

# STUDIA HEGELIANA

REVISTA DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA  
DE ESTUDIOS SOBRE HEGEL

JOURNAL OF THE SPANISH SOCIETY FOR HEGELIAN STUDIES

---

Año I. Número 1-2015

ISSN: 2444-0809  
e-ISSN: (en trámite)



**S Hegel**

*Sociedad Española de Estudios sobre Hegel*

## Perseverar y superar (del 'conatus' a la 'Aufhebung'): La crítica de Hegel a Spinoza

### Persevering and Sublating (from *conatus* to *Aufhebung*): Hegel's Critique of Spinoza

RESUMEN: En su primera parte, este artículo revisa críticamente los puntos principales de la recepción de la *Ética* de Spinoza en las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, es decir: (1) El monismo sustancial de Spinoza y sus consecuencias para el individuo; (2) Las afirmaciones de Hegel acerca de la decisiva importancia de la tesis de Spinoza de que 'toda determinación es negación'; (3) el sentido especulativo del concepto de Spinoza de *causa sui*. Según Hegel, una de las deficiencias de Spinoza radica en su método analítico-demostrativo, que procede de definiciones a teoremas. Mediante este método, la sustancia monista aparece como una construcción metafísica estéril. La segunda parte de este artículo muestra que el punto principal de divergencia entre los dos filósofos puede encontrarse en la Prop. III, 4 de la *Ética* de Spinoza, en su concepto de 'conatus' que es totalmente incompatible con el concepto hegeliano de «asunción» (*Aufhebung*). La tercera parte del artículo revisa la reconstrucción dialéctica de los argumentos de Spinoza en la *Ciencia de la Lógica*. Aquí.

ABSTRACT: In its first part, this paper reviews critically the main points of the reception of Spinoza's *Ethics* in Hegel's *Lessons on the History of Philosophy*, namely: (1) Spinoza's substantial monism and its consequences for the individual; (2) Hegel's claims about the decisive importance of Spinoza's statement that 'all determination is negation'; (3) the speculative meaning of Spinoza's concept of *causa sui*. According to Hegel, one of the main shortcomings of Spinoza's conceptions lies in his analytic-demonstrative method, which proceeds from definitions to theorems. By this method, the monist substance appears as a sterile metaphysical construction. The second part of the paper shows that the main point of divergence between the two philosophers can be found in the Prop. III, 4 of Spinoza's *Ethics*, on his concept of 'conatus' which is totally incompatible with Hegel's concept of "sublation" (*Aufhebung*). The third part of the paper reviews Hegel's dialectical reconstruction of Spinoza's arguments in the *Science of Logic*. Here Hegel exposes what he takes to be

Hegel expone lo que considera ser la «verdadera refutación del Spinozismo», es decir la asunción lógica de la necesidad ciega de la sustancia por la libertad subjetiva del 'concepto'.  
PALABRAS CLAVE: CAUSA SUI - CONATUS - ASUNCIÓN - DIALÉCTICA - SUBSTANCIA Y CONCEPTO.

the "true refutation of Spinozism", namely the logical sublation of the blind necessity of substance by the subjective freedom of 'concept'.  
In this way, Hegel's version of monism takes conflict and opposition into account in a way that was not possible before him.  
KEY WORDS: CAUSA SUI - CONATUS - SUBLATION - DIALECTICS - SUBSTANCE AND CONCEPT

**H**EGEL CONSIDERA que su *Ciencia de la Lógica* expone las categorías generales del pensar objetivo según un orden análogo al que se halla en el desarrollo real de la Historia de la Filosofía<sup>1</sup>. La confrontación de Hegel con los autores de la Historia de la Filosofía se realiza, por ello, normalmente en dos momentos. Se halla, por un lado, un análisis explícito en las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, análisis de naturaleza histórico-crítica, donde se extrae el material directamente de la obra de los autores estudiados. Se presenta, en ese momento, el núcleo especulativo del pensamiento del autor, presentación que permite prescribir su lugar en el desarrollo de la Historia de la Filosofía, sus antecedentes y consecuentes, seguidos de una crítica a las insuficiencias del desarrollo y de la comprensión especulativa del principio propio de ese pensamiento. Sin embargo, dado el paralelismo entre la Historia de la Filosofía y la *Ciencia de la Lógica*, se supone, por otro lado, que se halla en esta última obra una nueva exposición de las mismas categorías según una lógica del «puro pensamiento», que ya no obedece a la lógica y a la ordenación de los materiales específicamente histórico-filosóficos.

Esto es precisamente lo que ocurre en el enfrentamiento de Hegel con Spinoza. La presencia de Spinoza es frecuente en la obra de Hegel con la curiosa excepción casi absoluta de la *Fenomenología del Espíritu*, donde sólo se halla la alusión indirecta –aunque decisiva– contenida en el conocido propósito, enunciado en el Prefacio, de «aprehender lo verdadero no como sustancia sino también como sujeto»<sup>2</sup>. Se registra también un análisis importante de la interpretación de Spinoza realizada por Jacobi en dos escritos donde este

[1] Este paralelismo se encuentra enunciado, por ejemplo, en la Introducción a la *Enciclopedia*: «el mismo desarrollo del pensar que es expuesto en la Historia de la Filosofía es expuesto en la propia Filosofía, pero liberado de la exterioridad histórica, puramente en el elemento del pensar». (G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, Theorie Werkausgabe, Werke 8*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1971, § 14, p. 59).

[2] IDEM, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, 1988, p. 14.

último es directamente estudiado, concretamente en *Creer y saber* (1802) y en la *Recensión de la obra de Jacobi* (1817), aparte de las referencias significativas en la *Enciclopedia* y en las *Lecciones sobre la Filosofía de la Religión*. Pero sin duda las más importantes se hallan en la *Ciencia de la Lógica* y en las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Centrará especialmente la discusión con Spinoza en estas dos últimas obras que, consideradas en conjunto, siguen el esquema que he enunciado, de una presentación del núcleo especulativo, seguido, en la *Historia de la Filosofía*, de una crítica y, en el caso de la *Ciencia de la Lógica*, de una reconstrucción dialéctica. Intentaré establecer el significado, alcance y valor de la crítica de Hegel a Spinoza, para analizar a continuación la reconstrucción dialéctica en la *Ciencia de la Lógica* del pensamiento de Spinoza.

