

---

## La «sustancia viviente» como criterio diferenciador entre Spinoza y Hegel

### «Living substance» as differentiating criterion between Spinoza and Hegel

RESUMEN: La discusión con Spinoza en los años de Jena revela cómo su propio concepto de sustancia difiere del de Spinoza, como se afirma en el Prefacio a la *Fenomenología del espíritu*. La tesis de que la Verdad ha de ser aprendida y expresada «no sólo como sustancia, sino también como sujeto» muestra las profundas diferencias entre los dos filósofos. Más aún, la concepción hegeliana de la sustancia viviente muestra cómo para él la sustancia es en verdad realmente efectiva tan sólo en cuanto es sujeto. Con esta tesis, Hegel toma distancia de cualquier otra concepción de sustancia estática que excluya la mediación y el desarrollo interno.

PALABRAS CLAVE: VERDAD - REFUTACIÓN - SUSTANCIA Y SUJETO - NEGATIVIDAD - REALIDAD VIVIENTE

ABSTRACT: Hegel's discussion with Spinoza in the Jena years reveals how his own concept of substance differs from Spinoza's, as stated in the Preface to the *Phenomenology of Spirit*. The thesis that the True is to be grasped and expressed "not only as Substance, but equally as Subject" shows the profound differences between both philosophers. Furthermore, Hegel's conception of the living substance shows how for him substance is in truth actual only in so far as it is subject. With this thesis, Hegel takes distance from any other conception of a static substance excluding mediation and internal development.

KEY WORDS: TRUTH - REFUTATION-SUBSTANCE AND SUBJECT - NEGATIVITY - LIVING ACTUALITY

## I

EL TÍTULO DE ESTE CONGRESO «HEGEL Y SPINOZA» anuncia ya que aquí tenemos que ver con la relación entre dos filósofos del más alto nivel y al mismo tiempo en el grado de especulación igualmente más alto. Respecto de los filósofos en general Hegel practica el método de la «*Aufhebung*», que supone, en la intención al menos, la asunción o asimilación de la filosofía en cuestión mediante una transformación y elevación a un nivel diferente, que conlleva su desaparición, solo en el sentido de que «se la sustrae a su inmediatez y por tanto a las influencias extrínsecas» (cf. WL 1, 94)<sup>1</sup>. Lo superado es algo guardado y conservado, pero en cuanto tal deja de ser lo que era en su inmediatez y se convierte en algo mediado. Esto que es así en general tiene aquí una intensidad especial. No sé de ningún otro autor a quien Hegel exponga e interprete en la WL siguiendo partes fundamentales de su obra. Con Spinoza lo hace explícitamente. El capítulo primero de la sección tercera del segundo libro de la *Ciencia de la Lógica*, tiene bajo el título general de «Lo absoluto» (*Das Absolute*) tres temas en el siguiente orden: A. La exposición de lo absoluto (*Die Auslegung des Absoluten*), B. El atributo absoluto (*Das absolute Attribut*), y C. El modo de lo absoluto (*Der Modus des Absoluten*). (WL., II, 157-164). Tampoco sé de ningún otro lugar en que lo que es la superación que conlleva la *Aufhebung*, implique como en el caso de Spinoza, una refutación (*Widerlegung*) explícita (WL. II, 216-218).

No voy con todo a ocuparme ni de la exposición ni de la refutación que de Spinoza acomete Hegel en su *Ciencia de la Lógica*. Ambos aspectos los he mencionado aquí solo con la intención de indicar que, mientras por lo general la superación de otros autores o planteamientos discurre por cauces consabidos y no especialmente llamativos, en el caso de Spinoza tenemos que ver con una verdadera confrontación.

Me propongo comentar un texto breve del Prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*, escrito al final de la obra y con la vista puesta ya en el Sistema y por tanto también en la *Lógica*, que es la primera parte del mismo, y cuyo contenido y líneas fundamentales había venido elaborando durante los trabajosos y en parte penosos años de Jena. Dicho texto incluye dos párrafos, el primero de los cuales comienza con unas palabras, que son bastante conocidas, al menos si nos atenemos a la frecuencia con que las encontramos aducidas:

[1] G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* (WL), ed. G. Lasson, Meiner, Hamburg, 1967 y 1986.

Según mi modo de ver, que tendrá que justificarse mediante la exposición del sistema mismo, se trata pura y simplemente de que lo verdadero se capte y se exponga no como *sustancia*, sino en la misma medida como *sujeto*<sup>2</sup>.

