



VNIVERSITAT DE VALÈNCIA

## **HEGEL; SPINOZA**

### **LA LÓGICA DE LO REAL COMO TRANSFORMACIÓN O PERSPECTIVA**

Tesis presentada para optar al título de doctor

Doctorando: Christian López Mas

Directores de tesis: Edgar Maragat y Faustino Oncina Coves

Estudios de doctorado: Pensamiento filosófico contemporáneo

Depósito: enero de 2021

Facultat de Filosofia i CC. EE. – Departament de Filosofia



Todas estas cosas son verdaderas en cierto sentido por la misma razón por la que en otro sentido son falsas.

Agustín, *Soliloquios*, lib. II, cap. 10.<sup>1</sup>

Incluso los caballeros fornidos saben muy bien, tanto si sostienen una buena causa como una mala, que conseguirán la corona de la victoria si se aseguran el privilegio de efectuar el último ataque y no están obligados a aguantar una nueva embestida del adversario. (...) Como jueces imparciales debemos prescindir de si los combatientes luchan por una buena o por una mala causa, dejando que decidan la cuestión entre ellos. Acaso vean por sí mismos, una vez que estén más agotados que heridos, la nulidad de su lucha y se separen como buenos amigos.

Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* A 423 - B 450/451.

---

<sup>1</sup> «Haec omnia inde esse in quibusdam vera, unde in quibusdam falsa sunt». Con esta cita de San Agustín encabeza Lessing su obra *La educación del género humano*.



## AGRADECIMIENTOS

*A la juventud, que se va*

Siempre que, de pequeño, fantaseaba con la amenaza futura del matrimonio, mi principal pesar era no celebrar el cambio de estado civil como exige —o exigía ya, más bien— la tradición. La causa era siempre mi hipotética inhabilidad para completar la lista de invitados. Era el miedo propio, supongo, del niño que cumple años en agosto, obligado a festejarlo en su barrio habitual porque no tiene pueblo ni apartamento donde veranear: que confía poco en su capacidad de organizar eventos. Cuando empecé a trabajar en la Tesis me rondaba una preocupación similar. Mi inclinación hacia el trabajo individual, solo fomentado por las dinámicas universitarias autóctonas, auguraba una relación de agradecimientos modesta. Han pasado varios años ya desde que empecé mi investigación predoctoral, y, si bien la lista no ofrece todavía las condiciones para organizar un gran festín, las restricciones actuales impuestas por el COVID-19 harían imposible un encuentro donde estuviéramos todos. Seré breve.

Por el apoyo académico y personal que me ha ofrecido durante estos años, mi más sincero agradecimiento es para Edgar Maragat. La Tesis hubiera sido distinta, peor, sin su guía, consejos e implicación en el proyecto; el Departamento de Filosofía de la Universitat de València también sería distinto, menos humano, sin su presencia. La redacción de la Tesis difícilmente hubiera podido completarse sin la participación de Faustino Oncina Coves y Julián Marrades Millet, quienes asumieron la dirección de la misma en momentos diversos de la investigación. A ellos va igualmente dirigido mi agradecimiento. Como también a los miembros del proyecto de investigación *Hegel en perspectiva*: Berta M. Pérez, Sergio Sevilla, Andrés Alonso, Manuel Jiménez Redondo, y todos los demás participantes que han enriquecido las discusiones quincenales —y durante un tiempo semanales— a lo largo de estos años. A Stephen Houlgate por acogerme en The University of Warwick durante mi estancia en Reino Unido, y por enseñarme a leer con pasión el desarrollo de las determinaciones lógicas de Hegel; a los doctorandos que organizan el seminario *Hegel at Warwick*, en especial a Filip Niklas y Mert Can Yirmibes; a Stefan Seit, por recibirme en la Johannes Gutenberg-Universität Mainz como a uno más de sus alumnos y recordarme el valor de la filosofía en la preservación de la tradición; a Pau Ruiz Bernat, per tractar-me com un germà en terres desconegudes; a todos, gracias.

También quiero mostrar mi agradecimiento a la Generalitat Valenciana, primero (ACIF/2016/414), y al Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, después (FPU 16/03139), por haberme concedido el apoyo económico necesario para llevar a cabo el proyecto de investigación.

A mis padres, por todas las veces que bajaron el volumen para que pudiera estudiar.

A Iulia, por tu cariño, y por todos los abrazos que no he sabido dar.

*Este trabajo se ha completado en el marco de los proyecto de investigación «Historia conceptual y crítica de la modernidad» (FFI2017-82195-P) de la AEI/FEDER, UE, y «La teleología en la Lógica de Hegel» (PGC2018-093363-B-I00) del MCIU.*

# ÍNDICE

<b>ABSTRACT</b> .....	<b>11</b>
<b>ABREVIATURAS, SIGLAS Y TRADUCCIONES</b> .....	<b>13</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>17</b>
<b>PRIMERA PARTE. SPINOZISMO</b> .....	<b>35</b>
<b>1. La polémica del spinozismo: el error (teológico) «un poco más grave» de Spinoza</b> ....	<b>37</b>
1.1. El origen de la polémica del spinozismo.....	37
1.2. El § 73 de <i>La educación del género humano</i> .....	42
1.3. El dogma de la Trinidad y la doble lectura de la <i>kénosis</i> .....	50
1.4. La Trinidad y Spinoza.....	54
1.5. ¿Salto o tránsito? Jacobi contra la razón y la cognoscibilidad de lo incondicionado .....	61
<b>2. La polémica del spinozismo: el error «más leve» de Spinoza y la defensa de Hegel</b> ...	<b>68</b>
2.1. La recepción de la polémica del spinozismo en el joven Schelling o de cómo saltar sin superficie elástica .....	68
2.2. La respuesta inicial de Hegel al salto idealista.....	73
2.3. El spinozismo en <i>Fe y saber</i> como bastión frente a las filosofías de la reflexión.....	78
2.4. El ejemplo geométrico de la Carta XII .....	82
2.5. La interpretación hegeliana del ejemplo geométrico .....	88
<b>SEGUNDA PARTE. HEGEL Y LA LÓGICA DE LA TRANSFORMACIÓN</b> .....	<b>95</b>
<b>3. La relación ontológica en la filosofía de Hegel: finito, infinito y transformación</b> .....	<b>97</b>
3.1. Lo finito: transitoriedad y perecer .....	97
3.2. Lo finito: trascendencia de sí y tránsito .....	101
3.3. El surgimiento de lo infinito en el análisis hegeliano .....	105
3.4. Sobre la dificultad de nombrar especulativamente la relación ontológica.....	109
3.5. El sentido del tránsito como transformación.....	114
3.6. La cualidad de lo infinito: ¿transformación, plasticidad o salto? .....	120
<b>4. La lógica hegeliana de la transformación</b> .....	<b>130</b>
4.1. El «método» transformativo de Hegel .....	130
4.2. Devenir como <i>Übergang</i> de ser y nada.....	134
4.3. El primer giro del método: la diversidad y el «en la medida en que» ( <i>das Insofern</i> ) ....	138

4.4. El segundo giro del método: la contradicción y el «en la misma medida» ( <i>das Ebensosehr</i> ) .....	143
4.5. El tercer giro del método: la contradicción y el «al mismo tiempo» ( <i>das Zugleich</i> ) .....	148
4.6. La conversión de los respetos en <i>momentos</i> .....	154
4.7. El «método» en el inicio de la <i>Ciencia de la lógica</i> .....	158
<b>5. Consistencia y transformación en el sistema lógico de Hegel.....</b>	<b>161</b>
5.1. <i>Metamorfosis</i> del ser natural en Goethe y en Hegel .....	161
5.2. <i>Übergehen</i> y consistencia entre las «Doctrinas» lógicas .....	167
5.3. Los límites de la transformación en el interior del sistema .....	177
5.4. Consistencia y transformación entre entendimiento y razón .....	184
5.5. Sobre que la verdad y el error no son como el aceite y el agua .....	189
<b>TERCERA PARTE. EL SPINOZA DE HEGEL .....</b>	<b>195</b>
<b>6. La presentación hegeliana de Spinoza .....</b>	<b>197</b>
6.1. El adversario de la <i>Ciencia de la lógica</i> .....	197
6.2. Ni panteísmo ni filosofía de la identidad .....	205
6.3. La sustancia de Spinoza: ¿la indiferencia absoluta? .....	217
6.4. La sustancia de Spinoza: ¿lo absoluto? .....	224
<b>7. La refutación hegeliana de Spinoza .....</b>	<b>232</b>
7.1. La sustancia de Hegel como relación.....	233
7.2. Los pasos en la resignificación hegeliana de la sustancia .....	237
7.3. De la sustancia a la sustancia que es sujeto.....	243
7.4. Valoración sobre la presentación y la refutación hegeliana de Spinoza .....	248
<b>CUARTA PARTE. SPINOZA Y LA LÓGICA PERSPECTIVISTA .....</b>	<b>255</b>
<b>8. La lógica perspectivista de Spinoza.....</b>	<b>257</b>
8.1. La equivocidad de la sustancia cartesiana y la motivación filosófica de Spinoza .....	257
8.2. El proyecto lógico-ontológico de Spinoza.....	271
8.3. Primera formulación de la lógica perspectivista de Spinoza .....	277
8.4. La equivocidad de los atributos .....	284
8.5. Los atributos: doblemente indiferentes.....	290
<b>9. La relación ontológica en la filosofía de Spinoza: infinito, finito y perspectiva .....</b>	<b>298</b>
9.1. Primera condición de la relación causal: la concordancia en naturaleza .....	299
9.2. Segunda condición de la relación causal: la diferencia en naturaleza .....	306
9.3. Partes de un todo .....	312
9.4. Finito e infinito: perspectivas diversas de una misma realidad .....	318
9.5. <i>Ex absoluta</i> y <i>quatenus</i> : dos perspectivas de la misma naturaleza .....	325



<b>10. Perspectivismo modal: ser</b> .....	<b>335</b>
10.1. La equivocidad contradictoria de la esencia singular .....	337
10.2. La inspiración doble del <i>conatus</i> .....	344
10.3. Perfeccionamiento sin transformación.....	351
10.4. Infancia y aprendizaje.....	362
<b>11. Perspectivismo modal: conocer</b> .....	<b>369</b>
11.1. Indiferencia entre ideas adecuadas e inadecuadas .....	369
11.2. Las nociones comunes y el innatismo de las ideas adecuadas .....	375
11.3. Teleología, ficción y <i>beatitudo</i> .....	383
<b>CONCLUSIÓN</b> .....	<b>395</b>
<b>CONCLUSION</b> .....	<b>405</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	<b>415</b>



## ABSTRACT

This doctoral dissertation is built upon a double rejection. On the one hand, of dogmatic positions inspired by Hegelian dialectical thinking, which deny Spinoza's philosophy the ability to provide a comprehensive explanation of reality. On the other hand, of the attempt by French materialism to present the relationship "Hegel-Spinoza" either through the copulative conjunction *and*, that is to say, as a potential coordination, or through the disjunctive conjunction *or*, that is, as an equation. Even though Spinoza and Hegel agree on what a method in philosophy is, it should rather be a semicolon the mark used to capture their relationship: a juxtaposition that separates two syntactically independent units that, nevertheless, maintain a close semantic relationship. *Hegel; Spinoza*. This is the expression of an effective connection that does not commit itself to the promise of overcoming either way of understanding reality, but simply lets them be *next to each other*, in their identity, but also, and above all, in their difference.

According to a systematic approach, the aim of this juxtaposition is to present two alternative methods (or *logics*) of conceptually grasping reality. With regard to the history of philosophy, on the other hand, the purpose is to remove three prejudices strongly embedded in the French materialist approach to this relationship: first, the reading Hegel would have presented of Spinoza as a philosophy of abstract identity; second, the perception of Hegel's philosophy as rigidly teleological; and, third, the interpretation of Spinozism as a materialist dialectic without subjectivity.

The first prejudice is confronted in this study by a dual response. In the First Part, it is argued that Spinozism and its *hen kai pan*, the unity of one and all, of the finite and the infinite, constituted a real lack of understanding for German Idealism. Hegel's intention, *pace* French materialism, was never to present Spinozism as an incoherent or absurd system, nor to falsify or weaken its thinking through partial and malicious expositions. In Spinoza's philosophy Hegel found the possibility of providing a rational (though still inadequate) meaning to the problem of identity and difference, without having to appeal to Jacobi's *salto mortale*. The Hegelian analysis and response to this inadequacy of Spinoza's rationalism shall wait, however, until Part Three. There it will be shown that Spinozism is presented in Hegel's *Science of Logic*, not as a system of abstract identity in which difference has no place, but as a system in which identity is placed *next to* difference, and difference *next to* identity, without contradicting each other.

Hegel's refutation of Spinoza's logical indifference or "perspectivism" (as I call his rational strategy for conceiving identity and difference without contradiction) is a direct consequence of his philosophy. The Second Part is devoted to explaining what, according to Hegel, is the most appropriate method for rationally harmonising identity and difference. Hegel's analysis

of finitude and infinity in the *Science of Logic* shows that a transition from one determination to another is the result of the inherent need of each determination to posit itself into the other of itself, that is, to transform itself in order to remain itself. From this stems a “logic of transformation” that invalidates the picture of Hegel’s philosophy favoured by French materialism (this is the second prejudice mentioned above): neither is the difference cancelled in an abstract identity, nor is the exercise of thinking reduced to a rigid teleology incompatible with the emergence of something new.

The exposition of Spinoza's philosophy presented in the Fourth Part is consistent with Hegel's revised reading. However, the purpose of this final section is not to regard Spinozism as an insufficient theoretical position. It is, rather, to consider it as a logically sound alternative to Hegel’s rational understanding of reality. In this sense, and once again in contrast to French materialism, I consider Spinoza's philosophical method to reflect a “logic of perspective”, different from any kind of dialectic or logic of transformation, either idealistic or materialist (this was the third prejudice). Spinoza therefore solves the problem of relating the infinity of the substance to the finitude of its modes by means of different ontological perspectives or logical points of view, as the consistent use of the adverb *quatenus* shows. That which for Hegel was a glaring inadequacy (the indifference between two perspectives that do not constitute each other) may become an effective alternative in understanding reality.

## ABREVIATURAS, SIGLAS Y TRADUCCIONES

Las referencias a las obras de Georg Wilhelm Friedrich HEGEL se indican haciendo uso de las siguientes abreviaturas y siglas:

- Briefe I* *Briefe von und and Hegel. Band I: 1785-1812*, hrsg. von Johannes Hoffmeister. Hamburg: Meiner, 1952.  
Traducción parcial española de Jose María Ripalda: *Escritos de juventud*. Madrid: FCE, 2003.
- GW *Gesammelte Werke*, hrsg. Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste. Hamburg: Meiner, 1968 ss. Se indica volumen y página. Entre paréntesis se señala la paginación de la edición española de la obra correspondiente incluida en la Bibliografía. A continuación se recogen los volúmenes empleados y las obras a las que hacen referencia.
- GW 4 [1-92]: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. Jena: Akademische Buchhandlung, 1801.  
Traducción española de M<sup>a</sup> del Carmen Paredes: *Diferencia entre los sistemas de Filosofía de Fichte y Schelling*. Madrid: Tecnos, 1990.
- [315-414]: *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. *Kritisches Journal der Philosophie*, herausgegeben von F. W. J. Schelling und G. W. F. Hegel, 2. Band, 1. Stück. Tübingen: Cotta, 1802.  
Traducción española de Vicente Serrano: *Fe y saber. O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.
- GW 9 *Phänomenologie des Geistes*. Bamberg und Würzburg: Goebhardt, 1807.  
Traducciones españolas de M. Jiménez Redondo: *Fenomenología del Espíritu*. Valencia: Pre-Textos, 2006; y A. Gómez Ramos: *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada, 2010.
- GW 11 [5-232] *Wissenschaft der Logik*. (Erstes Buch. Die Lehre vom Sein). Nürnberg: Schrag, 1812.
- [233-409] *Wissenschaft der Logik*. (Zweites Buch. Die Lehre vom

Wesen). Nürnberg: Schrag, 1813.

Traducción española de ambos libros en un mismo volumen de Félix Duque: *Ciencia de la lógica. Volumen I: La lógica objetiva*. Madrid: UAM/Abada, 2011.

GW 12 *Wissenschaft der Logik*. (Die Lehre vom Begriff). Nürnberg: Schrag, 1813.

Traducción española de Félix Duque: *Ciencia de la lógica. Volumen II: La lógica subjetiva*. Madrid: UAM/Abada, 2015.

GW 18 [228-335] *Zu den Beweisen vom Dasein Gottes*. (Vorlesungsmuskripte II. 1816-1831). Hamburg: Meiner.

Traducción española de Gabriel Amengual: *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2014.

GW 20 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Heidelberg: Oßwald, 1830.

Traducción española de Ramón Valls Plana: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza, 1997.

GW 21 *Wissenschaft der Logik*. (Erstes Buch. Die Lehre vom Sein). Stuttgart: Cotta, 1832.

LHF, III *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1995. Entre paréntesis se incluye la referencia aproximada, aunque no siempre coincidente, de las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 4* (VGPh 4). «Philosophie des Mittelalters und der neuen Zeit», hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1986.

Las abreviaturas y siglas utilizadas para las obras de Baruch SPINOZA son las siguientes:

CM *Appendicis Cogitata Metaphysica continentis*.

Traducción española de Atilano Domínguez: *Apéndice. Contiene Pensamientos metafísicos, en Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Madrid: Alianza, 2014.

Ep *Epistolae*.

Traducciones españolas de Juan Domingo Sánchez Estop: *Correspondencia completa*. Madrid: Hiperión, 1988; y de Atilano Domínguez: *Correspondencia*, Madrid: Guillermo Escolar, 2020.

*Ethica*

*Ethica ordine geometrico demonstrata*.

Traducción española de Vidal Peña García: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza, 1998.

KV

*Korte Verhandeling van God*.

Traducción española de Atilano Domínguez: *Tratado breve de Dios, del hombre y de su felicidad*, en *Tratado breve de Dios, del hombre y de su felicidad. Tratado teológico-político*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1995.

*Opera*

*Spinoza Opera*, 4 vols. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters, 1925. Por ser menos frecuente en los estudios spinozianos que en los estudios hegelianos su referencia a las obras completas, las referencias a las *Opera* aparecen señaladas en el texto entre paréntesis.

PPC

*Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I & II*.

Traducción española de Atilano Domínguez: *Principios de filosofía de Descartes*, en *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Madrid: Alianza, 2014.

TIE

*Tractatus de Intellectus Emendatione*.

Traducción española de Atilano Domínguez: *Tratado de la reforma del entendimiento*, en *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Madrid: Alianza, 2014.

TP

*Tractatus Politicus*.

Traducción española de Atilano Domínguez: *Tratado político*. Madrid: Alianza, 2013.

TTP

*Tractatus Theologico-Politicus*. Hamburg: 1670 (anonym).

Traducción española de Atilano Domínguez: *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza, 2003.

Además de las obras de Hegel y de Spinoza señaladas, se recoge la siguiente abreviatura:

JWA I

Friedrich Heinrich JACOBI: *Über die Lehrer des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, en *Werke*. hrsg. von Klaus Hammacher und Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner/Frommann-Holzboog, 1998.

Traducciones españolas de María Jimena Solé en *El ocaso de la Ilustración. La polémica del Spinozismo*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2013; y de Jose Lluís Villacañas en *Cartas a Mendelssohn y otros textos*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.

Salvo indicación, entre paréntesis se recoge la paginación de la edición preparada por J. Solé.

Aunque la traducción de los fragmentos recogidos en este trabajo se corresponde, en su mayor parte, con las versiones en castellano arriba señaladas, ocasionalmente he traducido según mi criterio conceptos, expresiones y citas, tanto de Hegel como de Spinoza, cuando ello redundaba en una mayor comprensión de la exposición. En las citas de la *Ethica* he omitido las referencias internas que el texto original establece con otras proposiciones, demostraciones, axiomas, etc., para aligerar la lectura, siempre que éstas no fueran necesarias para la argumentación.



## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de investigación es un estudio sobre el método en filosofía. A diferencia de lo que sucede en el resto de ciencias, la reflexión sobre el método empleado para conducir el discurrir filosófico no puede circunscribirse al mecanismo consistente en presuponer un objeto de conocimiento y establecer a continuación una serie de reglas formales que faciliten su comprensión. El contenido que la filosofía toma por suyo, sólo inadecuadamente puede verse recortado y puesto ahí frente al pensamiento como otro distinto de sí mismo. Que la selección de un conjunto semejante de reglas fuera proyectado tradicionalmente como tarea filosófica es fácil de explicar desde un punto de vista histórico. El despertar de las ciencias en el siglo XVII y la búsqueda de un sistema seguro del conocimiento que afianzase la veracidad de sus descubrimientos impregnó por completo la cosmovisión del mundo moderno. El universo finito, inescrutable, jerárquica y teleológicamente estructurado que configuraba la mente del medievo, dio paso a la recuperación de otro infinito y cognoscible, ordenado mecánicamente y gobernado por leyes con validez universal. En este cambio de paradigma, las ciencias matemáticas se convirtieron en referencia metodológica de todo estudio científico y en guía para descubrir la realidad última de cuanto existe. Ellas permitían sustituir las explicaciones basadas en simples verosimilitudes por demostraciones mediante razones apodícticas en una investigación que, cada vez más, es cierto —y a diferencia de la ciencia clásica o aristotélica—, toleraba e indagaba probabilidades en sus argumentaciones.

La filosofía, incapaz de mantenerse al margen de este impulso renovador que trajo consigo la ciencia moderna, encontró en la redacción de la *Ética more geometrico demonstrata* de Spinoza su expresión, posiblemente, más lograda. Sin embargo, la incidencia que el método geométrico haya podido ejercer sobre un pensamiento como el de Spinoza no es tan evidente como pueda sugerir el subtítulo de su obra, y, si bien ha sido suficiente para que muchos, entre ellos Hegel, le acusaran de asumir la exterioridad y abstracción de la que participa el método científico, también hay quien ha matizado su implicación en el posterior desarrollo de su filosofía, hasta el punto de considerarlo un simple recurso formal o estilístico. Negar el protagonismo del método geométrico en Spinoza parece constituir, no obstante, una ardua pretensión<sup>1</sup>. En el Apéndice a la primera Parte de la *Ética* se dice que la verdad podría haber permanecido «eternamente oculta para el género humano, si la matemática, que versa no sobre los fines, sino sobre las esencias y propiedades de las figuras, no

---

<sup>1</sup> En el extremo de quienes niegan cualquier conexión lógica entre la filosofía de Spinoza y el método geométrico se encuentra, por ejemplo, Harry Wolfson; en el extremo opuesto, Martial Gueroult.

hubiese mostrado a los hombres otra norma de verdad»<sup>2</sup>. Ella enseña que la verdad no debe ser buscada en lo que no es —o en lo que no es todavía—, sino en lo que las cosas actualmente son. Y con esa misma intención Spinoza se acerca a Dios, al alma, a las acciones y los apetitos humanos; en definitiva, a todo cuanto puede ser comprendido en la naturaleza, «como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos»<sup>3</sup>, es decir, como realidades existentes en acto que se expresan por sí solas en un lenguaje universalmente demostrable.

Cuando se intenta cuestionar el alcance del proceder matemático en la filosofía de Spinoza es habitual apelar al carácter formal de la exposición. La claridad euclidiana de las definiciones, el orden de los axiomas geométricos o la deducción necesaria de las proposiciones no son respetados en cada movimiento que efectúa la *Ética*. Spinoza parece proceder como si el modelo matemático fuera fundamental para el desarrollo del pensamiento, pero, aun así, actúa como si allí donde no pudiera cumplirse con los principios que exige la matemática nada importante sucediera para la validez de su exposición. No en vano, de las dos obras redactadas según el orden geométrico que componen sus escritos, una de ellas, los *Principios de filosofía de Descartes*, tiene por objetivo presentar como fundamentadas y bien probadas tesis ajenas, algunas de las cuales considera inadecuadas, como señala en el «Prólogo» su amigo Lodowijk Meyer<sup>4</sup>. Que el método geométrico sea utilizado por Spinoza para probar conclusiones erróneas, unido a la imprecisión que las definiciones y demostraciones de la *Ética* presentan según el estándar de dicha ciencia, parecen motivos suficientes para desestimar una identidad necesaria entre método matemático y verdad. Dicho con claridad, para Spinoza, la matemática es una herramienta demostrativa que facilita la exposición de la verdad, pero la verdad es independiente de su exposición matemática.

Con todo, la complicidad que la *Ética* establece entre ambas disciplinas ha bastado para que Hegel, entre otros, haya reconocido a Spinoza como paradigma de quienes someten el curso especulativo del pensamiento a la cantidad abstracta y carente de concepto. La sustancia es el objeto que su filosofía presupone como un dato exterior ya constituido y a partir del cual se deriva todo lo existente mediante proposiciones y corolarios, de manera similar a como en geometría puede extraerse una infinidad de teoremas partiendo exclusivamente de la línea o del punto. El método de exposición filosófica seguido por Spinoza, reflejo del geométrico, es útil para *acompañar* al saber o para *adquirir* la verdad, piensa Hegel, pero difícilmente puede decirse que *constituya* su objeto de conocimiento en el proceso mismo

---

<sup>2</sup> Baruch SPINOZA, *Ethica* I, ap.: «veritas humanum genus in aeternum lateret nisi mathesis, quae non circa fines sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset».

<sup>3</sup> *Ethica* III, pref.: «ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset».

<sup>4</sup> Cf. *Opera* I, 131.

de su exposición. Sólo al final de todo el recorrido, cuando la validez de sus deducciones ha sido ya demostrada, resulta apropiado cuestionarse la adecuación o inadecuación de una exposición que, en última instancia, depende del éxito con el que se realice la aplicación de una serie de pasos lógicos, con independencia del movimiento interno del contenido que representa.