### I. LA CRÍTICA DE HEGEL A SPINOZA

Aparentemente, dos de las premisas centrales de la recepción de Spinoza por parte de Hegel corresponden más a preocupaciones filosóficas del segundo que a hacer justicia al primero. Son estos tópicos fundamentales de la interpretación hegeliana de Spinoza, en primer lugar, la inserción del pensamiento de Spinoza en una concepción que Hegel considera de tipo oriental, por la cual el individuo desaparece en la sustancia universal. En «su sistema», según Hegel, «toda la particularidad y singularidad desaparece en la sustancia única»<sup>3</sup>. El pensamiento de Spinoza sería, por lo tanto, una versión moderna renovada del pensamiento eleático, donde un absoluto, como universal sustancial, transforma en simple apariencia y absorbe en sí a todo individuo singular. Veremos aun, sin embargo, que esta concepción no deriva fundamentalmente de consideraciones histórico-filosóficas, sino que es impuesta esencialmente por la reconstitución lógico-dialéctica del pensamiento espinosista.

El segundo tópico central de la recepción hegeliana es la importancia atribuida a la afirmación en la carta 50 a Jelles, de que «toda determinación es negación»<sup>4</sup>. Para el lector de Spinoza, la importancia concedida por Hegel a este pasaje es claramente desmesurada y, por lo demás, básicamente equivocada. Sin embargo, esta relevancia atribuida a la frase de Spinoza deriva más de las necesidades de una reconstrucción lógica del pensamiento espinosista que de una valoración, por parte de Hegel, de los datos histórico-filosóficos.

[3] IDEM, *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie, Werke 20*, Frankfurt a. M., 1971, p. 160.

[4] B. SPINOZA, *Opera IV*, Heidelberg, 1924, p. 240 (p. 806). La paginación entre paréntesis en las referencias a la obra de Spinoza se refiere a la siguiente traducción, en que se basan todas las traducciones presentadas: SPINOZA, *Traité de la reforme de l'entendement. Éthique. Lettres*, trad. A. Lécivain et Ch. Appuhn, Flammarion, Paris, 2008, p. 806. Cf. HEGEL, *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie, Werke 20*, Frankfurt a. M., 1971, p. 164.

En lo que concierne a la concepción orientalizante, de la desaparición del individuo en la sustancia universal<sup>5</sup>, tal relación entre la sustancia y el modo no tiene en la filosofía de Spinoza el sentido metafísico y teórico que parece atribuirle Hegel. Por el contrario, el lector mínimamente atento de Spinoza no halla el problema en una anulación de lo finito, sino más bien en su reafirmación, enunciada como «conatus», para permanecer en el mismo estado «*sub specie aeternitatis*». Según Hegel, incluso, «todas las diferencias y determinaciones de las cosas y de la conciencia retornan solamente a esta sustancia única; así, puede decirse que en el sistema espinosista todo es únicamente precipitado en este abismo de aniquilación»<sup>6</sup>. Nada podría ser más contrario a la intención de Spinoza, como lo explicita el texto de la *Ética*, donde la argumentación parece conducir, no en el sentido de una aniquilación «orientalizante» de lo finito, sino a su consideración «*sub specie aeterni*». Pero veremos también cómo la interpretación hegeliana es, en este punto, solamente un momento dialéctico, y que lo finito no dejará de emerger de nuevo de este «abismo» de la sustancia infinita –aunque bajo una nueva forma–.

Como el propio Hegel subraya –pero sin sacar de ahí consecuencias teóricas de esta cuestión, en particular, de la sustancia como precipicio de lo finito– la sustancia espinosista no recibe los rasgos característicos de la negatividad, propios de la esencia y de la sustancia en sentido hegeliano. A pesar de reconocer la sustancia de Spinoza como carente de negación y, por ello, «indiferente», Hegel insiste en interpretar la sustancia espinosista a partir de su propia concepción de una esencia que, por la fuerza de la negatividad absoluta de la que se constituye, hace centrar o reducir a sí el ser, que es degradado, por consiguiente, a una mera apariencia. De hecho, no se encuentra en la *Ética* de Spinoza ningún rasgo de que la sustancia reduzca el modo o el atributo a sí misma por vía de una negatividad de la determinación, suya o de estos. La exposición espinosista no

[5] Cf. IDEM, *Wissenschaft der Logik Die Lehre vom Sein* (1832), Hamburg, 1990, p. 91.

[6] IDEM, *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie, Werke* 20, Frankfurt a.M., 1971, p. 166. M. GUÉROULT -*Spinoza I Dieu (Éthique I)* (Paris, 1974) - dedica un apéndice a la interpretación de Spinoza por Hegel (cf. o.c. p. 466). Mostrando algunos de los temas históricamente incorrectos de esa interpretación, Guéroult la entiende como fundada en una «fabulación» hegeliana. P. Macherey, por su parte, presenta una extensa comparación entre los dos autores, pretendiendo encontrar en Spinoza una «dialéctica sin teleología» que constituiría la verdadera refutación de Hegel (cf. P. MACHEREY, *Hegel ou Spinoza*, Paris, 1990<sup>2</sup>, pp. 13, 90-91). Más allá de la distorsión realizada por Hegel de aspectos centrales del pensamiento espinosista, procuraremos todavía mostrar, con todo, que la interpretación de Hegel no es de ninguno modo ni una fabulación, ni improductiva. Y, por otro, que a pesar de importantes aspectos de convergencia, las figuras espinosista y hegeliana de la metafísica pertenecen a concepciones y a exigencias diferentes de la razón.

se hace, como es evidente, a partir de la determinación negativa, y su resultado no es, por ello, tampoco lo que Hegel pretende hallar en ella. La subordinación de los modos a la sustancia es (precisamente) más modal que metafísica, y su sentido es el de la liberación del modo o del individuo ante la afección. Por lo general, la sustancia no subordina el modo finito individual, pero lo libera, en la medida en que se expresa o explica en él.

