

---

## La confrontación entre B. Spinoza y G.W.F. Hegel: del «autómata espiritual» a la «autogénesis» del concepto

### The confrontation between B. Spinoza and G.W.F. Hegel: from the «spiritual automaton» to «autogenesis» of the Concept

RESUMEN: Como indica el subtítulo, he optado por una hermenéutica de la distancia y el contraste entre ambos pensadores, en lugar de buscar aproximaciones y afinidades entre ellos, como suele ser habitual: 1º): del autómata espiritual a la autorreflexión fenomenológica: El planteamiento epistemológico que lleva a cabo Spinoza en *De intellectus emendatione*, se basa en una teoría de la evidencia (*idea vera*), cuya reflexión (*idea ideae*) es meramente especular, pues presupone la *idea vera* como *exemplar naturae*. En cambio, Hegel se propone “construir lo absoluto para la conciencia” o introducir a la conciencia en lo absoluto, y en su *Fenomenología* desarrolla el modelo dialéctico de una autocrítica interna de la experiencia del conocimiento, que implica una autorreflexión de la conciencia *in via*, como transformación interna de sí. 2º): la manifestación de lo absoluto: ¿expresión o exposición”(*Darstellung*)? El automa-

ABSTRACT: As indicated by the subtitle, I opted for a hermeneutics of distance and for the contrast between the two thinkers, rather than seeking approaches and affinities between them, as usual: 1st): from the spiritual automaton to phenomenological self-reflection: The epistemological approach performed in *De intellectus emendatione* by Spinoza, is based on a theory of evidence (*idea vera*), whose reflection (*idea ideae*) is merely specular, since it presupposes the *idea vera* as *exemplar naturae*. Instead, Hegel proposes «to construct the absolute for consciousness” or to introduce consciousness into the absolute, and in his *Phenomenology*, he develops the dialectical model of internal self-criticism of the experience of knowledge, which involves self-reflection of consciousness *in via*, as internal transformation of itself. 2nd): the appearance of the absolute,

tismo epistémico se funda en Spinoza en una teoría ontológica de la expresión, conforme al modelo de *involvere/exprimere*, propio de una metafísica naturalista de la inmanencia, anticreacionista y antiemanantista. En Hegel, en cambio, la manifestación corresponde al modelo de *exire et redire*, lo que implica el acontecimiento de la escisión (*Entzweiung*), esto es, de un separador interno y mediador (Böhme, Plotino), en la salida y el retorno, y, por tanto, de una negatividad activa en el seno de lo absoluto. 3º): reflexión externa y reflexión interna. El modelo de reflexión externa es el empleado por Parménides, en su metafísica monista (*to eon, hen, houlon*), mediante la abstracción de las diferencias, que Hegel aplica a Schelling y Spinoza. En el modelo hegeliano, por el contrario, el contraponer es el mismo movimiento inmanente de la actividad de la reflexión de lo absoluto, en el tránsito de su identidad abstracta a la identidad concreta. Ahora bien, este movimiento autorreflexivo implica una doble negación progresiva, que se lleva a cabo en la salida de la sustancia al atributo y de éste al modo. El modo finito se convierte así en el gozne mismo de la reflexión. 4º) Por último, el contraste entre la sustancia activa y la autogénesis del concepto. En Spinoza, la *causa sui* no es la esencia de la sustancia, sino una propiedad, que expresa la incondicionalidad del infinito en acto, y, en cuanto tal, presupone la precedencia formal de la definición esencial de la sustancia. Para Hegel, *causa sui* es la categoría, realmente especulativa, que aporta la clave para entender la actividad de la sustancia como relación “absoluta” de sí con-sigo (para sí). Hegel identifica así formalmente *causa sui* (*Ursache*) y cosa originaria (*Ur-Sache*). La *causa sui* encierra la contradicción de un ponerse como efecto y de un eliminar lo así puesto, en retorno hacia sí. De ahí que la sustancia ya no sea “el tranquilo proceder de sí en los accidentes, sino el activo producirse (*hervorbringen*) de la sustancia en cuanto sí misma. Por tanto, en el genitivo objetivo y

¿ expression or exposure» (*Darstellung*)? Spinoza’s epistemic automatism is based on an ontological theory of the expression, according to the model *involvere/exprimere*, pertaining to a naturalist anti-creationist and antiemanationist, metaphysics of immanence. In Hegel, however, appearance corresponds to the *exire et redire* model, which implies the event of dichotomy (*Entzweiung*), i. e., an internal and mediating separator (Böhme, Plotinus), in exit and return, and therefore an active negativity within the absolute. 3rd): external and internal reflection. The external reflection model is used by Parmenides, in his monistic metaphysics (*to eon, hen, houlon*), by abstracting the differences, which Hegel applies to Schelling and Spinoza. In the Hegelian model, however, to oppose is the same immanent movement of the activity of absolute’s reflection, in the transition from its abstract identity to the concrete identity. However, this self-reflecting movement involves a double progressive negation, which is held in the outcome of substance to attribute and of attribute to mode. Finite mode becomes the hinge of reflection. 4th) Finally, the contrast between the active substance and the autogenesis of concept. In Spinoza, *causa sui* is not the essence of the substance, but a property that expresses the unconditionality of *infinitum actu*, and, as such, it assumes the formal precedence of essential definition of the substance. For Hegel, however, *causa sui* is the really speculative category that provides the key to understanding the activity of the substance as an «absolute» relationship of itself to itself (for-itself). Hegel thus formally identifies *causa sui* (*Ursache*) and original thing (*Ur-Sache*). The *causa sui* entails the contradiction of putting itself as an effect and eliminating the positing, in returning to itself. Hence the substance is no longer «als ruhiges Herworgehen ihrer selbst», sondern das tätige hervorbringen der Substanz als Selbst. Therefore, the «self»

subjetivo del *sui*, acontece el “sí mismo” (*Selbst*) del concepto. Se vuelve así la sustancia espiritual” en el autoengendrarse (*Selbsterzeugen*) de su concepto.

PALABRAS CLAVE: AUTOGÉNESIS DEL CONCEPTO - REFLEXIÓN - EXPOSICIÓN - AUTÓMATA ESPIRITUAL

(*Selbst*) of the concept happens in the subjective and objective genitive of *sui*. It becomes “spiritual substance», in the self-engender (*Selbsterzeugen*) of its concept.

KEY-WORDS: AUTOGENESIS OF CONCEPT - REFLECTION - EXPOSURE - SPIRITUAL AUTOMATON

GUARDO POCAS SIMPATÍAS por una hermenéutica de afinidades, que lleve a difuminar los perfiles entre Spinoza y Hegel y aproximarlos en exceso, en una especie de spinozismo hegeliano, casi preludio del hegelianismo, o bien, de un hegelianismo de fuerte impregnación spinozista, en una circularidad a menudo artificiosa y equívoca. Reconocer que haya ciertos puntos de paralelismo entre ambos, debidos al modo de concebir la filosofía como sistema de lo absoluto, y por ende, al holismo de la verdad o al tema de la inmanencia, no permite inferir que se dé entre ellos una afinidad esencial. Hay, a mi juicio, una diferencia radical en el modo de entender la tarea del pensamiento, como me propongo mostrar en estas páginas. Me inclino, pues, por una hermenéutica de las diferencias, incluso, de las resistencias mutuas que sean, en verdad inapropiables. Confrontación significa un afronte, cuerpo a cuerpo, entre dos contendientes, en que cada uno envuelve al otro, y se resiste a él, como en la lucha, que toma así la apariencia de un abrazo. Entre Spinoza y Hegel han pasado demasiadas cosas como para aproximarlos excesivamente entre sí. Ante todo, una diferencia de altura histórica, la que media entre una temprana Ilustración de sentido objetivista, cortada según el patrón del mecanicismo científico, y el historicismo del siglo XIX con su descubrimiento de la razón histórica. Y, sobre todo, una diferencia en la raíz religiosa de su inspiración respectiva, judaica en Spinoza y cristiana en Hegel,<sup>1</sup> según se muestra en su categoría central, —el «espíritu»—, en abierta secularización del dogma trinitario.<sup>2</sup> Como precisa Hegel en relación con el sentido del eleatismo, en el que incluye por afinidad a Spinoza, «la diferencia entre nuestro punto de vista y el de los filósofos eléa-

[1] «Así, pues, es posible entender la divergencia entre Hegel y Spinoza, aunque no exclusivamente, como una grieta entre un filósofo protestante heterodoxo y un hereje judío exmarrano» (Yirmiyahu NOVEL, *Spinoza, el marrano de la razón*, Muchnik, Anaya, 1995, págs 261-2).

[2] Véase H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, Freiburg, Herder, 1970; trad. esp. de R. JIMENO, *La encarnación de Dios*, Barcelona, Herder, 1974.

tas sólo estriba en que el cristianismo hace que exista en el mundo moderno la individualidad absolutamente concreta dentro del espíritu»(GPh,XX,165; Frost,III,285).<sup>3</sup> Por lo demás, entre Spinoza y Hegel media obviamente la historia con su acarreo de experiencias. Hegel puede encarar el spinozismo no sólo como un objeto sistémico puro, sino en la profundidad de su eficacia histórica, es decir, en el juego de acción y reacción que ha desencadenado en el pensamiento moderno, dando lugar a una densa constelación histórica, a la que se conoce como el idealismo alemán.<sup>4</sup>

Por su potencia especulativa, la filosofía de Spinoza no podía ser refutada, dándola por falsa. La filosofía, como enseña Hegel, no progresa por estas refutaciones extrínsecas, que separan y contraponen lo verdadero y lo falso como logros definitivos. Su progreso es interno, en virtud de un proceso de asimilación de lo ya pensado, que es superado e integrado en una verdad más completa y más alta. El spinozismo para Hegel, es, pues, verdadero en cuanto momento necesario en el desarrollo interno de la Idea especulativa, pero *deficitario* todavía con respecto a ella. Aquí está la clave: «El spinozismo –precisa Hegel– es una filosofía defectuosa, por cuanto en ella, la *reflexión* y su múltiple determinar son *un pensar extrínseco*»(WL,VI,195;Mondolfo,II,197).<sup>5</sup> Se trata, en una palabra, de la ausencia de la «subjektividad» en lo absoluto.<sup>6</sup> Refutar internamente significa elevarse a un punto de vista superior, desde el que se advierte y compensa su defecto.«Por lo tanto se ha dicho, que para quien no presupone por sí como cuestión decidida la libertad e independencia del sujeto autoconsciente, no puede darse ninguna refutación del spinozismo» (WL,VI,250;Mondolfo,II,254). La hermenéutica de Hegel es, pues,«hermenéutica deceptiva», como la ha llamado Pierre Macherey, por ver en Spinoza un mero comienzo, del cual Hegel sería la consumación; pero, además, resulta reductiva, porque violenta y distorsiona el pensamiento de Spinoza, con una función «*desrealizadora*».<sup>7</sup> Se diría que el exceso con que Hegel remedia el pretendido «defecto» de Spinoza,

[3] *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (en lo sucesivo GPh)en *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt, Suhrkamp,1971, tomo XX, 165; trad. esp. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, ed. Cecilia Frost, México, FCE,1981, III, 285. Las obras de Hegel serán citadas por esta edición de la editorial Suhrkamp en veinte tomos, sin más referencia que el tomo en caracteres romanos y la página en arábigos.

[4] Véase Sylvani ZAC, *Spinoza en Allemagne*, Paris, Klincksieck, 1989, especialmente el capítulo sexto «Un debate sobre Spinoza».