Resulta habitual en Hegel prolongar esta crítica al formalismo spinozista hasta otras posiciones filosóficas que, si bien no participan del método matemático en la exposición, incurren en obstáculos similares. El caso más notorio es el del Idealismo kantiano. Tras reconocer como único objeto de conocimiento posible el contenido ofrecido a la representación sensible, Kant trata de esclarecer el funcionamiento que sigue el entendimiento para hacer presente la cosa en la conciencia con tal de ponderar qué pone de suyo o, por el contrario, qué sustrae a la realidad misma en el acto de conocer. Si lo primero, el *método* del entendimiento sería contemplado como un instrumento que interviene y opera en la cosa para facilitar su comprensión; si lo segundo, un mero medio pasivo que posibilita una aparición solo parcial de la cosa. Para Hegel, una exigencia como la kantiana resulta inadecuada. A fin de darle cumplimiento habría que investigar la naturaleza del instrumento o medio del conocimiento antes incluso de que, por mediación suya, se dispusiera de conocimiento alguno; un planteamiento que carece de sentido ya desde su mera formulación, pues «querer conocer antes de conocer es tan insensato como el sabio propósito de aquel escolástico de aprender a *nadar antes de echarse al agua*»<sup>5</sup>.

Según Hegel, por lo tanto, no hay método previo al ejercicio del pensamiento que pueda actuar o ser descubierto por sí mismo. Si es posible todavía hablar de método en filosofía debe serlo bajo la condición de precisar que su forma no puede separarse del contenido sobre el que se desarrolla, es decir, que dicho método no está presupuesto con anterioridad a la constitución de su objeto ni tampoco reflexivamente reconstruido con posterioridad a él, porque su ser y el hecho de pensarlo son inseparables. Que el ser y el pensamiento sean idénticos significa que el primero exhibe una estructura lógica inteligible para el segundo; significa, asimismo, que el segundo es la conciencia directa del primero. Esta convergencia entre lógica y ontología, que Hegel exhibe en la *Ciencia de la lógica*, convierte en innecesario cualquier tipo de acceso externo al ser. La filosofía debe esforzarse simplemente por dejar que lo implícito en el ser se haga a sí mismo explícito en el pensamiento. En consecuencia, el método, *el único método de verdad*, señala Hegel en la «Introducción» a su

---

<sup>5</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, GW 20, § 10.

obra, es aquél seguido por el ser en su automovimiento interno tal y como es aprehendido por el pensamiento: identidad de forma y contenido <sup>6</sup>.

La afirmación de que el método empleado en la exposición, por responder al despliegue del contenido desde sí mismo, debe reconocerse como el único verdadero en filosofía, recuerda, inevitablemente, a la confesión que Spinoza revelara en una de sus Cartas cuando aseguraba no presumir «de haber descubierto la mejor filosofía: sé que conozco la verdadera» <sup>7</sup>. Al reparar sobre esta coincidencia en su edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Ramón Valls Plana se apresura a restarle importancia aduciendo que Hegel, a diferencia de Spinoza, no apela a ninguna semejanza entre el método matemático y el filosófico, ni tampoco a ninguna otra evidencia de tipo formal, cuando trata de justificar la identidad exhibida en su filosofía entre método y verdad <sup>8</sup>. Pero en el recurso a una demostración geométrica no debería interpretarse que la identidad entre forma y contenido se alcance en Spinoza mediante la adopción de un procedimiento externo como modelo, más bien que por la inmanencia del movimiento inherente a ambos. La certeza que acompaña a su filosofía no reposa sobre la potencial comparación con una ciencia apodíctica como la matemática, sino en el mismo motivo que condujo a Hegel a sentirse confiado de haber iniciado la única senda transitable en filosofía: la necesidad de que el pensamiento exprese su identidad con el ser, y la necesidad de que el ser sea expresado en identidad por el pensamiento.

Que la filosofía no puede tomar prestado su método de la matemática ni de ninguna otra ciencia es, qué duda cabe, una de las tesis fundamentales de Hegel. Pero que la filosofía no necesita tomar prestado su método de la matemática ni de ninguna otra ciencia es también una de las tesis más firmes de Spinoza. El *Tratado de la reforma del entendimiento*, única obra en la que Spinoza reflexiona explícitamente sobre el método, considera suficiente para el correcto desarrollo del mismo identificar una idea verdadera, reconocer sus características, y distinguirla de todas las demás percepciones; algo que se consigue sin apelar a una instancia externa —ya sea matemática, ya sea empírica—, sino por la expresividad misma de la idea. Como ha señalado Pierre Macherey, Spinoza reproduce contra Descartes la misma crítica que Hegel elevase posteriormente contra Kant al advertir sobre el absurdo de elaborar un método de conocimiento previo al conocer mismo, pues «para hallar el mejor método de investigar la verdad no se requiere otro método para investigar el método de investigar; y para investigar el segundo método no se requiere un tercero, y así al infinito,

---

<sup>6</sup> Cf., GW 21, 38: «dass sie [die Methode] die einzige wahrhafte ist»; cf. igualmente el «Prólogo» a la primera edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, GW 20, 23.

<sup>7</sup> Ep. 76 a Alberto Burgh [*Opera* IV, 316-324].

<sup>8</sup> Cf. nota 48 de la página 82 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de G. W. F. Hegel (Madrid, Alianza, 1999), editada, introducida y anotada por Ramón Valls Plana.

puesto que de ese modo no se llegaría nunca al conocimiento de la verdad o, mejor dicho, a ningún conocimiento»<sup>9</sup>. De donde se deriva que, para Spinoza, «el método no es más que el conocimiento reflexivo o la idea de la idea»<sup>10</sup>, y que la verdad de dicho método o conocimiento reflexivo reside en aquello mismo que hace a la idea verdadera, a saber, su correspondencia inmediata con el ser que ella expresa. Pues, «la idea, en cuanto objetiva, se comporta exactamente igual que su objeto, en cuanto real»<sup>11</sup>.

A la luz de esta correspondencia del ser con el pensamiento, y viceversa, la afinidad entre el método verdadero defendido por Hegel y la propuesta metodológica de Spinoza resulta manifiesta. Ello ha permitido que ambas filosofías hayan sido consideradas sistemas absolutos donde la identidad entre forma y contenido asegura una relación intrínseca con la verdad mediante la existencia de una totalidad infinita que, fundada sobre sí misma, posibilita la racionalidad de todo lo —verdaderamente— real. Existe, sin embargo, una importante diferencia que separa el modo en que Spinoza concibe la condición de inteligibilidad de lo real y el que le atribuye Hegel. El primero es conocido por defender la tesis de un naturalismo, según es expresado en el Prefacio de la Parte III de la *Ética*, que aboga por considerar todas las cosas de la naturaleza como regidas por unas mismas leyes que se repiten siempre y en todas partes para asegurar una comprensión racional de cuanto existe. Este principio de unificación spinozista es discutido en el análisis hegeliano, donde cada categoría lógica, cada determinación de la realidad, está regida por un movimiento singular. Por carecer de un conjunto de leyes o principios que puedan ser reconocidos en idéntico grado a través de las diferentes figuras que completan la exposición del sistema, la filosofía hegeliana ha sido a menudo concebida como excluyendo la existencia de un método en su pensamiento. Pero la filosofía de Hegel, tanto como la de Spinoza, no puede considerarse ajena al afán sistemático de unificación. El método de verdad que aseguraba haber descubierto en la «Introducción» a la *Ciencia de la lógica* es un procedimiento discursivo en virtud del cual la exterioridad de las determinaciones del pensamiento abstracto son superadas y puestas en la inmanencia de la unidad especulativa. Ambos momentos, la máxima diversi-

---

<sup>9</sup> TIE § 30 [*Opera* II, 13]: «ut inveniatur optima Methodus veri investigandi investigetur; &, ut secunda Methodus investigetur, non opus est alia tertia, & sic in infinitum: tali enim modo nunquam ad veri cognitionem, imo ad nullam cognitiomen perveniretur». Cf. Pierre MACHEREY, *Hegel o Spinoza* (Buenos Aires, Tinta de Limón, 2014), pp. 66-73.

<sup>10</sup> TIE § 38 [*Opera* II, 15-16]: «Methodum nihil aliud esse, nisi cognitionem reflexivam, aut ideam ideae».

<sup>11</sup> TIE § 41 [*Opera* II, 16]: «quod idea eodem modo se habet objective, ac ipsius ideatum se habet realiter».

dad y la máxima unidad, lejos de suprimirse recíprocamente, conviven en el método absoluto como forma y contenido suyo <sup>12</sup>.

A menudo, la demanda de un discurso que busca en sí mismo su propio fundamento, tal y como persigue la filosofía hegeliana, sin el recurso a una determinación abstracta inicial o un regreso infinito, ha sido descrita como el proyecto metodológico de una supresión conceptual de la diferencia bajo la articulación de una identidad absoluta. En las últimas décadas, sin embargo, y acertadamente según mi parecer, la tendencia hermenéutica ha consistido en reivindicar la autodeterminación hegeliana del sistema como un proceso en el que deviene explícito que el ser-determinado sólo puede serlo mediante una relación constitutiva con su otro; que, en consecuencia, la diferencia es tan necesaria para la exposición como la identidad, y que tanto la una como la otra son inherentes al corazón de la lógica hegeliana. En esta mutua correspondencia de identidad y diferencia ha querido verse la principal distancia que Hegel habría interpuesto entre su filosofía y la metafísica tradicional, especialmente Spinoza, quien compartiría la aspiración a elaborar un discurso autofundante, en el sentido de absoluto y completo, pero lo habría hecho a condición de reducir toda explicación de la diferencia a la unidad abstracta de la sustancia.

Encontrar afirmaciones de Spinoza que sugieren la pretensión de fundamentar el pensamiento en una prioridad lógica y ontológica de la identidad sobre la diferencia no es tarea difícil. Sin ir más lejos, en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, al terminar de reflexionar sobre el significado del método en filosofía, recuerda Spinoza que, si bien la idea debe convenir con su objeto, «resulta, una vez más, evidente que, para que nuestra mente reproduzca exactamente el modelo de la naturaleza, debe hacer surgir todas sus ideas a partir de aquella que expresa el origen y la fuente de toda la naturaleza, a fin de que también ella sea la fuente de las demás ideas» <sup>13</sup>. Pero concluir de esta prioridad lógica y ontológica de la sustancia sobre los modos una aniquilación de la diferencia por la identidad es incurrir en un peligroso sofisma consistente en hacer depender el equilibrio del pensar del sentido en el que son ordenados los elementos que lo conforman. Si, como en Hegel, la identidad es ubicada al final de un proceso de autodeterminación de la diferencia, se concibe a esta última como necesaria para el resultado obtenido y, por lo tanto, conservada y preservada en la exhibición de la unidad. Si, por el contrario, como en Spinoza, la identidad aparece inmediatamente dada desde el inicio, la diferencia posteriormente exhibida es desplazada como apariencia de realidad que ni afecta ni dice nada verdadero acerca del comienzo. Con ello, se hace partidario a Spinoza de un tipo de filosofía unilateral y dogmática

---

<sup>12</sup> Cf., GW 12, 250.

<sup>13</sup> TIE § 42 [*Opera* II, 17]: «patet iterum, quod, ut mens nostra omnino referat Naturae exemplar, debeat omnes suas ideas producere ab ea, quae refert originem, & fontem totius Naturae, ut ipsa etiam sit fons caeterarum idearum».

en la que sólo un único punto de vista filosófico —el de la sustancia, el de la identidad— es tomado por verdadero. Sin embargo, por encima de cualquier otra coincidencia que quepa encontrar, el spinozismo tiene en común con la filosofía hegeliana la sistemática pretensión de deshacer las dualidades típicas del pensamiento moderno que obligan a apostar en términos filosóficos por uno solo de los lados en disputa. Así, muchos de los pasajes que componen la obra de Spinoza pueden ser leídos como defendiendo un férreo racionalismo de inspiración matemática, al mismo tiempo que otros tantos transmiten una teoría empirista sobre el conocimiento; pasajes que defienden una visión idealista de la realidad conviven con otros más afines al materialismo; el realismo no suprime todo espacio a la moralidad; ni el monismo, al pluralismo; el determinismo, a la libertad; la infinitud, a la finitud; el individualismo, a la colectividad; la necesidad, a la contingencia; la identidad, a la diferencia.

Al reparar sobre este anómalo —desde un punto de vista moderno— y común propósito de hacer compatibles posicionamientos opuestos sobre la estructura explicativa de la realidad, los estudios spinozistas de las últimas décadas han querido hacer partícipes a Hegel y a Spinoza de un mismo método filosófico. Bajo el pretexto de que ambos entienden por método en filosofía, no un índice extrínseco de la verdad, sino la verdad misma exhibida por el pensamiento, o sea, el pensamiento pensándose a sí mismo como todo lo que verdaderamente es, se colige que ambos atribuyen a la realidad una organización conceptual idéntica. En Hegel, la reflexión sobre el método absoluto con el que culmina la *Ciencia de la lógica* pone de manifiesto que los diversos momentos en los que se divide el método, *comienzo*, *proceso* y *final*, son analíticos y sintéticos en igual medida, borrando de este modo la impresión de que el movimiento del concepto llegue únicamente al final y de manera externa a ellos. El comienzo no es, simplemente, la identidad inmediata y abstracta que debe determinarse ulteriormente mediante un proceso de síntesis; el final no es, simplemente, el resultado al que dicha síntesis llega. La superación de la unilateralidad propia del entendimiento se resuelve en cada uno de los momentos, a medida que el método avanza en su compleción. De ahí que el método absoluto encierre, al mismo tiempo, las acciones de *dissolver* analíticamente las fijezas abstractas que encuentra inmediatamente y de *relacionar* sintéticamente cada determinación con lo otro de sí, hasta demostrar que la realidad no está conformada por entidades diversas e indiferentes, sino por momentos de una misma unidad en la que cada uno consiste. El método es analítico, porque el progreso se completa permaneciendo en el carácter negativo de la determinación, sin apelar a la salvaguarda de una trascendencia; el método es sintético, porque el progreso encuentra una nueva determinación contenida en la previamente negada. Que el método sea analítico y sintético, al mismo tiempo, significa, en definitiva, que el método no se limita a considerar retrospectivamente las determinaciones que el pensamiento encuentra ante sí ya dadas ni tampoco el proceso que las ha producido, sino que en el mismo análisis que lleva a cabo sobre dicha determi-

nación, el método añade sintéticamente una nueva determinación a la precedente mediante el desarrollo inmanente de sí misma.

Por dejar sin valor cualquier escisión entre análisis y síntesis, el método filosófico de Spinoza comparte espíritu con el hegeliano. Es analítico cuando las ideas de toda realidad finita son contempladas como derivándose de la sustancia, fuente y origen de cuanto habita en la naturaleza. Es sintético, al mismo tiempo, en la medida en que las definiciones y axiomas que inauguran la *Ética* son coordinados en la generación de nuevas proposiciones. Pero, todavía de mayor relevancia es el hecho de que esta coincidencia de análisis y síntesis no tiene lugar únicamente en el método, como un todo, sino también en las distintas partes que lo conforman. El caso más paradigmático, y sobre el que los spinozistas frecuentemente inciden, es el de la definición y su carácter genético. En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza expone que la definición de una cosa finita —y, por lo tanto, no causa de sí misma— debe explicar la esencia íntima de la cosa apelando a su causa próxima, de la que depende, sin confundirla con una de las propiedades múltiples que de ella sola se derivan. «El círculo, por ejemplo, conforme a esta regla, debería ser definido diciendo que es la figura que es descrita por una línea cualquiera, uno de cuyos extremos es fijo y el otro móvil, pues esta definición incluye claramente la causa próxima»<sup>14</sup>. Por el contrario, una definición que apelase a la simetría de las líneas que pueden ser trazadas desde el centro de una circunferencia sería inadecuada conforme al método porque alcanzaría sólo a una de sus propiedades, mas no a la esencia del círculo mismo.

En esta definición de la definición, Spinoza parece extrapolar a la naturaleza de las realidades finitas la identidad que en el campo de las matemáticas se produce entre la comprensión de un teorema o proposición y la génesis del mismo. Como si de Dios se tratara, al comprender la realidad, el pensamiento engendra el ser de lo pensado. Así se llegaría, después de recorrer las primeras ocho Proposiciones de la *Ética*, a la constitución de la sustancia por mediación de los atributos como de sus elementos constitutivos<sup>15</sup>. Lejos, pues, de ver una contradicción en el hecho de que el método sintético forje o simule una causa en función de su efecto, «debemos reconocer aquí —asegura Deleuze— el mínimo de regresión que nos permite, *lo más rápido posible*, llegar a la idea de Dios como a la fuente de

---

<sup>14</sup> TIE § 96 [*Opera* II, 35]: «Ex. gr. circulus secundum hanc legem sic esset definiendus: eum esse figuram, quae describitur a linea quacunq[ue], cujus alia extremitas est fixa, alia mobilis, quae definitio clare comprehendit causam proximam».

<sup>15</sup> Cf. Martial GUEROULT, *Spinoza I* (Paris, Aubier-Montaigne, 1968); Gilles DELEUZE, «Spinoza y el método general de Martial Gueroult» (reseña de M. Gueroult, *Spinoza I*), en David Lapoujade, ed., *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, (Valencia, Pre-Textos, 2005), p. 198.



todas las otras ideas»<sup>16</sup>. La síntesis, en consecuencia, sólo tiene sentido en el análisis; el análisis sólo puede culminarse mediante la síntesis. Con ello pierde igualmente validez la distinción entre construcción y explicación, utilizada por Nathan Rotenstreich para separar la definición genética de Spinoza y la lógica dialéctica de Hegel, después de haber reconocido la afinidad de ambas. Según sugiere Rotenstreich, a diferencia de los objetos genéticamente definidos, cuyas esencias serían *construidas* en la definición siguiendo el orden geométrico, el método dialéctico se limita a *explicar* el contenido de una determinación a partir de determinaciones ya implícitas, sin asumir el contenido de una esfera nueva<sup>17</sup>. Pero suponer algo semejante, obviando la identidad que en ambas filosofías acontece entre análisis y síntesis, sería equivalente a defender la reductibilidad de la lógica hegeliana a la exposición de las determinaciones derivadas del análisis del puro ser del comienzo, o sostener que la filosofía de Spinoza constituye la idea de Dios —y, por lo tanto, su ser mismo— en el mismo acto sintético de su reorganización conceptual.

La comprensión del método filosófico como expresión del movimiento real del pensamiento, por un lado, y el carácter genético de la definición o de las ideas verdaderas, por el otro, han bastado para que Pierre Macherey defienda que «Spinoza llega a una definición del método muy cercana a la que Hegel mismo propone»<sup>18</sup>. El despliegue de la determinación a partir de su automovimiento interior, según Hegel, sería equiparable al de la producción efectiva que siguen las ideas verdaderas a partir de su causalidad intrínseca, según Spinoza. De ahí que las definiciones iniciales de sustancia, atributos y modos sean, para Macherey, equivalentes dentro del sistema a los guijarros mal desbastados mediante los cuales los primeros hombres consiguieron fabricar herramientas cada vez más sofisticadas, y que Spinoza comparaba en el *Tratado de la reforma del entendimiento* con los instrumentos innatos de los que dispone el entendimiento para alcanzar la sabiduría<sup>19</sup>. Hasta el punto de que Macherey propone considerar la *Ética* en los mismos términos en los que Hegel concibe su Lógica, a saber, como «un proceso real de conocimiento que construye su propia necesidad a medida que avanza, en el movimiento efectivo de su autoconcepción, de su génesis»<sup>20</sup>, excluyendo por lo tanto la necesidad de apelar a un conjunto ordenado de leyes externas al contenido. La conclusión más inmediata que se desprende de esta comprensión

---

<sup>16</sup> G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression* (Paris, Éditions de Minuit, 1968), p. 146: «nous devons reconnaître ici le minimum de régression qui nous permet, *le plus vite possible*, d'atteindre à l'idée de Dieu comme à la source de toutes les autres idées».

<sup>17</sup> Cf. Nathan ROTENSTREICH, *From Substance to Subject* (The Hague, Martinus Nijhoff, 1974), pp. 95-96.

<sup>18</sup> P. MACHEREY, *op. cit.*, p. 70.

<sup>19</sup> Cf., TIE § 31 [*Opera* II, 13-14].

<sup>20</sup> P. MACHEREY, *op. cit.*, p. 76.

del método en Spinoza es que «la sustancia o la *causa sui*, tal como se nos presenta primero en una definición geométrica, al principio de la Parte I de la *Ética*, es algo que se aproxima al ser en el sentido hegeliano: noción precaria y como tal insostenible que habrá que transformar para comprenderla y dominarla»<sup>21</sup>. De ahí que la disyunción que Macherey interpone entre sus filosofías no denote diferencia, separación o alternativa. Todo lo contrario, *Hegel o Spinoza* significa equivalencia entre dos filosofías que rechazan la concepción del método como un índice extrínseco a la verdad y buscan captar lo absoluto, todo lo real, mediante una misma identidad entre la descripción y la constitución del ser, entre el análisis y la síntesis del pensamiento.

¿En qué reside, entonces, la diferencia entre las filosofías de Hegel y Spinoza? Por ser esencialmente afirmativa, asegura Macherey, la *Ética* excluye la contradicción como motor del desarrollo racional. Una renuncia a la negatividad, que se traduce en un rechazo radical de la teleología como recurso explicativo del desarrollo de lo real. El proceso del conocimiento, o sea, el proceso de la constitución del ser, es un proceso exclusivamente causal entre realidades efectivas. De manera que la base de toda racionalidad se define por una causalidad esencial sin finalismo. Con ello, Spinoza habría conseguido alejar del sistema las amenazas de exterioridad y presuposición que se siguen de una racionalidad teleológica, donde la productividad del ser es ordenada en vistas al cumplimiento de los fines que se autoimpone un sujeto autónomo. De este modo, habría alcanzado, con mayor fidelidad que Hegel, la promesa de completar un sistema absoluto o capaz de dar cuenta desde sí mismo de todo lo real, convirtiéndose así en «la crítica de una perversión de la dialéctica en la que Hegel mismo se encaminó al producir el concepto de "Lógica subjetiva"»<sup>22</sup>.

Cómo pueda rectificarse una *perversión* de la dialéctica, por lo tanto, un desvío de lo que se considera el camino correcto de la misma, sin incluir referencia alguna a la contradicción o a la negación, es algo que Macherey no podrá aclarar lo suficiente. Más, si cabe, tras sugerir que, pese a lo absurdo de pretender encontrar en la *Ética* la promesa de una dialéctica —en general—, Spinoza coloca al pensamiento en situación de abrazar una dialéctica nueva, no descentrada por la abstracción de la explicación teleológica. Hasta el punto de constituir «un discurso del que hay que decir no que *no es todavía* hegeliano, sino que *ya lo es más*»<sup>23</sup>. Lo que sí parece claro es que, desde una afinidad tan estrecha como la descrita por Macherey, el terreno había sido lo suficientemente abonado como para que la disyuntiva «Hegel o Spinoza» se convirtiera en una conjunción, en una unidad conflictiva pero enormemente productiva. *Hegel y Spinoza* es el título de una obra reciente escrita por Gregor

---

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 27.

Moder que pretende borrar la imagen histórica de una enemistad y sustituirla por la de una alianza íntima en búsqueda de la verdad. Tanto es así, piensa Moder, que entre el hegelianismo y el spinozismo puede hablarse de «una relación de fascinación mutua con uno mismo, un tipo de masturbación intelectual mutua»<sup>24</sup>. Las diferencias detectadas por Mache-rey, y por tantos otros materialistas franceses, lejos de conducir a un distanciamiento forzoso, permitirían una complementariedad capaz de suplir sus respectivas carencias. Concretamente, aquello que Moder echa en falta en el spinozismo es la función reflexiva que, precisamente, la subjetividad del conocimiento absoluto hegeliano opera en el sistema. Al igual que un signo de puntuación situado al final de una frase, vacío y sin contenido determinado, pero necesario para dotar de sentido a las palabras que lo preceden, el saber absoluto permite al pensamiento regresar sobre sí mismo para comprenderse como efecto de su propio desarrollo. De esta enseñanza hegeliana, piensa Moder, el spinozismo puede ganar la flexibilidad de la que carece.

El cuadro en el que se enmarca el estudio que a continuación se presenta es el de un doble rechazo: de un lado, a las posturas más dogmáticamente afines al pensamiento dialéctico hegeliano que niegan a la filosofía de Spinoza la capacidad de ofrecer una explicación comprensiva de la realidad que sea inmanente a su desarrollo; de otro lado, al intento iniciado por la filosofía materialista francesa de convertir en potencialmente copulativa una conjunción que, pese a compartir una misma noción sobre el método en filosofía, está marcada más bien por el signo de una yuxtaposición que deja frente a sí dos vías alternativas en la tarea de comprender la realidad. Un signo que separa dos unidades sintácticamente independientes entre las que, sin embargo, existe una estrecha relación semántica. *Hegel; Spinoza*. He ahí la expresión de una vinculación efectiva que no se compromete con la promesa de una redención de ninguna de las partes, sino que, simplemente, las deja ser; en su identidad, pero también, y, sobre todo, en su diferencia. En términos de una exposición sistemática, la pretensión de exponer una yuxtaposición semejante pasa por presentar dos métodos filosóficos o formas de comprender la organización conceptual de la realidad que sean alternativos e indiferentes entre sí. En términos de una historia de la filosofía, por deshacer tres prejuicios fuertemente arraigados en la comprensión que el materialismo francés establece de dicha relación: la lectura que Hegel habría presentado de Spinoza como una filosofía de la identidad abstracta, por un lado; la percepción de la filosofía hegeliana como rígidamente teleológica, por otro lado; y, finalmente, la intelección del spinozismo como dialéctica sin subjetividad.

---

<sup>24</sup> Gregor MODER, *Hegel and Spinoza: Substance and Negativity* (Evanston, Northwestern University Press, 2017), p. 14: «a relationship of mutual fascination with one self, a kind of mutual intellectual masturbation».