En lo que concierne a la segunda premisa mencionada, la de la importancia concedida a la determinación por la negación y a la conocida cita de Spinoza, Hegel considera que «la unidad de la sustancia espinosista, o el que haya una sola sustancia, es la consecuencia necesaria de esta sentencia: que toda determinación es negación»<sup>7</sup>. Ahora bien, en el mismo sentido de enfatizar la negación, Hegel pretende comprender la unidad espinosista entre el ser y la extensión como «unidad de los opuestos»<sup>8</sup>. De hecho, como es obvio, la afirmación de Spinoza a la que Hegel en la *Ciencia de la Lógica* atribuye «*unendliche [...] Wichtigkeit*»<sup>9</sup> –«importancia infinita»– no cumple en la *Ética* ninguna función importante, y menos aún es comparable a la función que cumple en la *Lógica* del ser-determinado de Hegel, donde, por excelencia, la determinación es negación. Como veremos, por el contrario, la concepción de Spinoza acerca de la negación en la *Ética* es declaradamente opuesta a esta interpretación hegeliana. De hecho, Hegel confiere un significado sistemático a la afirmación, que en Spinoza es ocasional, para hacer evidenciar el motivo dialéctico de su crítica, como demostraré a continuación.

En su exposición crítica de las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Hegel ubica el significado histórico del pensamiento de Spinoza en el cumplimiento coherente del pensamiento de Descartes, o sea, en la unidad de las sustancias y consecuente superación del dualismo. La posibilidad de esta superación se halla desde el principio en el núcleo especulativo del pensamiento de Spinoza, que éste incluso abandona inmediatamente después de enunciarlo. Se trata del concepto de *causa sui*, que es «un concepto totalmente especulativo. [...] Si Spinoza hubiese desarrollado más detalladamente lo que reside en la *causa sui*, su sustancia no sería estática»<sup>10</sup>. Según Hegel, el empleo del concepto de causa, que plantea la diferencia entre causa y efecto, y la subsecuente anulación de la diferencia por la identificación del efecto con la propia causa, podría de algún modo explicar el proceso de automediación de la idea especulativa como

[7] HEGEL, *Wissenschaft der Logik Die Lehre vom Sein* (1832), Hamburg, 1990, p. 108.

[8] IDEM, *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie, Werke* 20, Frankfurt a.M., 1971, p. 161.

[9] IDEM, *Wissenschaft der Logik Die Lehre vom Sein* (1832), Hamburg, 1990, p. 107.

[10] IDEM, *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie, Werke* 20, Frankfurt a.M., 1971, p. 169.

unidad de la identidad y de la diferencia, de lo analítico y de lo sintético, o sea, de lo real causado por una razón suficiente, pero que de nuevo anula su diferencia con respecto a la Idea. Sin embargo, lo que Hegel procurará mostrar, no solo en la exposición histórica y crítica de las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, sino en la reconstrucción dialéctica de la *Ciencia de la Lógica*, es que el concepto de causalidad es, a decir verdad, poco adecuado para explicar esta unidad y diferencia especulativa, que expresa la autonomía del espíritu que se produce a sí mismo. En la versión espinosista, la autoproducción de la sustancia que es «causa de sí misma» es inmediata. Por ello, para transitar de la *Ética* a la *Lógica* no faltaría sino encontrar un medio de anular esta inmediatez de causación de sí, de modo que englobe todos los restantes teoremas de la *Ética* en la autocausación de la sustancia. Pero para ello, como se verá a continuación, el procedimiento metodológico de la *Ética* no es, del todo, adecuado.

A pesar de las virtualidades especulativas del modelo de *causa sui*, el comienzo especulativo con esta es inmediatamente abandonado por Spinoza, lo que ocurre, según la lectura hegeliana, por exigencias del método demostrativo analítico de la exposición. Las definiciones, axiomas y postulados son, naturalmente, dados y asumidos desde el comienzo de la *Ética*, sin vestigios de derivación, la cual sólo puede tener lugar una vez dadas y presupuestas las definiciones. Pero debe aquí añadirse que desde la perspectiva especulativa los objetos de derivación no deben ser solo, o principalmente, los conceptos que se siguen del concepto inicial de la filosofía. La cuestión esencial para la filosofía idealista, desde Fichte, es que el propio comienzo tiene que ser derivado. Esta exigencia, aparentemente insólita, puede ser contestada a partir de dos aspectos centrales: el carácter circular de la filosofía sistemática tal como la entiende Hegel, y todo su análisis de «cómo debe ser hecho el comienzo de la ciencia» en la *Ciencia de la Lógica*<sup>11</sup>. No será, sin embargo, posible aquí proseguir más allá en la discusión de este problema del comienzo especulativo<sup>12</sup>. En el contexto de la recepción de Spinoza, este problema no es tematizado, sino utilizado sólo como recurso crítico.

El punto esencial del problema es que el método demostrativo de tipo analítico no es, según Hegel, principalmente inadecuado por no ser capaz de demostrar las proposiciones, sino por no poder, desde luego, demostrar su propio comienzo. Carece, por ello, de reflexividad –y es este el problema que lleva

[11] Cf. IDEM, *Wissenschaft der Logik Die Lehre vom Sein* (1832), Hamburg, 1990, pp. 55-68.

[12] Cf. mis estudios en *Lógica e Realidade em Hegel. A Ciência da Lógica e o Problema da Fundamentação do Sistema*, Lisboa, 2006, pp. 108-132, y W. WIELAND, "Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik", in R.-P. HORSTMANN (ed.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1978, pp. 194-212 y S. HOULGATE, *The Opening of Hegel's Logic*, Purdue University Press, West Lafayette, 2006, pp. 29-31, 79-83.

a Hegel a enunciar, en el Prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*, el objetivo de aprehender el absoluto no sólo como sustancia sino también como sujeto-. Es que, en Spinoza *apud* Hegel, «los momentos esenciales del sistema están ya completamente contenidos en el carácter previo de las definiciones»<sup>13</sup>. Y de este modo, por la no demostración del comienzo y por la consecuente irrelevancia de las demostraciones para el contenido, lo cual ya está en verdad supuesto, se hace inviable todo el desarrollo o el carácter procesual de la *Ética* de Spinoza. Esta va a restringirse entonces al análisis de lo que ya está presente y dado desde el comienzo. Por ello, no hay síntesis o verdadera alteridad. Porque la posición de la sustancia es inmediata, todo el proceso de las demostraciones, en lo que respecta a su objeto, es ocioso y dispensable, como una reflexión externa que no se hace, en ningún momento, reflexión determinante. Desde esta lectura hegeliana se sacan dos conclusiones decisivas para la interpretación dialéctica de Spinoza.