Prescindo de si a Hegel se le deslizó una incorrección gramatical al escribir «no como sustancia» en lugar de «no solo como sustancia», tal como parece exigir lo que sigue inmediatamente, o si como ocurre de vez en cuando con los grandes escritores, se permitió esta licencia y forzó así el idioma en aras de lo que tenía en su mente. Personalmente me inclino a esto último.

Por lo demás Hegel se pronuncia aquí con una cierta solemnidad: «*Es kommt alles darauf an*» – «se trata pura y simplemente...» o, como traduce Roces, «todo depende...». Se trata en todo caso de lo que Hegel, al menos en ese momento, considera lo más importante. Por eso formula con claridad y contundencia, no una tesis entre otras sino la que para él es la fundamental. Bajo varios aspectos queda esto de manifiesto. En primer lugar, la expresión «se trata pura y simplemente» apunta decididamente a lo más importante que es preciso tener en cuenta; esto, en segundo lugar, es el objeto más alto de la filosofía y del pensamiento en general: lo verdadero, que incluye en sí dos dimensiones en indisoluble unidad: la realidad misma en su versión más noble, aquello que para Aristóteles por ejemplo es el tema de la sabiduría; y al mismo tiempo lo verdadero considerado como el lugar en que propiamente se manifiesta la verdad, es decir, el pensamiento o el saber bajo el aspecto de su coincidencia con la realidad. «Lo verdadero» anticipa por tanto los dos núcleos en torno a los cuales gira la exposición del sistema: la sustancia, o sea la realidad en su sentido más alto y el pensamiento en su significado supremo.

Pero hay algo más que explica, en tercer lugar, ese aire de solemnidad de la frase citada. Hegel sale por fin a escena para decir cuál es, en síntesis, su idea fundamental. La expresión que parece querer captar la benevolencia del lector, significa la decisión largo tiempo madurada de presentar su propia filosofía como diferente de todas las demás, que por aquellas fechas podían estar en la mente de todos. En los párrafos anteriores había dado por liquidada la filosofía de Schelling –de quien fuera durante años su compañero de viaje- al considerarla como «formalismo monocolor» y como pura «monotonía y universalidad abstracta» hasta llegar incluso a descalificarla despectivamente, puesto que en ella lo abstracto se presenta como «la noche en que todos los gatos son pardos» y esto conlleva «la ingenuidad del vacío en el conocimiento» (Ph. 19). El rechazo de la filosofía de Schelling, cuya asimilación le había servido para impugnar el idealismo unilateral de Fichte, presupone que Hegel adopta un nuevo punto

[2] G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (Ph), ed. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1952, 6ª ed., 19.

de vista para enfrentarse a concepciones diferentes de la suya propia. Esta es la razón de que busque la confrontación con Spinoza, una confrontación que pretende ser productiva. En todo caso es desde aquí, desde una forma de interpretar a Spinoza, como busca perfilar su propio pensamiento y reafirmarse en él.

Y hay por fin un cuarto aspecto que redundante en la solemnidad de que viene revestida la frase del comienzo. Lo verdadero tendrá que justificarse mediante la exposición del sistema mismo, lo cual quiere decir, tanto que tiene ya en su mente las líneas y los contenidos del sistema como que es un intento inútil pretender conocer lo verdadero mediante esta o aquella definición o mediante una serie de proposiciones carentes de conexión entre sí. Con ello Hegel parece pronunciarse de un modo muy modesto tal como las palabras «según mi modo de ver» sugieren a primera vista, pero esas palabras se transforman por el contrario en la exigencia de entrar a fondo en lo que implica el desarrollo de toda una manera de pensar, en practicar lo que más adelante en este mismo Prólogo llamará «el esfuerzo del concepto» (Ph. 48), que viene a decir algo muy similar a lo que ya formulara Platón en su famosa Carta VII (344 b).

La segunda frase no está revestida de solemnidad, como la primera; tiene por así decirlo un carácter más profesoral, pero Hegel le da también mucha importancia y llama la atención sobre ella:

Al mismo tiempo, hay que hacer notar que la sustancialidad implica tanto lo universal o *la inmediatez del saber mismo* como aquella inmediatez que es ser o *inmediatez para el saber* (Ph. 19).