Por lo que respecta al primero de estos prejuicios, y al menos desde la célebre obra de Macherey, resulta frecuente entender que la imagen de Spinoza ofrecida por Hegel, pero también por el resto de los integrantes del Idealismo alemán, es la de una caricatura que poco o nada tiene que ver con Spinoza mismo, pues el cometido de su interpretación no habría sido elaborar un análisis objetivo del spinozismo, sino construir un hombre de paja que le sirviera para formular con mayor claridad y por contraste su propio proyecto filosófico. Se trataría, además, de una desvirtuación intencionada y consciente, puesto que la identidad subyacente entre sus posicionamientos haría que el Idealismo alemán en general, y Hegel en particular, estuvieran en una condición inmejorable para comprender el verdadero significado de su filosofía. La primera Parte de este trabajo es un intento de demostrar que tal aproximación hermenéutica al problema histórico del spinozismo, por muy tentadora que resulte, es por lo general injusta. El spinozismo y su programa filosófico del *en kai pan*, la unificación del uno y todo, de lo infinito y lo finito, constituyó un problema real de incompreensión para un espíritu movido por el deseo de cancelar las dualidades que estructuran abstractamente el pensamiento. En el capítulo 1 sitúo el origen de esta incompreensión en un estadio previo al surgimiento del Idealismo alemán, concretamente en la disputa iniciada por Lessing y Jacobi sobre el verdadero significado del spinozismo. A semejanza del dogma cristiano de la Trinidad, como reconoce Lessing en el parágrafo 73 de *La educación del género humano*, la filosofía de Spinoza es el intento racional de explicar en un solo principio la unidad de la sustancia y la multiplicidad de los atributos. El problema que presenta este método, consistente en aunar en un solo movimiento la identidad y la no identidad —y que es el método filosófico spinozista en un sentido general—, considera Jacobi, es que deja sin validez la *transición* desde lo infinito a lo finito, y, en consecuencia, impide cualquier tipo de relación causal entre ambos, y, en último extremo, su existencia misma.

El capítulo 2 recoge la intervención de Hegel en la disputa iniciada por Jacobi sobre el spinozismo. A la luz de esta discusión, resulta manifiesto que la intención de Hegel con el spinozismo nunca fue la de presentarlo como un sistema incoherente o absurdo; tampoco la de falsear o debilitar su pensamiento a través de una exposición incompleta y dolosa. En la renuncia a un tránsito entre lo infinito y lo finito, todavía encuentra Hegel un sentido racional que ofrece solución —si bien insuficiente— al problema de la identidad y la diferencia entre ambos sin tener que recurrir a un salto de fe, como quería Jacobi. Conforme al ejemplo geométrico incluido en la Carta XII de su correspondencia, la inconmensurabilidad entre las partes por la que aboga Spinoza escapa a la confusión ontológica de dos realidades diversas sin anular la simultaneidad actual de ambas.

Que el materialismo francés del siglo XX haya podido denunciar en Hegel el uso de una falacia del hombre de paja en nombre de Spinoza como recurso velado para sostener su programa filosófico, sorprende si se tiene a la vista la intervención hegeliana en la discusión

sobre el spinozismo. Pero si se olvida dicha intervención, y se repara en la familiaridad que los materialistas franceses debían sentir hacia dicho argumento, la incompreensión inicial se torna evidencia. No en vano, su propio proyecto filosófico puede ser descrito en gran medida por el rechazo incontestable hacia una imagen caricaturizada de Hegel, siendo para muchos de ellos Spinoza el modelo sobre el que fundamentar su refutación. El hegelianismo adquiere entonces la apariencia de una identidad formal donde la diferencia es subsumida bajo el resultado de una teleología mecánica que, vaciada de porvenir, reduce el ejercicio del pensamiento a un rígido tránsito entre determinaciones externas que anula cualquier posibilidad de surgimiento de una novedad auténtica, puesto que todo en ella tiende hacia una conclusión predecible de antemano.

En la segunda Parte trato de cuestionar esta imagen de la filosofía hegeliana apelando a la reconsideración del método empleado por Hegel. En la exposición de los capítulos correspondientes a esta segunda Parte evitaré hablar de *método*, para ahuyentar las malas interpretaciones sobre el sentido inmanente del mismo; hablaré de *lógica* de lo real, significando con ello el doble movimiento del pensamiento y del ser. Evitaré hablar también de *dialéctica*, para escapar de los prejuicios asociados a dicho término; hablaré, en su lugar, de *transformación*. El recurso a esta última expresión, infrecuente para significar el método hegeliano, cuenta sin embargo con precedentes. Angelica Nuzzo, por ejemplo, habla de la dialéctica hegeliana como de una lógica de procesos transformativos<sup>25</sup>. Stephen Houlgate se refiere a menudo a la transformación como medio de expresar el desarrollo lógico inmanente y sin presuposición que llevan a cabo las categorías lógicas del pensamiento<sup>26</sup>. En todo caso, ambas referencias resultan manifiestamente insuficientes para erigir a la transformación en la expresión más significativa del método hegeliano. Su elección en este estudio responde, principalmente, a una doble motivación. Desde un aspecto filológico, el término alemán *Übergang*, de tan alto valor especulativo para la transición entre determinaciones lógicas, permite recurrir a ella cuando aparece acompañada de la preposición *in*, según conviene a su uso cotidiano. En segundo lugar, y desde un aspecto sistemático, la transformación se ha convertido en tiempos actuales en reivindicación de una forma de cambio, ya sea político, ya sea individual, ya de cualquier otra índole, que hace de la diferencia necesidad, hasta el punto de situar sobre ella cualquier promesa de identidad, pero también de novedad no abrupta o rupturista que consiga preservar el pasado. Esta forma de compren-

---

<sup>25</sup> Cf. Angelica NUZZO, «Dialectic as Logics of Transformative Processes», in Katerina Deligiorgi ed., *Hegel: New Directions* (New York, Routledge, 2014), cap. 5.

<sup>26</sup> Cf. Stephen HOULGATE, *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity* (Indiana, Purdue University Press, 2006), por ej. p. 248: «his distinctive method of philosophizing [...] allowing concepts to transform themselves into new concepts [...]».

der la orientación dinámica que constituye la realidad es también, desde un punto de vista lógico, la que subyace a la exposición del método absoluto hegeliano.

Tomando como referencia la relación entre las determinaciones lógicas de finitud e infinitud al comienzo de la «Doctrina del ser», el capítulo 3 establece el significado de esta lógica hegeliana de la transformación a partir de la distinción que se gesta precisamente en dicho estadio de la exposición entre, por un lado, un tránsito externo y fruto del entendimiento abstracto entre determinaciones —*Übergang von... zum...*— y, por otro, un tránsito inmanente o transformación —*Übergang in*—, resultado de la condición finita de la finitud y su necesidad de dar consigo misma en lo otro de sí, siendo esta apertura o posibilidad de ser sí misma algo otro la propiedad lógica fundamental de la infinitud y su verdad. Más allá de esta relación entre las determinaciones de finitud e infinitud, el capítulo 4 ofrece un análisis de los elementos lógicos que operan en la articulación del carácter transformativo de la realidad conforme a su exposición en la *Ciencia de la lógica*. Las referencias textuales las constituyen en esta ocasión los compases iniciales de la obra, donde Hegel analiza las determinaciones del puro ser, la nada y el devenir, así como las determinaciones de reflexión en la «Doctrina de la esencia». La tesis que allí se defiende es que la transformación se corresponde con la lógica hegeliana porque sitúa la identidad y la diferencia *en la misma medida y al mismo tiempo*, como momentos necesarios de una sola realidad. La validez de dicha lógica en el conjunto del sistema filosófico hegeliano es discutida en el capítulo 5.

El proyecto de una lógica de la transformación como el que Hegel desarrolla difícilmente podría haberse llevado a término sin la referencia negativa a una posición filosófica ante la que elevarse. El materialismo francés ha defendido que dicho lugar es ocupado preferentemente por Spinoza, a quien Hegel habría descrito como una versión actualizada del determinismo oriental y parmenídeo, o sea, como un sistema caracterizado por una causalidad emanativa y una degradación ontológica donde toda determinación finita carece de realidad y donde toda singularidad es disuelta en el abismo de una sustancia absoluta. Con esto, a ojos del materialismo francés, el proyecto filosófico de Hegel anuncia un doble fracaso: primero, por la lectura inadecuada que ofrece del spinozismo; segundo, porque el resultado en el que desemboca el programa de una teleología mecánica no es otro que la identidad abstracta que había creído detectar en el spinozismo y en virtud de la cual se había visto compelido a refutar su posición. En el fondo, tanto Hegel como los materialistas franceses buscan lo mismo. En su descarga, podría decirse que lo buscan, al menos, de forma distinta o mediante un método diferente. Pero ni siquiera tal cosa resulta posible. Ambos asumen la dialéctica o lógica de la transformación como el único medio capaz de organizar un encuentro entre la multiplicidad y la unidad capaz de sortear las amenazas de trascendencia y unilateralidad. Sólo que la subjetividad y la rigidez asociadas al carácter absoluto de la idea, en un caso, son sustituidas por la aleatoriedad y la plasticidad que ofrece la materia, en otro.

Sin embargo, una vez comprobado que la lógica hegeliana de la transformación no es ajena ni a la novedad, ni tampoco a la libertad que nace de las determinaciones en su autoconstitución, la pretendida singularidad de la alternativa que propone el materialismo francés se desvanece. Es entonces cuando resulta útil regresar sobre la lectura que Hegel ofrece de Spinoza y comprobar que allí también aparece la diferencia, sólo que no mediante un proceso dialéctico con la identidad, sino *junto a* ella; que la identidad no es el resultado de una «orgía básica» donde todo lo diferente interacciona recíprocamente, sino la «paz de la indiferencia» en la que cada elemento de la relación afirma la unidad a base de preservar un férreo *noli me tangere* respecto de lo otro de sí mismo. Los capítulos 6 y 7, correspondientes a la tercera Parte de este trabajo, tienen por objetivo presentar este otro Spinoza de Hegel, uno marcado por la determinación reflexiva de la diversidad y por la indiferencia.

A esta indiferencia como recurso lógico para salvar la oposición entre contrarios es a lo que llamo *perspectivismo*. En el presente estudio, y siguiendo la lectura revisada que Hegel ofrece del spinozismo, defiendo que el método filosófico de Spinoza se corresponde con una *lógica de la perspectiva* distinta de cualquier clase de dialéctica o lógica de la transformación, tanto idealista como materialista. Si bien puede considerarse infrecuente, la apelación a la noción de perspectiva para describir la filosofía de Spinoza tampoco es ninguna novedad. Aaron Garret, por ejemplo, habla de «una suerte de perspectivismo intrínseco al sistema de Spinoza»<sup>27</sup> que se manifiesta en la distinción entre, por un lado, las Partes I y II de la *Ética*, concernientes fundamentalmente a la perspectiva de la sustancia y sus atributos, la *natura naturans*, y las causas inmanentes; y, por otro lado, las Partes III, IV y V, configuradas desde el punto de vista de los modos y de su interacción, o sea, de la *natura naturata* y las causas externas. También Luciano Espinosa Rubio, en un contexto más cercano, considera posible atribuir «un peculiar *perspectivismo*» a su posición racionalista<sup>28</sup>. Las reservas que ambos autores reconocen a la hora de referirse abiertamente a una lógica perspectivista pueden radicar en el naturalismo de Spinoza, esto es, en la exigencia presente en su filosofía de que todo en la naturaleza suceda conforme a una misma ley, lo cual parece entrar en conflicto con una diversidad de puntos de vista. Otros, sin referirse expresamente a la noción de perspectiva, han defendido una lectura similar. Charles Ramond, por ejemplo, recurre a la presencia constante en la filosofía de Spinoza de un «doble punto de vista», uno cuantitativo y otro cualitativo, ambos igualmente válidos. Así, los modos aparecen tan pronto distinguidos radicalmente del ser de la sustancia, tan pronto concebidos como grados de realidad que conducen progresivamente hacia ella; lo infinito, tan pronto

<sup>27</sup> Aaron GARRET, *Meaning in Spinoza's Method* (Cambridge, CUP, 2009), p. 125: «a kind of perspectivism intrinsic to Spinoza's system».

<sup>28</sup> Luciano ESPINOSA RUBIO, «Spinoza: paradojas conceptuales y otras paradojas fecundas» (*Fragmentos de filosofía*, nº 10, 2012), p. 8.

distinguido, tan pronto equivalente a lo finito; la esencia de las cosas singulares, ya considerada como fija e invariable, ya como capaz de admitir un cierto grado de variación, etc.

Dependiendo de si se enfatiza el aspecto cualitativo o el aspecto cuantitativo de la doctrina, surgirán dos figuras de Spinoza. A veces, en efecto, veremos en él a un neoplatónico, a un filósofo del espíritu tradicional, a un sabio de Oriente [...]; a veces, por el contrario, insistiendo en el estricto mecanismo de Spinoza y en la composición cuantitativa de los poderes que caracterizan a la naturaleza, desde los organismos más simples hasta los Estados soberanos, veremos en Spinoza a un pensador materialista, ateo, incluso secular, premarxista, vinculándolo así fundamentalmente al mundo moderno, es decir, al «reino de la cantidad».<sup>29</sup>

La negativa, inherente a una lógica perspectivista o del doble punto de vista, a considerar una de las aproximaciones explicativas sobre la realidad como superior a otra —siempre que ambas sean plenamente expresivas por sí solas—, ha llevado igualmente a Samuel Newlands a hablar, en términos similares a los mostrados anteriormente, de una especie de «relativismo metafísico» con el fin de describir el método filosófico de Spinoza. Conforme a dicho relativismo, la validez de toda explicación causal —y, en general, de cualquier predicado de tipo metafísico— está sujeta a las diversas formas bajo las cuales pueden ser concebidas las cosas<sup>30</sup>.

El capítulo 8, con el que se inicia la última Parte del trabajo, sitúa el origen de la filosofía spinozista en la respuesta a las debilidades teóricas del cartesianismo mediante el proyecto

---

<sup>29</sup> Charles RAMOND, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza* (Paris, PUF, 1995), pp. 306-7: «Selon qu'on mettra en valeur l'aspect qualitatif ou l'aspect quantitatif de la doctrine, on fera donc surgir deux figures de Spinoza. Tantôt en effet on verra en lui un néo-platonicien, un philosophe d'esprit traditionnel, un sage à l'orientale [...]; tantôt au contraire, insistant sur le mécanisme strict de Spinoza et sur la composition quantitative des puissances qui caractérise la nature, des corps les plus simples jusqu'aux États souverains, on verra en Spinoza un penseur matérialiste, athée, voire laïque, prémarxiste, le rattachant ainsi fondamentalement au monde moderne, c'est-à-dire au "règne de la quantité"».

<sup>30</sup> Cf. Samuel NEWLANDS, *Reconceiving Spinoza* (Oxford, OUP, 2018), p. 55. El término *relativismo*, en mayor medida que el de perspectivismo o el de punto de vista, exige eliminar cualquier privilegio conceptual que pueda alcanzar una explicación sobre otras atendiendo meramente a su constitución interna. Con todo, Newlands considera que la filosofía de Spinoza sí admite finalmente una ordenación jerárquica entre explicaciones; un privilegio extrínseco y que nada tiene que ver con la naturaleza de la explicación en cuestión, sino solamente con la utilidad capaz de reportarnos desde un punto de vista práctico. Concretamente, son las formas más amplias de concebir las cosas —o sea, aquellas que apelan a un mayor número de nociones comunes entre los *explananda*— las que impiden que nos pensemos a nosotros mismos según el modelo inadecuado de un modo-sustancia, y consiguen que adoptemos con mayor firmeza el camino que conduce hacia nuestro perfeccionamiento moral.



de una resignificación de la sustancia lo más alejada posible de un modo-sustancia que conduce a una comprensión inadecuada de la realidad y nos convierte en esclavos de nuestras pasiones. Siendo que, para Spinoza, el peligro de una confusión entre la finitud del modo y la infinitud de la sustancia acontece por la promesa de una transformación que asume los parámetros lógicos mantenidos posteriormente por el método absoluto de Hegel, y en la que Descartes habría incurrido al dejar abierta la posibilidad de un perfeccionamiento ontológico del modo, resulta comprensible que su filosofía sea el intento de expresar dicha relación entre la finitud y la infinitud, y en general cualquier tipo de relación conceptual, mediante una lógica distinta a la que encarna la idea de una transformación. Tomando como referencia la identidad e indiferencia que en la *Ética* mantienen entre sí la sustancia y sus atributos, el capítulo 8 ofrece una primera aproximación a esta alternativa que adopta la forma de una lógica perspectivista.

Los capítulos 9, 10 y 11 ahondan en el procedimiento metodológico que sigue Spinoza para hacer compatibles la máxima distinción y la máxima identidad. Tras comprobar que lo finito, a diferencia del análisis contenido en la *Ciencia de la lógica* hegeliana, no es presentado en Spinoza como la promesa de una transformación, ni lo infinito como su condición de posibilidad; que infinito y finito son absolutamente inconmensurables, el capítulo 9 indaga cuál es el tipo de relación que subyace a dos realidades ontológicas unidas por un vínculo esencial y, al mismo tiempo, separadas por una radical indiferencia, según corresponde a la infinitud de la sustancia y a la finitud de los modos. Ya se intente comprender su naturaleza bajo las categorías ontológicas todo-partes, ya bajo la relación causa-efecto, la distinción conceptual entre finitud e infinitud responde a una cuestión de perspectiva. Por lo tanto, también es una lógica perspectivista la que resuelve el problema de una relación o *tránsito* entre la infinitud de la sustancia y la finitud de los modos, como muestra el uso permanente del adverbio *quatenus* por parte de Spinoza cuando se trata de describir las afecciones de la sustancia, por un lado, y su esencia considerada en términos absolutos, por otro.

La predisposición a descubrir en la *Ética* un método filosófico alternativo a la lógica hegeliana de la transformación no ha sido la norma. Querer interpretar en los atributos una función constitutiva en la configuración de la sustancia, y en los modos infinitos un término medio que ayuda a trazar un tránsito dialéctico entre la sustancia y los modos finitos, ha sido frecuente en la tradición francesa. La impresión de que Spinoza participa de una especie de dialéctica materialista y afirmativa aumenta cuando lo que se trata de comprender es el significado del *conatus* o esencia del ser humano. En el capítulo 10 trato de demostrar que la lógica de la perspectiva se mantiene también en este caso, y que el esfuerzo por aumentar la potencia de obrar no sustituye la dimensión ontológica del *conatus*, consistente en preservar su ser, sino que representa exclusivamente su dimensión ética y temporal. En esta confluencia sin confusión de ética y ontología, se revela igualmente que la existencia no

precede a la esencia, pero tampoco la esencia precede a la existencia; en Spinoza, la esencia y la existencia del modo finito son indiferentes, en el sentido de coincidentes, cuando son consideradas bajo la perspectiva de la razón o *sub specie aeternitatis*, pero son indiferentes, en el sentido de inconmensurables, cuando la existencia es considerada por la imaginación bajo un aspecto temporal.

Finalmente, también el proyecto de una reforma del entendimiento como el que propone Spinoza en su *Ética* interpone una lógica de la perspectiva entre la imaginación, o conocimiento inadecuado de la realidad, y la razón. Siendo las ideas inadecuadas representaciones parciales y confusas sobre aquello que las ideas adecuadas perciben íntegramente, la liberación de las pasiones no puede consistir en la transformación de las primeras, ni tampoco en su sustitución dialéctica por una esencia objetiva nueva para el alma. La diferencia entre inadecuación y adecuación, entre esclavitud y libertad, entre ignorancia y conocimiento, como demuestra el capítulo 11, responde al diferente punto de vista desde el que es concebido en cada caso una y la misma idea. El carácter innato de las nociones comunes en el alma y, por lo tanto, de las ideas adecuadas mismas, hace que el proceso de reforma del entendimiento pase simplemente por adquirir un mayor grado de conciencia sobre aquello que, formando ya parte de nuestra alma, carecía todavía de reconocimiento. Lo que para Hegel era una manifiesta insuficiencia —la indiferencia entre dos perspectivas que no se constituyen recíprocamente— puede convertirse en una alternativa efectiva en la comprensión de la organización que siguen el ser y el pensamiento de lo real.

## **PRIMERA PARTE. SPINOZISMO**



# 1. LA POLÉMICA DEL SPINOZISMO: EL ERROR (TEOLÓGICO) «UN POCO MÁS GRAVE» DE SPINOZA

## 1.1. El origen de la polémica del spinozismo

Conocido entre el gran público por haber redactado en 1663 un comentario sobre los *Principia Philosophiae* de Descartes, el nombre de Benedictus de Spinoza ganó notoriedad en 1670 con la publicación del *Tractatus theologico-politicus*, a pesar de haberlo hecho de manera anónima y con falso pie de imprenta. Entre los primeros que acertaron en denunciar su autoría se encontraba el teólogo alemán Johannes Melchior, quien, solo unos meses después de que el libro viera la luz, redactó en latín una refutación que presentó primero en Bonn y más tarde en Utrecht. Era, con permiso de la pronunciada por Jacob Thomasius en la Universidad de Leipzig el 8 de mayo de 1670 y titulada «Programma adversus anonymum de libertate philosophandi», la más temprana reacción contra Spinoza en territorio alemán, a cuyo nombre estaría ya para siempre ligado el apelativo de *monstrum* que Melchior le concediese. Incluido en el *Índice de los libros prohibidos* el 3 de febrero de 1679<sup>1</sup>, la condena por profana, injuriosa, supersticiosa y dañina para la moralidad humana fueron las reacciones más repetidas a su obra, tanto desde el ámbito luterano alemán como desde el calvinismo holandés.

Según rezaba su subtítulo, el objetivo central del *Tratado teológico-político* era convencer a sus lectores de que la libertad de pensamiento que la religión había ganado para el individuo tras la Reforma debía ser, además, expresada libremente en el Estado<sup>2</sup>; o sea, que las creencias religiosas —más cuando presentan implicaciones para la vida en común de los hombres— debían ser toleradas e incluso discutidas públicamente, y que el buen funcionamiento del orden político debía contar con la obligación de mantenerse sensible a los pensamientos de sus ciudadanos. Pues es sinónimo de fracaso aquel Estado que se aferra al deseo de ver a sus ciudadanos renunciar a la libertad de pensamiento y opinión que por naturaleza les pertenece. Era ésta, sin duda, una afirmación controvertida. Cuestionando la legitimación inmediata y divina de los poderes civil y eclesial, abría la puerta a una refundación de los derechos concedidos por tradición y al sometimiento involuntario. Pese a todo, la defensa de la libertad de pensamiento que Spinoza lleva a cabo no se traduce en el intento de erradicar toda huella de religión e instituciones obsoletas para instaurar una suer-

---

<sup>1</sup> Cf. Atilano DOMÍNGUEZ, «Introducción» en Spinoza, *Tratado teológico-político* (Madrid, Alianza, 2003), pp. 23-28.

<sup>2</sup> El subtítulo del TTP dice así: «Contiene varias disertaciones, en las que se demuestra que la libertad de filosofar no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad».

te de filosofía universal. El tono general del Tratado no es tanto el de una crítica desmesurada cuanto el de un realismo racional por el que la religión y la política de su tiempo, antes que negadas y reemplazadas, son comprendidas y contrastadas con una forma más elevada de vida. Que sean fruto de un mecanismo imaginativo; que sus creencias y decisiones no estén determinadas por una interpretación adecuada de la realidad, sino, la mayoría de las veces, por pasiones e imitación de los afectos, no las convierte en organizaciones prescindibles. Al contrario, religión y política son elementos necesarios en la configuración de la existencia humana, solo que no son los únicos. Al conocimiento revelado, Spinoza opone un conocimiento natural y «totalmente distinto» tanto por su objeto como por los medios sobre los que reposa. Lo primero, porque mientras la obediencia es el objeto de la fe y de la política, sólo la verdad es el objeto de la razón o filosofía. Lo segundo, porque las imágenes e historias narradas en forma de misterios, milagros o profecías, que son el fundamento de la fe y la tradición política, son susceptibles, sin embargo, de adoptar una comprensión lógica y, por lo tanto, radicalmente diferente, tan pronto se apela a las nociones comunes de la razón y a la naturaleza como fuente de explicación. Se trata de dos tipos de conocimiento que, como afirma Spinoza en el «Prefacio» a su obra, no tienen «nada en común uno con el otro, sino que cada uno ocupa su dominio sin oposición alguna, y ninguno de ellos tiene por qué ser esclavo del otro»<sup>3</sup>. Tal inconmensurabilidad entre dos formas alternativas pero necesarias de comprender la realidad —la misma realidad—, así como el afán por reconocer a cada una su espacio correspondiente, es el sello propio de la filosofía spinozista.

Que, fruto de esta visión no servicial del pensamiento libre y racional, el spinozismo fuera concebido como un ateísmo peligroso para la estabilidad de las religiones positivas y la paz del Estado asegurada por el orden político existente, resulta tan difícil de comprender para el hombre actual como evidente para la mentalidad imperante en el siglo XVII. En la actualidad de Spinoza reside precisamente la causa de su temor y rechazo. Iniciados en 1670, los escritos que trataron de refutar las tesis principales de su obra se repetirán durante décadas. En esta larga historia de anti-spinozismo que ayuda a vertebrar la filosofía continental de los siglos XVIII y XIX, las Cartas filosóficas en las que Friedrich Henrich Jacobi narra su visita a la ciudad de Wolfenbüttel poco antes de la muerte de Gottlob Ephraim Lessing, en julio de 1780, representan un momento de valor inestimable. Publicadas en 1785, además de corroborar la correlación entre spinozismo y ateísmo aceptada desde el comienzo, las Cartas establecieron un hito en la comprensión de la filosofía de Spinoza y devolvieron su pensamiento al centro de la arena filosófica alemana más de un siglo después de la publicación del *Tratado teológico-político*, dando así inicio a la llamada *polémica del panteísmo* o

---

<sup>3</sup> TTP, pref. [10].

*polémica del spinozismo*<sup>4</sup>. Las Cartas fueron puestas en manos del público con cierta premura. A oídos de Jacobi había llegado que Moses Mendelssohn preparaba un escrito mediante el que honrar el nombre de Lessing con motivo de su fallecimiento. Jacobi, convencido de poseer información de interés no sólo para un ilustrado y amigo de Lessing como lo había sido Mendelssohn, sino para todo aquel que confiase en la razón como guía del progreso y soporte de la felicidad humana, se apresuró en dar a conocer su encuentro en un breve escrito que marcaría el rumbo de toda una generación bajo el título de *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn*.