[5] *Wissenschaft der Logik* (en lo sucesivo WL), Zweiter Teil: Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff, tomo VI de la ed. cit. de Suhrkamp. Hay trad. esp. de R. Mondolfo, Buenos Aires, Hachette, 1956.

[6] La subjektividad conlleva, junto con la autoconciencia, la individualidad y la personalidad moral, todo lo que el spinozismo había apartado de Dios para evitar su antropomorfismo.

[7] *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspero, 1979, págs , 31-33.

anega su naturalismo y se expone a la contracrítica fulminante que ya había hecho Spinoza a todo planteamiento teleológico. En este sentido, Spinoza ya de antemano «refuta la dialéctica hegeliana».<sup>8</sup> Si para Hegel, la naturaleza es la imagen invertida del espíritu, no es extraño que todos los spinozistas, comenzando por Feuerbach, hayan visto al espíritu como imagen alienada de la naturaleza. Aquí no hay *Aufhebung* sino confrontación (*Auseinandersetzung*) en un litigio incesante. Hay, pues, un límite infranqueable que resiste desde dentro al intento de absorción, que si para el spinozismo es la categoría hegeliana de negatividad, para Hegel y el hegelianismo, en cambio, es el actualismo objetivista de Spinoza. Sin embargo, tampoco cabe considerarlas como dos filosofías meramente exteriores. Más bien, —dice Macherey—, «es preciso buscar entre estas filosofía la *unidad conflictual*, que explica el sorprendente fenómeno de *méconnaissance* y *reconnaissance*, que las liga oponiéndolas. Hegel o Spinoza: esto es, un uno que se divide en dos».<sup>9</sup>

En lo que sigue me limito a ofrecer algunos apuntes de esta confrontación, que no cesa, y que acaso confirme el célebre *dictum* de Fichte, de que la clase de filosofía que se hace depende de la clase de hombre que se es. No pretendo con ello procurarme un estatuto de neutralidad, pues se advertirá fácilmente desde qué lado cuento esta historia al subtitularla «Del autómeta espiritual a la autogénesis del concepto».

#### I. DEL AUTÓMETA ESPIRITUAL A LA AUTORREFLEXIÓN FENOMENOLÓGICA

La idea innata de Dios ha acompañado a la filosofía, en el agustinismo medieval o en el racionalismo, como alternativa a cualquier vía extrínseca para probar su existencia. «En cierto modo —escribe Descartes— yo tengo primeramente en mí la idea del infinito que la de lo finito, es decir, la de Dios que la de yo mismo (*moi-même*)».<sup>10</sup> También Spinoza, cartesiano de origen aun cuando radicalmente heterodoxo en cuanto a su idea de Dios, tiene que comenzar metódicamente por el problema de su idea. En estricto racionalismo, distingue Spinoza entre el carácter representacional de una idea, por el que su esencia objetiva apunta a la esencia formal de lo que representa, y el carácter expresivo de la misma, en cuanto cuño del poder interno del entendimiento; y, consecuentemente, hace depender la representación, en horizontal, de la cosa de la expresión eidética vertical del propio pensamiento.<sup>11</sup> «De ahí que la

[8] *Ibid.*, 259.

[9] *Ibid.*, 13. El subrayado no pertenece al texto.

[10] *Meditaciones*, IIIª, en *Oeuvres et Lettres*, ed. de André Bridoux, Paris, Gallimard, 1963, pág. 294.

[11] Como escribe Gilles DELEUZE, «Or la vraie connaissance est découverte comme une *espèce* de l'expression: c'est à dire à la fois que le contenu représentatif de l'idée est dépassé vers

forma del pensamiento verdadero debe residir en ese mismo pensamiento, sin relación a otros, y no admite como causa suya al objeto, sino que debe depender del mismo poder y naturaleza del entendimiento»(IE,I-II,22;Domínguez,109).<sup>12</sup> En otros términos, la verdad se dice por denominación intrínseca, no en virtud de la correspondencia exterior con el objeto, sino de su conformación expresiva en cuanto idea. «Es, más bien,—comenta Ernst Cassirer— un concepto que una imagen, debe llamársela *conceptus* y no *perceptio*, ya que sólo así expresamos que no es algo que venga dado de fuera, sino que debe su origen pura y exclusivamente al espíritu».<sup>13</sup> En su *Tractatus de intellectus emendatione*, concebido en alternativa al cartesiano *Discours de la Méthode*, rechaza Spinoza la concepción de un método como una búsqueda indefinida del criterio de verdad, para atenerse al modo de estar dada originariamente la *idea vera* en su evidencia necesitante (IE, pr. 35). «En una palabra, el buen método será aquel que muestra cómo hay que dirigir la mente, conforme a la norma de la idea verdadera dada,» (IE,I-II,12;Domínguez,92). La idea verdadera ha de ser, pues, *index sui et falsi*, se muestra a sí misma en su verdad y actúa de por sí como criterio discriminativo de todo lo falso( Eth, II, xliii).<sup>14</sup> No se trata de ninguna experiencia subjetiva de certeza, sino de una manifestación o evidenciación de la verdad en su propio contenido veritativo. A partir tal idea puede la mente volver sobre ella, reflexivamente, formando una idea de la idea, y saber así que la tiene y poder operar con ella y desde ella, *tamquam innatum instrumentum* (IE,pr. 93) para formar otras ideas.

Ahora bien, la idea más perfecta es aquella que expresa el máximo contenido eidético, y que, a la vez exhiba en sí y por sí misma su propia razón. Obviamente, tal idea, que exhibe un *exemplar Naturae*, es la idea de Dios, del que la *Ética* tratará de mostrar su razón formal.<sup>15</sup> El principio de inmanencia del pensamiento moderno, que Spinoza lleva a su plenitud, se cierra así consecuentemente en el ontologismo, con arreglo al cual el *primun cognitum* ha de ser

un contenu immanente, propement expressif, et que la forme de la consciente psychologique est dépassé vers un formalisme logique, explicatif» (*Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, De Minuit, 1968,pág.303).

[12] *De intellectus emendatione* (en lo sucesivo IE), pr. 71, en *Benedicti de Spinoza Opera*, ed. de J. van Vloten y J.P. Land, Hagae, Nijhoff,1914, tomo I-II. Hay trad. esp *Tratado de la reforma del entendimiento*, con Introducción y notas de A. Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 2006.

[13] E. CASSIRER, *El problema del conocimiento*, México, FCE,1956,II, 23.

[14] «Ciertamente, la verdad es norma de sí misma y de lo falso, al modo como la luz se revela a sí misma y revela las tinieblas»( Eth.,II,xliii, *Opera*, I-II,108). Hay trad. esp. *Ética*, por Vidal Peña. Madrid, Alianza Editorial,1999, pág. 168)

[15] Véase Martial GUEROUULT, *Spinoza, Dieu,(Et. I)*, cap. vº, Paris, Aubier,1968, págs 177-204.

también el *primun ontologicum*, aboliendo así la distinción aristotélica, vigente secularmente, entre el *próteron physei* y el *próteron pros hemas* (Eth.,II, x<sup>a</sup>, scol.).

En este contexto aparece la mención al «autómata espiritual» (IE,pr. 85):

Lo cual coincide con lo que dijeron los antiguos, a saber, que la verdadera ciencia procede de la causa a los efectos, excepto en que ellos nunca concibieron, que yo sepa, como hacemos nosotros aquí, que el alma (*anima*) actúa según leyes ciertas y cual un autómata espiritual (IE,I-II,27;Domínguez,117).

El interés epistemológico de la expresión «*automa spirituale*» es doble: designa una espontaneidad mental según reglas, pero elimina, a la vez, el alcance de una espontaneidad creadora o de un «poder absoluto de pensar», según especifica Spinoza en la carta a G.H. Schuller (C,lviii<sup>a</sup>),<sup>16</sup> al igual que ha combatido la tesis teológica de un entendimiento creativo. Ciertamente el intelecto spinozista es activo en cuanto fuente de sus conceptos, pero no tiene necesidad de transitar de la potencia al acto (Eth,I,xxxii). A su vez, Spinoza neutraliza también con esta expresión al sujeto imaginativo, ebrio en su omnipotencia fabuladora, a la que toma dogmáticamente por el conocimiento mismo. Lo califica, no obstante como «autómata *espiritual*» en cuanto dotado de la conciencia de la verdad y autoconciencia de su acto, a diferencia del otro autómata del escéptico, formalmente inconsciente porque se niega a admitir la evidencia y reconocer la verdad:

Esos tales, en efecto, ni siquiera se sienten a sí mismos (...) Por eso deben permanecer definitivamente mudos, no sea que supongan algo que tenga visos de verdad (...) Deben ser, pues, considerados como autómatas que carecen en absoluto de mente» (IE., I-II,14; Domínguez,97).

Pero, el de Spinoza, aun siendo espiritual, es «autómata» por cuanto se atiene formalmente a la exigencia de la verdad y sigue, cuando piensa, un orden necesario y objetivo de razones. El «autómata espiritual» es ciertamente productivo o formador de ideas y metódicamente reflexivo, pero su autorreflexión, en cuanto «idea de la idea», esto es, objetivación de la primera idea, repite la *idea vera* de la que parte. Como advierte G.Deleuze en otro momento, «entre la idea y la idea de la idea, no hay sino una distinción de razón: la idea reflexiva y la idea expresiva son una sola y misma cosa en realidad».<sup>17</sup> De ahí que el pensamiento, cuando opera y construye, expone un orden expresivo en que él mismo está constituido. En otros términos, reproduce el orden inmanente

[16] *Epis. Opera*,III-IV,196. Hay trad. esp. de Atilano Domínguez,*Correspondencia* (Madrid, Alianza Editorial, 1988, pág. 338). Véase también Eth,ii,xlviii.

[17] *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*, 125.

del pensamiento objetivo, que se deriva de la idea verdadera en Dios. En este sentido, la reflexión es meramente especular como se dice taxativamente en la *Ética* (II,xxi, esc.):

Pues en realidad, la idea del alma –esto es, la idea de la idea—no es otra cosa que la forma de la idea, en cuanto ésta es considerada como un modo de pensar sin relación con su objeto (Eth,I-II,95; Peña,146).

Tal reflexión no necesita del acto de la autoapercpción originaria, para poder fundarse, lo que supondría una subjetividad trascendental, sino que le basta con reproducir el actualismo de la *idea vera*.<sup>18</sup> Ciertamente, Spinoza establece como un axioma material o hecho decisivo que «el hombre piensa» (*homo cogitans*) (Eth,II,ax.ii) pero, a diferencia de Descartes, no es un *ego cogitans* sustantivo, sino un «se piensa» impersonal que acontece en la menta humana. En modo alguno se trata de un sujeto pensante; es meramente el soporte o lugar modal de una ideación, que lo constituye. Aun admitiendo que el entendimiento, en su acto noético, sea un entender subjetivo (o para sí), consciente de su propio esfuerzo,<sup>19</sup> se debe previa y originariamente a un pensamiento en sí, — un teorema objetivo del todo de las ideas— en el que está inscrita la pauta de su acto. Dicho en otros términos, el autómeta no tiene la facultad de determinarse a pensar, sino que piensa necesariamente como despliegue de la actuosidad misma del pensamiento objetivo, atributo de la sustancia (Eth,II,xlviii, esc). En este sentido, como bien especifica Victor Delbos, su actividad no es rigurosamente autonomía; es automatismo espiritual, como dice Spinoza, tomando esta palabra en el sentido de una actividad reglada por leyes que se imponen absolutamente a ella, y que, por tanto, no provienen de ella.<sup>20</sup>

Claro está que este automatismo, en cuanto determinado por Dios o por la sustancia/causa, no excluye, paradójicamente, que se presente como «la absoluta espontaneidad de la acción divina» en él.<sup>21</sup> Es esta espontaneidad de la acción, como surgiendo del propio fondo, la que reivindica también Leibniz como «autómata espiritual», esto es, —dice— «formal pero libre, en cuanto tiene la razón

[18] «Naturalmente, una reflexión de tal índole—señala I. FALGUERAS —más bien que *una vuelta sobre sí*, viene a ser una reflectancia especular, por cuanto pierde su carácter retroactivo y se convierte en una producción instantánea de infinitas ideas» (*La 'res cogitans' en Espinosa*, Pamplona, Eunsa,1976, pág. 124).