Hegel es consciente sin duda de que lo que va a decir resultará extraño al público que le va a leer y por eso llama la atención: «hay que hacer notar». En efecto, lo que se suele entender por sustancia tiene –y tenía entonces– un alcance más restringido de lo que tiene para él. De ahí que, cautelosamente, introduzca aquí el término «sustancialidad» como concepto que recoge los dos significados diferentes y antitéticos de sustancia. El primero de ellos no es el habitual: «lo universal o *la inmediatez del saber mismo*».

Hegel violenta en este sentido el uso del término «sustancia», que no se suele emplear para significar los conceptos universales que hacen posible el conocimiento, que son ciertamente presupuestos y bajo ese aspecto bien cabe considerarlos como inmediatos, puesto que son lo primero con lo que hay que contar en el proceso de conocimiento. Sorprende el giro que da Hegel aquí al concepto de sustancia; es significativo del aspecto que quiere subrayar, si no exclusivamente, del concepto de sustancia que se convirtió en habitual por obra de Spinoza. Esto puede parecer forzado –el considerar lo universal de los conceptos como sustancia y además restringir el significado de sustancia a la universalidad–, pero se comprende teniendo en cuenta el punto de vista que

adopta Hegel en su interpretación. El segundo significado de sustancia, que aparece en esta frase ya era entonces más o menos compartido al referirse a Spinoza. Es efectivamente el ser que está en todo ente determinado y concreto y que en el orden de la realidad es lo primero, puesto que es causa y fundamento de todas las cosas; pero además es lo primero también para el saber. El concepto de sustancia de Spinoza es lo primario y también lo primero en la concepción y articulación del conocimiento. Es a este segundo concepto de sustancia al que se refiere Hegel en el inicio de la frase siguiente, que consta de dos partes bien diferenciadas y que por ello consideramos obligado distinguir aquí.

Si concebir a Dios como la sustancia una indignó a la época en que esta determinación se expresó, la razón de ello estribaba en parte en el instinto de que en dicha concepción la conciencia de sí desaparece simplemente, no se conserva (Ph. 19).

De la indignación que produjo la caracterización de Dios como sustancia una y única no nos vamos a ocupar aquí. Es todo un capítulo de la Historia Moderna. La indignación vino acompañada de la intranquilidad provocada por la inseguridad que acompañó a la sensación de que toda una forma de entender la vida se venía abajo. En la época a que Hegel se refiere hubo, junto con el sentimiento de indignación de unos, como Hamann y Jacobi, también el entusiasmo de otros, como Herder o Goethe, que vivieron aquel fenómeno como el alborar de un tiempo nuevo y prometedor, del que se veían testigos y se consideraban como protagonistas. Hegel adopta en este caso la actitud de quien por una parte quiere contemplar los acontecimientos a distancia y, por otra, extraer las consecuencias debidas, pues lo suyo no fue nunca la abstención o la indiferencia. Ya entonces era válido para él lo que años más tarde formularía como característica de la filosofía en general: «su tiempo expresado en pensamientos».

Pero hay algo sorprendente en el texto citado, y es la vinculación de la idea del Dios de Spinoza, entendido como sustancia una e infinita, con el instinto de la desaparición de la autoconciencia. En Jacobi, que es tal vez el más significativo representante de la decidida oposición al espinosismo, lo que se destaca como unido a la filosofía de Spinoza es el panteísmo, que implica la desaparición del Dios personal y trascendente al mundo. No parece que esto conlleve la pérdida de la autoconciencia, a menos que se identifique personalidad de Dios con autoconciencia. A mi juicio, con las mencionadas palabras, Hegel está haciendo una interpretación de lo que le mueve a Jacobi, sin atenerse explícitamente a lo que a éste le preocupa, pero intentando poner de relieve su núcleo y raíz. Utiliza para ello el concepto de autoconciencia, que implica dos cosas, unidas entre sí, y que conectan con el sentimiento de rechazo del panteísmo, tal como lo vive Jacobi. Autoconciencia no es en palabras de Hegel otra cosa que la conciencia

que es para sí misma su objeto, es decir, «es para sí misma lo verdadero» (Ph. 133). Es así la forma radical o primaria de ser o estar cabe sí mismo, que a su vez es el modelo básico de libertad. En este sentido Hegel muestra al menos comprensión con la crítica de Jacobi a Spinoza. En una concepción panteísta la autoconciencia y con ella la libertad se diluyen en «el uno y todo» -(*Hen kai pan*)-, que se convirtió en el lema del espinosismo. En cambio, el Dios personal del Cristianismo, el Dios del Padre Nuestro como dice Hamann, uno de los grandes debeladores del espinosismo radical, sí salvaguarda en tanto que absoluto personal, la autoconciencia y con ello la libertad. (En todo caso esto no tendría que ver con Hegel, quien no considera panteísta a Spinoza). Mediante este giro de poner en juego la autoconciencia pretende Hegel hacer ver que si la autoconciencia no se salva en el espinosismo, tampoco se salva en el idealismo:

pero por otra parte, lo contrario, lo que se atiene firmemente al pensamiento como pensamiento, a la *universalidad* en cuanto tal, es la misma simplicidad o la sustancialidad indistinta, inmóvil; y si, en tercer lugar, el pensamiento unifica consigo el ser de la sustancia, y si capta la inmediatez o la intuición como pensamiento, se trata además de si esta intuición intelectual no recaer de nuevo en la simplicidad inerte y de nuevo expone la realidad misma de un modo irreal (Ph. 19s).

El texto sorprende de nuevo: Hegel homologa en efecto la sustancia una y única de Spinoza con el pensamiento en cuanto pensamiento, es decir, el primer idealismo, sobre todo el de Fichte. Ambos cometen el error de concebir lo verdadero como «la simplicidad o la sustancialidad indistinta, inmóvil». Hegel no cae en la ingenuidad de afirmar que lo que representan esas dos concepciones –o para simplificar Spinoza y Fichte- son lo mismo. Explícitamente dice además que son contrarios. *La Doctrina de la Ciencia* tiene como una de sus tareas poner de manifiesto el dogmatismo de Spinoza y bajo ese aspecto se muestra como una concepción no sólo diferente, sino opuesta e incluso incompatible. Esto lo sabe muy bien Hegel, que entre otras cosas había estudiado y analizado intensamente esa obra. No lleva a cabo pues una artificial unificación de contrarios. No obstante, lo que sí hace es aducir el concepto de *Allgemeinheit* (universalidad) que, aunque no tiene un relieve especial en *La Doctrina de la Ciencia* ha de ser reconocido como inherente al pensamiento en cuanto pensamiento. Es desde ese punto de vista desde el que Hegel considera que el idealismo de Fichte recaer en lo mismo que pretendía eliminar: la sustancialidad, con la inevitable consecuencia de desvirtuar la autoconciencia que, en cuanto subsumida bajo la universalidad, ya no aparece como la piedra angular del espíritu.

Como hemos visto, al comienzo del texto introduce Hegel la sustancialidad como una especie de supraconcepto que incluye tanto la sustancia en sentido propio como el pensamiento en cuanto pensamiento, que no supera el punto

de vista de la universalidad, como tampoco lo supera la sustancia misma. Lo que se pierde en ambos casos es lo concreto, que en este caso tiene el nombre de autoconciencia y consiguientemente de libertad.

Es en el fondo la misma insuficiencia que se da en Schelling, quien en su intento de superar el idealismo fichteano adopta como concepción la identidad del pensamiento y del ser de la sustancia. La concepción es espinosista en cuanto al método y en cuanto al contenido del sistema. En la introducción a *Darstellung meines Systems der Philosophie (Exposición de mi sistema de la filosofía)*<sup>3</sup> afirma Schelling: «en lo tocante al método he tomado como modelo a Spinoza» (o. c., 9). Y los principios fundamentales de ese sistema tienen claramente un sabor espinosista. Baste con recordar aquí los siguientes, tal como aparecen formulados al comienzo de la obra: «1. Yo llamo razón a la razón absoluta, o la razón en cuanto que es pensada como indiferencia total de lo subjetivo y lo objetivo» (o. c., 10). «2. Fuera de la razón no hay nada y en ella está todo» (o. c., 11), y como aclaración dice, entre otras cosas: «todo lo que es, es según su esencia igual a la razón y uno con ella» (o. c., 12). 3. La razón es pura y simplemente una e igual a sí misma» (o. c., 12). 4. «La ley suprema para el ser de la razón... es la ley de la identidad» (o. c., 12) «7. El único conocimiento incondicionado es el de la identidad absoluta» (o. c., 18). «10. La identidad absoluta es pura y simplemente infinita» (o. c., 14). Todo esto suena a Spinoza, es espinosista, pero no espinosiano sin más. La razón o el pensamiento de que habla Schelling se corresponde con uno de los atributos de la sustancia de Spinoza, no es la sustancia misma. Por eso tal vez al formular los principios de su sistema Schelling no menciona la sustancia. El mismo principio del conocimiento incondicionado parece corresponder más o menos a la Prop. VII de la segunda parte de la *Ética*, en la que se formula la identidad del orden y conexión de las ideas con el orden y conexión de las cosas.