Desde bien temprano, Jacobi había mostrado su rechazo tanto al racionalismo de la Ilustración como a la divinización del ser humano impulsada por el movimiento romántico del *Sturm und Drang*. Para Jacobi, ni el hombre es capaz de ocupar el lugar de la divinidad, ni su conocimiento puede ganarse mediante el esfuerzo de la sola razón. Su postura, caracterizable bajo el rótulo de *teísmo*, defendía la existencia de un Dios personal y la revelación como su único medio de acceso. Era la otra cara de la moneda del racionalismo ilustrado y el complemento de la Reforma luterana, que, en su afirmación del libre arbitrio y de la salvación en la fe, reconocía la *iluminación* divina y personal del ser humano mediante el estudio de la Escritura. A juicio de Jacobi, las aspiraciones prometeicas del hombre moderno debían ser limitadas<sup>5</sup>, al tiempo que la pretensión de una religión universal como la propuesta por el racionalismo ilustrado, quedar sustituida por una *praxis pietatis* interior. La muerte del máximo representante de la Ilustración alemana brindaba una ocasión inmejorable para defender su causa. Si conseguía demostrar la oscura y profunda afinidad existente entre Lessing y el pensamiento maldito de Spinoza, pensaba Jacobi, quedaría suficientemente demostrado que razón, por un lado, y ateísmo —o sea, renuncia a la creencia indivi-

---

<sup>4</sup> Esta disputa y toda la producción filosófica que se genera en territorio germano como consecuencia de ella es todavía hoy fruto de amplios estudios. En el ámbito inglés, cf., por ejemplo, Beth LORD: *Kant and Spinozism. Transcendental idealism and immanence from Jacobi to Deleuze* (Hampshire, Palgrave Macmillan, 2011); en el ámbito de lengua hispana, cf., el «Estudio preliminar» de Jimena SOLÉ a su edición de *El ocaso de la Ilustración. La polémica del Spinozismo* (Córdoba, Ed. Brujas, 2011), así como el estudio colectivo *La polemica sobre el ateísmo. Fichte y su época* (Madrid, Dykinson, 2009), editado por Jacinto RIVERA DE ROSALES y Óscar CUBO.

<sup>5</sup> No sorprende, en consecuencia, que en su viaje a Wolfenbüttel porte consigo el poema «Prometeo», escrito por J. W. von Goethe, y que éste debió entregarle personalmente durante su primer encuentro en 1774. Inédito hasta la fecha, Jacobi incluirá el poema en sus Cartas, tras haber finalizado el relato de su conversación con Lessing. En sus versos creará reconocer una doble amenaza contra la fe en un Dios personal: la afirmación panteísta de la necesidad natural —encarnada por el spinozismo— y la apología de la autonomía humana, representada por el movimiento romántico del *Sturm und Drang*. El poema es recogido en la edición de las Cartas elaborada por J. Solé, cf. *El ocaso de la Ilustración. La polémica del Spinozismo*, pp. 160-162.

dual en un Dios personal como el cristiano—, por el otro, iban de la mano. En suma, mediante la revelación de esa alianza oculta entre spinozismo e Ilustración, Jacobi podría lanzar un órdago a toda la intelectualidad alemana: o razón, o fe; o spinozismo, o Jacobi. Ese era el espinoso debate en el que la gran mayoría de intelectuales de finales del siglo XVIII se vieron obligados a intervenir, aun cuando con implicaciones desiguales.

La imagen general proyectada sobre la figura de Spinoza será definida convenientemente por Lessing en su conversación con Jacobi en Wolfenbüttel de una forma tan sintética como gráfica: Spinoza era tratado todavía como «un perro muerto»<sup>6</sup>. La publicación póstuma de la *Ética* en 1677 no había hecho sino confirmar el recelo generado por el *Tratado teológico-político*. Dos eran los puntos más controvertibles de su pensamiento: por un lado, su defensa de un monismo sustancial dejaba sin fundamento la distinción formal entre Dios y el mundo y, en consecuencia, invalidaba la idea de creación, así como las de trascendencia y personalidad divina; por otro lado, la negación de la libertad de la voluntad impedía la salvación por la acción y atentaba contra el orden moral existente basado en el justo equilibrio entre castigo y recompensa. Ambas tesis entraban en conflicto tanto con el pietismo de Jacobi como con un movimiento ilustrado alemán que, asumiendo la inveterada fe en una trascendencia, y depositando su confianza en el imperativo de un progreso racional, ambicionaba configurar una convivencia armónica entre el reino humano y el reino divino mediante la defensa de una religión natural que fuese ajena a toda confesión particular. Siendo común, por lo tanto, a todas las religiones positivas, los dogmas de esta religión natural debían poder ser descubiertos por cualquier ser humano a través del uso de la sola razón. Su aspiración última la constituía el esclarecimiento de unos preceptos religiosos y morales de carácter universal que, en unidad con los principios racionales del saber y de la ciencia, lograsen erradicar las guerras generadas por diferencias de credo que asolaban el territorio europeo desde el siglo XVI, y que todavía a finales del siglo XVIII seguía dictando el rumbo geopolítico y social del continente<sup>7</sup>.

En calidad de ilustrado, Lessing, como también su amigo Mendelssohn, se había mostrado partidario de esta religión natural, alternativa tanto al subjetivismo místico del pietismo, como al racionalismo matemático que desatiende, por abstracto, la riqueza y necesidad de los valores morales. Cualquier clase de dogmas positivos, así como revelaciones y milagros de Dios, o supersticiones, ritos externos y la organización de un orden eclesiástico jerárquico, dejaban de tener cabida en esta comprensión natural de la religión. Lo que ahora eran

---

<sup>6</sup> JWA I, 27 (p. 146).

<sup>7</sup> Entre los preceptos religiosos y morales de esta religión natural se encontraban la fe en Dios, en la disciplina moral, en la tolerancia religiosa y la conciencia de libertad del ser humano, así como en la inmortalidad del alma y en la recompensa en la otra vida. Cf. Fabrizio CANFORA, *Lessing* (Bari, Adriatica Editrice, 1973), p. 61.



distorsiones introducidas por la historia debían ser sustituidas por una fe verdadera e inmutable compatible con los principios de la razón y la naturaleza. Nada más acorde a la potencia infinita de Dios, nada más piadoso, que el hecho de que su única revelación posible fuese aquella conforme al ejercicio racional común a todos los hombres. Por lo tanto, ni elección del pueblo —frente al sectarismo—, ni particularidad del individuo —frente al pietismo—, ni tampoco —frente al misticismo— inaccesibilidad necesaria de las fuentes bíblicas. A diferencia de este último, la posición deísta abogaba por una comprensión en términos racionales de las contradicciones manifiestas presentes en el Antiguo y Nuevo Testamento. *Natán el sabio*, obra en la que se vislumbra la defensa de una religión universal, verdad común a la multiplicidad de las tres grandes religiones monoteístas, es la mayor muestra de la afinidad de Lessing con el deísmo racionalista.<sup>8</sup>

Pero, hacia el final de su vida, esta apuesta por una armonía entre razón y fe no sólo no se había redoblado en Lessing, sino que, todo lo contrario, parecía haberse retirado casi por completo mediante la publicación en 1780 de *La educación del género humano*. Un gesto que podía ser interpretado, sin más, como una vacilación propia de quien lleva demasiado tiempo en la partida. Así, al menos, quiso leer la jugada su amigo Mendelssohn, quien desde entonces se esforzaría por desmentir ese paso atrás como una capitulación. Pero fue Jacobi, más rápido que el resto, quien mejor supo aprovechar la ocasión para envidarlo todo y desencadenar así su particular desafío. Si alcanzaba a demostrar que Lessing había renunciado al proyecto ilustrado de armonizar fe religiosa y deducción racional, podría enseñar que la promesa ilustrada de progreso en su conjunto, *pars pro toto*, se alejaba definitivamente de las exigencias espirituales de la nación alemana. Dicho de otro modo: si demostraba que Lessing había abdicado del ideal deísta de una religión racional —el último

---

<sup>8</sup> En realidad, mediante la defensa de una religión natural, la Ilustración no estaba tan lejos de Spinoza como ella misma querría dar a entender, pues en su TTP se incluía ya la identificación entre ley moral de carácter universal y verdadero sentido de la religión que, más tarde, haría suya el movimiento ilustrado: «la misma Escritura enseña clarísimamente en muchos pasajes qué debe hacer cualquiera para obedecer a Dios, a saber, que toda la ley consiste exclusivamente en el amor al prójimo», cap. XIV, 174. Esta afinidad queda insinuada en los *Aforismos sobre religión y deísmo* de J. G. Fichte, texto de publicación póstuma pero redactado en 1790, cuyo parágrafo 15 expresa la íntima conexión entre determinismo —sinónimo por entonces de spinozismo— y religión natural. Si bien la simple alusión a un sistema teóricamente determinista no es suficiente para defender la adhesión al spinozismo del joven Fichte, ni siquiera su referencia directa a Spinoza en estos aforismos, la separación nítida que se establece en el § 16 entre razón y sentimiento, o entre un sistema «puramente deísta» y la religión cristiana, recuerda a la inconmensurabilidad identificada más arriba como la tesis que articula el TTP de Spinoza. Para un análisis sobre la recepción y el sentido de los aforismos, así como para su lectura en castellano, cf. J. SOLÉ, «Los *Aforismos sobre religión y deísmo* de J. G. Fichte. Presentación, debates abiertos y traducción», *Revista de Estudios Kantianos*, vol. 4, nº 2, 2019.

reducto recto y piadoso de la Ilustración— quedaría suficientemente probado su abrazo al spinozismo.

## 1.2. El § 73 de *La educación del género humano*

La puntada de Jacobi no estaba dada sin hilo. Sin la salvaguarda de la religión natural, la acusación de spinozismo era una espada de Damocles que pendía peligrosamente de la cabeza de cualquier defensor del conocimiento racional. En su correspondencia privada, publicada póstumamente, Spinoza había sembrado la semilla de esta duda. Cuando Lambert van Velthuysen, médico de formación cartesiana y con cargos políticos en el municipio de Utrecht, partidario confeso de las tesis políticas del *Tratado teológico-político*, pero no así de sus tesis teológicas, dio a entender que sus desavenencias eran debidas al hecho de que en la obra de Spinoza pudiera encontrarse una defensa de la religión natural, éste se apresuró en eludir tal asociación. Así se excusaba Spinoza en carta a Jacob Ostens:

Pero, para allanar el camino a sus designios, [Lambert van Velthuysen] dice que no soy torpe de ingenio, buscando, con ello, persuadir a su lector de que he defendido la pésima causa de los deístas con astucia, disimulo y ánimo perverso. Esto muestra ya con bastante claridad que no ha entendido mis argumentos. ¿Quién podría tener tanta fineza de ingenio y tanta astucia como para dar engañosamente tantos y tan válidos argumentos en favor de algo que considera falso?<sup>9</sup>

Fe y razón, religión y filosofía, son para Spinoza, como muestra su *Tratado teológico-político*, dos ámbitos distintos aunque igualmente necesarios del pensamiento humano que ayudan a configurar su existencia. Pretender identificar el objeto y fundamento de ambas con el propósito de que todos los hombres alcancen una comprensión racional de la realidad es un error de ingenuidad. La salvación por la razón es tan excelsa como rara<sup>10</sup>. Tal rechazo de la causa deísta explica que la postura oficial de la Ilustración, en tiempos de Lessing encarnada por el pensamiento de Mendelssohn, se distanciase abiertamente de la herencia spinoziana.

La publicación de *La educación del género humano* parecía, sin embargo, no ajustarse convenientemente al oficialismo ilustrado, confirmando así la desconfianza que la obra filo-

---

<sup>9</sup> Ep. XLIII a Jacob Ostens [*Opera* IV, 219-220]: «Deinde ut ad id, quod vult, viam sterneret, ait, me non stupidi ingenii esse, ut facilius, scilicet, persuadere possit, me callide, & versute, maloque animo pro pessima Deistarum causa verba fecisse. Quod satis ostendit, illum meas rationes non intellexisse. Nam quis tam callido ingenio, tamque astuto esse potest, ut simulato animo tot, tamque validas rationes pro re, quam falsam aestimat, dare possit?».

<sup>10</sup> Cf., *Ethica* V, prop. 42, esc.

sófica y teológica de Lessing había despertado desde hacía ya algún tiempo en múltiples direcciones. No había conseguido satisfacer, desde luego, a los teólogos defensores de la revelación como Jacobi, pero tampoco a los racionalistas ilustrados más ortodoxos. Ciertamente, la idea de un desarrollo y perfeccionamiento del género humano a través de la historia, tesis central del escrito, debía despertar extrañeza entre los partidarios de un saber basado exclusivamente en la fuerza de la deducción racional, tanto como entre quienes abogaban por la revelación como único modo de acceso a la verdad. Mucho más sorprendente, para ambos bandos, debía resultar la identificación por analogía entre educación y revelación desde la que Lessing inicia su reflexión. Nivelar un ejercicio reproducible, observable y sometido a crítica racional, con otro que por su propia condición deviene privado e indemostrable, parecía no sólo contradecirse conceptualmente, sino conducir hacia la renuncia de esa anhelada y prometida armonía de razón y fe que representaba la baza de la religión natural: si ambas venían, a fin de cuentas, a ser una y la misma cosa, resultaba notorio que una —la implicada variaba en función de los intereses— estaba de más.

No obstante, y por difíciles de salvar que resultaran ambos movimientos, todavía no parecían suficientes para colgar a Lessing el sambenito del spinozismo. A decir verdad, y con la salvedad de algunos escritos teológicos de juventud, la asociación entre spinozismo y Lessing requería de un esfuerzo no exento de ingenio. En *El cristianismo racional*<sup>11</sup>, es verdad, cuando discute Lessing la identidad trinitaria, se aprecia cierto racionalismo de corte spinozista barnizado, eso sí, por el lenguaje y, sobre todo, por el principio de los indiscernibles de Leibniz. En *Sobre el origen de la religión revelada*<sup>12</sup>, al señalar que las religiones positivas o reveladas son, en su relación con la religión natural, «igualmente verdaderas e igualmente falsas»<sup>13</sup>, tampoco es difícil reconocer el espíritu del *Tratado teológico-político*, donde Spinoza afirmaba el valor histórico y político de las religiones positivas al mismo tiempo que las distinguía de su sentido moral universal. Pero, si bien en este breve escrito, la prioridad ontológica y también histórica recae del lado de la religión natural —abanderando la que por entonces era la posición oficial de la Ilustración racionalista, y la más próxima a la filosofía de Spinoza—, lo cierto es que, a partir de este momento, como señala en su estudio Fabrizio Canfora, Lessing empezará cada vez más a dudar sobre el papel que debía concederse a esta última: si como principio verdadero inmutable, siendo las diferentes

---

<sup>11</sup> En alemán, *Das Christentum der Vernunft*, publicado póstumamente, si bien se estima que su redacción habría finalizado hacia el año 1753.

<sup>12</sup> En alemán, *Ueber die Entstehung der geoffenbarten Religion*, de datación incierta, que suele situarse en torno al 1760.

<sup>13</sup> Gottlob Ephraim LESSING: *Sobre el origen de la religión revelada*, § 5, en Agustín Andreu ed., *Escritos filosóficos y teológicos* (Barcelona, Anthropos, 1990). Como recuerda Andreu en su edición castellana del texto, este párrafo recuerda al lema que preside *La educación del género humano*.

religiones positivas una desviación histórica de su significado original, o, si como un término ideal respecto del cual las religiones positivas y reveladas serían un momento necesario en la consecución gradual de la verdad eterna. La primera era la solución ofrecida por el deísmo racionalista; la segunda, la propia de una forma de pietismo histórico donde la revelación particular de cada individuo deviene un *momento* de la revelación universal.

Pero, lo que en un período de juventud era todavía una duda sincera, será, ya durante sus años en Wolfenbüttel, una apuesta decidida por la segunda solución, al comprender la razón, no en términos matemáticos, sino como razón histórica, y la verdad, no como un dato inmediato, sino como una adquisición progresiva del espíritu humano. De este modo, como señala Canfora, Lessing cancela la oposición ilustrada entre religión natural o verdad, por un lado, y religión positiva o falsedad, por el otro, para convertir, mediante un sutil ejercicio dialéctico, en *natural* a la religión positiva, y en *positiva* a la religión natural —o lo que es lo mismo, a la verdad como un resultado de lo falso, y a la falsedad como un elemento necesario de lo verdadero—<sup>14</sup>. Así pues, en la redacción de *La educación del género humano* resulta evidente que no es tanto Spinoza el referente filosófico principal, cuanto Leibniz. La evolución y movimiento que, desde un plano metafísico, era atribuida a la mónada<sup>15</sup>, son ahora atribuidos en Lessing tanto al individuo como a la sociedad mediante la identificación de educación e historia.

Por todo ello, no puede dejar de sorprender la acusación de spinozismo que Jacobi dirigiese a Lessing en su visita a la biblioteca de Wolfenbüttel<sup>16</sup>. El rechazo de una racionalidad matemática y la apuesta por el desarrollo histórico de la verdad son dos gestos complementarios que difícilmente puedan confundirse con el proyecto filosófico de una *Ética* concebida *sub especie aeternitatis*, pero tampoco con el espacio dejado por el *Tratado teológico-político* a la imaginación religiosa a fin de representar una forma alternativa —y no susceptible de mejora o evolución— a la concepción racional de la realidad. El viejo Lessing parecía haberse protegido bien contra las acusaciones de ateísmo y fatalismo, que, a ojos de Jacobi, debían acompañar al spinozismo. Pues, por un lado, las religiones positivas, fundamentalmente el cristianismo, no eran vistas como desviaciones de una original religión

<sup>14</sup> Cf. Fabrizio CANFORA, *op. cit.*, p. 116. Para una lectura menos hegelianizante o dialéctica del pensamiento de Lessing, cf. Leonard P. WESSEL el: *G. E. Lessing's Theology. A Reinterpretation* (The Hague, Mouton & Co. 1977), en especial el capítulo 4. Según esta última lectura, Lessing no habría abandonado el paradigma racionalista de una razón analítica sino que lo habría reinterpretado sobre la base de la irrupción del paradigma empirista y su atención a lo particular y a lo histórico, sin llegar a estructurar con precisión la forma en la que deba establecerse una armonía estable entre ambas dimensiones.

<sup>15</sup> Cf. Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Monadología* (Madrid, Alhambra, 1986), §§ 10-12.

<sup>16</sup> P. Wessel ha llegado a señalar, de hecho, que «Lessing was not a Spinozist in any strict sense», *op. cit.*, p. 228.

natural, ni tampoco, por otro lado, la racionalidad daba la espalda al progreso y perfeccionamiento morales. Pero, en la medida en que la llegada de Jacobi a Wolfenbüttel el 5 de julio de 1780 tuvo lugar apenas unas semanas más tarde de que Lessing diese a conocer *La educación del género humano*<sup>17</sup>, parece claro que su visita había sido motivada por la publicación de dicha obra. ¿Qué había encontrado Jacobi en el texto de Lessing que le llevase a identificar su filosofía con la de Spinoza, si ni la racionalidad matemática ni la verdad eterna ocupaban el centro del discurso?

El verdadero problema, el santo y seña de la polémica que entonces se inicia, aparecía avanzada la partida, concretamente en el § 73, justo en el momento en el que Lessing plantea una comprensión racional de la doctrina de la Trinidad. Así lo reconocía Jacobi en su primera Carta a Mendelssohn, fechada el 4 de noviembre de 1783:

Antes de que las opiniones de Lessing me fueran reveladas de la manera en que he expuesto aquí, me encontraba en la firme convicción, basada en testimonios, de que Lessing era un teísta ortodoxo [sic]<sup>18</sup>. Sin embargo, esto hacía que algunos pasajes de *La educación del género humano*, especialmente el § 73, me resultaran completamente incomprensibles. Quisiera saber si alguien puede explicar este pasaje de algún otro modo que no sea apelando a ideas spinozistas.<sup>19</sup>

Los párrafos inmediatamente anteriores al § 73 recogen desde una dimensión histórica la tesis ilustrada sobre la complementariedad y reciprocidad que se prestan razón y revelación. Según ésta, las Escrituras ofrecerían de forma inmediata aquellas verdades que la razón no estaba todavía en condiciones de demostrar. Pero, dado el progreso que ha sido capaz de experimentar en su historicidad, es razonable esperar de la razón misma que pueda conducirnos por sí sola finalmente hacia una comprensión completa de las verdades

---

<sup>17</sup> Los primeros cincuenta y tres párrafos, del total de cien que componen la obra, aparecieron en 1778 como parte de la disputa con el teólogo luterano Johann Melchior Goeze en el *Anti-Goeze*.

<sup>18</sup> Aunque Jacobi escribe aquí «teísta ortodoxo», como señala J. Solé en su edición de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn*, Jacobi querría decir, más bien, un «deísta ortodoxo», esto es, un defensor de la religión natural. Pues, en escritos previos, Lessing había negado de forma explícita el dogma teísta de la revelación como necesario para acceder a la divinidad. Cf. J. Solé, p. 68. La edición de J. L. Villacañas se refiere aquí, de manera equivocada, al § 75 de *La educación del género humano*, cf. *Cartas a Mendelssohn y otros textos*. (Barcelona: Círculo de lectores, 1996), p. 103.

<sup>19</sup> JWA I, 41 (p. 155). Ya desde el inicio de su relato, indirectamente declara Jacobi que su interés radicaba en el § 73 al contar cómo Lessing llegó a reconocerle que sólo una vez había expuesto ante Mendelssohn su propia doctrina acerca de la divinidad: «Una sola vez le dije más o menos aquello que a usted le llamó la atención de *La educación del género humano* (§ 73). No pudimos ponernos de acuerdo y decidimos abandonar el asunto».

reveladas. La Trinidad, como la inmortalidad del alma, son sólo ejemplos de que, lo que hasta ahora solo hemos podido captar mediante el saber inmediato de la revelación, debe llegar a ser deducido racionalmente a partir de certezas objetivas.

Centrándose en uno de estos ejemplos, el § 73 de *La educación del género humano* articula el esfuerzo que lleva a cabo la razón para captar el sentido de la naturaleza trina de la divinidad, relevando así a la revelación como único procedimiento válido para este fin. Misterio por excelencia y fundamento del cristianismo, en la Trinidad se revela la naturaleza de Dios como la de un ser único en el que cohabitan simultáneamente tres personas distintas, de suerte que cada una de ellas es una hipóstasis de la misma sustancia divina. En dicha unión, las diferentes personas no se superponen ni se confunden, sino que cada una mantiene su índole singular, sin necesidad de transformarse ni dejar de ser lo que es. Se trata de un dogma de fe que, traducido a un lenguaje conceptual, reproduce la misma incompreensión que, por lo común, genera la relación entre la esencia de lo universal y lo particular, o entre lo infinito y lo finito <sup>20</sup>.

Lo que Lessing dice allí sobre la doctrina de la Trinidad es lo siguiente:

La doctrina de la trinidad, por ejemplo. ¿Y si fuera ésta la doctrina destinada a encaminar por fin a la razón humana, después de infinitos extravíos en diversas direcciones, al reconocimiento de que es imposible que Dios sea uno en el mismo sentido en que lo son las cosas finitas; que también su unidad tiene que ser una unidad trascendental [*eine transcendente Einheit*], la que no excluye una suerte de multiplicidad? <sup>21</sup>

La interpretación que en este párrafo se ofrece acerca de la Trinidad, fuente inigualable de controversias en la teología medieval y moderna, destaca por presentar a dicha doctrina y, en consecuencia, a la teología en su conjunto, como maestra del conocimiento racional, o, al menos, como su medio necesario. En este sentido, y por lo dicho en el punto anterior, la posición de Lessing es cuanto se quiera menos spinoziana. Por lo demás, la alusión al carácter trascendental de la unidad divina sitúa a Lessing entre el sentido exclusivamente metafísico que las disputas teológicas medievales conferían a dicho término en el estudio sobre las propiedades del *ens* y el carácter idealista que adoptará en adelante la filosofía alemana <sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> No es de extrañar, en consecuencia, que Lessing, siguiendo la estela de místicos medievales como Meister Eckhart o Jacob Böhme, haya incluido el mundo en el proceso trinitario como momento necesario de su revelación, identificando de este modo al Hijo con la creación de las cosas particulares finitas.

<sup>21</sup> G. E. LESSING, *La educación del género humano*, § 73, en A. Andreu ed., *op. cit.*

<sup>22</sup> Pese a la diferencia semántica y filosófica que adoptará el término en uno y otro caso, en ambos puede distinguirse una misma raíz. Los trascendentales son en la escolástica aquellas nociones co-

La asociación entre la doctrina de Spinoza y el § 73 de *La educación del género humano* no es evidente, insisto, al menos no a primera vista. Ni Lessing menciona aquí el nombre de Spinoza, ni tampoco este último, en ningún lugar de su obra, ni siquiera en el *Tratado teológico-político*, se pronuncia de forma explícita sobre la teoría de la Trinidad<sup>23</sup>. Tampoco el término de «unidad trascendental», clave en la descripción inicial de su tesis, desempeña ningún papel en la *Ética*. En el comentario que Jacobi incluye en sus Cartas sobre el § 73 de Lessing, sin embargo, se comprueba que es esa trascendentalidad de la unidad lo que motiva su identificación con el spinozismo. Al entenderla como falta de unidad real, dicha trascendentalidad de la naturaleza divina resulta en la negación de su carácter personal:

El Dios de Spinoza es el puro principio de la realidad en todo lo real, del ser en toda existencia, carente por completo de individualidad y absolutamente infinito. La unidad de este Dios se basa en la identidad de lo que no puede ser diferenciado y por lo tanto no excluye un tipo de pluralidad. Considerada *exclusivamente* en esta unidad trascendental, la divinidad debe carecer absolutamente de la realidad, que solo puede encontrar su expresión en individuos determinados. Así

---

munes que, sin ser ellas mismas un ente determinado, se predicán de todo ente en general. Entre las múltiples acepciones que adopta en Kant, por su parte, «trascendental» sirve para representar la naturaleza de un sujeto arquetipo que, sin ser ningún individuo concreto, reproduce el acceso al conocimiento del que participa todo ser humano por el simple hecho de serlo. Lo trascendental se diferencia en Kant de lo empírico o dado a la intuición sensible en la medida en que su existencia no es conceptualmente determinable sino únicamente postulada como condición de posibilidad de toda realidad concreta posible; por no ser nada (determinado), es y puede serlo todo. Este carácter *a priori* de lo trascendental no está demasiado lejos de lo que señala aquí Lessing sobre la naturaleza divina, tan sólo un año antes de la publicación de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*.