[19] Véase sobre la distinción entre lo noemático como orden objetivo en si y lo noético como el orden subjetivo, y el problema que tal distinción presenta en Spinoza, V. PEÑA, *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, págs 147-155.

[20] V. DELBOS, *Le spinozisme*. Paris, Vrin, 1926, pág. 112

[21] M. GUEROUULT, *op. cit.*, 77.

por dote (*partage*)».<sup>22</sup> Formal en la combinación lógica de sus ideas, y libre por atenerse a la necesidad racional. En suma, «autómata espiritual –escribe lapidariamente G. Deleuze— igual a la combinatoria del mundo».<sup>23</sup> Como se dice en el *De intellectus emendatione*, el conocimiento de la esencia de la cosa singular, «sólo puede ser reclamado a las cosas fijas y eternas, así como a las leyes que están inscritas, como en sus verdaderos códigos, en esas cosas y según las cuales se producen y ordenan todas las cosas singulares (IE, I-II,31; Domínguez,124). En consecuencia, el *autómata* espiritual no es un demiurgo ni un *intellectus agens*, sino que está incluido en y forma parte «del infinito entendimiento de Dios» y por ende, —precisa Spinoza (Eth.,II, xi<sup>a</sup>, corol)— «cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos otra cosa sino que Dios (no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se explica a través de la naturaleza humana, o sea, en cuanto construye la esencia del alma humana) tiene ésta o aquella idea»(I-II,82;Peña,126).<sup>24</sup>

No quisiera, sin embargo, restar mérito a la autorreflexión subjetiva por la que el entendimiento finito alcanza con esfuerzo su liberación de la servidumbre, al alumbrar en sí mismo, en un contexto de interacción social, el sistema de sus ideas. Pero esta liberación, aun siendo expresiva de la espontaneidad del alma en cuanto espíritu, no comienza *por* obra de ella misma, sino que la lleva inscrita en su propio ser eterno. Como precisa Martial Gueroult,

El acceso de estas ideas eternas a su conciencia efectiva está ya comprendido en ella (el alma) desde que existe, y no requiere así de ninguna condición extrínseca, por esto se comete un error cuando, fiándose de la apariencia del desarrollo progresivo de la conciencia, se figura uno que el alma que accede al conocimiento del tercer grado ha *comenzado*, en cierto momento del tiempo, a conocer las cosas de esta manera. En efecto, ella llevaba en sí este conocimiento de toda la eternidad, y poseía eternamente esta perfección que suponemos que se ha añadido ulteriormente a ella.<sup>25</sup>

\* \* \*

[22] G.W. LEIBNIZ, *Systeme Nouveau*, en *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, ed. de G.I. Gerhardt, Olms, Hildesheim, 1960,IV, 485

[23] G. DELEUZE, *op. cit.*,300.

[24] Véase también *Ethica*, II,xliii,esc. y carta xxxii a Oldenburg; *Opera*,III-IV, 122; Domínguez, 238.

[25] M. GUEROUT, *Spinoza, I Dieu, op. cit.*, 321. Como señala Gueroult en otra obra, «El sujeto gramatical desaparece, ya no es el alma o el yo sustancial, sino el ser ontológico del alma como modo finito del atributo pensamiento (*Deus quatenus mentis essentiam ou naturam constituit*)» (*Spinoza, II, L'âme*, Paris, Aubier, pág. 117).

Se ha dicho, forzando el paralelismo entre la obra de Spinoza y la de Hegel, que el *Tractatus de intellectus emendatione* cumple una función metódica análoga a la *Fenomenología del espíritu*. Pero el planteamiento es bien distinto. Hegel abandona el análisis racionalista de la *idea vera* por la hermenéutica de la experiencia cognoscitiva en el plexo sujeto/objeto. Para la filosofía, el problema de lo absoluto comienza siendo el de su accesibilidad. El dilema, tal como lo formula el entendimiento, parece insuperable: si se está fuera de lo absoluto, en el orden de lo finito y condicionado, esto es, del saber finito, lo absoluto infinito queda del lado de lo incognoscible. Si, en cambio, se está ya dentro, como parte de la misma vida infinita, ya sea este vínculo el del sentimiento o el del saber inmediato, queda lo absoluto más allá de lo objetivamente determinable. La originalidad de Hegel consiste en evitar este dilema, invirtiendo radicalmente en su planteamiento, de modo que afuera y adentro no sean posiciones externas de la conciencia finita con respecto a lo absoluto, sino posiciones internas al absoluto mismo; que se pone afuera (o sale de sí) para alcanzar su profundidad interior (retorno). En este sentido, de nada le vale a la conciencia el salto a la fe, al saber inmediato o a la intuición, si no gana por sí misma el acceso a aquello que la constituye y la tiene abierta desde su raíz. En el escrito sobre la *Diferencia*, sostiene Hegel que « lo absoluto debe ser construido para la conciencia » y que ésta es la tarea propia de la filosofía ( D,II,25; Paredes,25), <sup>26</sup> de modo que su manifestación pueda ser comprendida y reconocida como tal. Esto exige no rehuir o dejar de lado la contribución de la reflexión, cuya actividad de análisis –«la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor dicho, de la potencia absoluta» (Phä,III,36;Roces,23),<sup>27</sup> como se la celebra en la *Fenomenología*–, consiste en separar, esto es, poner y contraponer las determinaciones:

Pero puesto que tanto el producir como los productos de la reflexión son sólo limitaciones, esto es una contradicción. Lo absoluto debe ser reflexionado, puesto; con ello, sin embargo, no ha sido puesto, sino superado, pues al ser puesto es limitado. La mediación de esta contradicción es la reflexión filosófica (D,II,25; Paredes,25).

Se trata, pues, de una reflexión integrada racionalmente, o en el juego de la razón, como método de la filosofía. La observación va dirigida contra Schelling y Spinoza. Es verdad que Hegel mantiene aún la intuición intelectual como el conocimiento de lo absoluto pero para que ésta no quede vacía, si se aísla del mundo objetivo, es preciso llenarla con la riqueza de las determinaciones de

[26] *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (en lo sucesivo D), Hay trad. esp. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Shelling*, con Estudio Preliminar, trad. y notas de M<sup>a</sup>.C. Paredes, Madrid, Tecnos, 1990)

[27] *Phänomenologie des Geistes* (en lo sucesivo Phä.), en el tomo III de la edición de Suhrkamp. Hay trad. esp. de esta obra por W. Rocés, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1966.

lo real, esto es, desplegarla y replegarla sobre si misma, conjugando o «sintetizando» así la reflexión ponente con la intuición absoluta. Significativamente, el escrito, ensayando ya una vía media especulativa entre Schelling y Fichte, se cierra en los términos siguientes: «Sólo la razón ve la verdad en esta contradicción absoluta, mediante la cual ambos términos están puestos y aniquilados, no siendo ni uno ni otro y siendo los dos a la vez»(D,II,115;Paredes,139). La aniquilación anuncia ya el tema de la negatividad. Bastará dar con esta idea clave para encontrar la dialéctica.<sup>28</sup>

Precisamente en la *Fenomenología*, declara Hegel que se propone «ofrecer el concepto» de tal saber, mostrando cómo el absoluto se presenta a la conciencia, en la medida en que ésta ingresa en su dimensión ontológica y se reconoce como espíritu subjetivo. Hegel trasciende el planteamiento crítico y la reflexión trascendental kantiana por una crítica inmanente del propio contenido de la conciencia al filo del desarrollo de su experiencia objetiva. También la conciencia más elemental pertenece a la economía manifestativa de lo absoluto y hasta cree tener de su parte absolutamente la verdad de lo que enuncia. Si lo absoluto es el uno-todo, y «solo lo absoluto es verdadero y solo lo verdadero es absoluto», —proposición spinozista donde las haya, pensada frente al kantismo—, la conciencia objetiva, exterior a lo absoluto, se encuentra situada en el estar-fuera o exteriorización de lo absoluto mismo, y desde este *locus* cognoscitivo, ha de encontrar el camino para ingresar en su verdadera profundidad como conciencia espiritual. Tiene, pues, que partir de lo dado en su experiencia objetiva, del saber tal como se le manifiesta en su forma más inmediata, pues esto cuenta para ella como la verdad. «Pero la ciencia al aparecer,— advierte Hegel— es ella misma una manifestación (*Erscheinung*); su aparición no es aún la ciencia en su verdad, desarrollada y desplegada»(Phä,III,71; Roces, 53). Ahora bien, en cuanto saber que es meramente aparición fenoménica (*Erscheinung*), aún no es el saber real, y por tanto, su aparecer (*Erscheinung*) conlleva una apariencia (*Schein*) del saber, que aún no es. Pero, tal apariencia sólo puede detectarla ella en cuanto conciencia implícita de la verdad. Tal «manifestación» no-verdadera, en tanto que puro fenómeno (aún-no el saber real) muestra oblícuamente, por así decirlo, la sombra de apariencia que conlleva su aparición. Impulsada, sin embargo, *a tergo* por el absoluto y la exigencia universal de la verdad, y sin ella

[28] Según comenta finamente este pasaje M<sup>a</sup>.C. PAREDES, «el método del conocimiento especulativo no es, según la *Diferencia*, ni sintético ni analítico, sino ambas cosas a la vez, en cuanto que forman parte del desarrollo de la razón (...) En la *Diferencia* no hay aún dialéctica en sentido estricto, es decir, como método lógico. Lo que hay es la implicación de reflexión e intuición, que Hegel llama saber especulativo («Introducción « a su edición del escrito sobre la *Diferencia*, *op. cit.*, xlv-xlvi).

saberlo, la conciencia lleva a cabo una *skepsis* o «penetración consciente en la no-verdad del saber que se manifiesta»(Phä, III,72; Roces,54), en la medida en que prueba o experimenta la falsa apariencia de su pretendida verdad. Surge así la desintegración del objeto que creía más seguro y se siente asombrada por una nueva objetividad, que le sale al encuentro. «Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará experiencia» (Phä,III,78; Roces, 58). Recorre, pues, un camino de duda y desesperación, que lo es también de íntima transformación, en el que irá anulando progresivamente sus distintas figuras, hasta alcanzar un punto en que, vencida toda apariencia (*Schein*) de llevar en sí algo extraño, —precisa Hegel—

la manifestación *Erscheinung*) se hace igual a la esencia (*Wesen*) y en el que, consiguientemente su exposición (*Darstellung*) coincide precisamente con este punto de la auténtica ciencia del espíritu (*Wissenschaft des Geistes*), y, por último, al captar por sí misma esta esencia suya, la conciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo (Phä,III,81; Roces, 60).