Si, como refiere Hegel, no hay, por un lado, ninguna derivación o proceso, nada es realmente producido por la sustancia o puesto por ella. Y se comprende de este modo la razón por la que, aunque difícilmente pueda encontrarse algo semejante en Spinoza, Hegel insiste en que la sustancia es un abismo donde caen los modos finitos: todo se refiere a ella, pero, puesto que nada deriva de ella, nada puede recuperarse, nada retorna, y la relación tiene un solo sentido. «Todo entra en ella, solamente, nada sale» («*So geht alles nur hinein, nicht heraus*»)<sup>14</sup>. Esta no circularidad entre la sustancia absoluta y sus atributos y modos confiere al pensamiento de Spinoza una figura muy diferente de la sistematicidad hegeliana.

Por otro lado, de esta ausencia del proceso debe al igual concluirse un punto esencial para la comprensión de otro aspecto crítico, que no es por lo demás sólo hegeliano, sino que se encuentra presente ya desde el comienzo de la interpretación idealista de Spinoza. Dado que es definida, y no producida, la sustancia está completamente dada desde el comienzo, y no podría asumir un carácter procesual. Spinoza, desde la perspectiva de Hegel, no parece comprender que tiene muy poco sentido *definir* algo como *causa sui*, o, lo que es lo mismo, como su esencia implicando la existencia, porque tal cosa se define a sí misma y dispensa, consecuentemente, de otra definición –razón por la que Hegel comienza la filosofía con el vacío.

De este modo, porque el comienzo se hace con definiciones, el proceso al que se asiste en la *Ética* no es pensado como el proceso de la sustancia, sino como el proceso de *nuestro* pensamiento o de un raciocinio exterior, que

[13] HEGEL, *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie*, Werke 20, Frankfurt a.M., 1971, p. 167.

[14] *Ib.*, p. 173.

pretende inútilmente definir lo que, según la propia definición, se define a sí mismo. El desarrollo de las demostraciones de los teoremas a partir de las definiciones iniciales no puede entonces sino competir a un raciocinio diferente, o esencialmente externo al contenido que es desarrollado. De ahí que Hegel considere que el método es formal, un raciocinio externo, que refleja el entendimiento razonador, pero nada dice acerca de las efectivas relaciones entre sí de los contenidos derivados. El planteamiento por definiciones y demostraciones está, de este modo, inseparablemente conectado a un método que aísla forma y contenido y al entendimiento que conoce de su contenido. Por ello, el sujeto no tiene lugar en la construcción de la *Ética* en la misma medida en que en la sustancia no hay lugar para la conciencia de sí. Se trata, en los procedimientos demostrativos, «de una necesidad rígida, a la que falta el momento de la conciencia de sí: el yo desaparece»<sup>15</sup>. O, deberá añadirse, el yo desaparece del lugar temático donde debería estar, para reaparecer en el vacío teórico. Y esto sucede porque no hay tematización de la fenomenalización propiamente dicha de la sustancia. En Spinoza poco más se avanza en ese capítulo, más allá de la afirmación de que la sustancia se «expresa» en los atributos y modos. Y es, en vista de esta insuficiencia, por lo que la teorización del mecanismo de la manifestación y de la expresión es el hilo conductor de toda la *Lógica de la Esencia de la Ciencia de la Lógica*.

Y, por la misma razón, Hegel incluirá luego en el programa de su *Ciencia de la Lógica* precisamente la unidad entre el contenido y la forma del pensar, con la consecuencia de que el método no puede ser extraño al contenido al cual se aplica, sino que sólo puede ser el desarrollo categorial del ser absoluto en dirección a la subjetividad que, precisamente en ese mismo desarrollo, toma conciencia de él como de sí misma.

Por medio de esta integración del procedimiento metodológico en las categorías que son objetivamente descritas, Hegel procura realizar la unificación de tres temas centrales que rigen la presencia de Spinoza en el idealismo alemán. Son estos temas: (1) la cuestión de la unidad entre extensión y pensamiento; (2) el problema de la libertad y de la necesidad y (3) la cuestión de la integración metodológica del sujeto en el contenido del sistema filosófico.

1. Desde la «querrela del panteísmo»<sup>16</sup>, desencadenada por Jacobi, el pensamiento de Spinoza es presentado como el prototipo de un sistema filosófico perfectamente coherente y racionalmente unificado. La unidad fue, en el seguimiento de esta cuestión, uno de los problemas centrales de toda la filosofía postkantiana, ya sea

[15] *Ib.*, p. 189.

[16] Cf. D. HENRICH, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, Cambridge Mass., 2003, p. 92: «The post-Kantian intellectual movement begins with a revival of Spinozism».

como la idea de sistema, que se extiende desde Kant hasta Hegel, ya sea bajo la forma del «yo-absoluto» fichteano, o bajo la figura del «Absoluto» como identidad de lo subjetivo y de lo objetivo en la filosofía de la identidad de Schelling.