<sup>23</sup> Si bien en su traducción y comentario Atilano Domínguez aprovecha la crítica de Spinoza en el capítulo XIV del TTP a todos aquellos dogmas de fe que no contribuyen a la obediencia del vulgo para afirmar que su postura, frente a dogmas como el de la trinidad y la encarnación —en los que se perseguiría no tanto la obediencia y el ejercicio de la justicia cuanto el conocimiento de la naturaleza divina—, sería el de eliminarlos (cf. nota 304, p. 315), considero que su valoración es precipitada, al menos en lo que respecta a la trinidad, y olvida lo que de teóricamente válido podía estar contenido en el dogma, aun cuando bajo la forma de representación. No sucede lo mismo, es cierto, con el dogma de la encarnación: «En cuanto a lo demás que a esto añaden algunas Iglesias, a saber que Dios asumió la naturaleza humana, advertí expresamente que yo no sabía lo que éstas querían decir con ello. Pues, a decir verdad, no me parece menos absurdo decir esto que el afirmar que un círculo ha revestido la naturaleza del cuadrado», cf. Ep. LXXIII a Oldenburg. La causa de este rechazo es clara: Spinoza concibe la encarnación como una transformación esencial de la divinidad, esto es, como un imposible metafísico. Por su parte, el valor filosófico de la Trinidad residirá, precisamente, en la habilidad para superar la imagen de una confusión ontológica como la que supone la transformación. Puede afirmarse, entonces, que *para la fe*, la Trinidad sea innecesaria y que deba ser, por lo tanto, apartada de las controversias de la Iglesia; pero ello no implica que Spinoza no encuentre en ella algún tipo de significado *para la filosofía*.

pues, esta, la *realidad*, con su concepto, reside en la *natura naturata* —el Hijo desde la eternidad— mientras que aquella, la *posibilidad*, la *esencia*, lo *sustancial de lo infinito*, con sus conceptos, reside en la *natura naturanti* —el Padre.<sup>24</sup>

Como se aprecia, Jacobi asocia al Hijo con la *natura naturata*, y, más concretamente, con el tipo de realidad que es determinada o finita, mientras que atribuye al Padre la posición que en la *Ética* desempeña la *natura naturans*, carente de determinación, pero en virtud de la cual toda determinación es. De este modo, Jacobi hace partícipe a Lessing de la ofensa que, en clave ortodoxa, supone identificar el mundo creado con la segunda persona de la Trinidad. Es normal, en consecuencia, que deba ser presentado como seguidor del ateo: la única realidad propiamente divina —o, mejor, la única divinidad propiamente real— es el mundo<sup>25</sup>. Sin embargo, a tenor del ejemplo que introduce el § 73 para explicar la noción de unidad trascendental, parece más oportuno concluir que Lessing no está pensando tanto aquí en la Sustancia y sus modos finitos, cuanto en la relación entre la Sustancia y sus múltiples expresiones o atributos. El descuido de Jacobi no es inofensivo. Se trata de un error hermenéutico que marcará la concepción futura del spinozismo en el Idealismo alemán y que convierte lo que, previsiblemente era un problema entre la sustancia y la diversa expresión de su esencia, en un problema de la sustancia con sus modificaciones. De una relación entre lo infinito en términos absolutos a lo infinito sólo en su género, se pasa, por lo tanto, a una relación de lo infinito con lo finito; la Trinidad se confunde con la Creación. Merece la pena, por lo tanto, detenerse brevemente en la argumentación seguida por Lessing.

Después de haber establecido la trascendentalidad de la unidad divina, el § 73 distingue la existencia necesaria de Dios de su representación, para cuestionarse si lo representado puede hacer justicia a todo lo existente, es decir, si la representación es también existencia y, por lo tanto, Dios mismo, o si no pasa de ser mera posibilidad, un fantasma.

¿No es necesario, cuando menos, que Dios tenga la representación más perfecta de sí? Es decir, una representación que contenga todo lo que hay en El. Pero, ¿contendría acaso todo

---

<sup>24</sup> JWA I, 41-42 (p. 156).

<sup>25</sup> Cuál sea la posición última de Lessing en este asunto es algo que no queda claro, ni siquiera para los estudiosos de su obra. Así, P. Wessel oscila de forma insegura entre una concepción ortodoxa de la Trinidad y una posición más novedosa o panenteísta que afirma su identidad con el mundo a través del Hijo, como quiere aquí Jacobi: «In other words, Lessing's theology retains or conserves the traditional Christian position that God is a complete trinity or three persons, though at the same time it affirms an immanent always and monistic position that God and the World are ontological correlatively», *op. cit.*, p. 233.



lo que hay en El si también de su existencia necesaria, como de sus demás atributos, contuviese meramente una representación, meramente una posibilidad? <sup>26</sup>

La representación de Dios, defiende aquí Lessing, puede ser comprendida como una simple posibilidad respecto de su existencia necesaria, es decir, como algo no-real que reproduce de manera imperfecta o virtual una realidad. Tal comprensión de la representación, válida para describir la estructura formal de la mayoría de los objetos naturales, sería apta para caracterizar la inmutabilidad de la divinidad, por ejemplo, o su omnipresencia —en cuanto formas diversas e intercambiables de expresar su naturaleza—, pues la contingencia de una determinación singular como las mencionadas parece no afectar, por sí sola, a la naturaleza de lo infinito. Pero la existencia de Dios no es algo que pueda ser predicado como meramente posible sin que todos sus restantes atributos dejen inmediatamente de serlo, y, en consecuencia, lo infinito pierda su infinitud. Por eso, afirma Lessing aquí, o bien la existencia de Dios no puede ser pensada ni conocida, en la medida en que no admite una representación completa de sí, o bien debe ser introducida una nueva comprensión de la representación que abandone la connotación de mera posibilidad. Pero lo primero es absurdo, pues se sigue de la suma perfección de Dios que éste pueda tener una expresión completa de sí mismo, una expresión que sea todo lo que Dios es. «Por consiguiente, o Dios no puede tener una representación completa de sí o esta perfecta representación existe necesariamente lo mismo que El, etc.» <sup>27</sup>.

Ya en *El cristianismo racional*, un todavía joven Lessing escribía: «Desde toda la eternidad pensóse Dios a Sí mismo en toda su perfección, es decir, desde toda la eternidad Dios se creó un ser al cual no le faltaba ninguna de las perfecciones que poseía Él mismo» <sup>28</sup>. Lejos, pues, de tratarse de dos «cosas» o sustancias distintas, Dios y su representación —o la imagen que Dios se hace de sí mismo— deben ser comprendidos como una misma identidad que ha sido «duplicada», al igual que la imagen que, proyectada sobre el espejo, poseyera todas las propiedades de lo reflejado, no podría ser distinguida de este último. La representación no es en Dios mera posibilidad, por lo tanto, sino una y la misma existencia divina expresada bajo una apariencia determinada.

---

<sup>26</sup> G. E. LESSING, *La educación del género humano*, § 73.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> G. E. LESSING, *El cristianismo racional*, § 5, en *op. cit.*, p. 179. La alusión al Hijo como creado desde la eternidad se repite en el § 73 de *La educación del género humano*. En líneas como éstas, Fabrizio Canfora ha creído distinguir la influencia que ejerció sobre Lessing el misticismo heterodoxo medieval, especialmente de autores como Scoto Eurigena, Jacob Böhme o Meister Eckhart, para quienes la representación, la volición y la creación eran en Dios una y la misma cosa. Cf. F. Canfora, *op. cit.*, p. 112.

A ese ser [que es representación de Dios] lo llama la Escritura el Hijo de Dios, o mejor aún, Dios Hijo. Dios porque no le falta ninguna de las propiedades de Dios. Hijo, porque, según nuestra manera de pensar, lo que concibe a alguna cosa, parece tener una cierta propiedad respecto a la cosa concebida.

Ese ser es Dios mismo y no hay que distinguirlo de Dios, porque, al pensar a Dios, se piensa ese ser y no es posible pensarlo sin Dios; es decir, porque no se puede pensar a Dios sin Dios, o porque no sería verdaderamente Dios un Dios a quien se privara de la representación de Sí mismo.

A ese ser puede llamársele imagen de Dios, pero imagen idéntica.<sup>29</sup>

Esta concepción de la Trinidad defendida en su juventud pervivirá en la redacción de *La educación del género humano*. Pero si lo «creado» por Dios es un ser «al cual no le faltaba ninguna de las perfecciones que poseía El mismo», difícilmente puede estar pensando aquí Lessing en los modos finitos de la *Ética* —como quería Jacobi—, porque mientras a la esencia de la sustancia le corresponde la existencia, o sea, una perfección infinita, el mundo de las cosas finitas presenta una escisión entre su esencia y su existencia y, por lo tanto, una imperfección si se compara su potencia con el poder absoluto de Dios. La imagen teológica que representa la Trinidad, sólo por un error de comprensión puede, en consecuencia, hacer alusión a la relación ontológica entre lo infinito y lo finito.

Así las cosas, dos preguntas se abren paso inevitablemente tras la argumentación ofrecida. En primer lugar, ¿por qué Jacobi, el piadoso Jacobi, encontraba en la lectura que Lessing ofrece de la Trinidad una impiedad? Pero, sobre todo, ¿qué tiene que ver esta disputa teológica con el ateísmo racionalista atribuido a Spinoza?

### 1.3. El dogma de la Trinidad y la doble lectura de la *kénosis*

Uno de los principios básicos de la Trinidad, a saber, que el Dios Padre engendra *ab aeterno* a su Hijo, constituye un punto central en la discusión teológica de la Ilustración. La disputa se remonta, sin embargo, muchos siglos atrás. La naturaleza del Hijo de Dios y su relación precisa con el Dios Padre fue ya el meollo del Primer concilio de Nicea, en el año 325. Su propósito había sido contrarrestar las enseñanzas de Arrio, para quien Cristo, que era divino y había sido enviado para la salvación del hombre, no podía, sin embargo, ser considerado idéntico a Dios Padre y defendía, en consecuencia, la diferencia en esencia y ser de ambos. La amenaza de una escisión jerárquica en el seno de Dios mismo forzó a las autoridades eclesásticas cristianas a aunar fuerzas para combatir el arrianismo. La tarea, sin embargo, no estaba exenta de dificultades. Para defender la naturaleza desigual del hijo,

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, §§ 6-8.

la postura arriana tomaba su fuerza de las Escrituras, concretamente de la expresión de *Filipenses 2:6-7* donde se dice que Cristo «se vació a sí mismo», es decir, su divinidad, para asumir mediante la encarnación una forma de siervo, aceptando con ello una vida de humillación y dolor. Este vaciamiento de sí y la sumisión teológica que a ella le acompañan son conocidas bajo el término griego *kénosis*.

A fin de comprender el interés que muestra Jacobi en alejarse de la interpretación lessingiana de la Trinidad es preciso atender al significado que en su obra desempeña la *kénosis*. Para ello, seguiré la lectura ya clásica que separa la interpretación católica y la interpretación luterana de la misma <sup>30</sup>. Según la primera, la *kénosis* lo es siempre de un Logos preexistente, de modo que el vaciamiento de sí que lleva a término Cristo es fruto de una voluntad anterior a la encarnación y que, por emanar directamente de la voluntad divina, no disminuye en nada la potencia absoluta de Dios. En cambio, para Lutero, la *kénosis* es vista como una conducta de Cristo hecho hombre; una decisión, por tanto, que, si bien afecta a la divinidad de Cristo, tiene su origen en la duración de la vida terrena. Con suerte, esta distinción, algo tosca y apresurada, ayude a comprender la actitud de Jacobi ante el dogma tradicional de la Trinidad.

Tomaré como referencia del posicionamiento católico sobre la *kénosis* el tratado *De Trinitate* de Agustín de Hipona. Cuando afronta el problema de la encarnación del Logos de Dios según aparece descrito en la epístola paulina, esto es, como un vaciamiento de sí, Agustín esboza como solución una lógica que podemos llamar «dual», y que le servirá para configurar la base teológica que dote de sentido a la unidad y multiplicidad que representa el dogma de la Trinidad. Su tesis principal es la siguiente: el anonadamiento de Dios y su rebajamiento hasta una forma de esclavo no supone, pese a todo, el abandono de su forma divina; lo que sucede, más bien, es que ahora «dos formas» distintas vienen a convivir, sin contradecirse, en uno y el mismo sujeto. Dice Agustín: «Con plena razón, la Escritura afirma ambas cosas: que el Hijo es igual al Padre y que el Padre es mayor que el Hijo. No existe aquí confusionismo alguno: es igual al Padre por su naturaleza divina, inferior a causa de su naturaleza de esclavo» <sup>31</sup>. En esta convivencia simultánea de dos naturalezas en una, resulta de gran importancia para Agustín borrar todo atisbo de gradación entre las distintas personas de la Trinidad. Pudiera parecer que, por el hecho de ser Hombre, el Hijo deba ser

---

<sup>30</sup> Para una breve pero fundamentada exposición de esta doble tendencia de la *kénosis*, en discusión con algunos de sus principales representantes, así como para conocer la incidencia posterior que esta distinción ejerció en el pensamiento hegeliano, puede consultarse la obra de Catherine MALABOU, *L'avenir de Hegel. Plasticité, Temporalité, Dialectique* (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1996), pp. 132 y sig.

<sup>31</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, en *Obras de San Agustín, tomo V.* (Madrid, Editorial Católica, 1948), I, 7, 14 (p. 153).

considerado como inferior al Dios Padre en el acto de su vaciamiento. Pero, si bien Cristo no es equiparable al Padre *en tanto que* siervo, sólo por la existencia del Dios-Hijo puede revestir significado la figura del Dios-Padre. Por lo tanto, la *kénosis* no mancilla la condición del Hijo ni introduce una grieta ontológica en la personalidad múltiple de Dios. «En esta asunción no hay mudanza ni conversión mutua de naturalezas: la divinidad no se convierte en criatura, dejando de ser divinidad; ni la criatura se convirtió en divinidad, dejando de ser criatura»<sup>32</sup>. Con esto, Agustín disocia la *kénosis* de cualquier tipo de cambio sustancial a través de un acto o decisión temporal. De otro modo: la *kénosis* no es una división en la unida de la sustancia divina, ni tampoco es creación *ex nihilo*; es la suma de una nueva forma que, mediante el vaciamiento de sí —es decir, de algo ya existente—, complementa o duplica para gracia del hombre la naturaleza en sí misma divina del Hijo. En suma, Agustín mantiene la relación de procedencia entre el Padre y el Hijo, pero elimina toda connotación de superioridad del primero respecto del segundo, en la medida en que no confunde la segunda Persona de la Trinidad con la finitud del mundo.

La constatación hermenéutica fundamental a la que llega Agustín en su análisis de la *kénosis* es que el carácter ambiguo de ciertas expresiones recogidas en la Escritura en relación con la naturaleza humana y divina del Hijo —es decir, el Hijo como idéntico al Padre, y el Hijo como criatura— admite su comprensión alternativamente en ambos sentidos, «sin peligro de error»<sup>33</sup>. Uno de los numerosos ejemplos que recoge Agustín de esta ambigüedad bíblica es la referida al Hijo como «enviado» por el Padre a este mundo, según algunas expresiones, y como «habitando» por siempre el mundo y siendo, en consecuencia, enviado a donde ya se encontraba, según otras. «En cuanto nacido de Dios, ya estaba en el mundo; en cuanto es nacido de María, vino a este mundo»<sup>34</sup>. Esta ambigüedad, considera Agustín, responde a un objetivo doble. En primer lugar, demostrar que la voluntad de Dios Padre y de Dios Hijo es una y la misma, pues tanto si se afirma que el Hijo ha sido enviado por el Padre como si se asume que el Hijo se ha enviado a sí mismo, el resultado es en ambos casos que ha sido Dios —más allá de que sea Padre o sea Hijo— quien se ha determinado a sí mismo a existir en el mundo. En segundo lugar, la ambigüedad descrita sirve para demostrar que en Dios, o *en cuanto* divino, la existencia es eterna y sin transcurso de tiempo; que, en consecuencia, el Hijo de Dios estaba en Dios desde el principio, «como Sabiduría extratemporal», y que sólo en el tiempo se vació a Sí para habitar el mundo —ello, de nuevo, sin transformación de lo extratemporal en temporal—. Lo único que se quiere significar aquí es que el Logos, que es eterno y seguirá siéndolo, se manifestó en el tiempo bajo una

<sup>32</sup> *Ibid.*, I, 8, 15 (p. 155).

<sup>33</sup> *Ibid.*, II, 2, 4 (p. 205).

<sup>34</sup> *Ibid.*, II, 5, 9 (p. 213): «Quod ergo de Deo natus est, in hoc mundo erat: quod autem de Maria natus est, in hunc mundum missus advenit».

forma temporal; que, por lo tanto, el Hijo es enviado al mundo en un doble sentido: en un sentido temporal como Cristo, y en un sentido eterno o siempre presente, junto al Padre, como Logos.

Estos dos objetivos son puestos en duda —a grandes rasgos, al menos— por la comprensión luterana de la *kénosis*. En primer lugar, la *kénosis* luterana deja de ser el vaciamiento del Hijo ya siempre presente, y pasa a ser concebida como una conducta consumada por Cristo hecho hombre que designa, exclusivamente, una acción temporal por la que, admitiendo su condición de esclavo en la Tierra, le son, paradójicamente, «comunicados» los atributos pertenecientes a Dios <sup>35</sup>. En cuanto acto de vaciamiento temporal, la *kénosis* es símbolo de una transformación en virtud de la cual la esencia humana del hijo deviene divina. Por lo tanto, ser-divino es una cuestión que puede y debe ser decidida en el tiempo. En segundo lugar, tal comprensión de la *kénosis* permite establecer una distinción entre un ser-divino y un no-ser-todavía-divino que, inevitablemente, conduce hacia una gradación en la esencia de las Personas que conforman la divinidad. O, lo que es lo mismo, la *kénosis* luterana pone en jaque la armonía y equivalencia de las que disfrutaban las personas de la Trinidad católica y, en consecuencia, la trascendentalidad o neutralidad de su unidad.

Así las cosas, podrá entenderse mejor, creo, la mayor proximidad a la comprensión protestante de la *kénosis* de un Jacobi que, en carta a Mendelssohn el 21 de abril de 1785 escribía: «el espíritu de mi religión es el siguiente: por medio de una vida divina el hombre se vuelve uno con Dios y hay una paz de Dios que sobrepasa a la razón» <sup>36</sup>. Podrá entenderse mejor, también, el recelo que manifiesta tanto por la doctrina clásica o católica de la Trinidad, como por la presentación que de la misma realiza un Lessing que oscila constantemente entre el racionalismo y el misticismo protestante no ortodoxo. Pues son dos, fundamentalmente, los peligros que el otrora presidente de la Academia de las ciencias de Baviera divisa en esta forma de comprender la relación divina; justo los dos peligros que le llevarán a condenar el spinozismo, a saber: la reducción de la Creación a la más absoluta irrelevancia, por un lado, y el panteísmo al que parecía conducir el desdoblamiento múltiple de la divinidad, por el otro. Dos peligros que terminarían por conducir a la mayor de las herejías: a la supresión del carácter personal de la divinidad. Por un lado, porque «persona» tenía para Jacobi el significado de una identidad numéricamente irreductible, cuya singularidad quedaba diluida mediante la triple *identidad* simétrica del Padre, el Hijo y el Espíritu. Por otro lado, igualmente, porque la irrelevancia que adquiere la creación temporal en la Trinidad —una

<sup>35</sup> La *communicatio idiomatum*, sobre la que se apoya Lutero en su comprensión de la *kénosis*, es el término empleado por la teología cristiana, católica y protestante, para significar que las propiedades de Dios pueden ser atribuidas a Cristo.

<sup>36</sup> JWA I, 165 (p. 206). Como señala Jimena Solé en su traducción, Fichte citará esta frase en su *Apelación al público* como recurso de autoridad para defenderse de la acusación de ateísmo.

vez se ha reducido el mundo a la segunda Persona, y la «creación» a la «generación»<sup>37</sup> — se explica mediante la falta de una separación «real» entre Dios Padre y Dios Hijo. El Dios de la Trinidad carece de la distancia sujeto-objeto que demanda la personalidad para poder «poner» fuera de sí un mundo en la medida en que la criatura o el Hijo está ya siempre, eternamente, junto al Padre.

Pero, mediante una postura como la anterior acerca de la *kénosis* y de la Trinidad, que lleva a confundir la eternidad del Hijo con la temporalidad del mundo, Jacobi estaba poniendo en cuestionamiento no sólo un dogma de fe católico, sino igualmente esa lógica «dual» que había permitido a Agustín armonizar la doble naturaleza del Hijo, es decir, una forma de comprensión racional según la cual la unidad puede ser entendida desde dimensiones diversas, y aún aparentemente contradictorias, sin abandonar por ello su identidad, como también Spinoza había defendido en su *Tratado teológico-político* debía ser la relación entre religión y filosofía. Esta actitud crítica de Jacobi, sumada a su «error» sobre la trascendencia de la unidad en el § 73 de Lessing, y por extensión también en Spinoza, sienta las bases de lo que más tarde será la disputa sobre el spinozismo en el Idealismo alemán, en la medida en que la identificación del Hijo con el mundo —en ese orden— introduce en la reflexión la necesidad de la Creación y, en términos racionales, la disyuntiva de un tránsito o un salto en el tiempo entre Dios y sus criaturas. De este modo, Jacobi hace pasar como típicamente spinoziano un problema que, como se mostrará, debía permanecer ausente en Spinoza.

#### 1.4. La Trinidad y Spinoza

Puede resultar sorprendente que hayan convergido aquí, frente a Jacobi, la doctrina cristiana de la Trinidad y la filosofía de Spinoza. Por mencionar únicamente el caso de comentaristas en lengua hispana, tanto Juan Domingo Sánchez Estop —traductor de su correspondencia— como Atilano Domínguez —traductor de su obra completa— aseguran que Spinoza rechaza dicha doctrina<sup>38</sup>. Si bien no por inesperada —pues es lo que todo lector de Spinoza esperaría encontrar, ya desde la célebre entrada de «Spinoza» en el *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle publicado en sucesivas ediciones desde los últimos años del siglo XVII<sup>39</sup>—, la afirmación podría resultar apresurada. El 26 de julio de 1663 escribía

<sup>37</sup> Sobre la distinción entre los conceptos cristianos de «creación» y «generación» se incidirá en el siguiente punto.

<sup>38</sup> Juan Domingo SÁNCHEZ ESTOP, *Correspondencia de Spinoza* (Madrid, Ediciones Hiperión, 1988), p. 202, nota 2 a la Ep. XII (bis); Atilano DOMÍNGUEZ, *op. cit.*, p. 315, nota 304.

<sup>39</sup> La primera edición del diccionario de Pierre BAYLE data de 1697, en dos volúmenes, seguida de una segunda edición muy ampliada y modificada en tres volúmenes, de 1702. En la cuarta edición,

Spinoza a su amigo Lodewijk Meyer, a la sazón editor y escritor del «Prefacio» del único libro que publicase en vida bajo su firma —los *Principios de filosofía de Descartes*, acompañados, a modo de apéndice, de los *Pensamientos metafísicos*—, con la intención de responder a cuestiones motivadas por la edición de su texto <sup>40</sup>. A diferencia de los *Principios de filosofía de Descartes*, donde el lector encuentra dificultades para determinar qué tesis atribuir a Descartes y cuáles a Spinoza, existe mayor consenso en que las reflexiones contenidas en los *Pensamientos metafísicos* son más próximos a la ontología que la *Ética* presentará posteriormente bajo un aspecto depurado y propio <sup>41</sup>. Durante el proceso de edición, Meyer había velado porque el escrito de Spinoza fuese amable al oído de las altas instituciones eclesiásticas. La censura y la persecución eran en la época dos prácticas por las que preocuparse. Por eso decide cerciorarse sobre tres puntos, dos de los cuales mantienen relación directa con el tema que ahora nos ocupa. Además de alguna cuestión formal, Meyer se interesa por la posibilidad de «eliminar algo que afirmo —reformula Spinoza en su respuesta— en la segunda parte, a saber que el hijo de Dios es él mismo el padre. Final-

---

de 1730 y cuatro volúmenes, utilizada por Pierre-François Moreau para su edición sobre los escritos sobre Spinoza de Pierre Bayle, y traducida por Pedro Lomba al castellano en *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo* (Madrid, Trotta, 2010), se puede leer lo siguiente: «Se burlaba, sin duda, del misterio de la Trinidad, y le admiraba que una infinidad de gentes osase hablar de una naturaleza terminada en tres hipóstasis, a él, que propiamente hablando, da a la naturaleza divina tantas personas como gentes hay sobre la tierra», p. 79.

<sup>40</sup> Esta carta no apareció en la primera edición de la obra póstuma de Spinoza. Se explica así que sea presentada, siguiendo su clasificación cronológica, como Ep. XII (bis).

<sup>41</sup> Así piensa, por ejemplo, Charles RAMOND en *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, pp. 46-47, y también Pierre MACHEREY en el primer volumen de su *Introduction à l'Éthique de Spinoza* (Paris, PUF 1994-2001), pp. 70-71, nota a pie. Es preciso reconocer, sin embargo, que no es esto lo que Meyer defiende en el «Prefacio» de los PPC, donde asegura que «tanto en la primera y segunda Partes y en el fragmento de la tercera de los *Principios* como en sus *Pensamientos metafísicos*, se ha limitado a proponer las opiniones de Descartes y sus demostraciones, tal como se encuentran en sus escritos o como debían ser deducidas, por legítima consecuencia, de los principios por él establecidos», [*Opera* I, 131]. Sin duda, uno de los motivos más próximos a Descartes, y que serán abandonados posteriormente por Spinoza, es la duplicidad sustancial entre pensamiento y extensión, así como el uso de «atributo» en su sentido teológico tradicional, cf. Pierre-François MOREAU, *Spinoza y el spinozismo* (Madrid, Escolar y Mayo, 2012), p. 73. Para un estudio sintético de las principales diferencias entre el Spinoza de las CM respecto de Descartes, primero, y del Spinoza de la *Ethica*, después, cf. Charles HUENEMANN, «The Middle Spinoza», in Olli I. KOISTINEN and John I. BIRO: *Spinoza: Metaphysical Themes* (Oxford: Oxford Univ. Press), 2005.

mente, si no hay que cambiar mi declaración de que ignoro qué quieren decir los teólogos con el término “personalidad”»<sup>42</sup>.