La reflexión significa ahora la asunción de aquella negatividad que amplifica y ahonda su experiencia en un horizonte progresivamente universal. Pro-gresar en él, totalizándose como razón que sabe y reconoce el mundo como cosa propia, será tanto como in-gresar en su más honda verticalidad y verdad. La naturaleza de tal saber es la razón comunicativa y compartida. Como comenta Martín Heidegger, «lo que así sale a relucir en la experiencia de la conciencia sobre sí misma, lo que sale a la luz, *aparece*, es el espíritu. En la experiencia en tanto movimiento, en la forma ya caracterizada, de la conciencia (el devenir-se-otro como llegar-a-sí-mismo) acontece el llegar-a-la-aparición del espíritu».<sup>29</sup> Ahora bien, tal camino fenomenológico de reflexión transformadora corresponde en sus distintas estaciones al despliegue lógico de lo absoluto mismo en aquellas determinaciones, en las que se fundan las distintas figuras de la conciencia, según se afirma en la *Lógica*:

La conciencia es el espíritu como conocimiento concreto y circunscrito en la exterioridad; pero el movimiento progresivo de este objeto, tal como el desarrollo de toda la vida natural y espiritual, sólo se funda en la naturaleza de las *puras esencias*, que constituyen el contenido de la Lógica (WL, Vorrede,V,17; Mondolfo,I, 39).

Me he limitado a recordar pasajes bien conocidos para poner a la vista la identidad, en dos caras, de un mismo proceso. La autorreflexión que lleva a

[29] *La Fenomenología del espíritu de Hegel*, trad. esp. de E. Vázquez y K. Wrehde, Madrid, Alianza Editorial,1992, pág. 76.

cabo la conciencia, recogiendo y guardando en su memoria viva las diversas figuras de su tránsito transformativo, tanto de su experiencia individual como de la histórica, modaliza o forma parte constitutiva de aquella otra autorreflexión en que se consume el espíritu como sí mismo (*Selbst*). Como advierte Hegel a punto de cerrar su *Fenomenología*, que –importa recordarlo—es del espíritu, no ya de la conciencia, sino de ésta inserta y trascendida en espíritu —:

Pero el espíritu no se ha mostrado ante nosotros ni como el simple repliegue de la autoconciencia a su pura interioridad, ni como el mero hundimiento de la autoconciencia en la sustancia y en el no ser de su diferencia, sino como este movimiento del sí mismo ( des *Selbsts*), que se enajena de sí mismo y se hunde en su sustancia, que, como sujeto se ha adentrado en sí partiendo de ella y convirtiéndola en objeto y contenido, al superar esta diferencia de la objetividad y del contenido (Phä,III,587-8c; Roces, 470) .

Si en Spinoza, la ida reflexiva es la misma idea expresiva, que le subyace, y el autómeta re-produce un orden noemático de pensamiento objetivo o en sí, en Hegel, se trata de la constitución misma del saber absoluto por la reflexión, que se contabiliza, por así decirlo, dos veces, como acto de la autoconciencia, devenida racional y, a la vez, como la actuosidad en sí y para sí del espíritu. En otros términos, si el «autómata espiritual» spinozista anticipa la idea de la robótica moderna, el espíritu hegeliano es la actividad de una comunidad racional que se autocomprende a sí misma en la obra común de la racionalización objetiva del mundo.

## II. LO ABSOLUTO Y SU MANIFESTACIÓN:¿EXPRESIÓN O EXPOSICIÓN?

Se ha indicado cómo el automatismo del entendimiento se basa en una teoría de la sustancia en cuanto potencia autoexpresiva. La imagen spinozista del «código» de las leyes eternas, que lo son tanto del pensar como del ser, pertenece, junto con las del «espejo» y la «semilla», a la misma constelación metafórica del concepto de expresión, en cuanto matriz del pensamiento barroco, como ha mostrado brillantemente Gilles Deleuze. Con este vuelco, la expresión como clave noética (o *ratio cognoscendi*) remite así a la otra «expresión» ontológica ( *ratio essendi*). O dicho a la inversa, «la expresión como *ratio essendi*» se reflexiona en el espejo como *ratio cognoscendi*, y se produce en la semilla como *ratio fiendi*». <sup>30</sup> La expresión actúa conjuntamente en estos tres planos conexos y unitarios.

Expresar, en un sentido lógico/lingüístico, como se dice que el predicado expresa al sujeto, al que inhiere, equivale a explicar o desenvolver. *Exprimire*

[30] *Spinoza et le problème de l'expression, op. cit.*, 300.

es, pues, el movimiento contrario/ complementario, a *involvere*.<sup>31</sup> Se explica o explicita lo que está implicado o contenido en algo. Tal explicación descubre o des-envuelve una determinación, que forma o constituye un rasgo esencial del expresante, quien, a su vez, la lleva en sí englobada o incorporada en su propia unidad. La expresión reúne así al expresante y lo expresado en un vínculo de copertenencia, que en última instancia, se reduce al analítico de identidad. Así Dios, en cuanto sustancia única y causa inmanente de todo, se explica a través de sus atributos y modos, que él funda y, por tanto, se manifiesta en el mundo como en su propia *facies* (Eth,I, xix y xx). Resulta, por tanto, congruente que en la def. iv<sup>a</sup> se refiera Spinoza al atributo, como «lo que el pensamiento percibe» de la sustancia, y en la prop. xix, se diga que el atributo «expresa la esencia de la sustancia divina», pues es justamente su carácter de expresión ontológica (*ratio essendi*) de la sustancia lo que permite concebir por él (*ratio cognoscendi*) la esencia divina. Tal como precisa Martial Gueroult, «el atributo es, tanto, a la vez, principio ontológico de la sustancia, en tanto que es *constitutivo de su realidad*, y principio de su inteligibilidad, en la medida que *la hace conocer como tal*». <sup>32</sup> Queda así anulada de raíz una interpretación fenomenalista de los atributos divinos en Spinoza, como la sustentada por Hegel y una larga tradición idealista de intérpretes en él inspirada, que le reprochan a Spinoza no haber llevado a cabo una deducción real objetiva de los atributos. <sup>33</sup> Por lo demás, y al margen de toda argumentación, el propio Spinoza lo dice *expressis verbis* al final de la demostración de la proposición I,iv<sup>a</sup>: «Por consiguiente, nada hay fuera del entendimiento (*extra intellectum*) que sea apto para distinguir varios cosas entre sí, salvo las sustancias, o, lo que es lo mismo, sus atributos y afecciones» (Eth,I-II,39:Peña,49).

La lógica de la expresión, dirigida fundamentalmente contra el emanatismo y el creacionismo, como ha mostrado Gilles Deleuze, responde a una metafísica de la inmanencia absoluta y de la identidad, reforzada en Spinoza por el estricto univocismo entre el entendimiento finito y el infinito, del que aquél forma parte. «*En Spinoza toda la teoría de la expresión está al servicio de la univocidad*; y todo su sentido es arrancar al ser unívoco de su estado de indiferencia o de neutralidad, para hacer de él el objeto de un afirmación pura, efectivamente realizado en el panteísmo o la inmanencia expresiva». <sup>34</sup> De ahí que la expresión ya no sea *imago* simbólica, como aún ocurre en Leibniz, sino

[31] *Ibid.*, 310.

[32] Spinoza. *Dieu (Éthique I)*, Paris, Aubier, 1968, pág. 47.

[33] *Ibid.*,50-53. Sobre una crítica pormenorizada de la interpretación idealista de los atributos (Erdmann, Wolson, etc) véase el Apéndice III de esta misma obra, págs 428- 461.

[34] G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*, 309 y M. GUEROUlt, *op. cit.*, 267 y 293.

vástago o engendro del mismo Dios, y hasta en algún texto primerizo como el *Brevis Tractatus*, llama Spinoza *filius Dei* al entendimiento infinito y a la propia *natura naturata*.<sup>35</sup> Gracias a este univocidad, el espejo del entendimiento humano ya no es subjetivo o deformante, como el de Bacon, « que todo lo concibe a su imagen y no a imagen del universo», según escribe Spinoza a Oldenburg (C,ii<sup>a</sup>),<sup>36</sup> sino objetivo reflectivo, pues todo lo entiende conforme a la propia idea infinita de Dios, con que todo ha sido hecho (Eth.,I, xxi<sup>a</sup> y xxx<sup>a</sup> ).

\* \* \*

Hegel, pensador, no menos que Spinoza, de la absoluta inmanencia, también utiliza el término de «expresión» (*Ausdruck*) para referirse a la manifestación del absoluto. Como dice en la Introducción a sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, a propósito de la «idea», «sus distintas determinabilidades, todas en su conjunto, no son, a su vez, más que expresión (*Ausdruck*) de la idea y de la forma que en ella se contiene. Por donde la idea es el centro, un centro que es, a la vez, periferia, un foco luminoso» (GPh,XVIII,47;Frost,I,32-33). En ocasiones, en lugar de *Ausdruck*, emplea el término *Offenbarung* (revelación), de origen religioso pero ya en alternativa secularizada como la gnosis moderna. Más frecuentemente habla de exteriorización (*Äusserung*),recogiendo así la dialéctica interna a la relación absoluta entre la sustancia y sus accidentales, el todo y sus partes, la fuerza y su exterioridad. El sentido más nítido de manifestación en cuanto expresión aparece en el párrafo 142 de la *Enciclopedia*:

La realidad efectiva (*Wirklichkeit*) es la unidad devenida de la esencia y de la existencia, o de lo interior y lo exterior. La exteriorización (*Äusserung*) de lo real efectivo es lo real efectivo mismo de un modo tal que en su exteriorización sigue siendo igualmente esencial y sólo es esencial en la misma medida en que se encuentra en la existencia exterior inmediata (E,VIII,279; Valls,231-2).<sup>37</sup>

Hegel enfatiza claramente, de modo tautológico, la igualdad esencial de lo expresante y lo expresado en la unidad intrínseca de esencia y existencia, pues lo real efectivo (*das Wirkliche*) es una actividad autoexpresiva, translúcida o autotransparente, que se manifiesta a sí misma. Una manifestación que no remite a algo otro de sí, sino que consiste en la cabal presencia de sí, en la identidad plena y consumada en sí y para sí misma. Ya no hay dentro ni fuera, y no es, por tanto, necesario ningún vínculo simbólico entre ellos. De ahí que el *signum*, que manifiesta, y su significado actúan *per identitatem*. El signo es

[35] M. GUEROULT, *Ibid.*, 314.

[36] *Opera*,III-IV,6; DOMÍNGUEZ, 82.