2. Pero en paralelo con el requisito de la unidad surge el rechazo del necesitarismo espinosista, y Jacobi enunció, desde el primer momento, el problema de la unidad de la razón postkantiana como el de «un espinosismo de la libertad»<sup>17</sup>, donde la unidad pensamiento-extensión no tuviese que ser pagada al precio de la libertad. Este será el proyecto de la reformulación fichteana de la *causa sui* como la «autoposición» absolutamente espontánea del yo, o igualmente el *desideratum* enunciado en el «*Más antiguo programa de sistema*» de «una ética» cuya «primera idea es, naturalmente, la representación de mí mismo como un ser absolutamente libre»<sup>18</sup>.
3. Pero quizás el problema más difícil sea el de la integración metodológica del sujeto en la exposición de este espinosismo de la libertad –única vía por la cual la sustancia puede ser movida de su indiferencia objetiva ante su reflexión en los atributos, en los modos y en su propia exposición filosófica–. La cuestión de la desaparición de la autorreflexión metodológica en el monismo espinosista es un problema que Hegel comparte, en el idealismo alemán, principalmente con Fichte. Este hará de este problema el principal motivo de su discordancia con Schelling, como documenta su correspondencia<sup>19</sup>, y retomará diversas veces la cuestión, como, por ejemplo, en 1804: «Spinoza ha matado su Absoluto o su Dios. Sustancia-ser, sin vida, porque Spinoza no se hizo consciente precisamente de su propia intelección: ésta [es la] vida que la *Doctrina de la Ciencia*, como filosofía trascendental, introduce»<sup>20</sup>. Para realizar el paso de Spinoza al idealismo alemán sería necesario comprender el pensamiento de la *Ética* como imagen o reflejo necesario de Dios –la *Doctrina de la Ciencia*

[17] *Cf. ib.*, pp. 82, 93.

[18] HEGEL, «Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus», *Werke* 1, Frankfurt a.M., 1971, p. 234.

[19] Cf. J.G. FICHTE, *Briefwechsel 1801-1806, Gesamtausgabe* III/5, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982, p. 91.

[20] IDEM, *Wissenschaftslehre 1804*, Hamburg, 1984, p. 76.

tardía- o como autoexposición de lo Absoluto –la *Ciencia de la Lógica*–. Es esencial a la comprensión del pensamiento idealista que la propia filosofía sea una manifestación privilegiada de la sustancia absoluta. En el mismo sentido, pero de un modo más lapidario, se lee en la *Doctrina de la Ciencia* de 1810 que «una filosofía que no se pueda explicar, fundar o justificar a sí misma [...] es ciertamente falsa»<sup>21</sup>. La misma condición de autotematización de la ciencia, que parece faltar a Spinoza, es introducida por Hegel ya en su *Lógica y Metafísica* de Jena, en 1805, con la tematización explícita de la categoría del «conocer», que hace la integración metodológica del sujeto y el paso de la *Lógica* a la *Metafísica*<sup>22</sup>.

En conformidad con lo que he indicado arriba, esta capacidad de autofundamentación del método deberá ayudar a solucionar también las otras dos cuestiones centrales del idealismo, suscitadas por Spinoza: la de la unidad del sistema de la ciencia y la de la libertad. Tanto la unidad como la libertad son definidas, entonces, por medio de la reinterpretación de la *causa sui* como autonomía del movimiento de autoconstitución en que la Idea, a través del sistema de las categorías ontológicas fundamentales, cobra conciencia de sí. Pero volveré sobre este problema.

## II. LA RECUPERACIÓN HEGELIANA DE LOS TEMAS ESPINOSISTAS

A pesar de la crítica, centrada en los aspectos de la ausencia de la subjetividad en la sustancia, se vio que Hegel reconoce en la *causa sui* un núcleo especulativo del pensamiento de Spinoza, núcleo que conduce a una comunidad de cuestiones y formulaciones. Si, como hemos visto, Hegel critica de manera áspera la forma del método demostrativo que opera en la *Ética*, ya la concepción que Spinoza presenta explícitamente en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, que Hegel jamás cita, se acerca mucho más a la concepción de este último. Asimismo, según el *Tratado* de Spinoza «porque la verdad no carece de ninguna señal, pero basta que se tengan las esencias objetivas, [...] se sigue que el verdadero método no consiste en buscar la señal de la verdad, pero es [...] la vía por la cual la propia verdad, las esencias objetivas de las cosas, o las ideas, [...] son buscadas por el orden debido. [...] El método no es más que el conocimiento reflexivo o la idea de la idea»<sup>23</sup>. No es, de ningún modo, extraña

[21] IDEM, *Wissenschaftslehre 1810, Gesamtausgabe* III/5, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1998, p. 299. Acerca del carácter fichteano de los aspectos de la interpretación de Hegel, cf. M. Guérout, o.c., vol I, p. 466.

[22] Hegel, *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*, Hamburg, 1982, p. 117 ss.

[23] SPINOZA, *Tractatus de intellectus emendatione, Opera* II, Heidelberg, 1924, p. 15-16

a Hegel esta concepción del método no como un índice extrínseco de la verdad, sino como el propio desarrollo reflexivo del contenido o de las esencias objetivas de las ideas que finalmente, como idea de la idea, puede tomar conciencia metodológica de sí. En la *Ciencia de la Lógica*, el método es entendido, de modo comparable, como «la conciencia de la forma del automovimiento interno de su contenido»<sup>24</sup>. Asimismo, la tesis espinosista de la no distinción, en Dios, entre esencia y existencia resurge en Hegel caracterizando el propio estatuto de la *Lógica*, en la que las determinaciones del pensar se producen a sí mismas.

Pero una concepción análoga se reencuentra aun bajo otra forma, en la *Ética*, en la conocida fórmula según la cual la verdad es la norma y la señal de sí misma y de lo falso<sup>25</sup> –del mismo modo que la *Lógica* hegeliana no puede ser entendida sino como el dominio de la verdad conceptual en sí y por sí misma, puesto que no debe poder recurrir a ninguna otra instancia de confirmación–. Bien puede decirse que es causa también de su propio conocimiento. Para Spinoza, se trata de adquirir una visión correcta de los conceptos por su separación con respecto a la imaginación, que proyecta, a partir de la ignorancia de las causas, entes de razón como la contingencia, la voluntad o el arbitrio. El reaceramiento y reordenación de los temas de Spinoza en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel es posible a partir de una comunidad metodológica de fondo de la que los dos filósofos comulgan, pese al hecho de que Spinoza, en la óptica de Hegel, no la concrete.

