la vez, en no haber ido «más allá de la determinación de la necesidad absoluta» consiste su «defecto» (l.c.).

«El cumplimiento consecuente de la categoría de la necesidad absoluta ha de ser examinado en los sistemas que parten de pensamientos abstractos» (p. 183), como es el caso de algunas religiones (Hegel alude a la india y la griega) y de los «sistemas filosóficos de la sustancialidad» (p. 187), que generalmente comparten el punto de vista que suele llamarse «panteísmo» (p. 184), entre estos sistemas Hegel nombra a los eléatas y a Spinoza (l.c.).

Spinoza expone una filosofía que parte de definiciones (p. 194), de nociones abstractas, determinaciones del entendimiento, y construye el sistema con la articulación de dichos conceptos. En este sentido el sistema spinoziano es más consecuente que las religiones, pero, en cambio, la esencia a la que llega es «la identidad consigo todavía totalmente abstracta, no es ni sujeto y ni, todavía menos, espíritu» (p. 181).

Para dicho sistema, se dan, por una parte, las cosas singulares, que, por otra parte, se distinguen de la necesidad, puesto que no tienen en sí ser independiente alguno, de modo que «hay solamente *un ser* (*Seyn*), y este pertenece a la necesidad, las cosas son tan sólo esto, su contingencia» (p. 183). Esta absoluta necesidad se hipostasia ulteriormente como el ser universal, como la sustancia, resultando que dicha necesidad es «unidad mediada consigo por medio de la superación de la mediación» (l.c.), es decir, «ser simple», «el subsistir de las cosas» (l.c.). Se trata de una mediación que se lleva a cabo por medio de la abstracción de las cosas singulares, de modo que el ser o la sustancia es sólo lo abstracto. Ahora bien, esto abstracto es a la vez «el principio negativo que se hace valer en ellas, por el que ellas son lo transitorio, lo que perece, *solamente* fenómeno [*Erscheinung*]» (p. 184). Esto negativo es lo que se suele determinar como la naturaleza propia de las cosas contingentes; pero en realidad,

que es lo que aquí importa, aunque esta necesidad esencial sea todavía insuficiente para definir a Dios que es concepto, espíritu. Acerca del término *Wesen* conviene tener en cuenta el doble significado de ser o ente (*ens*) y esencia (*essentia*) y que *Wesen* puede traducirse por uno u otro término dependiendo del contexto. De todos modos es importante mantener la distinción sistemática que hace Hegel entre ser (*Seyn*) y esencia (*Wesen*). *Seyn* es pura inmediatez, mientras que *Wesen* es ser que se media a sí mismo consigo por medio de su propia negatividad; *Wesen* es intrínsecamente relacional o reflexiva. Cf. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), §§ 112-114.

ellas no son sólo fenómeno en general, sino «la aparición [*Erscheinung*] de la necesidad» (l.c.).

IV. LA APORTACIÓN DE SPINOZA Y SU LÍMITE

La aportación de Spinoza, y en general de los sistemas de la sustancialidad, consiste en presentar una primera formulación de la unidad de todas las cosas singulares, de modo que ellas se unen en el ser y remiten a su conexión y a su necesidad: «Spinoza [...] sumerge toda finitud en la unidad de la sustancia» (p. 193). El Uno contiene «la oposición, en tanto que de ser y de nada, de uno y múltiple, etc.», «de manera que las determinaciones valen en su relación [*Beziehung*] entre ellas» (p. 188). «Fuera de este Uno se encuentra [...] el ser afectado por la determinación de lo negativo, el reino de las limitaciones y las finitudes» (p. 194). Por ello es indiferente que al sistema de Spinoza se la califique de acosmismo o de panteísmo; se trata de la misma afirmación, hecha o bien desde el mundo de las cosas contingentes, o desde la sustancia una; en todo caso no tiene una filosofía de la naturaleza sino una ética (p. 195). Al mismo tiempo «en Spinoza la sustancia es determinada como unidad del ser [*Seyns*] (la extensión) y del pensar» (p. 193). Presenta, por tanto, una primera formulación del pensamiento infinito.

Esta primera formulación es explicada por Hegel llevándola más allá de la letra hacia la propia comprensión de la sustancia, como puente hacia el concepto. Esta reinterpretación y apropiación se puede constatar en la concepción de «lo Absoluto, Dios», que «es determinado como lo *Uno*, el *Ser*, como el *Ser* en toda existencia [*Daseyn*],¹³ la Sustancia absoluta, que no solamente existe por medio de otro, sino que es la Esencia [*Wesen*] necesaria en y para sí misma, la *causa sui*» (p. 188).¹⁴ La noción de *causa sui* es destacada por Hegel, puesto que es la afirmación de que la sustancia una es «*causa* de sí misma y, por tanto, *efecto de sí misma*, esto es, mediación que se supera [*aufhebende*] a sí misma» (p. 188). En dicha noción Hegel ve prefigurada la

[13] La expresión «el ser de toda existencia» se debe a la interpretación que Jacobi hace de la aportación de Spinoza, que Hegel recoge. Cf. la ponencia de Birgitte Sandkaulen en el mismo congreso.