[37] *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (en lo sucesivo E.), pr. 151, Zusatz.

la presencia de la cosa misma. Vuelve de nuevo la imagen del *filius Dei*, que en este caso permite una comparación relevante entre Spinoza y Hegel. Pese a la mención de pasada que hace Spinoza del *filius* o de su exaltación del profeta Cristo como *os Dei* en el *Tratado teológico-político*, el sentido del *verbum/filius*, como expresión mediadora entre lo infinito y lo finito, es propia y estrictamente cristiana. Spinoza, como es sabido, rechaza enérgicamente, como superstición, todo lo relativo al misterio de la trinidad y a la encarnación,<sup>38</sup> que, por el contrario, son claves decisivas, ya secularizadas, de la especulación hegeliana. El *Verbum* encarnado expresa en tanto pone la esencia de Dios en lo más ajeno a Dios mismo –la finitud, el espacio y el tiempo–. En este sentido la exteriorización (*Äusserung*) acontece como «enajenación» (*Ent-äusserung*) y «alienación» (*Ent-fremdung*) de Dios mismo, donde el prefiijo *ent (des)* indica el momento de negatividad o ab-negación que constituye esta manifestación. El mediador expresa porque expone, es decir, pone fuera, a partir de sí mismo, lo escondido de Dios. El salir afuera es aquí decisivo en cuanto abandono de un clauso interior inmediato o de una unidad simple. El *Verbum* divino es la palabra que revela la profundidad de Dios, Y, a la par que lo revela, vincula lo infinito con lo finito, y, por eso, es también el mediador. Versiones especulativas de este misterio cristiano encuentra Hegel en el místico alemán Jacob Böhme:

Así como lo primero es el fluir y el germinar de todas las formas y cualidades, lo *segundo* es el *aparecer*. Este *segundo principio* –precisa Hegel– es un concepto fundamental que se presenta en Böhme, bajo las más diversas formas y modalidades: como el verbo (*Wort*), el separador (*Separator*), *die Qual*, la revelación (*Offenbarung*), la egoticidad (*die Ichheit*) en general, la fuente de toda división (GPh.,XX,105; Frost,III,240)

Sólo el separador, que pone y desdobra, puede ser el mediador de lo contrapuesto. Reforzando el argumento, da Hegel una cita de Böhme, que parece sacada de su propia *Lógica*: «De esta revelación de las fuerzas, en la que se contempla la voluntad del eterno Uno, manan el entendimiento y la ciencia del yo (*Ichts*), ya que en él se contempla la voluntad eterna». Y tras esta cita, sigue en paréntesis una aclaración decisiva:

*Ichts*<sup>39</sup> es un juego de palabras con nada (*Nichts*), por ser precisamente lo negativo; pero al mismo tiempo lo contrario de la nada, ya que en ello consiste el yo de la conciencia de sí (*Selbsbewusstsein*). El Hijo, el algo, es así el yo, la conciencia,

[38] Yirmiyahu NOVEL, *Spinoza, el marrano de la razón*, op. cit., 257-261 y H. KÜNG, *La encarnación de Dios*, Barcelona, Heder, 1974, cap.vº: Cristología especulativa, págs 265-329.

[39] *Ichts*, como lo escribe J. Böhme, jugando con *Nichts* (nada)

la conciencia de sí; Dios no es, por tanto, solamente lo neutral abstracto, sino también el concentrarse en el punto del ser para sí (GPh,XX, 108; Frost,III, 242).

En este comentario está *in nuce* la intuición fundamental de Hegel. Los primeros vislumbres de esta idea se remontan al neoplatonismo y su teoría de la emanación. Exponiendo a Plotino insiste Hegel sobre el tema, en un diálogo implícito con Spinoza:

Así, pues, lo primero que esta unidad engendra, el Hijo, es la *inteligencia* (el *nous*), la segunda esencia divina. Es otro principio. Aparece aquí la principal dificultad, el conocido problema planteado por todos los tiempos: Llegar a comprender cómo lo Uno se decide a determinarse; y este esfuerzo sigue constituyendo el interés esencial. Los antiguos no enfocaban aún este problema de un modo determinado como nosotros, pero sí lo plantearon. Pues el *nous* no es otra cosa que este encontrarse a sí mismo: es la pura dualidad (*duás*), él mismo y su objeto; contiene todo lo pensado, es esta distinción, pero la distinción pura, la que permanece igual a sí misma (GPh,XIX,448, Frost,III,41).

Y más adelante especifica el tema de la manifestación en términos de un devenir lógico, que implica una negatividad absoluta:

Como el devenir de la unidad simple, en cuanto aquel levantamiento (*aufheben*) de todos los predicados, es precisamente esta misma negatividad absoluta que es en sí el producirse (*herausgehen*) mismo, resulta que no se debe partir de la unidad para pasar luego a la dualidad, sino concebir ambas cosas como una sola (GPh,XIX,450; Frost,III,43).

Recuérdese que en el escrito sobre la *Diferencia*, ya se anticipa la idea de «la escisión en lo absoluto como su manifestación (*Erscheinung*)» (D,II,25;Paredes,24). En el seno mismo de lo Uno, acontece, pues, una escisión o desdoblamiento (*Entzweiung*), en la oposición de subjetividad y objetividad, como el elemento o medio necesario en que el uno se manifiesta en su contenido sustancial y alcanza la conciencia de sí mismo. Me he referido a estos textos históricos, porque ayudan a entender la manifestación como un proceso del espíritu, a diferencia del naturalismo expresionista de Spinoza. Acude de inmediato a la memoria el repetido texto del Prólogo a la *Fenomenología*:

La fuerza del espíritu es siempre tan grande como su exteriorización (*Äusserung*), su profundidad solamente tan profunda como la medida en que el espíritu, en su interpretación (*Auslegung*), se atreve a desplegarse y a perderse (Phä, III,18; Rocés,11).

Ahora aparecen, por fin, conjugados los procesos de reflexión e intuición, cuya unidad se anunciaba en el escrito sobre la *Diferencia*. En referencia a esta conjunción, que es propiamente la razón especulativa, escribe Hegel en el «Prólogo» a la *Fenomenología*: «Lo más fácil es enjuiciar (*beurteilen*) lo que tiene contenido y consistencia; es más difícil captarlo (*fassen*), y lo más difícil de todo la combinación de lo uno y lo otro: el lograr su exposición» (*seine Darstellung hervorzubringen*) (Phä, III, 13; Roces, 9). La manifestación se caracteriza ahora como exposición (*Darstellung*), un acontecer que saca de sí las distintas determinaciones de la absoluto para recoger, luego, en ellas y por ellas, su *logos* inmanente (*Auslegung*).<sup>40</sup> Y puesto que exponer es salir de sí lo absoluto, auto-poniéndose, saber, en cuanto interpretar, es recoger lo expuesto y reflexionarlo, volviéndolo sobre sí. Al esquema racionalista *involvere et exprimere*, se contraponen ahora el dialéctico de *exire et redire*, describiendo un círculo especulativo. De lo lleno no se puede salir: sí, en cambio, de lo vacío, o de lo inmediato indeterminado, que requiere su plenificación. Si la ‘expresión’, es, pues, analítica por explicitativa, como lo es el vínculo de su causalidad,<sup>41</sup> y por ende, tautológica,<sup>42</sup> la exposición, en cambio, es sintética, heterológica<sup>43</sup>, —una verdadera *síntesis a priori* en ejercicio inmanente, constituyendo desde sí misma el devenir de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) y su inteligibilidad.

Cuando en la *Lógica* se alcanza el nivel de lo absoluto, como identidad devenida y mediada del ser y la esencia, Hegel acude de nuevo a la idea de mostración/exposición:

Sin embargo, hay que mostrar (*dargestellt werden*) qué es lo absoluto; pero este mostrar (*darstellen*) no puede ser un determinar, ni tampoco un reflexionar extrínseco, por cuyo medio se tendrían sus determinaciones, sino que es la exposición (*Auslegung*) y precisamente la propia exposición de lo absoluto y sólo *un indicar lo que éste es* (*ein Zeigen, dessen was es ist*) (WL, VI, 187; Mondolfo, II, 189).<sup>44</sup>

Ante lo absoluto ya no cabe ni el determinar extrínseco de la reflexión ni la intuición intelectual ni el éxtasis estético/místico. Lo absoluto solo se conoce si se muestra, exponiéndose a sí mismo en su total transparencia (*Dursichtigkeit*),

[40] Remitir a la etimología de *Aus-legung*, con la raíz del ver griego *lego*, —no solo decir, sino reunir—, y el prefijo «aus» (ex), afín a exposición.

[41] M. GUEROUlt, *Dieu, Eth. I, op. cit.*, 356-358 y 361-2.

[42] esto es, el desarrollo de una igualdad originaria, no perdiéndose en lo indefinido el foco de luz emanada, como dice Hegel con notoria injusticia al tomar el spinozismo como emanatismo (WL, VI, 198; Mondolfo, II, 200),

[43] «una heterología reflexionada»—dice J. HYPOLITE, (*Logique et Existente*, Paris, PUF, 1961, pág. 117.

[44] Este texto de la *Lógica* es gemelo del pr. 142 de la *Enciclopedia*, ya citado.

pues «sólo lo que se determina de un modo perfecto es aun tiempo exotérico, concebible y susceptible de ser aprendido y de llegar a convertirse se en patrimonio de todos» (Phä,III,20; Rocés, 13). En suma, «la determinidad del espíritu es, por tanto, la manifestación (*Manifestation*) (E,X,27; Valls,436).<sup>45</sup>

### III. LAS FORMAS DE LA REFLEXIÓN:

Como es habitual en Hegel, la ardua sección dedicada a lo absoluto en la *Lógica* comienza con una obertura, en que se anticipa todo el trayecto dialéctico posterior. La mera presentación del problema, a partir del camino trazado en la *Lógica*, ya marca el terreno de juego y prefigura su dialéctica:

La simple, genuina identidad de lo absoluto es indeterminada, o más bien se ha disuelto en ella toda determinación de la *esencia* y la *existencia*, o sea, del *ser* en general, tanto como de la *reflexión*. Por lo tanto *el determinar qué es lo absoluto* resulta negativo, y lo absoluto mismo aparece sólo como la negación de todos los predicados y como el vacío. Pero puesto que tiene también que ser explicado como la posición de todos los predicados, aparece como la contradicción más formal entre todas (WL,VI,187; Mondolfo,II,189).

El absoluto es, pues, el Uno-todo (*hen kai pan*), y en ello se muestra, la tensión constitutiva entre la forma absoluta de su unidad o identidad, y el contenido absoluto o totalidad de las determinaciones.<sup>46</sup> Dicho paradójicamente, la *determinación* de lo absoluto en cuanto tal es su in-determinación, esto es, estar por detrás o por encima de sus determinaciones. No se trata, de una contradicción que concierna a su contenido como «*omnitude realitatis*», sino una contradicción formal, como señala Hegel, pues, a la vez, se exige contener todas las determinaciones y abismarlas en su unidad, esto es, ponerlas en cuanto determinaciones y superarlas en cuanto tales. De ahí que entrañe un movimiento de negatividad. Lejos de ser lo absoluto lo pleno/inmediato y la afirmación integral, hay en él, según Hegel, una negación en el juego recíproco entre in-determinación y determinación, pues cada dimensión niega lo que la otra afirma. Podría decirse que el interés especulativo hegeliano se concentra en este juego lógico de in-determinación y auto-determinación. Por otra parte, la in-determinación presenta un rostro jánico, según se entienda solo como *abismo* (*Abgrund*) en que sucumben todas las determinaciones de la reflexión,

[45] Con arreglo a ello, la manifestación supone: a) escisión o desdoblamiento ( hacerse otro); b) mediación o negación recíproca de lo contrapuesto y c) reflexión en el ser otro consigo mismo o restablecimiento de la identidad originaria en cuanto *Selbst* (Phä,III,23; Rocés, 15-16). «*Diese Unruhe aber ist das Selbst*» (Phä.,III, 26; Rocés,18).

[46] Tal tensión se muestra también en las consecuencias de la teoría: si se subraya el Uno se va a desembocar en el acosmismo y si el Todo en el panteísmo.

o bien como fundamento (*Grund*), que transparece en ellas como en sus apariencias. Ahora bien, presentar una contradicción en el seno de lo absoluto no es el modo de invalidar su idea, sino de penetrar en y hacia ella, a través de la contradicción misma, forzando su exposición.