De lo que hasta aquí he expuesto acerca de la relación entre Spinoza y Hegel puede concluirse que las concepciones de los dos autores se orientan, en general, por una intención común de resolución de dualidades típicas del pensamiento moderno, como son la dualidad entre el pensamiento y la extensión, la necesidad y la libertad, el entendimiento y la voluntad, el absoluto y lo relativo, o entre la esencia y la existencia. Ahora bien, la cuestión podría plantearse también como la de la eliminación de los factores cognoscitivos de desajuste entre lo ideal y lo real, y entre lo efectivo y lo posible. En una caracterización general, podrá decirse que mientras Spinoza sigue una vía largamente «deflacionista» en el sentido de eliminación, simplificación o atenuación de las oposiciones –vía que Hegel caracteriza como imposición de una relación de «indiferencia» (en

(p. 25); cf. p. 38 (p. 60).

[24] HEGEL, *Wissenschaft der Logik Die Lehre vom Sein* (1832), Hamburg, 1990, p. 38.

[25] SPINOZA, *Ehica, Opera* II, Heidelberg, 1924, II. Prop. XLIII, Sc. (p. 224). Guérout cree que este pasaje de la *Ética* supone una alteración de la perspectiva de su sujeto, que se vería esclarecido y objetivado en el texto: «Bref, avant les Propositions 42 et 43, l'*Ethique* enchaîne des vérités sans se demander comment l'Âme peut les reconnaître pour des vérités» (M. GUÉROUT, o.c., vol. II, p. 396). El carácter hegeliano y fenomenológico de este proceso de la *Ética* es reconocido así implícitamente: «le problème du savoir et de son fondement restait donc imparfaitement résolu tant que n'était pas déduit génétiquement le savoir du savoir» (loc. cit.).

el sentido de «*Gleichgültigkeit*» o de «*Indifferenz*»–, este último procede a una interpretación sistemática de las diferencias como oposiciones, complejificación y multiplicación.

En la relación entre pensamiento y extensión, por ejemplo, existe un aspecto común en las soluciones propuestas. La resolución del dualismo en que el pensamiento moderno ha encerrado esta relación pasa por la consideración, común a los dos autores, de que se trata de atributos infinitos de una idéntica sustancia, dotados cada uno de ellos de un principio de autonomía causal. Hegel denomina la diferencia en cuestión como diferencia entre esferas o elementos de determinación autónomos, que se reflejan en una unidad especulativa, pero no pueden interferir entre sí en el sentido de que ejerzan entre sí una limitación o determinación finita, causal o de otra índole. Y, por ello, del mismo modo que la totalidad hegeliana es un círculo de círculos, la sustancia espinosista está dotada de una infinidad de atributos cuya infinidad reside, esencialmente, en que no se pueden limitar entre sí –y como Hegel observará, traen en sí la sustancia en su integridad–. Para el caso de los atributos de la extensión y del pensamiento, lo esencial es que «un cuerpo no es limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo»<sup>26</sup>. Y es esta no limitación lo que se entiende de un modo diverso en los dos autores: mientras que para Spinoza la infinidad es la afirmación positiva y simple de una esencia, para Hegel la infinidad es doble negación. La relación entre los atributos infinitos, relación que para Spinoza no es más que el producto de una idea confusa, resurge en Hegel como la necesaria reflexión de la totalidad.

Pero de igual modo las cuestiones de la relación entre necesidad y arbitrio, o entre voluntad y entendimiento, pueden ilustrar el hecho de que las preocupaciones convergentes de eliminación de dualismos y desajustes teóricos responden a concepciones convergentes, cuyo motivo fundamental analizaré a continuación. Dado que «no hay en el alma ninguna volición, esto es, ninguna afirmación y ninguna negación más allá de aquella que envuelve la Idea en cuanto Idea»<sup>27</sup>, toda la voluntad se halla reconducida a la afirmación o negación de la Idea en el entendimiento. La posición espinosista es, en estos dos casos, de reducción de la dualidad por eliminación de los conceptos de arbitrio y de voluntad, tomados como «entes metafísicos». Es la propia idea de infinidad afirmativa de los modos la que excluye la imaginaria interferencia del alma sobre el cuerpo.

Las mismas cuestiones reciben, a su vez, en Hegel un tipo de respuesta en que la unidad es producida menos por eliminación o reconducción de lo práctico a lo teórico, que por la plena coexistencia y compatibilidad de los dos.

[26] SPINOZA, *Ehica, Opera* II, Heidelberg, 1924, I. Def. II (p. 98).

[27] *Ib.* II. Prop. 49 (p. 233).

En la *Filosofía del Derecho* de Hegel, de modo muy comparable a la posición de Spinoza, se lee que «la voluntad es un modo particular del pensar»<sup>28</sup>. Sin embargo, esta subordinación espinosista de la voluntad al pensar es solamente aparente, ya que se trata, como continúa el texto, del «pensar que se traspone en la existencia, como el impulso de conferirse existencia». Y, por ello, la perspectiva también puede ser invertida; y, en verdad, desde otra perspectiva, también, «lo teórico está esencialmente contenido en lo práctico»<sup>29</sup>. Toda la estructura del sistema, así como cada momento en particular de su pensamiento es, según Hegel, el de una realización, lo que no sería compatible con la reconducción o la reducción de la práctica a la teoría. Si es verdad que Hegel participa del teoreticismo de Spinoza, en la medida en que la filosofía es definible como un «saber absoluto»<sup>30</sup>, este es siempre realización autónoma, a partir del concepto en dirección a la realidad. La oposición entre razón teórica y razón práctica es solucionada no por deflación y reconducción de uno al otro, sino, en general, por complejificación, por el establecimiento de un «conocimiento absoluto» más complejo y concreto, más allá del conocer finito que, este sí, se opone a la práctica. Y es únicamente en este sentido, en el que los dos no se oponen, en el que la Idea absoluta puede ser caracterizada como «identidad de lo teórico y de lo práctico»<sup>31</sup>. De modo semejante, también la oposición entre necesidad y libertad es solucionada, no por eliminación del arbitrio, sino por la tesis de que necesidad y libertad son identificables, en la medida en que se conciba esta última como realización de sí. En el proceso de la «*Aufhebung*», los momentos superados, tanto el del arbitrio como el de la necesidad son, naturalmente, también conservados.