Por otra parte, ya en la introducción Schelling no se identifica con Spinoza, sino que es éste el filósofo al que él se considera más afín. Tampoco Hegel identifica a Schelling con Spinoza, puesto que la fórmula «el pensamiento unifica consigo el ser de la sustancia», aunque se corresponde con el ámbito de la concepción espinosista, concretamente con lo que implica la Prop. VII, antes mencionada, de la segunda parte de la *Ética*, no se encuentra en el nivel de la sustancia misma.

Parece claro que Hegel matiza más al referirse a Schelling de lo que lo hace al referirse a Fichte. No tiene nada en contra de que el pensamiento se identifique con el ser; al contrario, está de acuerdo; y tampoco rechaza la intuición intelectual, es decir la intuición elevada a pensamiento. Pero la deficiencia es

[3] F.W.J. SCHELLING, *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801). *Schriften von 1801-1804*, W. Buchgesellschaft, Darmstadt 1968.

fundamentalmente la misma: se recae en la simplicidad inerte y se expone la realidad de una forma irreal, es decir, inadecuada a la realidad misma. En definitiva, lo que falta es de nuevo la referencia explícita a lo concreto. Dicho con más precisión: lo que falta en el concepto de sustancialidad, tanto en la vertiente espinosista como en la universalidad a la que se atiene el idealismo, es la diferenciación, por una parte, ya que el principio, de la índole que sea, no puede ser tan simple que se agote en la identidad abstracta del  $A = A$ , y la movilidad, que se refiere al proceso mediante el cual adquieren configuración efectiva las diferencias que ya son inmanentes al principio.

## II

Son las deficiencias que según Hegel ha de resolver el concepto de sustancia viviente, tal como él la expone en el párrafo siguiente:

La sustancia viviente es, además, el ser que es en verdad *sujeto*, o lo que es lo mismo, que es en verdad real, solo en cuanto es el movimiento del *ponerse a si misma*, o la mediación de devenir otra consigo misma. Es, en cuanto sujeto, la pura y *simple negatividad*, y, justamente por ello es la escisión de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta diversidad indiferente y de su oposición; solo esta igualdad *que se restablece* o la reflexión sobre sí misma en el ser otro es lo verdadero –no una unidad *originaria* en cuanto tal o una unidad *inmediata* en cuanto tal. Lo verdadero es el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que solo es efectivamente real mediante su desarrollo y su término (Ph. 20).

El concepto de vida, que sólo aparece aquí una vez, y como adjetivando la sustancia, es el concepto central de este pequeño discurso, en el que Hegel lucha por dar con las fórmulas adecuadas a una idea que entiende es fundamental. No es, por otra parte, un recurso forzado. Se trata, por el contrario, de un concepto que viene ya de lejos; en su expresión rigurosamente conceptual o especulativa, de la época de Frankfurt muy especialmente. En ese aspecto historiográfico no voy a entrar. Simplemente me permito mencionar aquí las colaboraciones esenciales de Christian Jamme y M. Carmen Paredes Martín<sup>4</sup>. De eso no me voy a ocupar, sino que lo daré por supuesto.

[4] Cf. Ch. JAMME, «Hegels Franfurter Fragment “welchem Zwecke denn”», *Hegel-Studien* 17 (1982), 9-23 así como *Ein ungelehrtes Buch*, Bonn 1983, 271-278; M<sup>a</sup>. C. PAREDES-MARTÍN, “El concepto de vida en el joven Hegel”, VV.AA., *El inicio del idealismo alemán*, Madrid, 1996, 125- 141; «La vie et l’amour chez Hegel à Francfort », *Hegel: la vie*, Paris, 2007, 23-41 ; «La vie comme infinité concrète», *Das Leben denken*. Vol, II, Berlín, 2007, 336-344.