Ante esta contradicción, sin embargo, el entendimiento trata de protegerse a toda costa, o bien negando toda determinación para atenerse a la forma pura de lo absoluto: lo uno, simple e indeterminado, o bien, poniendo todo el proceso determinativo en el haber subjetivo de conciencia, que reflexiona sobre el asunto. El primer caso es la interpretación de lo absoluto como el inmóvil *to eón/houlon* de Parménides o como la identidad indiferenciada de Schelling. El segundo caso es, según lo malentende Hegel, el de Spinoza, que reconoce las determinaciones del absoluto pero las entiende subjetiva o fenoménicamente como distinciones que establece el entendimiento. En ambos casos se trata de lo que llama Hegel una reflexión formal y externa. Formal, pues no atiende al contenido mismo de la cosa en sí sino a la pura forma de su absolutez, que, con arreglo al principio de no contradicción, se declara como una identidad inamovible. De ahí que se entienda esta identidad de modo abstracto o vacío en virtud de la abstracción formal con que opera el entendimiento, convirtiendo así su ley de la identidad abstracta en la ley de la verdad. Es, además, externa, porque pone toda diferencialidad material en el orden subjetivo, y, por tanto, no ha conseguido penetrar en su interior de modo que la forma absoluta sea inmanente al contenido.<sup>47</sup>

La reflexión externa se limita así a atribuirle al absoluto determinaciones dadas en la existencia para luego negarlas, puesto que él las trasciende, «sin lograr elevar –dice— estas posiciones y aquellas negaciones a su verdadera unidad» (Ídem). Pero, si en lugar de permanecer en la reflexión externa, adoptamos el punto de vista especulativo, esto es, de la unidad de ser y pensar, es muy otra la comprensión de lo absoluto. Entonces, «*la actividad suya es el mismo movimiento de la reflexión, y sólo como tal lo absoluto es verdaderamente la absoluta identidad*» (WL, VI, 193; Mondolfo, II, 195) Como precisa Hegel, la identidad de lo absoluto, lejos de ser una idea simple, encierra en ella tanto las determinaciones de la esfera del ser como las de la esencia, en su recíproca mediación; es decir, que es el resultado de la negación de una inmediatez (la del ser), para que éste pueda así aparecer (*Erscheinung/Schein*) en la esencia/fundamento, y resolverse finalmente en la unidad de ambos como realidad efectiva (*Wirklichkeit*).<sup>48</sup> La determinación, por tanto, ha sido-puesta como eliminada:

[47] Jean HYPOLITE, «*Logique et Existence*, Paris, PUF, 1961, pág. 99.

[48] «Dans la Logique en fin, Hegel envisage la réflexion como la réflexion propre de l'être. L'être apparaît parce qu'il se nie lui-même comme immédiat; l'apparence et l'être nié, l'essence. Cette réflexion de l'être dans l'essence correspond a la réflexion» (Ibíd., 107)

Vale decir, que la determinación en general se ha convertido en una apariencia transparente en absoluto (*schlechthin durchsichtiger Schein*), una diferencia que en *su ser-puesta* ha desaparecido (...) Pero estas determinaciones reflejadas aparecen a la *representación* (*Vorstellung*) como un ser que vale en sí y por sí, un ser verdadero; pero lo absoluto es, frente a ellas, el fundamento en que ellas han desaparecido (WL,VI,188; Mondolfo, II,190).

En cambio, la reflexión metafísica o externa, que se atiene a la representación cosificadora, no puede ver en lo absoluto o en sus determinaciones más que un ser fijo verdadero, —nos advierte Hegel—, pero la reflexión especulativa se vuelve interna porque opera en el mismo contenido determinativo, y, por eso, no es formal, sino dialéctica, pues sólo a través del desarrollo del contenido se alcanza la forma de lo absoluto. En este paradigma, inspirado en la dialéctica fichteana, el principio de identidad no es unidad sustancial inmóvil, sino un acto incondicionado de autoposición.  $A=A$  significa que el yo tiene que llegar a ser *sí mismo* (*selbst*), constituyéndose en sujeto de todas sus experiencias. De ahí que tenga que auto-objetivarse, saliendo de sí, y poniéndose como otro, para mediante este rodeo, retornar a sí mismo. «Sólo por medio de él (movimiento reflexivo) lo absoluto tiene la forma absoluta y no es *lo igual* a sí mismo (*das sich Gleichseiende*), sino *lo que se pone como igual a sí mismo* (*das sich Gleichsetzende*)» (WL,VI,194; Mondolfo,II,196).<sup>49</sup> Esta segunda identidad es devenida y concreta, es decir, lo absoluto es el resultado de su auto-posición como otro, en y a través de la mediación o reflexión con lo otro de sí. «De lo absoluto hay que decir —precisa la *Fenomenología*— que es esencialmente *resultado*, que sólo *al final* es lo que es en verdad, y en ello estriba precisamente su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo» (Phä,II,24; Roces,16).

Ahora bien, este movimiento interno de reflexión implica una doble negación. Lo absoluto in-determinado se niega, saliendo de sí, autodeterminándose internamente y traspasándose a sus atributos. Pero, en un segundo momento, la misma contradicción interna entre lo absolutamente infinito y lo infinito relativo (o en sus diversos géneros) produce, en virtud de una segunda negatividad, el traspasar del atributo al modo, como su verdadera resolución. El modo, en cuanto determinación determinada del atributo, o determinación en segundo grado o a la segunda potencia, es la negación del atributo, y, por tanto, la negación de una negación, y con ello, la reversión interna hacia la unidad o identidad originaria. Así entendido, lejos de ser el modo un mero efecto o

[49] «Le thème central nous paraît l'idée que l'Absolu no se pose qu'en s'opposant, soi-même à soi-même, en se réfléchissant, qu'il est l'unité de cette réflexion, mais une unité que no se met pas à part d'elle comme une substance qui serait: *prior natura suis affectionibus*» (Ibíd., 124)

expresión particularizante del atributo, donde acaba, por así decirlo, la potencia productiva de la substancia, como si el último resplandor del foco luminoso lindase con la nada, constituye para Hegel su gozne o punto de giro en el sentido de su reflexión o vuelta sobre sí. Por el modo, la simple identidad del comienzo se convierte en la identidad plena, en la que la forma del absoluto es inmanente a su contenido, y éste, translúcido en la forma. En suma, la tesis fundamental de Hegel en toda esta sección de la *Lógica* se compendia en su visión del modo finito como el cierre que consuma toda la dialéctica de la exposición:

El verdadero significado del modo es, por consiguiente, el del ser el propio movimiento reflexivo de lo absoluto, es decir, un *determinar*, pero no un determinar tal que por medio de él el absoluto se convierta en *otro*, sino solamente un determinar lo que lo absoluto ya es, vale decir, la exterioridad transparente, que es el *mostrarse* a sí mismo, un movimiento que procede de sí hacia fuera, pero tal que este ser-hacia-fuera es también la interioridad misma. y con esto también un poner, que no es solamente un ser-puesto, sino ser absoluto (WL,VI,194; Mondolfo, II,196).

El modo, esto es, lo finito, que en su singularidad y fugacidad aparecía como lo más aparente y evanescente, se constituye así en la apariencia translúcida que deja ver lo absoluto o en que éste se da a ver. El modo es ciertamente la exterioridad extrema de la auto-posición de sí, pero puesta como tal exterioridad, y, por tanto, repuesta o reflexionada. Es la pura apariencia (*Schein*) como el elemento de la reflexión. «Entonces, —precisa Hegel—, «la apariencia no es *la nada* sino reflexión, *relación* a lo absoluto; o sea, es apariencia por cuanto *lo absoluto aparece en ella*» (WL,VI,190; Mondolfo, II, 192). Con este vuelco dialéctico la reflexión se vuelve interna a la cosa misma, como el movimiento de su vuelta o retorno, y lo negativo se transforma en lo plenamente positivo. La exposición (*Darstellung*) se presenta en verdad como una aparición (*Erscheinung*) de lo absoluto, prendido en el juego de sus reflejos y transparentando en ellos como su fundamento. La toma de conciencia de esta apariencia en cuanto tal apariencia es ella misma transparencia de lo absoluto. El aparecer/apariencia (*Erscheinung/Schein*) no remite a algo otro, como en la relación fenómeno/nómeno kantiana, sino a sí mismo. La apariencia así sabida es, pues, el elemento de la reflexión o del volver sobre sí.

Por lo tanto —concluye Hegel— lo real es *manifestación* (*Manifestation*) no se halla atraído por su exterioridad, a la esfera del cambio (*Veränderung*), ni tampoco es un *aparecer* de sí en *un otro*, sino que se manifiesta; es decir, en su exterioridad es *él mismo* (*es selbst*) y sólo *en ella*, es decir, solo como movimiento que se diferencia de sí y se determina, es *él mismo* (WL,VI,201; Mondolfo, II, 204).<sup>50</sup>

[50] Sobre la categoría de «manifestación» puede verse J.L.NANCY, *Hegel, L'inquiétude du*

En todo este contexto es muy ilustrativa la metáfora de la luz, de ascendencia platónica. «Como la luz de la naturaleza no es algo, ni una cosa, sino que su ser consiste sólo en su resplandecer, así la manifestación es la absoluta realidad igual a sí misma»( WL,VI,218;Mondolfo,II,221). La luz consiste en su acto de resplandecer, pero se ve, decía Platón, a través de aquello en lo que resplandece. La pura luz, en su in-determinación, equivale a la pura tiniebla, porque en ella no hay nada que ver. En cambio, cuando la luz resplandece a través de las determinaciones objetivas, en ellas se deja ver porque su resplandor reflejado vuelve sobre el mismo foco luminoso de que ha partido.

\* \* \*

Vengo insistiendo en que la crítica de Hegel a Spinoza se basa en su método de la reflexión externa, entendida en un sentido parmenídico. Ahora bien, tal crítica se apoya en una interpretación formalista y fenomenalista de los atributos, interpretados como aquello que «el entendimiento concibe de la sustancia», al igual que de los modos de-limitativos, y, de ahí la razón de que piense Hegel que el acosmismo caracteriza la posición de Spinoza. Creo, más bien, que en Spinoza se da un panteísmo o una cosmoteología secularizada por la fuerza con que reivindica el pluralismo de las formas o géneros de ser en la *natura naturans*. Martial Guérout ha desmontado la interpretación hegeliana, y cuantas se inspiran en ella, con una crítica estricta y minuciosa de los textos en que pretende basarse. A la luz de su argumentación resulta incontrovertible que lo absolutamente infinito en Spinoza no es indeterminado, pues incluye positiva y realmente todos los géneros de perfección. En este sentido, los atributos divinos son objetivos, en cuanto constitutivos de la propia esencia de Dios; son también ilimitados como la misma idea del infinito,<sup>51</sup> y en cuanto tales, no implican limitación alguna, esto es, no pueden ser limitados ni por los modos, que ellos incluyen, ni por otros atributos, que le son dispares.<sup>52</sup> Indudablemente, Hegel hace violencia al texto de Spinoza, porque lo lee a la contra de su sentido palmario. Se diría que lo fuerza a comparecer en su propio espacio de juego, desmontándolo desde dentro con la palanca de la negatividad, que es para él «la forma absoluta». Más aún, la traslada subrepticamente al absoluto de Spinoza:

Tal es lo que hay de filosóficamente insatisfactorio en Spinoza; la diferencia existe exteriormente en él, pero sin dejar de ser algo externo. El pensamiento es lo absoluto abstracto, y, por tanto, lo absoluto negativo; así es en verdad, pero Spinoza no lo establece como lo negativo absoluto (GPh,XX,185; Frost, III, 309).

*négatif*, Paris, Hachette,1997, págs.47-57.

[51] Véase M. GUEROUT, op. cit., 70.

[52] *Spinoza, Dieu, I, op. cit.*, Apéndice IIII, págs 428-461 y IV, págs 462-470.