La divergencia de las soluciones, a pesar de la semejanza de los problemas, se debe a un factor lógico-conceptual presente ya desde los comienzos de la metafísica occidental, que representa una línea divisoria, separadora de las aguas en la historia de la ontología. Se trata del estatuto ontológico de la negación. Este punto conceptual de divergencia está apuntado en la *Ética* del modo más sencillo posible, en la Proposición III, 4, que señala, para nosotros, el punto preciso de su incompatibilidad original con Hegel. Este punto debe, por ello, regir la comparación y diferencia entre los dos autores: «Ninguna cosa puede ser destruida, sino por una causa exterior»<sup>32</sup>.

[28] HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke* 7, Frankfurt a.M., 1971, § 4 Z, p. 47.

[29] *Ib.*

[30] IDEM, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff* (1816), Hamburg, 1994, p. 291.

[31] *Ib.*, p. 283.

[32] SPINOZA, *Ehica, Opera* II, Heidelberg, 1924, III. Prop. IV (p. 257).



Aquí se concentra la esencia no dialéctica de la *Ética*, a lo que Hegel se opone directamente cuando argumenta que el «ser-en-sí» es también, necesariamente, «ser-para-otro» o, en otros términos, que lo finito tiene en sí el principio de su propio fin y destrucción. El límite no es, para Spinoza, la determinación esencial de la cosa sino, según la ya mencionada Carta a Jelles, sólo de la figura. Por ello, escribe Spinoza, «esta determinación [negativa] no pertenece a la cosa en cuanto ella es sino que, por el contrario, indica lo que a partir de la cosa no es»<sup>33</sup>. Es precisamente por esta razón que la esencia es colocada por Hegel bajo el signo de la negatividad absoluta, o sea, de la negación autonomizada de todo soporte óntico.

En la esencia no se trata, según Hegel, de la determinidad simple –que podríamos aquí posiblemente acercar a la «figura» (*gestalt*) mencionada en la carta de Spinoza– sino de la negatividad, que representa una identidad a partir de la negación. Ahora bien, Spinoza demuestra su proposición de que nada es destruido por una causa interna precisamente porque «la definición de una cosa afirma, pero no niega la esencia de esa cosa»<sup>34</sup>. Y enuncia de este modo la relación entre posición y negación, entre «*Setzen*» y «*Aufheben*» que va a distinguir dos concepciones filosóficas largamente incompatibles con respecto a la esencia de una cosa.

Pero Spinoza da también de forma explícita un alcance más general a su proposición de que «ninguna cosa puede ser destruida, sino por una causa exterior»<sup>35</sup>. Partiendo de esta interpretación explícita de Spinoza, la proposición recibe una interpretación lógico-categorial, como se hace evidente luego en la proposición siguiente, donde la misma proposición es reelaborada expresamente como una formulación del principio de no contradicción: «dos cosas son de naturaleza contraria, es decir, no pueden estar en el mismo sujeto, en la medida en que una puede destruir a la otra»<sup>36</sup>. Spinoza asocia de este modo la realidad a la identidad, considerando la contradicción, y su exclusión, como una proposición oriunda de la imaginación o del entendimiento abstracto, que nada tiene que ver con el tenor y la esencia del contenido de la cosa misma. Por el contrario, más importante que un eventual rechazo de la validez del principio de no contradicción, lo que está en causa en la *Ciencia de la Lógica* es que la exclusión de lo contradictorio es parte integrante del propio contenido determinado –y no de una reflexión exterior, no temática en la Lógica–. La negación, según Spinoza, es también, así como la voluntad o la contingencia, un *ens rationis* metafísico. Por el contrario, su inclusión por Hegel en las determinaciones objetivas del

[33] SPINOZA, *Opera* IV, Heidelberg, 1924, p. 240 (p. 806).

[34] SPINOZA, *Ethica*, *Opera* II, Heidelberg, 1924, III. Prop. IV, Dem. (p. 257).

[35] *Ib.*, III, Prop. IV Dem. (p. 257).

[36] *Ib.*, III, Prop. V (p. 257).

Ser y de la Esencia tiene como resultado proyectar el entendimiento, el alma y el hombre en su totalidad en un mundo de oposición y contradicción que no ha llegado a la conciencia filosófica antes de Hegel.

Spinoza rechaza que lo negativo, la imperfección, sea real, esto es, no admite que «la naturaleza tenga pecado», porque el límite, el fin o la impotencia suponen una negación que es tan sólo fruto de la comparación que «nuestra alma» realiza entre cosas diferentes<sup>37</sup>. De este modo, una diferencia esencial entre las concepciones de nuestros autores es que para el primero el límite, la impotencia, la contradicción o pecado de la naturaleza son proyecciones de la imaginación confusa del alma afectada por las pasiones, mientras que para el segundo, de modo diametralmente opuesto, la contradicción es la señal más propia de la realidad. Concediendo al principio de identidad un valor únicamente lógico y formal, para el entendimiento, Hegel hace identificar la razón suficiente, que conduce de lo posible a lo efectivamente real, con la propia contradicción, que debe ser inseparable, en un mismo paso, de un resultado, expresado como su resolución.

Pero las consecuencias de la positividad de la esencia en la *Ética* de Spinoza van más lejos, permitiendo entender en su contexto apropiado el celebrado concepto espinosista de esfuerzo, o «*conatus*», propio de cada cosa, de perseverar en su propio ser, concepto que define un rasgo ontológico central de la concepción de Spinoza.

De inmediato en la secuencia de las proposiciones que enuncian la positividad del ente y la no contradicción, se siguen las proposiciones que definen el *conatus*. «Cada cosa, en cuanto es, se esfuerza por perseverar en su ser»<sup>38</sup>; y «el esfuerzo [*conatus*] por el cual cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser no es sino la esencia actual de la cosa»<sup>39</sup>. El «*conatus*», el esfuerzo de perseverar, es la identidad de la esencia tomada como efectividad y fuerza real, del mismo modo que la «*Aufhebung*», la superación, es la contradicción traspuesta hacia la efectividad.