Respecto de esta última cuestión, Spinoza precisa que no se le escapa lo que significa el término «personalidad», pero sí lo que puedan entender por él los teólogos cuando lo atribuyen a Dios<sup>43</sup>. Con esta simple declaración, Spinoza sumía en el sinsentido la imagen de una voluntad libre y creadora como la que postulaba la fe de Jacobi. La otra cuestión, la que atañe a la identidad entre el Hijo y el Padre, y a la que en lo sucesivo nos limitaremos, había sido introducida en los *Pensamientos metafísicos* mediante un razonamiento al absurdo con el objetivo de desacreditar la creencia común en la *communicatio idiomatum* según la cual los entes finitos, al haber sido creados por Dios «ab aeterno», compartirían su misma eternidad. Un ejemplo de esta comunicación, el más evidente, es el que acaece con el Hijo de Dios. Pero mediante una creación desde la eternidad, como la que aquí se presupone, lo que se obtiene es la cancelación del presupuesto inicial desde el que se partía, a saber, la eternidad misma de Dios. Pues bajo la expresión latina «ab aeterno», Spinoza quiere significar «algo totalmente distinto» de lo referido mediante el término «eternidad de Dios»<sup>44</sup>. Por esta última, Spinoza entiende la necesaria coimplicación de esencia y existencia. Así, que Dios sea eterno significa que de su sola esencia se sigue inevitablemente su existencia, o que, por el simple hecho de *ser*, existe. Semejante propiedad debe ser reservada a Dios —y, aquí también, a las verdades matemáticas—. Por no pertenecer a su esencia, en cambio, la existencia de las cosas creadas es necesariamente «temporal» y dependiente de la mediación divina como causa. Pero, puesto que repugna a las mentes de la mayoría, dice Spinoza, concebir la creación del mundo en términos meramente temporales, suele atribuirse igualmente eternidad a las cosas finitas cuya esencia no implica necesariamente la existencia<sup>45</sup>. Se habla entonces de una creación «ab aeterno». De manera que, para Spinoza, esta expresión, «ab aeterno», adquiere en este escrito el significado que en otros lugares representará lo indefinido o el infinito «malo»—cf. Ep. XII—, es decir: «la duración sin principio o una duración tal que, aunque quisiéramos multiplicarla por muchos años o por millones de años, y este producto, a su vez, por millones, nunca lograríamos expresarla con nin-

<sup>42</sup> Ep. XII (bis): «deinde an non delendum sit id quod in 2<sup>a</sup> parte assero. [-filium] nempe filium de esse ipsum patrem. denique an non mutandum sit, quod ajo me nescire quid vocabulo personalitatis intelligant theologi».

<sup>43</sup> Frente a lo que sugiere Juan Domingo Sánchez Estop, traductor al castellano de las *Epistolae*, Spinoza introduce en su reflexión el vocablo «personalidad» para discutir, no la naturaleza de cada uno de los componentes de la Trinidad, cuanto la antropomorfización de la que es objeto Dios mediante la separación de su esencia, su entendimiento y su voluntad, como si de tres facultades diferenciadas se trataran, cf., CM II, 8 [*Opera* I, 264].

<sup>44</sup> Cf. CM, II, 1 [*Opera* I, 251-2].

<sup>45</sup> Cf. CM II, 1 [*Opera* I, 251].



gún número, por grande que fuera»<sup>46</sup>. Se trata, por lo tanto, de *nada*, un mero ente de razón carente de correlato en la realidad, un principio inalcanzable por el entendimiento y, en consecuencia, in-actual. Presuponer, como lo hace el discurrir común, que el mundo ha sido creado «ab aeterno», es decir, desde un principio indeterminable, debe caracterizarse de absurdo. No sólo porque haga surgir el mundo desde la más absoluta nada, sino porque con ello se atribuye igualmente a Dios una duración «ab aeterno», pues si las cosas finitas reciben su ser de Dios—ya que su esencia no implica la existencia—, deberá reconocerse, en consecuencia, la naturaleza temporal —i.e., temporalmente indefinida— de ambos.

La solución de Spinoza a esta encrucijada pasa por una doble negación. En primer lugar, y en beneficio de la distinción ontológica, Spinoza niega la confusión que sugiere el común representar: la eternidad divina no puede ser heredada o «comunicada» a las criaturas en la medida en que debe seguir valiendo para estas últimas la distinción entre esencia y existencia. En segundo lugar, es negado el concepto mismo de «criatura», por lo tanto de «creación» —entendida como generación a partir de la nada—, así como, en general, la necesidad de proyectar una comunicación externa o temporal que ligue al mundo con Dios, ya sea mediante la fórmula de un salto, ya sea mediante un tránsito. Por «creación», Spinoza entenderá «la operación en la cual no concurren más causas que la eficiente»<sup>47</sup>, o sea, la presencia eterna e inmediata de Dios en el mundo. En consecuencia, al concepto «creación» le sobran tanto una materia informe —o nada—, como una idea o forma platónica, como, finalmente, una distancia entre sujeto y objeto que pueda ser salvada mediante un plan libre y voluntariamente diseñado; esto es, le sobran todos los otros tipos de causa que reconoce la tradición escolástica.

Todo ello le permite constatar, hacia el final de su argumentación, el error en el que incurren quienes aducen el ejemplo de la Trinidad para defender la existencia «ab aeterno» de las cosas creadas. En primer lugar, porque ello conlleva rebajar el carácter eterno y necesario de Dios a una duración indefinida cuyo comienzo y fin nos son desconocidos. En segundo lugar, porque supone incluir al Hijo dentro del conjunto de cosas cuya esencia no implica necesariamente la existencia y atribuirle, en consecuencia, una duración que, por su proximidad al Padre, se considera «ab eterno» o indefinida, sin percatarse de que el Hijo es El

---

<sup>46</sup> CM II, 10 [*Opera* I, 270]: «nihil aliud intelligimus, quam durationem abique principio durationis, vel talem durationem, quam, quamvis cam per multos annos, aut myriadas annorum multiplicare vellemus, atque hoc productum iterum per myriadas, nunquam tamen ullo numero, quantumvis magno, exprimere possemus».

<sup>47</sup> CM II, 10 [*Opera* I, 268]: «Dicimus igitur *creationem esse operationem, in qua nulla causae praeter efficientem concurrunt*». La predilección de Spinoza por las causas eficientes no se reduce a la creación sino que afecta a la *definición* o *idea verdadera* de toda realidad, incluido Dios. Al respecto, cf. Ep. LX a Tschirnhaus.

mismo Dios y que, por lo tanto, no ha podido ser «creado» en el sentido en que se dice de las cosas finitas que han sido creadas.

Por lo tanto, Spinoza concluye:

[...] que es absolutamente falso que Dios pueda comunicar su eternidad a las criaturas y que el Hijo de Dios sea una criatura, sino que es eterno como el Padre. Por eso, cuando decimos que el Padre engendró el Hijo *ab aeterno*, no queremos decir sino que el Padre siempre ha comunicado su eternidad al Hijo.<sup>48</sup>

El rechazo de Spinoza a la antigua doctrina de la *communicatio idiomatum* será lo que perturbe la tranquilidad de Meyer. Con ello, Spinoza parecía socavar la superioridad de Dios Padre respecto del Hijo, pero, sobre todo, la concepción tradicional de la creación. En efecto, al emplear el verbo *genuisse* para defender una «generación» desde la eternidad, y negar tanto la comunicación de la eternidad a la criatura, como el carácter de «creación» del Hijo, Spinoza asume la disputa iniciada entre junio y agosto del año 325 en el Primer Concilio de Nicea sobre la naturaleza de la Trinidad, donde se concluye que el Hijo de Dios no ha sido creado (ποιηθέντα) sino, más bien, *engendrado* (γεννηθέντα) por Dios<sup>49</sup>. Tal vez por

---

<sup>48</sup> CM II, 10 [Opera I, 271]: «falsissimum esse, Deum suam aeternitatem creaturis communicare posse; nec filium Dei creaturam esse, sed, uti patrem, aeternum esse. Cum itaque dicimus, patrem filium ab aeterno genuisse, nihil aliud volumus, quam patrem suam aeternitatem filio semper communicasse». El subrayado es mío.

<sup>49</sup> Lo que exactamente se recoge en el Concilio sobre la naturaleza del Hijo es lo siguiente: «Dios verdadero de Dios verdadero; engendrado, no creado; consubstancial al Padre (o de una sola substancia con el Padre), por quien todo fue hecho» (Cf. 1. Konzil von Nikaia (1. ökum.): 19.Juni-25.Aug. 325), en Heinrich DENZINGER, Peter HÜNERMANN: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kindlichen Lehrentscheidungen* (Freiburg, Herder, 2005), p. 63.

Antes que Meyer, su también amigo Enrique Oldenburg había solicitado a Spinoza aclaración sobre la cuestión en disputa el 13 de septiembre de 1661, después de que éste le enviara a él y a sus compañeros de la *Royal Society* de Londres un borrador con el conjunto de axiomas y proposiciones que, más tarde, conformaría la primera Parte de la *Ética*. Una de las objeciones de Oldenburg atañe a la que entonces situaba Spinoza como la primera de sus Proposiciones, y que en la *Ética* ocuparía finalmente el sexto lugar, si bien en un sentido menos restrictivo, pues mientras que allí se decía lo siguiente: «Una sustancia no puede ser producida, ni siquiera por otra Sustancia, cualquiera que sea ésta (*Substantiam non posse produci, neque ab alia quancunque Substantia*)», Ep. III, acabará por no excluir de entrada la posibilidad de que la sustancia pueda ser producida en términos absolutos: «Una sustancia no puede ser producida por otra sustancia (*Una substantia non potest produci ab alia substantia*)», *Ethica*, I, prop. 6. A ojos de Oldenburg, el problema de esta afirmación es que las sustancias, por las que Oldenburg, siguiendo a Descartes, entendía también a los seres humanos, quedaban convertidas en causas de sí mismas, o sea, en dioses, negando con ello validez a la idea de un Dios creador o causa primera y transitiva de todo lo existente. La respuesta de Spinoza reproduce

eso, cuando Meyer le inquiera a Spinoza si, acaso, no habrá confundido su redacción, incurriendo en una expresión desafortunada de su pensamiento, Spinoza le responde refrendando su escrito y corroborando la identificación entre el Padre y el Hijo establecida en los *Pensamientos metafísicos* mediante la necesidad lógica de, lo que considera, un axioma: «mi tesis de que el hijo de Dios es el padre mismo, se sigue clarísimamente, a mi juicio, del axioma que dice que dos cosas que convienen en una tercera, convienen entre sí»<sup>50</sup>. Con este axioma —innecesario, por supuesto, en el Concilio de Nicea— pretendía probar Spinoza, en definitiva, que si Dios Hijo y Dios Padre tienen en común el hecho de ser ambos

---

la distinción conceptual decretada por el Concilio de Nicea, sustituyendo el adjetivo «producida» (*produci*) en relación a la sustancia por el de «creada» (*creari*): «En cuanto a lo que objetáis a la primera Proposición, os pido, amigo mío, que tengáis en cuenta que los hombres no son creados sino sólo engendrados y que sus cuerpos existían con anterioridad, si bien estaban formados de otra manera. Lo que de esto se sigue, y que admito sin reticencia, es que si una parte de la materia se anulara, toda la extensión se desvanecería (*Quod autem adfers, in primam Propositionem; quaeso, mi amice, ut consideres homines non creari; sed tantum generari, & quod eorum corpora jam antea existebant, quamvis alio modo formata. Verum hoc concluditur, quod libenter etiam fateor, scilicet quod si una pars materiae annihilaretur, simul etiam tota Extensio evanesceret*)», Ep. IV. Aunque «engendrar» traduce aquí la palabra latina *generari*, mientras que en los CM traducía *genuisse*, la raíz léxica es en uno y otro caso la misma, permitiendo así el mantenimiento de la distinción conceptual generación-creación no sólo para el Hijo de Dios, sino para todos los seres naturales.

Qué quiere significar exactamente aquí Spinoza al expresar que los hombres no son creados sino sólo engendrados resulta más claro a la luz de la nota 5 del capítulo II del KV, donde Spinoza subraya la distinción entre los verbos en disputa: «Y ahí reside la diferencia entre *crear* y *generar*. Crear es poner una cosa a la vez en cuanto a la esencia y a la existencia; generar, en cambio, es que una cosa surge sólo en cuanto a la existencia. De ahí que ahora no hay en la naturaleza creación alguna, sino tan sólo generación. De suerte que, si Dios crea, crea la naturaleza de la cosa al mismo tiempo que la cosa. Y por eso sería envidioso, si, pudiendo y no queriendo, hubiera creado la cosa de tal forma que ésta no concordara en esencia y en existencia con su causa. Pero lo que nosotros llamamos aquí crear no se puede decir, en rigor, que haya existido jamás, y no lo hacemos sino para indicar qué podemos hacer cuando distinguimos entre crear y generar».

<sup>50</sup> Ep. XII (bis): «quod dixi filium de esse ipsum patrem puto clarissime sequi ex hoc ax. nempe, quae in uno tertio conveniunt ea inter se conveniunt». El axioma mencionado aquí por Spinoza —una formulación libre del primer axioma contenido en los *Elementos* de Euclides— no se encuentra en la *Ética* de forma literal. Sin embargo, una expresión negativa del mismo, y más débil, es recogida en *Ethica* II, ax. 5: «Las cosas que no tienen nada en común una con otra, tampoco pueden entenderse una por otra, esto es, el concepto de una de ellas no implica el concepto de la otra».

Repárese en la similitud entre el argumento ofrecido por Spinoza en su carta a Meyer y el que utilizaba Lessing, bajo un lenguaje más próximo a Leibniz que a Spinoza, en *El cristianismo racional*, §§ 9-12, en *op. cit.*, p. 179. Para la proximidad que Lessing proyectaba sobre las filosofías de Spinoza y Leibniz, así como sus diferencias, cf. Lessing: *Es por medio de Espinosa como dio Leibniz con la pista de la armonía preestablecida*, en *op. cit.*, pp. 354-355.

Dios, entonces es que uno y otro deben ser idénticos. En qué se diferencie esta afirmación spinoziana del corazón de la doctrina trinitaria tal y como la vimos configurarse en el pensamiento agustiniano es algo difícil de precisar, más allá del uso de imágenes que vician el lenguaje conceptual y enmascaran la verdad. Razón, esta última, que lleva a Spinoza, hacia el final de su breve carta, a expresar su profunda indiferencia por el ropaje teológico con el que se quiera revestir la única verdad aquí en juego, a saber, la naturaleza de la *relación ontológica*<sup>51</sup>. Pues bajo la doctrina cristiana de la Trinidad lo que se esconde, en realidad, es el intento formulado desde la imaginación de expresar la unidad entre lo uno y lo múltiple sin comprometerse a borrar toda diferencia. De otro modo, la Trinidad es el ejercicio más sofisticado al que ha llegado el pensamiento teológico para expresar el hecho de que la necesidad puede contener en sí a la contingencia sin dejar por ello de ser necesaria, o que la eternidad está presente en el tiempo manteniendo su condición de eterno, o que, finalmente, lo infinito se expresa en la finitud sin dejar de ser lo infinito que es.

Esta pretensión teológica de la Trinidad, que Spinoza supo ver con acierto, es también la que descubre Lessing en el párrafo de *La educación del género humano* señalado por Jacobi. La afirmación lessingiana de que el Hijo, como representación o duplicidad de Dios, es *engendrado*<sup>52</sup> «desde la eternidad», desde un tiempo eterno (!), y no conforme a un acto singular y temporalmente identificable en el que se concretiza la voluntad de un Dios personal, debía ser identificado desde la perspectiva pietista de Jacobi con el spinozismo y, en consecuencia, con el ateísmo asociado al *en kai pan* helénico. Por un giro del destino, la doctrina católica de la Trinidad<sup>53</sup> se había convertido en la principal amenaza para un sector del protestantismo cristiano que depositaba en la temporalidad de la *kenosis* la promesa de salvación y, al mismo tiempo, en el arma más poderosa que ostentaba la religión natural para demostrar la perfecta identidad entre lo infinito y lo finito, si bien no conforme a la razón —pues el lenguaje parece no alcanzar a tanto<sup>54</sup>—, sí al menos del modo más próximo a ella posible.

---

<sup>51</sup> Cf. Ep. XII (bis): «Pero, como la cosa, para mí no es importante, si pensáis que pudiera molestar a algunos teólogos, haced lo que mejor os parezca (*Verum quia res apud me nullius est momenti, si hoc quosdam theologos posse ostendere putas: fac prout tibi melius videbitur*)».

<sup>52</sup> Lessing utiliza el verbo *zeugen* en el § 73 para significar la relación entre Dios y el Hijo, que es, de nuevo, la expresión utilizada en alemán para traducir el *γεννηθεντα* incluido en el Credo del Concilio de Nicea.

<sup>53</sup> Más sorprendente, quizás, es que a la identificación realizada entre spinozismo y Trinidad en su interpretación católica, Jacobi añade también el pensamiento de Lessing, el cual, en su conversación con Jacobi en Wolfenbüttel, había llegado a declararse «un luterano honesto», cf. JWA I, 30 (p. 147).

<sup>54</sup> Sobre la incapacidad del lenguaje para expresar el misterio de la relación ontológica se pronuncia Lessing hacia el final del §73 de *La educación del género humano*.

Esta identidad entre la filosofía de Spinoza y la doctrina teológica católica no le pasará desapercibida a Jacobi. En el «Anexo VII» incluido en la segunda edición de sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn*, en 1789, sólo cuatro años después de la primera edición, reconoce en la escolástica un potencial precursor de su pensamiento: «Antes que Spinoza, ya los escolásticos habían utilizado el principio de lo indiscernible tanto para unificar la doctrina de las tres personas de la divinidad con la doctrina de la unidad de la esencia de Dios como para explicar en general que únicamente puede haber un Dios»<sup>55</sup>. Pero no era el único punto en el que los teólogos escolásticos podían prestar ayuda a Spinoza. Muchos de ellos habían considerado el tiempo como una forma incompleta de representación y, por lo tanto, inadecuada para expresar la esencia de Dios y de la naturaleza creada. De este modo, su reflexión teológica había servido también para gestar ése que Jacobi considerará el «error un poco más grave» de Spinoza (¡teólogos spinozistas!) al defender una creación del mundo «desde la eternidad» o «según la sustancia»<sup>56</sup>. Una tarea si cabe más ardua en este segundo caso, reconocerá Jacobi, por cuanto su Dios no era una simple *natura naturans* identificada inmediatamente con la naturaleza, sino un Dios personal que debía poner fuera de sí el mundo. La misma dificultad, frente a la posición más coherente de Spinoza, a la que también hubo de hacer frente Leibniz en su afán por conciliar la existencia de una sustancia *creadora* con la creación *según la sustancia*. Es lógico esperar que las dificultades de Lessing, mitad leibniziano, mitad spinoziano, no fuesen muy distintas.

### 1.5. ¿Salto o tránsito? Jacobi contra la razón y la cognoscibilidad de lo incondicionado

«Si he de invocar un nombre, no conozco ningún otro»<sup>57</sup>, asegurará impasible Lessing en Wolfenbüttel cuando Jacobi le sorprenda al declarar la afinidad que creía haber descubierto entre su pensamiento y el de Spinoza. En la *Ética* de Spinoza y en el enigma que constituye el parágrafo 73 de *La educación del género humano*, Jacobi avistaba una y la misma quimera: ofrecer una explicación conceptual de la unión entre lo múltiple y lo uno. El resultado de este esfuerzo, como ya dijese Lessing en su escrito, es que lo uno, lo infinito, sólo admite ser pensado como unidad *trascendental*, esto es, como realidad que no es propiamente real, como individuo sin individualidad. La sustancia de Spinoza y el infinito de Lessing no existen como sí existen las cosas finitas, como existió el hombre Jacobi, y como su fe le exigía existiese un Dios creador y personal. Por el contrario, su Dios, el de Spinoza y tam-

<sup>55</sup> JWA I, 339 (p. 558).

<sup>56</sup> JWA I, 411-414 (pp. 566-567).

<sup>57</sup> JWA I, 12 (p. 135).

bién el de Lessing, es *demasiado poco*. Es la unidad que abarca todo, sí, pero bajo la condición de no ser finalmente nada. Es el ser que sólo adquiere entidad en sus infinitas expresiones.

Al ser preguntado por el espíritu del spinozismo, Jacobi contestó: «No es otro que el antiquísimo *a nihilo nihil fit*»<sup>58</sup>. La respuesta satisfizo a Lessing, quien debía haber encontrado en esa fórmula el corazón de su comentario en el párrafo 73 de *La educación del género humano*. Si de la nada no surge nada nuevo, es que todo lo que es lo es con carácter de eternidad, incluso —bajo la «confusión» hermenéutica de Jacobi— la multiplicidad de la determinación. De ella puede decirse en última instancia que es creada en un tiempo eterno, tal y como la religión cristiana permite concebir la relación entre el Hijo y el Padre en el dogma de la Trinidad. En ambos casos, la relación entre la universalidad que representan Dios Padre o la nada, por un lado, y la particularidad del Hijo o la novedad determinada, por el otro, no es temporal ni transitoria, sino simultánea. Las consecuencias de este posicionamiento de la razón no podían ser más perniciosas para Jacobi:

[Spinoza] rechazó todo tránsito de lo infinito a lo finito [*jeden Übergang des Unendlichen zum Endlichen*] y, definitivamente, las causas transitorias [*Causas transitorias*], secundarias o remotas y en lugar de *ensoph*<sup>59</sup> emanante uno meramente inmanente; una causa del mundo inherente, eterna, en sí misma inmutable, la cual, jnto con todo aquello que se sigue de ella, es una y la misma.<sup>60</sup>

Como quedó señalado más arriba, la cuestión de un tránsito de lo infinito a lo finito, de tanta importancia en la consideración posterior del spinozismo, no es una preocupación propiamente spinoziana. Todo tránsito implica temporalidad, pero ésta sólo aparece para Spinoza junto a la «creación», esto es, junto a lo finito. Lo infinito, por su parte, está más allá de toda consideración temporal. Pretender establecer, como sugiere aquí Jacobi, un tránsito (temporal) entre lo infinito y lo finito, es sustraer a Dios de su eternidad y convertirlo también en finito; de otro modo: es pretender que la relación entre lo infinito y lo finito sea algo distinto a la mera presencia de la causa eficiente en su efecto. Que no hay lugar a tal tránsito es, precisamente, lo que descubre la razón al comprender la naturaleza de la substancia.

En su versión teológica, y seguramente la que más importaba a Jacobi, esta tesis de Spinoza suponía renunciar al credo cristiano de la creación y abandonar la figura de un Dios personal, autor del mundo mediante su libre voluntad. En su traducción conceptual o filosó-

---

<sup>58</sup> JWA I, 14 (p. 137).

<sup>59</sup> El término *ensoph* (*En sôf*), procedente de la Cábala judía, significa literalmente «infinito», «sin fin», y se atribuye fundamentalmente a Dios en su carácter de incognoscible y oculto que, no obstante, posee la capacidad de manifestarse para formar los *sephiroth*, sus diez atributos fundamentales.

<sup>60</sup> JWA I, 14 (p. 137).

fica, invalidaba la existencia de causas finales como explicación de la acción y del cambio para poner en su lugar una concatenación de meras causas eficientes. Pero la férrea convicción en la determinación de nuestra acción por la voluntad, piensa Jacobi, nos impide aceptar de manera consecuente la conclusión spinozista de una conexión causal mecanicista y nos empuja a sustituir la tendencia racional a explicarlo todo por una *fe* en una primera causa que, no por desconocida, es menos real y efectiva. De Spinoza, Jacobi cree haber aprendido que la partida se juega en forma de antinomia: o razón, o fe; o son causas eficientes, o son causas finales; o fatalismo y determinación, o libertad y voluntad moral. Es el salto *mortale* entre uno y otro bando que no admite tránsito ni mediación posible y que debe ser sorteado sin ni siquiera tomar impulso desde el lado que se desea abandonar. Un salto que Lessing no estaba dispuesto a acometer, y que llevará a Jacobi a abrazar la fe en detrimento de la explicación racional del mundo <sup>61</sup>.

Sería infravalorar el poder persuasivo de Jacobi pensar que, si se vio forzado a apartarse del racionalismo spinozista, fue sólo porque su fe en un Dios personal así se lo exigía. De ser así, difícilmente podría haber convencido a nadie de que cogiese su mano y le acompañase en su particular salto. La segunda edición de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn* tiene entre sus objetivos borrar esta sombra de misticismo y convencer a la intelectualidad alemana de que el proyecto racionalista resultaba irrealizable. El «Apéndice VII», antes referido, recupera la reflexión donde la dejamos. Jacobi parte de la convicción de que el pensamiento racionalista, en cualquiera de sus expresiones, afirma la existencia de lo finito tanto como de lo infinito, de lo múltiple y lo uno, y que su propósito, el propósito más antiguo de la filosofía, es unificar conceptualmente la diversidad de todas las cosas singulares que nos es dada a través de los sentidos en la identidad de un principio universal. Spinoza, con su *en kai pan*, se sitúa para Jacobi en la cúspide de este movimiento racionalista al haber sido capaz de defender una unificación sin mediación o tránsito entre lo diverso y lo singular. En lugar de situar el ser corporal y múltiple por un lado, y el ser pensante y universal por el otro, para sólo posteriormente unirlos en unidad —como hicieron muchos otros antes que él, incluido Descartes—, Spinoza supo escapar a la multitud de problemas asociados a esta estrategia para aunar ambos momentos en una unidad inmediata o simultánea, confiriendo a cada uno la misma necesidad absoluta. Este proyecto, sin embargo, se topa con una limitación inherente a la razón humana; una limitación que Spinoza no supo sortear y que invalida de entrada todo el programa, pues, para dar cuenta de la

---

<sup>61</sup> La renuncia racional de Lessing a contemplar la posibilidad de un salto, en este caso de carácter ontológico, había sido ya recogida en el escrito sobre *El cristianismo racional*: «Como en la serie de los seres es imposible que se dé ningún salto, tienen que existir también seres que no son conscientes de sus perfecciones con bastante claridad», § 27, en *op. cit.*.

sucesión y de la temporalidad, la razón tiene que acabar necesariamente con la sucesión y con la temporalidad mismas, y, junto a ellas, con la diversidad que pretende explicar.