Es decir que, según Hegel, Spinoza presiente la verdad de que la forma absoluta es lo negativo, pero no se atreve a cargar con ella; la entreve en el juego de indeterminación y determinación, como se ha indicado, pero en él, por temor a la mala subjetividad imaginativa, acaba triunfando el objetivismo absoluto. Sin embargo, en modo alguno podría aceptar Spinoza que el pensamiento sea lo absoluto abstracto, como le endosa Hegel. La irreductibilidad en este punto es total. La filosofía de Spinoza es plena y consecuentemente una filosofía de la afirmación integral, que conjura lo negativo.<sup>53</sup> Su infinito *in actu*, en cuanto potencia ilimitada de afirmación, es absolutamente positivo.<sup>54</sup> De ahí que Spinoza elimine o haga superfluo el juicio negativo, que presupone siempre una identidad previa, en la que se apoya para decir lo que algo no es hacia afuera. Como se ve, los esquemas están invertidos. Preguntarse por la negación vendría a ser entonces, paradójicamente, según el esquema de Spinoza, una reflexión externa a la substancia, en vez de serlo, según el de Hegel, el proceso mismo de la determinación objetiva. En cambio, para Hegel, sólo por el rodeo, o más exactamente, por el intrincado y arduo camino de la negación, se puede alcanzar reflexivamente lo verdaderamente positivo. «En este aspecto, la negación es negación de la negación, y, por tanto, una verdadera afirmación» (GPh.,XX,164; Frost,III,307).

#### IV. ¿QUÉ SIGNIFICA PENSAR?.

Tocamos aquí dos experiencias radicalmente contrapuestas del pensar e irreductibles entre sí. La gran razón que asiste a Hegel contra Spinoza es que la negatividad no puede ser eliminada sin borrar la propia subjetividad. El problema no está tanto en si Spinoza la reconoce implícitamente o de cierta manera, sino en que pretenda excluirla a todo trance. No se ha reparado lo suficiente en un argumento hegeliano decisivo a este respecto. Dice así:

Es verdad que la sustancia es absoluta unidad del *pensar* y del ser, o sea de la extensión; contiene, por ende, el pensar mismo, pero lo contiene sólo en *unidad* con la extensión, es decir, no como tal que *se separe* de la extensión, y, por consiguiente, no en general como un *determinar* y *formar*, ni tampoco como el movimiento que vuelve a sí y que empieza de sí mismo (WL,VI,195; Mondolfo, II, 197)

Quizá sea ésta, me atrevo a sugerir, la razón de fondo por la que Spinoza conjura en su sistema la negatividad, pues parte de un concepto demasiado

[53] Como ya vió JACOBI, el «fundamento de Spinoza es que nada puede surgir de la nada» y esto le lleva a negar las causas finales» («Carta a Mendelssohn», en *Oeuvres philosophiques*, París, Auber, 1946, 148.

[54] M. GUEROUULT, *Spinoza, Dieu, Eth. I, op. cit.*, 71-72.

objetivista de pensamiento y demasiado subjetivista o imaginativo del sujeto. Sorprende, en efecto, en Spinoza que habiendo tomado el pensamiento como atributo de la sustancia, sitúe el entendimiento en el orden del modo. Dicho en otros términos, que admita un pensamiento objetivo o noemático, un pensamiento en sí, en cuanto atributo, pero no un pensamiento pensante o noético, que sea consustancial con la misma sustancia. También el entendimiento divino (*Deus se cogitat*) (Eth, II, i<sup>a</sup> y iii<sup>a</sup>) como su idea están inscritos en el orden de los modos. ¿Por qué esta paradoja?. Las razones de Spinoza han de ser poderosas para enfrentarse con una larga tradición que ha entendido la inteligencia y a la voluntad como atributos esenciales de Dios, acordes con su perfección. Lo que le repugna a Spinoza de esta hipótesis no es solo proyectar en Dios la subjetividad humana, siempre sospechosa de connivencia con lo imaginativo, sino los efectos deletéreos que se siguen de ella para el conocimiento objetivo. En el escolio de la proposición xvii<sup>a</sup> de la primera parte de la *Ética*, Spinoza se enfrenta con la tesis de Maimónides al respecto y sus graves consecuencias para el conocimiento humano:

Si el entendimiento pertenece a la naturaleza divina, no podrá, como el nuestro entendimiento, ser por naturaleza posterior (como creen los más) o simultáneo a las cosas entendidas, supuesto que Dio, en virtud de ser causa, es anterior a todas las cosas, sino que, por el contrario, la verdad y esencia formal de las cosas es de tal o cual manera porque de tal o cual manera existen objetivamente en el entendimiento de Dios (Eth, I-II, 53; Peña, 70-1).

En otras palabras, si hay en Dios un entendimiento consustancial con su esencia, sus ideas anteceden a las cosas que dependen como efecto de su acto creador, y, por tanto, sus esencias formales son un producto de una libertad soberana. El orden racional queda, entonces, fundado en un entendimiento originario y en su real decreto. Como se ve, Spinoza rechaza la hipótesis idealista de un entendimiento creativo, cuya idea determina la cosa, como algo gratuito y arbitrario, aparte de incognoscible, pues, entonces el entendimiento finito sería también efecto de su creación, y, por tanto, difiriendo de su causa, no guardaría ninguna común medida con ella:

Luego el entendimiento de Dios, en cuanto se lo concibe como constitutivo de la esencia divina, difiere de nuestro entendimiento tanto en razón de la esencia como en razón de la existencia, y no puede concordar con él en cosa alguna, excepto en el nombre (Ídem).

Por el contrario, si el entendimiento de Dios es un modo infinito, su acto noético presupone ya el atributo en cuanto un pensamiento en sí. Por la misma razón, su orden noemático será asequible al entendimiento humano, en cuanto

parte del propio entendimiento infinito, asegurando así el univocismo de la verdad entre ambos. Si bien se observa, el nervio de toda la argumentación se basa en que entender es un acto que implica la correlación sujeto/objeto y la trascendencia (independencia) del ser formal de la cosa sobre su idea o esencia objetiva (lo que llama Spinoza en el texto «la posterioridad» o, a lo sumo, «simultananeidad» de la cosa entendida y el acto de entenderla). La distinción sujeto/objeto tiene, pues, que estar presente en el modo (*natura naturata*) y no en el atributo (*natura naturans*) pues en tal caso, se pone la dualidad en el seno mismo de lo absoluto. Dicho en otros términos, Spinoza se opone a un acto originario que se conozca por esencia a sí mismo, la *nóesis nóeseos* de Aristóteles. La misma autorreflexión, en cuanto idea de la idea, tiene que estar fundada, como ya se vió, en la precedencia de la idea, y, por tanto, en la independencia de su objeto. He aquí la razón, cabe alegar, de que en Spinoza la reflexión sea externa, no ya porque «fenomenalice» el proceso de la determinación objetiva, sino precisamente porque pre-supone un pensamiento en sí constituido, que el entendimiento divino re-produce, pero no pone desde sí mismo. También Dios es, en cierto modo, un autómatas espiritual, cuyo entendimiento está vinculado de antemano a un orden necesario de razones. Tesis nada heterodoxa en el spinozismo si se tiene en cuenta que Dios y el hombre piensan en y por las mismas ideas adecuadas. Que «Dios piensa» (Eth, II, iii y V,35) no implica en Spinoza que Dios sea un entendimiento autoconsciente,<sup>55</sup> y mucho menos un espíritu, como malentiende McMinn,<sup>56</sup> sino que se da la «idea» de Dios en cuanto racionalidad noemática, de la que es preciso partir en toda demostración.

En su alternativa a Spinoza, Hegel introduce la oposición sujeto/objeto en el seno mismo de lo absoluto, desdoblado o escindido en sí para poder dar razón de sí para sí. En este sentido, la autorreflexión es constitutiva del absoluto en cuanto sí mismo (*Selbst*). Se trata, pues, como decía antes, de dos experiencias contrapuestas del pensar. Para Spinoza, como para Leibniz, pensar es «dar razón» (*rationem reddere*), hallar la definición real o genética de la cosa, encontrar la idea adecuada, que es «aquella que expresa la causa próxima» (IE, pr. 93).»Es en este sentido,— precisa Gilles Deleuze— que conocemos *por* la causa, o que la causa es mejor conocida que el efecto».<sup>57</sup> Pero, puesto que la conexión causa/efecto es interpretada por la lógica en cuanto razón y consecuencia, el vínculo es propiamente analítico, con lo que se asegura su plena inteligibilidad.<sup>58</sup> Porque

[55] Véase las notas aclarativas a este punto que contiene la edición y traducción que hace V. PEÑA de la *Ética* de Spinoza, Alianza Universidad, Madrid, 1999, págs 85 (nota 18), 119-120 (nota 5) y 418,(nota 15). Y también K. SCHUHMAN, «Le concept de réflexion dans l'Éthique de Spinoza», en *Revue philosophique de Leuven*, vol 65 p(1967), 462.

[56] "A Critique on Hegel's Criticism of Spinoza's God", art. cit., 311.

[57] *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., 120.

[58] GUEROUULT, *Spinoza, Dieu, Eth I*, op. cit., 293-4.

la realidad es expresiva, pensar es analizar la expresión; demostrar su necesidad *more geometrico*. Se trata de una nueva lógica de la absoluta inmanencia y del necessitarismo frente a la vieja lógica de la definición por género y especies.<sup>59</sup> Pensamos, pues, desde atrás, yendo de lo que es anterior ontológico, —la substancia infinita, *causa sui*—, a lo que es por naturaleza posterior, como el accidente y el modo. Esto exige partir de una *arché* o principio que sea un pleno ontológico y un *exemplar naturae*, que contenga su *ordo et conexio*. El necessitarismo lógico se alía así con el objetivismo más estricto, de modo que Dios, que en su perfección absoluta es *causa sui*, no es, sin embargo esencialmente inteligencia de sí mismo; también su entendimiento infinito está fundado en un orden de razones. En cambio, Hegel, aristotélico y leibniziano hasta la médula, opta por el Dios de Aristóteles, *nóesis nóeseos*, pero, lejos de mantenerlo como una forma subsistente separada, lo hunde en el contenido material del mundo, para exponer así la envergadura de su potencia y poder probar y recobrar, reflexivamente, su forma plena de absoluto. La lógica hegeliana es, pues, una lógica material, profundizando y corrigiendo el trascendentalismo kantiano, pues la forma no puede ser ajena al contenido, sino el alma interior de su movimiento. En este sentido Hegel lleva más adelante la tesis de la inmanencia, en tanto que habla de un Dios en devenir real, que se verifica en la historia del mundo como espíritu absoluto. A la cosmoteología spinozista («igualdad de Dios con el universo»)<sup>60</sup> replica así con una pneumatología especulativa.

Podría decirse que frente al extremo objetivismo spinozista, Hegel repite lo que había llamado Sócrates su *déuteros ploús*, el abandono de la explicación fisicalista por las causas, propuesto y reeditado metafísicamente en la *Ética* de Spinoza, para refugiarse de nuevo en el concepto, como sentido unitario de la experiencia. Pensar es, pues, pensar hacia delante, negar y superar todo lo inmediato y consabido para abrirse a más amplio horizonte, a una razón más comprensiva, hasta alcanzar aquel límite extremo, en que la negatividad regresa sobre sí misma. Pensar es, pues, generar o alumbrar el concepto.

¿En qué consiste el poder de la negación, a la que ha llamado Hegel «la abstracción carente de forma»? Justamente en ser el poder originario del pensamiento. Pensar es la potencia absoluta porque puede abstraer de todo, decir no a todo, —al impulso, a los datos sensibles, a los móviles y motivos, a la presión exterior—, e instalarse en el origen absoluto, en «el elemento de la *pura in-determinación* o de la pura reflexión del yo en sí mismo, en el cual es disuelta toda limitación»(PhR,VII,49;Vermall,81)<sup>61</sup>. Esta es la libertad del

[59] *Ibid.* 64. Véase también V. PEÑA, *El materialismo de Spinoza*, *op. cit.*, 111, nota 43

[60] M. GUEROULT, *Spinoza, Dieu, Eth. I*, *op. cit.*, 264.