### III. ACERCA DE LA RE-EXPOSICIÓN DE LAS CATEGORÍAS DE LA *ÉTICA* EN LA *CIENCIA DE LA LÓGICA*

Después de haber revisado la crítica al pensamiento de Spinoza en las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* de Hegel, de haber discutido algunos puntos de convergencia y de haber definido el punto central de la divergencia entre los dos autores, intentaré analizar, aunque de forma breve, la recons-

[37] *Ib.*, IV, Praef., p. 207 (p. 356).

[38] *Ib.*, III, Prop. VI (p. 258).

[39] *Ib.*

trucción que Hegel hace de las temáticas espinosistas a la luz de este punto de divergencia así como sus consecuencias.

La Doctrina de la Esencia parte de la esencia como resultó de la superación del ser y de su determinación, es decir, como doble negación y negatividad absoluta, del mismo modo en que la Doctrina del Ser había partido del ser como ser inmediato simple o vacío de determinaciones. La negatividad con que la Doctrina de la Esencia comienza expone la negación de todo el modo de determinación simple que era propia del ser y, en este sentido, es negación de la negación simple o negación óntica. La esencia hegeliana se afirma únicamente por la negación del ser-otro y, como tal, su sentido de persistir es bastante diferente del «esfuerzo» espinosista. Todo el movimiento interno de la esencia, que Hegel describe a lo largo del libro, es el de darse existencia, es decir, acerca de los modos como la esencia se relaciona con la realidad efectiva.

Lo absoluto aparece definido en la Lógica de la Esencia de Hegel como una forma de identidad entre esencia y existencia en que la diferencia entre las dos está superada, correspondiendo este punto de la Lógica de la Esencia a la Prop. I, 6 de la *Ética* de Spinoza, donde se lee que «pertenece a la naturaleza de una sustancia existir». Según la reconstrucción crítica hegeliana, por su parte, este absoluto es fundamento e «identidad absoluta»<sup>40</sup> porque, como es específico de la esencia, «no posee devenir». Y toda la reflexión al respecto consiste entonces, desde esta perspectiva, «en suprimir [*aufheben*] su actividad en lo absoluto»<sup>41</sup>. Pero esta pérdida de sí en el absoluto fundamento tiene también una consecuencia positiva, la propia «transparencia de todo lo finito» en lo absoluto, lo cual es «un medio donde se absorbe todo lo que a través de él aparece»<sup>42</sup>. Este absoluto, caracterizado por Hegel como perteneciente a la reflexión externa, posee, por ello, los atributos infinitos por los cuales puede aparecer –pero en este mostrarse, el absoluto es también externo y, por ello, es modo, sin ningún otro contenido–. Hegel denomina este puro mostrarse «efectividad» o «realidad efectiva» («*Wirklichkeit*»). El absoluto como realidad efectiva es sometido entonces a un análisis modal que va a conducir, una vez agotadas sus mediaciones, a la necesidad absoluta, al «tránsito ciego de la necesidad», entendido como propio de la sustancia tal como Spinoza precisamente la entiende.

Aprehendida la sustancia, la Doctrina de la Esencia presenta un análisis de las relaciones de sustancialidad, causalidad y acción recíproca, que reconstituye el movimiento de la esencia a partir de la necesidad absoluta que la sustancia, en su exclusiva autorreferencia, encarna. Como necesidad absoluta, la

[40] HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff* (1813), Hamburg, 1992, p.163.

[41] *Ib.*, p. 163.

[42] *Ib.*

esencia es la sustancia que coloca todo lo otro distinto de ella en la situación de accidente inesencial. El punto principal del análisis hegeliano de la esencia, que culmina en la sustancia, es que la negatividad interna de la esencia la obliga a reponer siempre lo otro. En la causalidad, el otro, el «ser-puesto» («*Gesetzsein*»), surge como «efecto», lo que configura la relación de causalidad ya no como una serie de condicionamientos simples y de limitación exterior, como es el caso en Spinoza, sino como posición de lo otro sólo comprensible por la negación de la esencia. «La sustancia sólo tiene efectividad por la causalidad»<sup>43</sup>, es decir, la identidad de la esencia sólo puede ser efectiva en la relación a lo otro, puesto como accidente y como efecto.

Con todo, sin la negatividad asumida en el centro de la esencia, ésta jamás se negará a sí misma de modo que llegue a invertir el sentido de la causalidad y a establecer la sustancia como *acción recíproca*, categoría con que se cierra la Doctrina de la Esencia. La relación o síntesis entre la sustancialidad y la causalidad es pues la acción recíproca, en que la sustancia reaparece como eminentemente relacional ante otra sustancia –destruyéndose finalmente, en la reconstrucción dialéctica, los propios términos con que Spinoza había definido la sustancia–. La acción recíproca es la síntesis que permite comprender la autosuperación de la necesidad absoluta impuesta por la esencia positiva de la sustancia. Con la acción recíproca, la necesidad ciega de la sustancia, incompatible con la libertad y el arbitrio, va a surgir como libertad en el sentido del autodesarrollo de una esencia que en esa comprensión se hace concepto.

Como conclusión deberá observarse que la definición de libertad de Spinoza corresponde en último término, en gran medida, a la intención de Hegel. Según Spinoza, «se dice libre la cosa que existe sólo por la necesidad de su naturaleza, y es determinada únicamente por ella a obrar; se dice necesaria [...] la que es determinada por otra a existir y a producir algún efecto de modo cierto y determinado»<sup>44</sup>. A pesar de la aparente correspondencia, la complejidad de la reflexión hegeliana cimentada en la contradicción y en la superación no permite, sin embargo, entender la libertad como esta acción simple de una esencia que se esfuerza por persistir en aquello que es. La libertad hegeliana integra necesariamente la complejidad y el conflicto –elementos conceptuales propios ya de una realidad que abarca factores de reflexión bien diversos del mundo de Spinoza–.

[43] *Ib.*, p. 196.

[44] Spinoza, *Ethica*, in *Opera* II, Heidelberg, 1924, I. Def. VII.