Lo que Hegel dice en este párrafo parece no solo complicado, sino poco menos que imposible de descifrar. Se puede comprender, sin embargo, teniendo a la vista el comportamiento de un ser animal, y en especial del hombre. La forma como empieza Hegel es a primera vista desconcertante: en primer lugar porque pone en juego un concepto que no había aparecido antes, nuevo en ese sentido, y en segundo lugar porque parece que se restringe el concepto de sustancia a un modo de la misma, el de la vida: sustancia viviente, con lo cual el concepto de sustancia dejaría de ser omniabarcante y por tanto no se correspondería con lo que entiende Spinoza y tampoco, tendemos a pensar, con lo que de suyo piensa Hegel. Pero habría que tener en cuenta que con este párrafo Hegel comienza a exponer su propia concepción sobre la sustancia y al utilizar el concepto de sustancia viviente no se está restringiendo a un modo de la misma; está apuntando por el contrario, ya desde el primer momento, a que la vida forma parte de la estructura de la misma sustancia. Lo cual está en consonancia con una idea presente en la literatura y la filosofía alemanas de la época y que llega incluso hasta nuestros días. La realidad entera es un «todo viviente» (*ein lebendiges Ganzes*).

Hegel sigue centrado en la tesis formulada al comienzo acerca de lo verdadero, concepto que aparece aquí de nuevo, incluso reforzado y enfáticamente formulado. Se sigue pues tratando de lo más importante, tanto en el ámbito de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) como respecto de lo que es primario y primero en el proceso del pensamiento. Por otra parte, no hay desconexión entre este párrafo y el anterior. Lo que quiere decir Hegel es que, además de criticar a quienes se habían ocupado con el tema de qué es lo verdadero, ahora va a aclarar su tesis. Y la forma en que lo hace es que no solo es fundamental el sujeto, y no solo tiene prioridad sobre la sustancia, sino que la sustancia queda reabsorbida por el sujeto; y no en el sentido de la *Aufhebung*, que implica tanto dejar de ser en su inmediatez como conservarse en un nivel distinto y superior. La sustancia existe, pero su carácter lo recibe del sujeto: «la sustancia viviente es...el ser que es en verdad *sujeto*» (l. c.).

La sustancia mantiene su legitimidad, en cuanto que es el *ser*, término que aquí aparece como identificado con la sustancia, en cuanto que la sustancia es en todo ente concreto y determinado, pero es en cuanto «viviente» y como tal es sujeto. Lo cual viene reforzado por la, solo en apariencia, anodina expresión «en verdad». Pero «en verdad sujeto» es tanto como decir que el sujeto es la verdad de la sustancia. Y esto se confirma con lo que sigue inmediatamente a continuación para decir exactamente lo mismo: «o lo que es lo mismo,, que es en verdad real, solo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma».

De nuevo la aparición del muy expresivo «en verdad», que antecede a «real» (*wirklich*), que Ramón Valls nos enseñó a traducir por «efectivamente real» o por «realmente efectivo» para contradistinguirlo de lo que es solo «real» o

«*Realität*». Lo simplemente real es solo «*Dasein*», que es ciertamente algo que es o está ahí y que se encuentra «determinado» (*bestimmt*), pero pertenece al ámbito del ser y no al de la esencia (*Wesen*), al que pertenece la «realidad efectiva» o *Wirklichkeit*, cuyo significado no se puede entender al margen de su raíz, que es «*wirken*», efectuar. Al comienzo del capítulo sobre «Realidad efectiva» afirma Hegel, no sin cierta solemnidad: «La realidad efectiva es la unidad de la esencia y la existencia» (WL II, 156), es decir, la esencia efectiva, la existencia, se hace real a sí misma en el existir fuera de sí, sin perderse por ello, sino recuperándose a sí misma mediante ese salir fuera de sí. Por eso es aquí, dentro de lo que representa la realidad efectiva, donde se cumple la unidad de lo interno y de lo externo.

El lenguaje, que tiende a cosificar los conceptos, se imagina fácilmente que primero es lo interno y luego lo externo, antes de que al fin se produzca la unidad de lo uno y de lo otro. De hecho, sin embargo, estamos ante un movimiento radical por el que la sustancia no es previamente antes de exteriorizarse y constituirse a sí misma, sino que es pura «actuosidad» (uno de los términos preferidos de Hegel), el movimiento por el que se pone a sí misma. Pero este ponerse a sí misma no es –igualmente en contra de lo que pudiera parecer– un simple reafirmarse a sí misma en su interior, y menos una forma de ser en la que le advienen otras cosas extrínsecas –los llamados accidentes–, que tienen en ella su fundamento y por tanto necesitan de ella, mientras que la sustancia es independiente y autónoma. Por el contrario, la sustancia viviente, que es en verdad sujeto, es por de pronto un hacerse o devenir otra frente a sí misma (*Sichanderswerden*), sin que esto implique una pérdida de sí misma o de la propia identidad. Se trata de una mediación de ese llegar a ser otra frente a sí misma consigo misma. El frente a sí misma está pues mediado con el sí misma. Es como si la sustancia se viera en el estar frente a sí misma como en un espejo y de esa forma reforzara su propio ser de sustancia.