[61] *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, (en lo sucesivo PhR), tomo VII la edición de Suhrkamp, pr. 5°. Hay trad. esp. de Juan-Luis Verma, *Principios de la filosofía del derecho*,

yo originario, la libertad del vacío. Pero el vacío mueve porque exige lo lleno y está en relación con él como su sí mismo. Parece dirigida contra Spinoza la afirmación hegeliana, de ascendencia aristotélica, de que «la razón es *obrar con arreglo a un fin*», y agrega:

La elevación de una supuesta naturaleza sobre el pensamiento tergiversado y, ante todo, la prescripción de la finalidad externa han hecho caer en el descrédito la forma del *fin* en general. Sin embargo, del modo como el mismo Aristóteles determina la naturaleza como el obrar con arreglo a un fin, el fin es lo inmediato, lo *quieto*, lo inmóvil que es *por sí mismo motor* y, por tanto, *sujeto*. Su fuerza motriz, vista en abstracto, es el ser para sí o la pura negatividad (Phä,VI,26; Roces, 17).

Spinoza, sin embargo lo habría rechazado de plano. Cuando en la *Ética* retoma el tema del entendimiento infinito, aprovecha para subrayar su posición antifinalística: incluso el voluntarismo le parece «alejarse menos de la verdad» que el finalismo de los que «sostienen que Dios actúa en todo con la mira puesta en el bien, puestos estos últimos parecen establecer fuera de Dios algo que no depende de Dios mismo» (I, xxxiii<sup>a</sup>, esc.). Para Hegel, en cambio, este «fuera de Dios» no es un *fatum* ni un lugar ideal, sino el afuera que se abre, en el abismo de Dios, para exponerse a sí mismo. El fin está ya presente y actuante como motor en el vacío de la indeterminación originaria. Por eso no puede quedarse en ella, en una identidad abstracta y vacua. Tiene que actuar, asumiendo en sí «el trabajo de lo negativo». De ahí que el pensamiento sea, en un segundo momento, «un determinar y formar, un movimiento que vuelve a sí y que empieza de sí mismo» (WL,VI,195; Mondolfo,II, 197), que es tanto «poner una determinación en la forma de un contenido y un objeto» (PhR,VII,52; Vermal,83).<sup>62</sup> Esto no ocurre en el éter del puro pensamiento, sino en la cosa misma, porque desde el principio estriba en la unidad inmediata del ser y del pensar. Ahora bien, ambas negaciones, la in-determinante y la de-terminante, en lugar de equilibrarse en la in-diferencia, se median y compensan en la productividad de un forma individual,—el universal concreto—, donde se reconcilia la universalidad originaria y la particularidad determinativa. Esta síntesis recuperadora constituye el «momento propiamente especulativo» (PhR,VII,54; Vermal, 85),<sup>63</sup> porque, en el fin alcanzado, todo el devenir retorna sobre sí y para sí mismo. Es la manifestación del espíritu,— lo absolutamente absoluto, el acto puro del pensamiento que «está en lo otro cabe si mismo». Este es el sentido de la nueva *nóesis noéseos* en que se consuma la doctrina del concepto.

Barcelona, Edhasa,1999.

[62] *Ibid.*, pr. 6°.

[63] *Ibid.*,pr. 7°.

## V. EL CONCEPTO COMO AUTOGÉNESIS DE LO ABSOLUTO.

Según Hegel, Spinoza está ya en el nivel de lo especulativo, esto es, de la identidad absoluta de ser y pensar, pero le falta el concebir. Su teoría de la sustancia infinita es pues un momento de la verdad en sí, pero aún no puede ser reconocida como verdad en sí y para sí. «El concepto es, pues, la verdad de la sustancia» – asegura Hegel— su cabal comprensión o captación, en cuanto veri-fica o hace verdadera su idea, esto es, la plenifica y muestra en concreto; pero, por lo mismo, la sustancia es la pre-suposición necesaria de partida. Es, pues, la consideración pensante de la sustancia la que nos traslada más allá y sobre sí (*überführen*) hacia el concepto, que la descubre en su verdad y por eso lleva a cabo su *superación* (*Aufhebung*). Tal como lo formula un texto archaico de la *Fenomenología*:

La sustancia viva, es, además, el ser que es en verdad *sujeto*, o, lo que tanto vale, que es en verdad real (*wirklich*), pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma (*sich-selbst-setzen*) o la mediación (*Vermittlung*) de su devenir otro consigo misma» (*sich-anders-werden mit sich*) (Phä.III,23; Roces,17-18).

No me es posible exponer con detalle este trayecto especulativo, en sus nudos dialécticos constitutivos. Ya Spinoza había definido la potencia de Dios como causa inmanente, esto es, no transitiva (Eth,I,xviii) que se actualiza cuando produce sus modos o se expresa en ellos, de tal manera que ella es en verdad *causa sui*. Pero, a diferencia de Spinoza, que toma la categoría de *causa sui* como una propiedad de la sustancia,<sup>64</sup> Hegel invierte la relación, primando a la *causa sui*, clave para entender la verdad de la sustancia en cuanto subjetividad. Según se especifica en la *Enciclopedia* (pr. 153):

La sustancia es *causa* por cuanto está reflejada hacia sí contrariamente a su paso a la accidentalidad y de este modo es la *COSA originaria* (*Ur-sache*) (E,VIII,297; Valls, 239).

En este punto de su tratamiento, Hegel se revuelve contra la tesis de Jacobi, que entiende la *causa sui* como un mero formalismo, y asume enteramente la posición de Spinoza, en el sentido fuerte de autofundamento del ser en su propia razón y necesidad, con la salvedad de que, en virtud del movimiento de negatividad, esta razón se ha vuelto transparente para sí misma en el propio acto en que se la concibe. Es decir, en el genitivo *sui* hay que pensar el *Selbst* (*sí mismo*), esto es, la transformación del substrato /sustancia en el nuevo subs-

[64] M.GUEROULT, *op. cit.*, 45 y 295-6. La expresión «*causa sui*» la toma Gueroult como una forma paradójica de hablar para referirse al carácter incondicional de su acto.

trato/sujeto. La *causa sui* significa ahora la autogénesis del concepto, como el movimiento de constitución de lo absoluto en sí y para sí. Este *exire et redire ad se ipsum* es su modo de subsistir,<sup>65</sup> esto es, de existir, no sólo en si y por sí, sino dando razón de sí para sí.

Aquí está presente el sentido fuerte de ‘concepto’ como autoconcepción (*Selbsterzeugung*). El concepto concibe en cuanto engendra un proceso de determinación y reflexión, y a la vez, reúne o ensambla en su unidad las distintas determinaciones inmanentes a la cosa (*Sache*), y, así capta la forma del todo. «Es el proceso que engendra y recorre sus momentos, y este movimiento en su conjunto constituye lo positivo y su verdad»(Phä,III,46;Roces, 32). Encuentro muy fecunda la aportación de Léonard de entender el concepto (tomar conjuntamente, com-prender) en el primario sentido del *Lógos* que ensambla las diferencias.<sup>66</sup> Dicho en términos hegelianos, «el espíritu se convierte en objeto, porque es este movimiento que consiste en devenir *él mismo otro*, es decir, *objeto de su sí mismo* y superar este ser otro»(Phä,III,38; Rocés ,26).

Ciertamente la *Ética* de Spinoza encierra una doctrina de la libertad porque enseña al entendimiento finito a liberarse, por medio del conocimiento del tercer género, de la esclavitud a la pasión e imaginación y expandirse a la totalidad de un pensamiento objetivo, que él refleja o reflexiona como un autómatas espiritual, pero no lo ha concebido originariamente como su propio sí mismo. Es a lo que llama Hegel espíritu, o libertad como apropiación reflexiva de sí y comunión con lo otro en la identidad efectiva:

En cuanto *existente para sí* esta libertad se llama *yo*, o sea, como *espíritu* libre que se ha desarrollado hasta su propia totalidad; como sentimiento se llama *amor*, como goce *felicidad* (E,VIII,306; Valls, 244).

Desde esta cima especulativa podemos echar una última mirada comprensiva del tema. Como se habrá reparado, los términos que emplea Hegel permiten evocar de modo inmediato las proposiciones finales del libro V de la *Ética* (xxxix-xxxvi), donde habla Spinoza del conocimiento de Dios en el tercer grado como amor intelectual de Dios y suma felicidad. Vuelve así el tema del autómatas espiritual convertido, nada menos, que en el punto focal único de la autorreflexión, cognoscitiva y amorosa, de Dios mismo en el hombre. Sobre esta base puede levantarse la tesis, como ha hecho Karl Schumann, de que en el desarrollo del sistema spinozista se presupone el trabajo implícito, aun cuando no tematizado del concepto y por tanto, en su cierre ha de concluirse en la

[65] Tesis que está preludiada en la metafísica del tomismo, al establecer que «*redire nihil aliud est quam rem subsistere in se ipsa.*»

[66] *Commentaire littéral a la Logique de Hegel, op. cit.*, 302.

autorreflexión de lo absoluto en el *amor Dei intellectualis*. Pero, para no caer en equívocos hegelianizantes conviene evitar entender la proposición de que «Dios piensa», de un modo literal, cartesiano, en el sentido de autoconciencia en Dios. La autorreflexión que admite el sistema spinozista es meramente modal, es decir, no concierne esencialmente a la sustancia en sus atributos y sólo acontece en el modo infinito mediato, donde se produce la mediación racional de los entendimientos finitos entre sí. De ahí que en esta autorreflexión, como bien puntualiza el propio Schumann, «deviene la conciencia de su ser-reflexionado (de la sustancia), pero no de la identidad de este ser con el acto de reflexionar», de modo que «el ser de la sustancia defiere, por tanto, de su autorrealización en el sistema que la comprende», o dicho de otro modo «Spinoza indica esta exterioridad del espíritu y de Dios al decir que la acción por la cual el espíritu se considera a sí mismo, no es simplemente idéntica a la idea de Dios como causa, sino que es ‘acompañada por ella’.<sup>67</sup> El autómeta espiritual reflexiona en cuanto pre-supone un orden noemático objetivo, en el que está fundado. Su autorreflexión se lleva a cabo, tras la expresión de la sustancia en su determinación, sin que sea propiamente un acto de exposición o *auto*-determinación de Dios mismo ni que su idea infinita equivalga a una *auto-concepción* de lo absoluto.

Puede decirse, como hace Schumann, que el Dios de Spinoza, en cuanto esencia actuosa y causa inmanente de todo, es esencialmente vida, tal como Spinoza admite en los *Cogitata metaphisica*, pero a condición de añadir que se trata de una vida en sí, no para sí, pues según Hegel, la verdad de la vida sólo reside en el concepto.

[67] K. SCHUMANN, «Le concept de réflexion dans l'Éthique de Spinoza», en *Revue philosophique de Louvain*, vol. 65 (1967), págs 454 y 456. El texto spinozista al que se refiere Schumann dice taxativamente «que el amor intelectual del alma es una acción, por la que el alma se considera a sí misma, acompañándole la idea de Dios como causa, (o bien) una acción mediante la cual Dios, en la medida en que puede explicarse a través del alma humana, se considera a sí mismo, acompañando a esta consideración la idea de sí mismo. Y así (por la prop. anterior) este amor del alma es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo según Eth, V, xxxvi.