[14] Cf. B. SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico* (I, def. 1). Edición y traducción de A. Domínguez, Madrid, Trotta, 2000, p. 39: «Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no se puede concebir sino como existente.» El análisis de la relación causa-efecto lleva en último término al concepto de *causa sui*, dada la relación recíproca entre ellos: la causa es tal en y mediante el efecto. «Causa y efecto son, pues, simplemente inseparables; cada uno tiene sentido y ser solamente en tanto que está en relación [*Beziehung*] con el otro», afirmará Hegel un poco más adelante (p. 189). De esta manera la sustancia (*causa sui*), a diferencia de las cosas finitas, encuentra en sí su razón de ser, se absolutiza.

idea básica de la mediación por medio de otro que a la vez es mediación consigo, es decir, superación de la mediación, paso al concepto, de reino de la necesidad al de la libertad. Así lo afirma: «la relación [*Verhältniß*] de *causa* y de *efecto* pertenece al momento indicado de la *mediación por otro*, que hemos visto en la necesidad (p. 141), y es la forma determinada de la misma» (p. 188). Causa y efecto son de tal manera inseparables que una es por medio del otro (p. 189).

La limitación del sistema spinoziano consiste en no expresar que el uno, la sustancia una, «no es un ser [*Seyn*] en reposo e idéntico consigo, sino que, por el contrario, es sencillamente surgir, alteración, mediación con otro, pero que retorna a sí» (p. 191). «Tal desarrollo dialéctico, que aquí se ha esbozado, no pertenece todavía a los sistemas de la simple sustancialidad, a los panteísmos;¹⁵ éstos permanecen en el *ser* [*Seyn*], la *sustancia*, forma que queremos asumir de nuevo. Tomada en sí, esta determinación es el principio de todas las religiones y de todas las filosofías; en todas ellas Dios es el ser [*Seyn*] absoluto, una esencia [*Wesen*] que subsiste subsistiendo simplemente en y para sí misma, no por medio de otro, es absolutamente independiente» (p. 192). Ahí es donde se muestra que la filosofía spinoziana adolece de la falta de la mediación entendida como «la mediación» que es «el autosuperarse [*Sich-selbst-aufheben*] de la mediación», de manera que la esencia que piensa es sólo «la identidad consigo aún totalmente abstracta, no es todavía sujeto, ni menos aún espíritu; toda la determinación cae en la necesidad absoluta, la cual, en tanto que ser [*Seyn*], es también inmediatamente *ente* [*Seyendes*]» (p. 181).

Toda la recepción, que Hegel lleva a cabo de Spinoza, parece encaminada a tomar como punto de partida del concepto de sustancia, entendido tal como lo interpreta especialmente en la segunda edición de la *Ciencia de la lógica*, «la Doctrina del Ser», a saber, como abstracto sustancialismo, en el cual la sustancia no es más que «un abismarse de todo el contenido en la vacuidad, esto es, en la unidad sólo formal y carente de contenido», en la cual «la diferencia y la determinación desaparecen», de modo que «la unidad no se convierte en la unidad concreta, la desunión no vuelve a la conciliación».¹⁶ Sobre la base de

[15] Los sistemas de la sustancialidad han sufrido una pérdida de la dialéctica, esto es, de la posibilidad de mediar el finito con lo infinito (y recíprocamente), por mantener fijos y separados los dos extremos, pues también en ellos el mundo contingente queda reducido a la apariencia; tanto en los eléatas como en Spinoza las cosas finitas son anuladas en la unidad de la sustancia, que es pensada como la única realidad autosuficiente. En ambos se pierde lo esencial de la religión y de la investigación filosófica, a saber, la conexión entre los dos extremos.

[16] HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, GW XXI, 325; vers. cast. de A. y R. Mondolfo, Buenos

esta interpretación Hegel puede equiparar el panteísmo spinoziano al de las religiones indias. Gracias a este concepto inicial de sustancia, que apenas tiene que ver con el «punto de vista tan elevado y tan rico ya en sí»,¹⁷ Hegel, lleva a cabo su «verdadera refutación», una refutación que «penetra en la fuerza del adversario». Dicha refutación ha de reconocer la posición a refutar como un punto de vista «esencial y necesario», y, en segundo lugar, ha de llevar este punto de vista «a partir de sí mismo hacia un punto de vista más elevado». Se trata, pues, de una lectura, hermenéuticamente productiva, comprendiendo mejor al autor que él mismo. De esta manera «la relación de sustancialidad, considerada total y solamente en sí y por sí misma, se transporta hacia su opuesto, es decir, hacia el concepto» (l.c.).¹⁸ Este nuevo concepto de sustancia, que por sí mismo conduce al concepto, se alcanza reintroduciendo (o simplemente explicitando) la diferencia y la mediación dentro de la sustancia, que ya latían en su explicación como *causa sui*, por la que la sustancia es a la vez causa y efecto, y, por tanto, con relación mediadora en su propio seno, de modo que en ella queda integrada la multiplicidad de atributos y modos. Este concepto de sustancia es capaz de mediar la necesidad y la libertad, y por tanto puede ser la base para la prueba de la existencia de Dios. El concepto de sustancia, con el que concluyen las *Lecciones*, no es exactamente el mismo de Spinoza, sino otro, construido por Hegel a partir y «refutando» el de Spinoza, elevándolo, llevándolo a concepto. El de Spinoza le sirve de trampolín para elevarse al verdadero punto de vista.