Poco más adelante expone Hegel el significado de la mediación. «Pues la mediación –dice frente a los que sienten horror ante ella por imaginarse que impide el conocimiento de lo absoluto– no es sino la igualdad consigo misma en movimiento o la reflexión sobre sí misma, el momento del yo que es para sí. El yo o el devenir en general, este mediar, es justamente, por su misma simplicidad, la inmediatez que deviene y lo inmediato mismo» (Ph. 21). «No hay nada –dirá más tarde– en el cielo, en la naturaleza o en el espíritu o donde sea que no contenga la inmediatez tanto como la mediación, de forma que ambas determinaciones se muestran como no separadas y como inseparables, y aquella oposición entre ellas como inexistente» (WL I. 62). Por de pronto, es importante retener lo que en diferentes contextos –sea de la *Fenomenología*, de la *Ciencia de la Lógica* o de la *Enciclopedia*– advierte Hegel sobre la simultaneidad de la inmediatez y de la mediación. Ya en Berlín ejemplificaría esto mismo en una

de sus *Lecciones* diciendo que el hecho de que él se encuentre allí está mediado por los otros muchos lugares por los que había pasado. La encendida polémica, sobre todo frente a Schelling, puede hacer olvidar que son igualmente relevantes ambas dimensiones. Si de priorizar se tratara, habría que priorizar más bien la inmediatez, en cuanto que se deriva de la simplicidad sin más, y esta simplicidad es la que es inherente a la sustancia en tanto que sujeto. Lo simple tiene como forma de ser, el ponerse a sí mismo, no el ser algo inerte, sino el ser esencialmente móvil. Y de ahí se genera la necesidad de las mediaciones. El yo, como caso especial de esta cuestión, no está encerrado en sí –esto sería la simplicidad inerte–; necesita proyectarse, actuar, pero siempre lo hace como tal yo, y por tanto en razón de su simplicidad que en ningún caso pierde su carácter de inmediatez.

Esta misma idea aparece confirmada e intensificada con las palabras siguientes: «Es [la sustancia] en cuanto sujeto la pura y simple negatividad». Cabría decir que Hegel se propone desmontar progresivamente ante todo el concepto de sustancia de Spinoza y también de Schelling en cuanto que para ambos es ya lo que puede ser desde toda la eternidad y por tanto no admite mediación alguna consigo misma.

Respecto de la expresión citada «pura y simple negatividad» prescindo ahora de lo que representa el concepto de negatividad como síntesis de lo más propio del método de Hegel<sup>5</sup>. El método es aquí reflejo del contenido. La sustancia, en cuanto sujeto, se pone a sí misma en lo otro de sí misma. En ese sentido se niega a sí misma. Pero niega a su vez necesariamente esa primera negación, en cuanto que en y a través de la autoposición en lo otro, se reafirma a sí misma. Es decir, es una negación de negación o absoluta afirmación. Esta es la pura y simple negatividad que poco o nada tiene que ver con el uso corriente del término. Esta autoafirmación de la sustancia lo hace en cuanto que es sujeto, en cuanto proceso de llegar a ser sí misma en fuerza y en virtud de su simplicidad, eminentemente activa.

Lo que sigue es un intento de aclarar lo que ya queda dicho. «Justamente por ello..., es decir, en razón de esa pura y simple negatividad, que garantiza que la sustancia en su múltiple y variada actividad es mediación consigo misma, es posible que sea «escisión de lo simple». En apariencia esto es imposible, un sinsentido incluso, porque lo simple, si se escinde, deja de ser simple. Si se

[5] Anteriormente me he ocupado de ello. Véase por ejemplo, M. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*, Universidad Pontificia, Salamanca 1978, pp. 59ss. y también «Lo absoluto y la realidad (posibilidad, contingencia y necesidad). Comentario a un apartado de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel», *Naturaleza y Gracia*, n° 3, 1997, pp. 237-315.