Cuando Jacobi decía en la primera edición de su escrito que la sucesión y la temporalidad eran para Spinoza «cierta forma y manera de intuir la diversidad en lo infinito»<sup>62</sup> quería decir, en realidad, como queda precisado por este «Anexo VII» de la segunda edición, que ésa es la forma y manera de intuir propia de la *imaginación*<sup>63</sup>. La razón, por su parte, en la medida en que establece la simultaneidad inmediata de representación y existencia, es incapaz de explicar la conexión infinita de cosas que constituyen el mundo en su despliegue temporal. Pues, si se admite la existencia de una serie causal infinita cuyos miembros *llegan a ser reales* gracias al concurso de causas previas —como el sistema causal spinozista parecía verse compelido a aceptar<sup>64</sup>—, entonces, o bien se renuncia a la exigencia racional de una simultaneidad entre representación y existencia (esto es, entre las expresiones múltiples de lo real y lo real mismo en su unidad), o bien, si se quiere seguir manteniendo las tesis de la simultaneidad racional y de la causalidad empírica infinita (identidad y diversidad), dirá Jacobi, sólo queda aceptar el concepto absurdo de un *tiempo eterno*, cuyo carácter contradictorio se aparta del ámbito racional. La razón resulta ser, finalmente, como la manta que por querer cubrir la cabeza termina descubriendo los pies: cuando quiere conocer lo infinito, debe someter todo cambio y finitud a la reducción de una representación simultánea; cuando atiende a la multiplicidad cambiante y finita, es incapaz de ponerla en relación con un primer principio.

Ambos caminos conducen, pues, a la misma incomprendibilidad. Pero en virtud de esta incomprendibilidad la razón se ve obligada a perderse en la confusión, ya que, en cierto modo, surge en ella la comprensión de que *la condición de posibilidad de la existencia de un mundo sucesivo* se encuentra fuera del ámbito de sus conceptos, esto es, fuera de la conexión de seres condicionados, es decir, fuera de la naturaleza. Por lo tanto, si ella investiga esta condición, pretende transformar lo extra-natural o lo sobrenatural en lo natural, o también lo natural en sobrenatural.<sup>65</sup>

Los años que separan la primera de la segunda edición, como se aprecia en esta última cita, no servirán para que Jacobi olvide el encuentro mantenido con Lessing. Lo que en *La educación del género humano* aparecía descrito como «unidad trascendental», es lo que

---

<sup>62</sup> JWA I, 17 (traducción de J. L. Villacañas, p. 138; J. Solé traduce la frase del siguiente modo: «una determinada forma de considerar lo múltiple en lo infinito». El original dice así: «eine gewisse Art und Weise sein, das Mannigfaltige in dem Unendliche anzuschauen».

<sup>63</sup> JWA I, 407 (p. 565).

<sup>64</sup> Cf., *Ethica* I, prop. XXVIII.

<sup>65</sup> JWA I, 418-419 (p. 570).



ahora Jacobi llama «condición de posibilidad» de la existencia de un mundo finito. La gran diferencia que separa a una y otra comprensión de la unidad es que, mientras Lessing atribuía la incomprendibilidad del enigma de la Trinidad a una imperfección del «idioma» en el que son expresados nuestros conceptos, mas no a los conceptos mismos, Jacobi piensa que la intuición de esa unidad trascendental, o de esa condición de posibilidad, se halla «fuera del ámbito de sus conceptos». De otro modo: no es la expresión histórica y determinada de los conceptos aquello que los pervierte y confunde; son los conceptos mismos, en su universalidad y necesidad, los que niegan el acceso a la verdad.

La razón, piensa Jacobi, acierta al reconocer la existencia de lo sobrenatural o incondicionado tanto como de lo natural y causalmente condicionado, pero se engaña al pretender conocer a ambos por igual. El *principio de razón suficiente* que rige en el conocimiento racional establece para cada hecho dado una razón o causa suficiente que determina y explica su estado actual: *A* es razón suficiente de *B* cuando con la sola presencia de *A* puede ser explicada la existencia de *B*. Ansia someter lo incondicionado, lo trascendental o la condición de posibilidad a la violencia del concepto y, en consecuencia, a la validez de este principio, supone aniquilar lo incondicionado mismo. Ni lo natural puede llegar a explicar lo sobrenatural que está más allá de cualquier condición, ni lo sobrenatural puede dar cuenta de lo natural, pues tan pronto fuese tomado como elemento explicativo o *razón* de lo condicionado, pasaría a ser por eso mismo una condición de lo natural, perdiendo así su «condición» de incondicionado. Por lo tanto, cabe concluir que, por su propia (sobre)naturaleza, lo incondicionado es necesariamente incognoscible, como lo es la unidad trascendental y como lo es Dios. Sólo se ofrece a la representación, asegura Jacobi, aquello que puede llegar a ser efectivo en la naturaleza. Pero lo incondicionado o sobrenatural no lo es, de modo que tampoco es pensable conforme a la razón. En consecuencia, la distinción entre «real» y «trascendental» —como había descrito Lessing la diferencia cualitativa que separa a la unidad empírica de la unidad divina— debe ser rechazada, pues con ella se ofrece la errónea impresión de que entre lo finito y lo infinito existe una identidad y que, en consecuencia, ambos pueden llegar a ser conocidos en igual grado.

¿Cómo medir entonces la relación ontológica entre lo sobrenatural y el mundo? Desde luego, no bajo el parámetro de un *tránsito* entre uno y otro, pues ello supondría adoptar la perspectiva de la causalidad empírica y degradar lo incondicionado al mecanismo del principio de razón suficiente. A fin de que lo existente logre tener una razón, ambos (existente y razón) deben compartir ciertas propiedades comunes que hagan posible el tránsito desde el uno al otro, de suerte que no haya nada en lo existente que no esté previamente en su razón. Pero este mutuo condicionamiento es precisamente lo que se rechaza cuando se separa lo condicionado de lo incondicionado, esto es, de lo que nada tiene en común con lo condicionado. Así pues, carece de sentido sostener que la naturaleza «haya surgido según

el curso de la naturaleza»<sup>66</sup> y que, en consecuencia, pueda ser representable por nuestro entendimiento, ya que ello supondría afirmar que lo incondicionado, fuente de toda naturaleza, es en sí mismo condicionado y natural, y que por lo tanto no debe ser el principio emanador que prometía ser. La conclusión de Jacobi no deja lugar a la duda: «Así pues, a partir de esto sobrenatural, lo natural o el universo, no puede surgir sino de *manera sobrenatural*, y no puede haber surgido más que de esa manera»<sup>67</sup>. Que lo sobrenatural no deje de ser tal para producir lo natural invalida toda forma racional posible de explicar la relación ontológica. Entre lo sobrenatural y lo natural no hay mediación posible, sino únicamente un *salto*, un misterio.

Entre natural y sobrenatural —o finito e infinito—, por un lado, y razón y fe, por el otro, la única distinción que cabe establecer es la que separa al objeto de reflexión de su facultad reflexiva. De modo que, si entre razón y fe existe un salto mortal, entre el objeto de la razón —lo finito y natural— y el objeto de la fe —lo infinito y sobrenatural—, es de suponer que exista un salto igualmente imposible de deshacer. Así pues, son finalmente dos los *saltos*, o mejor, es *un salto doble* el que Jacobi antepone a la filosofía de Spinoza en particular, y a la filosofía racionalista en general. Al *salto mortale* antes recogido que lleva desde la explicación según el principio de razón suficiente a la fe, debe añadirse su consecuencia lógica: el *salto ontológico* que la estructura de lo incondicionado impone sobre lo condicionado. Es la única forma, piensa Jacobi, de superar el absurdo spinozista de un *tiempo eterno*.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> JWA I, 431 (p. 578).

<sup>67</sup> JWA I, 426 (p. 575).

<sup>68</sup> De aquí en adelante, y siguiendo a Jacobi, tomaré como antagónicos los conceptos de «salto» y de «tránsito». Por el primero entenderé la inconmensurabilidad existente entre los dos términos de una relación y, en consecuencia, la imposibilidad de establecer una conexión racional y recíproca entre ambos. Por el segundo, una mediación o línea continua que, en virtud del principio de razón suficiente, une a los miembros de una relación en la medida en que comparten o se comunican propiedades comunes. Uno y otro son dos formas distintas de explicar el cambio, el movimiento, la formación, la educación. Según la primera, éste se produce de forma espontánea por una libertad que no se deja someter bajo la necesidad del concepto. Para pasar de A a B es preciso un salto, esto es, nada que pueda ser observado ni comprendido mediante la causalidad racional. Conforme a la segunda, el cambio sigue siempre un proceso determinado compatible con la exigencia de que, para todo fenómeno dado, haya una razón suficiente de su existencia que pueda ser identificada en conceptos. La significación del tránsito es la de una evolución temporal aunque lógica. Estas dos formas de entender el cambio y la relación han marcado la comprensión filosófica de la existencia humana, al menos, durante los últimos dos siglos. El mayor exponente del primero lo representa el salto de fe que defiende Kierkegaard como procedimiento para alcanzar una forma auténtica de vida. El cambio desde una cualidad a otra sólo tiene lugar a través de un salto. Así describe Kierkegaard en *El concepto de angustia* la transformación de Adán desde el estado de pureza al estado de pecado, dos estados inconmensurables por cuanto que no guardan las más mínima comunidad. Es así como el cambio, la

---

transformación, la creación eran comprendidos desde la óptica de la *kénosis* protestante. La filosofía, en general, y el Idealismo alemán, en particular, es la alternativa racional a este salto de fe. Pero esta alternativa ha presentado a lo largo de la historia diversas caras, e incluso ha variado de forma significativa la intensidad de su respuesta. En el capítulo 2, y como paradigma de lo que Hegel llamará, poco después, filosofía de la reflexión, se expone la comprensión que Schelling realiza del tránsito en algunos escritos de juventud. La insuficiente radicalidad de su respuesta es lo que conducirá a Hegel a desarrollar su propia filosofía, dotando de un nuevo sentido al concepto del tránsito. Porque filosofía es tránsito, tanto como fe es salto, sólo hay verdadera originalidad filosófica cuando se transmuta el significado del mismo. La anomalía que, sobre todo a partir de la Ilustración, representa Spinoza en la historia del pensamiento puede ser ya formulada como una «tercera vía» que no está ni con el salto ni con el tránsito. Dejaremos la exploración de esta tercera vía, así descrita, para la cuarta Parte de nuestro estudio.

## 2. LA POLÉMICA DEL SPINOZISMO: EL ERROR «MÁS LEVE» DE SPINOZA Y LA DEFENSA DE HEGEL

### 2.1. La recepción de la polémica del spinozismo en el joven Schelling o de cómo saltar sin superficie elástica

Sólo un año después de su segunda edición, en 1789, el escrito *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn* ya era comentado y discutido en el famoso *Stift* de la ciudad suaba de Tübingen. Allí se formaban unos jóvenes F. W. J. Schelling, G. W. F. Hegel y J. C. F. Hölderlin, quienes leían con avidez las Cartas de Jacobi junto con las obras de Kant, convertido ya por entonces en el gran dominador de la intelectualidad germana. De la unión de esas dos tradiciones, la filosofía crítica heredera del kantismo, por un lado, y el dogmatismo de Spinoza filtrado y cuestionado por Jacobi, por el otro, nacerían las líneas fundamentales de lo que hoy se conoce como Idealismo alemán. Más concretamente, la necesidad de encontrar una respuesta a los grandes problemas planteados por el spinozismo dio lugar a los dos principales temas que marcaron la agenda de esta nueva generación de pensadores. Por un lado, la tarea de dejar espacio a la fe sin suprimir la razón se convirtió en una exigencia prioritaria para todos ellos. Spinoza y Jacobi compartían la idea de que una mediación entre ambas era imposible; en medio de uno y otro extremo, el Idealismo, heredero de la religión natural ilustrada, debía ser capaz de sortear el salto con la promesa de resolver su inconmensurabilidad. Por otro lado, el Idealismo aspiraba a construir una alternativa práctica al determinismo causal de Spinoza que diera sentido a la acción, a la libertad humana y a la voluntad, sin incurrir en el engaño propio del voluntarismo religioso.

En carta fechada la Nochebuena de 1794, y aprovechando que Schelling era el único de los tres viejos amigos que todavía permanecía en el convictorio, Hegel se animó a retomar una comunicación interrumpida durante meses tras haber concluido sus estudios de teología en septiembre de 1792 y haberse instalado en Berna al mes siguiente como preceptor en una casa de oligarcas. Entre confidencias sobre el estado de algunos íntimos conocidos y, en general, sobre el ambiente intelectual que se respiraba en los pasillos del *Stift*, Schelling lamenta la singular apropiación del criticismo kantiano emprendida por la teología, capaz de pervertir los postulados de la razón práctica hasta hacerlos defender cualquier dogma imaginable. El curso tomado por la filosofía en Tübingen no sorprenderá a Hegel, consciente como era de la habilidad inherente a la ortodoxia teológica para digerir todo discurso siempre y cuando no implicase una enmienda a la totalidad de su credo. Había algo, sin embargo, que Hegel no alcanzaba a comprender en el relato de su amigo. La desconfianza que Schelling mostrara hacia la ortodoxia religiosa por el uso interesado de la letra kantiana

debía hacerse igualmente extensible a esa religión natural que otrora fuera la bandera del movimiento ilustrado. Haciendo oídos sordos a las advertencias del propio Kant, y tomando como punto de partida su teoría moral, también ella se había mostrado finalmente dispuesta a *demostrar* la existencia de un Dios que no fuera, sin más, unidad trascendental. De este modo, confesaba Schelling la noche de Reyes de 1795: «Es un placer verles manejar el argumento moral, tirando de los hilos hasta que nos salta desprevenidos el *deus ex machina*, el Ser personal, individual que está allá arriba en el cielo»<sup>1</sup>.

La expresión utilizada por Schelling pretendía hacerse eco de la disputa del spinozismo iniciada por Jacobi<sup>2</sup>. Aquél *salto mortal* desde la razón a la fe que Lessing se había negado a realizar y que Jacobi creía inevitable, aparecía ahora dentro del marco kantiano como un *salto* desde el sentimiento moral a la convicción subjetiva en la existencia de un Dios personal, esto es, de un Dios que necesita contraponerse un mundo para constituirse a sí mismo. El interés del salto avanza, pues, desde la creencia en la existencia efectiva de un Dios personal —algo que se ha comprobado indemostrable e inexplicable para la razón—, a la exigencia subjetiva y moral de que tal Dios sea posible. La renuncia a aceptar también este segundo salto, reconoce Schelling, le había conducido a abrazar el spinozismo, si bien un spinozismo invertido por la crítica kantiana, es decir, un spinozismo sin Spinoza. Un gesto que no dejará indiferente a Hegel: «En tu carta hay una expresión sobre el argumento moral, que no comprendo del todo: “lo manejan hasta que salta [*herausspringe*] el Ser individual personal”. ¿Crees que propiamente no llegamos a tanto?»<sup>3</sup>.

La explicación que ofrecerá Schelling en su correspondencia resuena con más fuerza si cabe en las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, publicadas por entregas en el *Philosophisches Journal* tan sólo unos meses más tarde. En la Carta Séptima, después de aceptar el espíritu de Spinoza conforme había sido descrito por Jacobi —esto es, como una filosofía para la que no valen ya las causas transitivas— y de heredar su mismo error hermenéutico descrito en el capítulo anterior, Schelling establece como tarea fundamental de toda filosofía dar solución al problema spinoziano del *tránsito* entre lo infinito y lo finito. Una

<sup>1</sup> Carta de Schelling a Hegel, noche de Reyes de 1795, cf. *Briefe* I, 14 (p. 53): «Es ist ein Lust anzusehen, wie sie den moralischen Beweis an der Schnur zu ziehen wissen. Eh' man sich's versieht, springt der deus ex machina hervor, –das persönliche, individuelle Wesen, das oben im Himmel sitzt!–».

<sup>2</sup> Así lo reconoce indirectamente el propio Schelling en una carta posterior dirigida a Hegel el 4 de febrero de 1795, cf. *Briefe* I, 21-22 (p. 59): «Noch eine Antwort auf Deine Frege: ob ich glaube, wir reichen mit dem moralischen Beweis nicht zu einem persönlichen Wesen? Ich gestehe, die Frage hat mich überrascht; ich hätte sie von einem Vertrauten Lessings nicht erwartet».

<sup>3</sup> Carta de Hegel a Schelling, enero de 1795, cf. *Briefe* I, 18 (p. 56): «Einen Ausdruck in Deinem Briefe von dem moralischen Beweise verstehe ich nicht ganz: “den sie so zu handhaben wissen, dass das individuelle, persönliche Wesen herausspringe”. Glaubst Du, wir reichen eigentlich nicht so weit?».

tarea para la que la *Crítica de la razón pura* se revela tan deficiente como la propia filosofía de Spinoza, pues ambas establecen la necesidad de instaurar un «hiato» entre los miembros de la relación ontológica imposible de resolver mediante ningún sistema teórico. De este modo, tanto el dogmatismo de Spinoza filtrado por Jacobi como el criticismo kantiano parecían ponerse de acuerdo ante la imposibilidad de dar sentido conceptual al tránsito de lo infinito a lo finito. Se trata, pues, de un punto de encuentro de toda la filosofía, pero también del propio Jacobi, que había descrito en términos antinómicos la pretensión racional de que lo infinito se diese a sí mismo en el conocimiento. La diferencia entre los diversos sistemas filosóficos hay que buscarla, pues, en las implicaciones que cada uno atribuye a ese no-tránsito.

La postura más radical de Jacobi ya ha sido comentada. Ante la inexistencia de un tránsito, esto es, de una mediación entre el ser —y el conocer— infinito y finito, Jacobi opta por un salto que salve la distancia sin afectar a los términos de la relación. Por su parte, Schelling pensaba que, mientras la inmanencia de Spinoza había decretado el cese de todo tránsito sin importar su dirección —la sustancia se expresa en sus atributos y modos *sub specie aeternitatis*—, la filosofía kantiana había permitido reorientar dicho tránsito para que fuese finalmente posible una suerte de mediación *en el tiempo*. Eran varios los elementos que habían posibilitado ese viraje. En primer lugar, la sustitución del salto gnoseológico de Jacobi entre fe y razón por un salto menos pronunciado —para el que ya no es necesaria ninguna superficie elástica sobre la que impulsarse—, por un tránsito propiamente dicho, que tiene lugar en el interior mismo de la razón entre sus dos ámbitos: el teórico y el práctico; el primero, identificado con la existencia múltiple y finita, el segundo, con la exigencia de superar esa finitud. Schelling confirma así para el pensamiento idealista post-kantiano la estrella iniciada por Fichte en la *Wissenschaftslehre* de 1794, al tiempo que asienta definitivamente el compromiso kantiano entre conocimiento y fe, haciendo superfluo el *salto mortale* entre ambos toda vez que la filosofía trascendental lograra desmarcarse del racionalismo de corte spinozista. En consecuencia, en segundo lugar, el reconocimiento de que la relación entre incondicionado y condicionado —espacio ontológico del salto— no puede ser resuelta mediante la razón teórica, limitada por lo dado en la experiencia sensible, y su conveniente desplazamiento al ámbito práctico de la razón. Surge entonces la *exigencia moral* de un tránsito, de una relación entre lo infinito y lo finito, que no puede ya darse, ciertamente, en dirección descendente, sino que debe trazarse ahora «de lo finito a lo infinito [*vom Endlichen zum Unendlichen*]»<sup>4</sup>. Finalmente, este tránsito es tarea de la moralidad, que es racional, y no esquiva las limitaciones que impone la sensibilidad, sino que aspira a resolverlas

---

<sup>4</sup> Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (Madrid, Abada editores, 2009), séptima carta, p. 149.

absolutamente. Es la tercera dimensión del salto —tras la epistemológica y la ontológica—, que podemos denominar *existencial*<sup>5</sup>. Se trata de un esfuerzo moral sólo atribuible al yo íntimo que reconocemos eterno en nosotros a través de una intuición intelectual, libre de toda determinación empírica. Un yo íntimo, una libertad pura, que, desde un punto de vista racional, es lo único que admite ser llamado absoluto, incondicionado y suprasensible; un Yo absoluto que, sólo él, es Dios.

Estos tres elementos sirvieron para trazar la separación entre el criticismo post-kantiano y el dogmatismo racionalista de Spinoza. Pero, más allá de su contenido concreto, la forma de esta separación describe una tendencia común entre dogmatismo y criticismo que cristaliza en una comprensión igualmente antinómica de la realidad. En primer lugar, ambas corrientes describen una *antinomia particular* que afecta a las múltiples versiones que adopta la relación ontológica —incondicionado-condicionado, infinito-finito, eternidad-temporalidad, identidad-multiplicidad, etc.—. En este punto, spinozismo y criticismo van de la mano: ambos niegan la existencia de un «tránsito» simple desde lo infinito a lo finito. El recurso idealista a la intuición intelectual sólo logrará borrar cualquier distinción entre los términos de la relación, yendo a parar así al mismo absurdo de un tiempo eterno que Jacobi decretase como el error más grave del spinozismo. En segundo lugar, criticismo y dogmatismo comparten una *antinomia general* que subsume y explica a la antinomia particular referida. Se trata de la *oposición* entre dos que, tradicionalmente, adquiere la forma de una relación teórica sujeto-objeto. Su generalidad le es dada por permitir a cada uno de sus miembros adoptar cualquiera de los polos, según corresponda. Así, para el dogmatismo, el sujeto es lo condicionado y el objeto lo incondicionado; para el Idealismo, por su parte, la relación se invierte y lo incondicionado es el sujeto, mientras que lo condicionado es el objeto. En definitiva, la oposición no dictamina en este caso el sentido de la relación, sino únicamente la forma bajo la cual esta relación es posible.

Según entiende Schelling, Spinoza habría tratado de resolver la antinomia persiguiendo la desaparición de lo finito en lo infinito, haciendo de este último el único sujeto verdadero de su filosofía. Pero era él, el individuo Spinoza, con su conciencia y voluntad, el que se

---

<sup>5</sup> La filosofía de Schelling ha sido reconocida como precursora del existencialismo, entre otros, por Markus Gabriel, quien llega a relacionarla con el concepto sartreano de libertad. Cf. M. GABRIEL, *Transcendental Ontology* (London-New York, Bloomsbury, 2013), p. 71. Amén de las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, la tendencia en el joven Schelling hacia posiciones más tardes reconocidas como típicamente existencialistas se aprecia igualmente en algunos de los párrafos que componen la *Neue Deduktion des Naturrechts*, redactada en 1796/97. En dicho texto, Schelling no duda en exhortar al hombre a convertirse en sí mismo dejándose conducir por su racionalidad práctica: «¡Sé! en el sentido más elevado de la palabra. ¡Deja de ser tú mismo fenómeno! ¡Esfuérzate por devenir un ser en sí! Ésta es la exigencia suprema de toda filosofía práctica», cf. F. W. J. SCHELLING, *Nueva deducción del derecho natural*, § 3, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 3, 2011.

había imaginado a sí mismo como «engullido en el abismo de la divinidad»<sup>6</sup>; era él, conforme enseña el argumento cartesiano, quien debía seguir existiendo necesariamente sin someterse por completo a la existencia de lo infinito. Ante la imposibilidad de dar sentido práctico a este intento fallido de aniquilación del individuo, Schelling opta por invertir la relación y que sea el *sujeto* o Yo el que ocupe ahora todo el espacio lógico de la oposición. Este Yo no comete el error que cometía antes el dogmatismo, porque sabe ya que la idea de lo incondicionado nace de una conciencia o yo condicionado, y que la destrucción de la personalidad —es decir, de la estructura sujeto-objeto— no es un dato inmediato —el resultado de la eternidad con la que se expresa la sustancia— sino un *deber*, una exigencia moral de nuestra libertad sólo asintóticamente realizable. Pues, tan pronto se presente lo absoluto como realizado, devendrá por ello objetivo o puesto-ahí para la conciencia y, en consecuencia, finito y no libre.

Este carácter asintótico de la acción es lo que el 4 de febrero de 1795, pocos meses antes de la publicación de las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, Schelling había querido compartir con su entonces amigo Hegel al confesarle que «nuestra suprema aspiración es la destrucción de nuestra personalidad, la transición al ámbito absoluto del Ser [*Übergang in die absolute Sphäre des Seins*], transición que con todo no es *posible* por los siglos de los siglos; o sea, sólo acercamiento práctico al Absoluto y, por tanto, inmortalidad»<sup>7</sup>. La disolución de la antinomia general sujeto-objeto es, a su vez, la resolución de la antinomia particular encarnada por la relación ontológica. Pues, una vez se sabe que el inicio debe ser ocupado por lo condicionado, se adquiere conciencia de la superación de la oposición, esto es, del *tránsito* hasta lo incondicionado como tarea o ideal regulativo de la acción práctica.

Cuando Jacobi trataba de persuadir a Lessing para que le siguiese en su particular camino le prometía una superficie elástica desde la que tomar impulso<sup>8</sup>. El salto *mortale* que perseguía así lo exigía. El salto al que aspira ahora la filosofía idealista —un salto desde la razón (teórica) hasta la razón (práctica) misma— no precisa de un impulso semejante. Entre sus pretensiones no se encuentra el acometer voltereta alguna, sino tan sólo servirse de

---

<sup>6</sup> F. W. J. SCHELLING, *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, p. 161.

<sup>7</sup> Carta de Schelling a Hegel, 4 de febrero de 1796, cf. *Briefe I*, 22 (p. 60): «unser höchstes Bestreben ist die Zerstörung unsrer Persönlichkeit, Übergang in die absolute Sphäre des Seins, der aber in Ewigkeit nicht *möglich* ist; – daher nur *praktische* Annäherung zum Absoluten, und daher – *Unsterblichkeit*». Se trata de la primera vez que, en el marco de esta disputa, aparece el sustantivo *Übergang* acompañado de la preposición *in*. El tránsito existencial al que apela aquí Schelling no es un tránsito sin más, sino una exigencia de transformación, un cambio a un modo cualitativamente distinto de ser.

<sup>8</sup> Cf. JWA I, 33 (p. 149).



apoyo para sortear un resalto que impide consumir, de manera lineal y uniforme, el tránsito que encarna el problema fundamental de la filosofía.