CONCLUSIÓN

En las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios* los referentes básicos son Kant y Spinoza. Kant es una referencia básica por su crítica a las pruebas y haber provocado la situación de desprestigio en que según Hegel se encuentran. Este punto de partida provoca un arreglo de cuentas de Hegel con Kant, llevado a cabo en dos frentes; en uno Hegel argumenta contra Kant y en el otro con Kant.

Contra Kant Hegel levanta la acusación de agnosticismo religioso que se desprende de su filosofía de la crítica de la razón pura, en el sentido de que en ella no cabe un conocimiento de Dios. Al plantear la necesidad de una mediación

Aires, Solar, 1982, vol. I, p. 421.

[17] HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, GW XII, 15; vers. cast., vol. II, p. 254.

[18] F. MICHELLINI, *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella 'Scienza della Logica' di Hegel*, Bologna, Centro editoriale Dehoniano, 2004, así como en la ponencia en el congreso, ha puesto de relieve este doble concepto de sustancia que maneja Hegel.

entre fe y saber, Hegel está reivindicando el carácter cognitivo de la fe, que la fe no es un mero salto, como afirma Jacobi.

El segundo frente de lucha, ahora con Kant, consiste en afirmar que el entendimiento finito efectivamente no puede llegar más allá de sí, tal como propone Kant, pues el entendimiento desde lo finito sólo puede llegar a lo finito, no hay paso de lo finito a lo infinito.

Estos dos frentes no andan aislados, sino íntimamente unidos: el primero lleva al segundo. En efecto, el conocimiento de la fe no es de objetos externos y finitos. En este sentido Hegel empezará argumentando desde la fe la unión de ésta con el saber, para terminar transformándola en saber. Si uno queda preso en el ámbito del entendimiento discursivo no podrá llegar a lo infinito; para alcanzarlo hay que pensar la realidad en su totalidad y por tanto en su contradicción, su limitación y su remisión a otro que lleva dentro. En esta tarea Spinoza le sirve a Hegel de primer paso para pensar en contra del dualismo y a favor de una unidad de la realidad, de la que lo infinito no sólo no puede ser ajeno, sino que es expresado por ella.

La importancia de Spinoza resalta al constatar que las *Lecciones* terminan con el tratamiento del sistema de la sustancialidad spinoziano y mencionando su insuficiencia, como si con ello se hubiera llegado al argumento último. Si no se llega a desarrollar el argumento propio, se deja por lo menos esbozado. Con la crítica a Spinoza Hegel nos deja en el umbral del nuevo argumento ontológico, nos ha conducido al campo o nivel y ha elaborado los términos con que se juega el nuevo argumento.

Con ello llegamos a la constatación de una nueva coincidencia de Hegel con Kant, a saber que en la base de toda prueba de la existencia de Dios está la prueba ontológica, pues ésta es la que da el verdadero concepto de Dios. Ciertamente una prueba ontológica más elaborada que la que ofrecen S. Anselmo y Descartes. Por tanto, Kant es una referencia fundamental por haber mostrado que desde el entendimiento finito no hay camino de acceso a Dios y en este sentido por haber mostrado cuál debe ser la vía que hay que emprender para una tal meta.

Spinoza, en cambio, es básico por mostrar el pensamiento infinito, aquel para el cual Dios no es un objeto que el hombre tenga delante de sí como algo extraño o al menos externo. Ahí juegan un gran papel los conceptos de sustancia una, *causa sui* e incluso su «sistema de la sustancialidad» o panteísmo. Sin embargo, y ésta es la crítica de Hegel, Spinoza sólo alcanzó pensar el infinito bajo el concepto de sustancia, pero no como sujeto, como espíritu. De ahí su insuficiencia, que Hegel aquí repite y desarrolla en repetidas ocasiones y que puede resumirse en aquella formulación de la pretensión de la ciencia de «aprehender y expresar lo verdadero no como sustancia, sino, en la misma

medida, como sujeto»,¹⁹ como espíritu. Hegel pone en valor lo que ha sido denominado como «el momento de verdad del panteísmo», según la cual «el panteísmo es el sentimiento (mejor: la experiencia trascendental) de que Dios es la realidad absoluta, el fundamento originario, el último hacia dónde de la trascendencia» y que «la distinción entre Dios y el mundo ha de entenderse en forma muy distinta que la dada entre realidades categoriales»;²⁰ en definitiva representa un primer paso en la superación del dualismo.

[19] HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, GW IX, p. 18; traducción de A. Gómez Ramos, en: HEGEL, *Obras*, Madrid, Gredos, 2010, vol. I, p. 122.

[20] K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, en: *Sämtliche Werke*, vol. 26, Friburgo, Herder, 1999, p. 65; vers. cast.: *Curso fundamental de la fe*, Barcelona, Herder, 1979, p. 86.