toma en un sentido material o cuantitativo es así. Pero Hegel mediante esta metáfora, que ya utilizó en un lugar muy significativo del escrito *La Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*<sup>6</sup>, lo que quiere decir, ahora desde el punto de vista de la realidad efectiva, es que la sustancia, de nuevo en tanto que sujeto, es pura actividad de posibilidades ilimitadas, ciertamente, pero que lejos de reconocerse a sí misma como descansando en su eterna e infinita quietud, tiene entidad y consistencia en las cosas en las que, en su devenir, se va concretando y materializando. Si se piensa esa sustancia, en tanto que sujeto, como Dios, valga decir, como lo absoluto –o como lo máximo, mayor que lo cual nada se puede pensar- no estamos aquí ante una realidad que fuera ajena al mundo, puesto que es «la duplicación que contrapone», por consiguiente una realidad, sin duda suprema, que está permanentemente produciendo desde sí misma todo cuanto existe y poniéndose a sí misma en ello. No hay nada según eso en que no se haga presente, tal como ella es, esa realidad propia de la sustancia en cuanto sujeto.

Pero por otra parte tampoco es esta una concepción panteísta, puesto que a la par que producción de lo otro de sí misma, la sustancia es «la negación de esta diversidad indiferente y de su oposición». Es esta la función última de la «pura y simple negatividad», como ya hemos visto. Y por tanto lo que por principio no va a faltar es «la igualdad que se restablece». En este equilibrio entre no ser ajena al mundo que permanentemente produce y ser igual a sí misma merced a que en esa actividad que se proyecta en lo otro es reflexión sobre sí misma, se decide el sentido último de la sustancia en cuanto sujeto. Con cierto patetismo dice aquí Hegel, volviendo sobre la tesis enunciada al comienzo del primer párrafo: «sólo esta igualdad que *se restablece* o la reflexión sobre sí misma en el ser otro es lo verdadero». Reducido a su esencial expresión, lo verdadero no es sino la sustancia que, en cuanto que es sujeto, es la igualdad consigo misma, pero solo en tanto que se recupera o se restablece. Cabría decir -recordando al segundo Heidegger, cuando habla de la superación de la Metafísica-, en tanto que se repone; solo que en Hegel la sustancia no se repone después de un largo periodo, sino permanentemente, en cada una de sus manifestaciones y a través de las correspondientes configuraciones. Se aprecia así el sentido de la frase –recurrente por lo demás en la obra de Hegel-: «reflexión sobre sí misma en el ser otro».

[6] G.W.F. HEGEL, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, GW IV.1-92., especialmente, pp. 20ss. Traducción española de M<sup>a</sup> del Carmen Paredes Martín,; *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, Madrid, Tecnos, 1990, con Estudio Preliminar, Notas y Bibliografía. Nueva edición: *Hegel I*, Madrid, Gredos, 2010, 1-109, 21ss.

Y de nuevo, en alusión implícita tanto a Spinoza como a Fichte y Schelling: lo verdadero es eso, «no una unidad originaria en cuanto tal o una unidad inmediata en cuanto tal». Para Hegel existen sin duda la unidad originaria y la unidad inmediata. Pero en cuanto tales, es decir, en cuanto cerradas sobre sí mismas y no desarrolladas, no son lo verdadero, sino algo puramente indeterminado, que exige su propio desarrollo.

En la última frase Hegel sintetiza simbólicamente su tesis: «Lo verdadero es el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que solo es efectivamente real mediante su desarrollo». Es así de rotundo y claro el distanciamiento de Spinoza, quien en ningún caso admite las causas finales, objeto de discusión por lo demás hasta el día de hoy a partir de Descartes. Para Hegel es éste un postulado obvio, pues si la sustancia es sujeto, es en definitiva espíritu y como tal tiene que obrar según un fin, como durante siglos se vino diciendo desde los griegos. Solo existe una meta si previamente se da el fin. El símbolo del círculo dice algo más: no importa tanto el punto de partida, sino el hecho de que necesariamente se vuelve y de que por tanto en el movimiento que describe la formación del círculo se salvaguardan la inmediatez y la mediación. El párrafo siguiente confirma que, al margen de los elementos de Spinoza que incorpora, Hegel propone, más que una superación (*Aufhebung*), una verdadera refutación (*Widerlegung*), tal como la llevará a cabo años más tarde en WL. “El dolor... y el trabajo de lo negativo” inherente a “la vida de Dios” (Ph. 20), es ajeno a la sustancia de Spinoza.