## 2.2. La respuesta inicial de Hegel al salto idealista

Es lícito pensar que la demanda hegeliana de una aclaración por la renuncia a un Dios personal fuera algo más que una simple cuestión retórica, como Schelling parecía dar a entender en su carta del 4 de febrero de 1795. Clark Butler y Christiane Seiler afirman incluso que la sorpresa de Hegel debiera ser interpretada como un apego tácito al concepto ortodoxo de Dios, que sólo a raíz del intercambio epistolar con Schelling se habría visto realmente cuestionado. «A pesar de la celebración —con Holderlin y Schelling en el seminario de Tübingen— de la visión del uno y todo (*Hen Kai Pan*) de Gotthold Ephraim Lessing, Hegel por lo tanto no había abrazado las consecuencias filosóficas panteístas»<sup>9</sup>. La respuesta de Hegel el 16 de abril de 1795 muestra, de manera sorprendente a la luz de su obra posterior, su convencimiento por los postulados morales de la filosofía crítica y la confianza en un acercamiento asintótico a un más allá infinito. En todo caso, la asunción del movimiento postkantiano y el desplazamiento de la antinomia al ámbito práctico de la razón no se consolidarán en el tiempo y dejarán de ser efectivos en Hegel ya con sus primeras publicaciones al inicio del siglo XIX. Como se mostrará, la acusación común a las filosofías de la reflexión, tanto en el escrito sobre la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* como en *Fe y saber*, es que la única forma que exploran estas filosofías para resolver la antinomia, o sea, la relación ontológica, consiste en apelar a su disolución. Una idea que subyace también bajo la célebre crítica a Schelling en el Prólogo de la *Fenomenología del espíritu*<sup>10</sup>. Antes de pasar en el próximo capítulo a considerar la comprensión hegeliana de la relación ontológica tal y como es desarrollada en su obra de madurez, debe esclarecerse su posición en la disputa iniciada por Jacobi. Ello servirá para situar en contexto su respuesta filosófica definitiva.

La intervención de Hegel en la *Panteismusstreit* destaca, al menos inicialmente, no sólo por ser más tardía que la del resto de sus compañeros, sino también por ser más transversal y recurrente. Pareciera como si el paso del tiempo le hubiera liberado de la urgencia de ofrecer una respuesta inmediata y concisa, permitiéndole integrar la disputa como elemento vertebrador de su sistema. Como muestra de esta presencia constante, y antes de comen-

---

<sup>9</sup> Clark BUTLER, Christiane SEILER, *Hegel: The Letters* (Bloomington, Indiana University Press, 1984), p. 30: «Despite his celebration —with Holderlin and Schelling at the Tübingen seminary— of Gotthold Ephraim Lessing's vision of the One and the All (*Hen Kai Pan*), Hegel thus far had not embraced the pantheistic philosophical consequences».

<sup>10</sup> Cf. GW 9, 17.

tar su respuesta más amplia en *Fe y saber*, bastará con mencionar dos lugares en los que Hegel se hace eco de la misma. El primero se encuentra en la edición de la *Ciencia de la lógica* de 1832. En la «Observación primera» que Hegel incluye después del breve párrafo dedicado a «El tránsito» (*Der Übergang*), inmediatamente después de analizar el infinito cualitativo verdadero <sup>11</sup>, señala lo siguiente: «Quiénes están ya familiarizados con el pensar han puesto frecuentemente la esencia de la filosofía en la tarea de contestar: ¿cómo sale lo infinito de sí y llega a la finitud?» <sup>12</sup>. La referencia a la disputa del panteísmo y, en especial, al Schelling de las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* es clara. En su comentario, Hegel desliga esta preocupación del ejercicio filosófico aduciendo que el uso de expresiones como «salir» y la implícita aceptación de una oposición insalvable entre finito e infinito son propias del representar habitual, cuyas pretensiones no deben confundirse con las del saber filosófico. En parte, porque exige para su respuesta la capacidad de ser traducida a lenguaje sensible, como muestra el uso del verbo «salir», u otros igualmente familiares como el de «saltar»; en parte, porque delimita y separa los contrarios de forma excluyente. La respuesta verdaderamente filosófica a este problema, pero también su correspondiente pregunta, deberá prescindir de estos dos condicionantes, que son, en resumidas cuentas, los motivos sobre los que Jacobi logró organizar la agenda del Idealismo alemán durante décadas.

El segundo texto está extraído de una de las lecciones impartidas por Hegel durante sus años de enseñanza en Berlín, en el semestre de verano de 1829, poco antes de que apareciese la segunda edición de la *Ciencia de la lógica*. Su particularidad, frente a otras lecciones conservadas, reside en que estas *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios* no proceden de apuntes tomados por alumnos suyos, sino de un conjunto de textos manuscritos de su puño y letra que debían constituir el material para una futura publicación, sólo impedida por la muerte, el 14 de noviembre de 1831 <sup>13</sup>. Pertenecientes al ámbito de la filo-

---

<sup>11</sup> Esta es la ordenación recogida en la segunda edición de 1832 [GW 21, 139-141]. En la edición de 1812, no aparece ningún apartado dedicado a *Der Übergang*, y la Observación arriba referida es situada justo después del apartado titulado «Retorno a sí de la infinitud», en el análisis de la infinitud cualitativa [GW 11, 83-85].

<sup>12</sup> GW 21, 139: «Das Wesen der Philosophie ist häufig von solchen, die mit dem Denken schon vertrauter sind, in die Aufgabe gesetzt worden, zu beantworten, wie das Unendliche aus sich heraus und zur Endlichkeit komme?».

<sup>13</sup> Según recoge Amengual en su «Introducción» (cf. pp. 9-12) a la edición española del escrito —*Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios* (Salamanca, Sígueme, 2014); GW 18—. Hegel contaba para su publicación con un contrato cerrado con la editorial Duncker & Humblot de Berlín, firmado sólo tres días antes de su muerte. Amengual remite para la discusión sobre la naturaleza de este escrito a Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, 497, a Nicolin (ed.), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, 458, y al «Editorischer Bericht», en GW 18, 394-402.

sofía de la religión, estas Lecciones presentan desde el comienzo conexiones ineludibles con la lógica hegeliana. La Lección decimocuarta, de un total de dieciséis, aborda de forma directa el tema de la relación ontológica: «Este dogmatismo de la separación absoluta entre lo finito y lo infinito es lógico; es una afirmación sobre la naturaleza de los conceptos de lo finito y de lo infinito, que se trata en la Lógica»<sup>14</sup>. Su resolución debe tener lugar, pues, en la Lógica. Pero su planteamiento por la representación bebe directamente de la comprensión religiosa del mundo, y es a esta comprensión a la que atiende aquí. Para ello, Hegel parte de la constatación de un hecho: el abismo que impone el representar común entre lo infinito y lo finito impide concebir la posibilidad de un «paso» o «tránsito» entre ambos, así como cualquier otro tipo de «mediación», ya sea ontológica (o en sí), ya sea epistemológica (o en y por el conocer). Lo máximo a lo que llega la teología, como también el Kant de la Crítica o el joven Schelling, es a afirmar la posibilidad de un tránsito, no desde lo infinito a lo finito, pero sí desde lo finito a lo infinito, cuyo origen no cabría buscarlo en el entendimiento sino en el corazón humano, en la voluntad del espíritu por elevarse a lo absoluto. De este modo, Hegel equipara tácitamente la fe religiosa de Jacobi con la fe moral del idealismo postkantiano. El desplazamiento del interés máximo de la razón a su ámbito práctico es también el reconocimiento de un abismo entre lo finito y lo infinito.

Así pues, más de treinta años después de la publicación de las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, Hegel parece negarle a Schelling la posibilidad de un «tránsito» de lo finito a lo infinito —entendiendo por tránsito una mediación efectiva—, si junto a él se sitúa el «hiato» [*Kluft*] entre ambos que la Crítica de Kant demostrase como evidente y cierto<sup>15</sup>. Para Hegel, resultaba claro que, una vez presupuesto el hiato, éste sólo podía salvarse mediante un salto.

Pero cuando a propósito del hecho del tránsito de lo finito a lo infinito se ha respondido que él mismo se hace en el espíritu o en la fe y la sensación y algo semejante, esta respuesta no es toda la respuesta; ésta, propiamente hablando, es más bien: la fe religiosa, la sensación, la revelación interior, es justamente saber inmediato de Dios, no por medio de mediación, no por el tránsito como una conexión esencial de ambas partes, sino como dando un salto.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> GW 18, 295 (p. 161): «Dieser Dogmatismus der absoluten Trennung des Endlichen und Unendlichen ist logisch; es ist eine Behauptung von der Natur der Begriffe des Endlichen und des Unendlichen, die in der Logik betrachtet wird».

<sup>15</sup> Cf. F. W. J. SCHELLING, *op. cit.*, séptima Carta, p. 147.

<sup>16</sup> GW 18, 297-298 (p. 164): «Aber wenn über das Faktum des Überganges von dem Endlichen zum Unendlichen geantwortet worden ist, daß derselbe im Geiste oder im Glauben und der Empfindung und dergleichen gemacht werde, so ist diese Antwort nicht die ganze Antwort; diese ist vielmehr eigentlich: das religiöse Glauben, Empfinden, innere Offenbarung ist eben dies, unmittelbar von Gott

Pese a sus diferencias, las filosofías de la reflexión y el sentimiento religioso coinciden en separar lo finito y lo infinito en lados opuestos e irreconciliables, dejando así la tarea de su correlación a un recorrido de ida y vuelta en el que los trazos nunca se cruzan. Este era el tema principal de *Fe y saber* y el reproche común al pensamiento de Jacobi y a la filosofía crítica. Una comprensión externa de la relación ontológica como la descrita, considera Hegel, no merece ser llamada propiamente «tránsito», sino solamente «salto», sea más o menos mortal —es decir, ya pretenda aniquilar la razón, ya limitar sus aspiraciones al ámbito práctico—. La tarea, que es la tarea de la Lógica, consistirá en dotar de un sentido nuevo al «tránsito» conforme a la mediación que el concepto exige. Para ello, Hegel tendrá que demostrar que la separación entre finito e infinito no es consistente, pues tan pronto se aísla a lo finito se lo absolutiza, dejando así de ser lo finito que era. Una vez deshecho el dualismo ontológico sobre el que se fundamentan la religión y la filosofía crítica, se cancelará igualmente junto a él la necesidad de un dualismo epistemológico entre los ámbitos práctico y teórico de la razón como exigencia de la identificación subjetiva con lo infinito.

En el trasfondo de la respuesta hegeliana subyace su posición más general respecto del uso y sentido que Kant había atribuido a las antinomias de la razón pura en la «Dialéctica trascendental». Entre los méritos de la reflexión kantiana encuentra Hegel el haber establecido un proceder antinómico de la razón, superando así la metafísica dogmática precedente. Sin embargo, al mismo tiempo que alaba este movimiento, declara insuficientes tanto su exposición, como su ámbito de aplicación, como también su resolución. Respecto de su exposición, Hegel desconfía del carácter contradictorio con el que son revestidas las antinomias. La tesis y la antítesis ofrecen, cada una, una posición asertórica que no entra en conflicto con la otra más que de forma artificial y que, por tanto, sólo da la impresión de estar inherentemente relacionada con su otro. En realidad, son la afirmación directa de ambos momentos «*en la medida en que están separados*»<sup>17</sup>. Además, las pruebas empleadas para mantener la consistencia de cada lado de la antinomia tampoco revelan su necesidad y son, más bien, muestra de un recurso superfluo por apagógico.

Las antinomias son igualmente insuficientes, en Kant, por haber quedado reducidas a un total de cuatro que versan sobre la constitución del mundo. Estas antinomias cosmológicas, piensa Hegel, no agotan el proceder contradictorio de la razón, cuya dialéctica debe captar de forma general «*cada concepto como unidad de momentos contrapuestos, a los que cabría dar forma de afirmaciones antinómicas*»<sup>18</sup>. Así, no sólo reflexiones como las emprendi-

---

zu wissen, nicht durch Vermittlung, nicht den Übergang als einen wesentlichen Zusammenhang beider Seiten, sondern als einen Sprung zu machen».

<sup>17</sup> GW 11, 120: «insofern sie getrent sind»; GW 21, 187: «derselben als schlechthin getrennter».

<sup>18</sup> GW 21, 180: «*jeden Begriff als Einheit entgegengesetzter Momente auf, denen man also die Form antinomischer Behauptungen geben könnte*».

das sobre la naturaleza de lo infinito y lo finito, sino también sobre el devenir o el ser determinado, o el ser-algo y el ser-otro, por mencionar sólo aquellas que en la exposición de la Lógica hegeliana les preceden, deben ser igualmente presentadas como conteniendo en sí una antinomia. Es aquí, dirá Hegel, donde el escepticismo antiguo muestra haber comprendido mejor que cualquier otra posición filosófica posterior la fuerza de la antinomia y su carácter universal <sup>19</sup>. Pero, como en Kant, tampoco su resolución es adecuada. La suspensión del juicio conduce a la parálisis del pensamiento y deja la determinación de un nuevo contenido en manos de la mera exterioridad. Algo casi tan pernicioso para la razón como remitir toda antinomia a mero postulado de un sujeto trascendental sin correlato alguno en la experiencia. La afirmación independiente y por separado de cada uno de los momentos de la antinomia deja al pensamiento sumido en la misma indecisión que encierra la *epoché* clásica, con la contrapartida de que ahora la razón teórica no encuentra en ella satisfacción y tiene que recurrir a su ámbito práctico para garantizarle un sentido. La antinomia queda entonces reducida a una proyección del sujeto, esto es, a una forma subjetiva de concebir la constitución del mundo que es independiente del mundo mismo, pero que es necesaria para *nuestra* orientación en el mundo. Como resume Hegel en la *Ciencia de la lógica*:

La resolución kantiana de la antinomia consiste igualmente en suponer que la razón no debe *sobrepasar la percepción* de los sentidos, y debe tomar la apariencia tal como es. Esta solución ignora el contenido de la antinomia misma; no llega a la naturaleza del concepto de los términos que la componen, cada uno de los cuales, aislado por sí mismo, es una nulidad y en sí mismo sólo la transición a su otro [*das Übergehen in ihre andere*], siendo la cantidad su unidad y, en esa unidad, su verdad. <sup>20</sup>

Su «ternura por las cosas» lleva a Kant a situar las antinomias en una proyección subjetiva que deja sin validez el carácter contradictorio y necesario de la antinomia. La alternativa hegeliana, como se verá en el próximo capítulo, pasará por recuperar el sentido dialéctico del concepto de «tránsito». Los opuestos deben dejar de ser presentados en su diversidad y afirmación unilateral, superando de este modo el carácter finito o parcial del entendimiento. Con ello se pone fin al recurso de un salto entre el ámbito teórico y el ámbito práctico de la razón, y se establecen las bases necesarias para que sea la razón misma, sin necesidad de salto alguno, la que dé solución al problema teórico de la relación ontológica. Pero, antes de

---

<sup>19</sup> Cf., *ibid.*

<sup>20</sup> GW 21, 189: «Die Kantische Auflösung der Antinomie besteht gleichfalls allein darin, daß die Vernunft die sinnliche *Wahrnehmung* nicht *überfliegen* und die Erscheinung, wie sie ist, nehmen solle. Diese Auflösung läßt den Inhalt der Antinomie selbst auf der Seite liegen; sie erreicht die Natur des Begriffes ihrer Bestimmungen nicht, deren jede, für sich isoliert, nichtig und an ihr selbst nur das Übergehen in ihre andere ist und die Quantität als ihre Einheit und darin ihre Wahrheit hat».

exponer cómo deviene posible la exposición lógica de esta inmanencia conforme al discurrir racional, es conveniente atender a la primera gran respuesta que, en nombre de Spinoza, ofrece Hegel a las filosofías de la reflexión. Ello nos situará tras una comprensión de la infinitud y de su relación con lo finito más acorde a la verdad, en la medida en que logra escapar de la exterioridad y de la indiferencia que instaura un más allá trascendente.

### **2.3. El spinozismo en *Fe y saber* como bastión frente a las filosofías de la reflexión**

Apenas unos años después de su carteo con Schelling, Hegel publicará en 1802 *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. Como su título indica, este escrito, en el que todavía no se dejan ver las desavenencias más tarde manifiestas con su amigo, constituye un ataque frontal a tres figuras fundamentales del pensamiento postilustrado alemán: Kant, Jacobi y Fichte. La acusación allí pronunciada presenta como hilo argumental la capitulación de la razón frente a la fe. Hegel resume su indignación en los siguientes términos: «Según todos ellos, lo absoluto no se da según las antiguas distinciones ni contra la razón ni a favor de la razón, sino que está más allá de la razón»<sup>21</sup>. La limitación de la razón a la forma de la finitud, esto es, al conocimiento de lo particular concreto, había llevado al pensamiento a asumir la necesidad del sentimiento religioso, ya adoptase éste la forma de una revelación personal, ya de una exigencia moral. Con ello, quedó establecida una escisión irreconciliable en el seno mismo del saber filosófico entre lo que Hegel denomina «la intuición de lo eterno y el concepto infinito»<sup>22</sup> —finito, más bien, en virtud de la escisión—, ya sea por renunciar a esa intuición y atenerse al concepto y a la experiencia, ya por poseer ambos momentos mas no reunirlos en su unidad. Debido al carácter insoportablemente dialéctico —por emplear aquí la acuñación kantiana— que acompaña a la razón humana, la filosofía, expresión suprema de su potencialidad, se halla condenada a «cargar con la cruz de la absoluta contraposición, clavada inamovible en ella»<sup>23</sup> entre un más allá absoluto y un finito más acá, que, en su oposición radical a lo infinito, resulta también, absurdamente, absoluto.

De forma algo sorprendente, y mediante un tono amable que se atenuará con el tiempo, Hegel recurre a Spinoza para contrarrestar la escisión introducida por las filosofías de la

---

<sup>21</sup> GW 4, 316 (p. 54): «Nach allen kann das Absolute, nach der alten Distinction, nicht gegen, so wenig als für die Vernunft sein, sondern est ist über die Vernunft».

<sup>22</sup> GW 4, 322 (p. 60): «sein sonstiges Anschauen des Ewigen und den unendlichen Begriff».

<sup>23</sup> GW 4, 323 (p. 62): «den Pfahl des absoluten Gegensatzes unbeweglich in sich eingeschlaen tragen».

reflexión al discutir el pensamiento de Jacobi. En el «Apéndice VII» a la segunda edición de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn*, Jacobi determinaba que habían sido dos los grandes problemas del spinozismo. Su error «más grave» ya ha sido expuesto en el capítulo anterior: la renuncia de Spinoza a establecer una creación en el tiempo, un tránsito trascendente entre lo infinito y lo finito. Pero este error no era el único. Junto a él, o dependiendo de él, Jacobi creía detectar un segundo error, «más leve», en virtud del cual «se confunde el concepto de causa [*Ursache*] con el concepto de fundamento [*Grund*]»<sup>24</sup>. Esta confusión es problemática en la medida en que con ella se pervierte la distinción, no sólo de dos intentos de explicar lo real, sino de dos órdenes de realidad diferenciados. Dicho de otro modo, la confusión no adopta un carácter meramente epistemológico, sino que redundaba en la disolución de una separación ontológica que debería permanecer igualmente delimitada.

Jacobi entiende el concepto de causa como un concepto de experiencia, esto es, un concepto válido exclusivamente en su aplicación sobre lo dado a la intuición sensible, o sea, sobre lo acontecido efectivamente en la naturaleza —naturada— y, más concretamente, sobre las relaciones causales que mantienen las cosas naturales. El concepto de fundamento, por su parte, es un concepto meramente lógico, ideal —en palabras de Hegel— o trascendental —según Lessing— que no responde a ninguna experiencia sensible, sino que funciona con el supuesto de que, tras el mundo efectivo, reside un suelo, un sostén que explica su existencia. El principio del fundamento es lógico, en otras palabras —las de Hegel—, «porque en él causa y efecto son puestos a la vez y sin el tiempo»<sup>25</sup>, es decir, porque la unidad de la diferencia se alcanza sin necesidad de remitir a la sucesión temporal que acontece en el mundo natural efectivo. Así, mientras que el principio de causalidad es un concepto racional porque pone a su base la sucesión temporal y el principio de no contradicción —la causa y el efecto no aparecen simultáneamente en la experiencia—, el principio del fundamento es un principio subjetivo, como Hegel también lo define, en la medida en que toda sucesión objetiva y toda relación causal están en él ausentes. Es por ello que Jacobi se cuidará en distinguir el ámbito de aplicación de uno y otro principio: lo natural para el principio de causalidad, y lo sobrenatural para el principio del fundamento. En la medida en que la razón humana sólo es apta para conocer lo dado a la intuición sensible, aquello que reside más allá de toda conexión objetiva, el fundamento de todo lo real, debe permanecer ante ella como inalcanzable. Ese es el motivo por el que la razón debe dejar espacio a la fe.

Lamentablemente, piensa Jacobi, la diferencia que separa al fundamento y a la causalidad ha sido obviada por el principio de razón suficiente, artífice de la confusión entre ambos

---

<sup>24</sup> Cf. JWA I, 414 (p. 567).

<sup>25</sup> GW 4, 352 (p. 96): «weil in ihm Ursache und Wirkung zugleich, und keine Zeit gesetzt ist».

principios. El resultado de esta confusión es que «se llega felizmente a sostener que las cosas pueden surgir sin que surjan, que pueden cambiar sin que cambien, que pueden ser anteriores y posteriores las unas a las otras, sin ser anteriores ni posteriores unas respecto a las otras»<sup>26</sup>. El motivo es claro: el efecto no sale fuera del fundamento, o la causa no se distingue de lo fundamentado. Lo que sólo valía para lo finito se diluye al ser igualmente atribuido a la infinitud, y, viceversa, lo propio de lo infinito pierde su validez al combinarse con la finitud. Es, en suma, la confusión que acontece con la *causa sui* spinoziana, causa y fundamento a un mismo tiempo. Tan pronto se consiga deshacer el enredo y se distingan ambos principios, se comprobará que junto al concepto de causa debe concurrir el de acción, la posición de algo más allá de sí, y, junto a ambos, el tiempo y la sucesión, «pues una acción que no sucede en el tiempo es un absurdo»<sup>27</sup>. Pero, puesto que Spinoza no reconoce la acción emanadora como causa de lo efectivamente real, la causa transitiva, y, puesto que, a la vez, afirma la coexistencia inmediata de fundamento y fundamentado, el sistema de la *Ética* no tiene más remedio, piensa Jacobi, que defender el sinsentido de un «tiempo eterno» conforme al cual el tránsito de la causa al efecto se produce sin que tenga lugar semejante «tránsito», esto es, sin que el efecto salga fuera de la causa o lo fundamentado del fundamento. Finalmente, como la sucesión temporal y, en consecuencia, también el principio de no contradicción quedan excluidos de la estructura ontológica de la *causa sui*, cualquier tipo de conocimiento racional del fundamento debe quedar en Spinoza descartado, mostrándose de este modo que ese salto mortal que Lessing no quiso dar era tan lógico como necesario.

Hegel no evita sorprenderse ante la incomodidad que experimenta Jacobi por la cancelación racional del devenir temporal decretada por Spinoza. ¿No es acaso poder prescindir de la sucesión lo que hace al concepto ser tal? En términos racionales, «todo es simultáneo»<sup>28</sup>, todo es necesario; la sucesión sólo compete al fenómeno del noúmeno, al accidente de la sustancia, a la representación del concepto. Esto, considera Hegel, es lo que Spinoza había ya sistematizado al diferenciar *intellectus* e *imaginatio*. Desde el punto de vista del entendimiento, únicamente puede considerarse la simultaneidad; no hay distinciones temporales, sino que todo es en la sustancia de forma inmediata. Nada más necesario, en consecuencia, que predicar la identidad del Hijo con el Padre. Sólo desde el punto de vista de la imaginación, donde la posibilidad y la contingencia toman el relevo de la necesidad, tiene sentido introducir una sucesión entre las cosas finitas causalmente conectadas. Pero la convicción cristiana de Jacobi le lleva a desconfiar del convencimiento que Spinoza otorgase a

---

<sup>26</sup> JWA I, 416 (p. 569).

<sup>27</sup> JWA I, 417 (p. 569).

<sup>28</sup> GW 4, 353 (p. 96): «[im Vernunftbegriff] alles zugleich ist».



dicha separación entre la eternidad del concepto racional y la temporalidad como producto de la imaginación. Si toda sucesión es un mero «fenómeno», como quería Kant; si sólo puede hablarse del tiempo en relación a lo meramente finito, entonces se hace imposible explicar cómo haya podido tener lugar la creación divina, ese tránsito entre la causa suprema y el efecto mundano, sin que tenga lugar una pérdida absoluta de realidad de lo divino. Spinoza, pensaba Jacobi, no ha sabido entender que categorías como las de sucesión, temporalidad o conexión causal están íntimamente unidas a una realidad objetiva, esto es, que son conceptos ellos mismos atribuibles a lo real, a lo eterno; que son *cosas en sí* y no meros *fenómenos*. De ahí que la refutación —no teológica— de su filosofía pase por devolver el tiempo al corazón de la razón asegurándole un correlato objetivo, para, más tarde, demostrar que, si acaso su pensamiento resulta insuficiente, ello se debe a que «no ha comprendido el principio del fundamento de modo tal que en él se diera el tiempo»<sup>29</sup>, es decir, la causalidad misma. Pues sólo bajo la realidad efectiva de la temporalidad cobra sentido la unión ontológica que la creación promete entre Dios y el mundo.

La argumentación de Jacobi, y especialmente su crítica a la filosofía de Spinoza, no satisfará a Hegel, quien, además de tomarse la molestia de reproducir en *Fe y saber* el hilo conductor del «Apéndice VII», no dudará en manifestar su desconcierto:

Pero donde Jacobi encuentra realmente la inconsecuencia en Spinoza es en que ha puesto el tiempo como algo en sí. En la serie infinita de cosas particulares, cada una de las cuales ha llegado a ser real tras la otra, en el fondo (¿dónde está ese fondo?) encuentra un tiempo eterno, una infinita finitud. Y esta afirmación absurda no se deja despejar por ninguna figura matemática, sino que aquí Spinoza se habría dejado engañar por su imaginación.<sup>30</sup>

La referencia hegeliana a una figura matemática en la paráfrasis del argumento de Jacobi merece atención. En ningún lugar de este «Anexo VII» Jacobi hace referencia a una figura determinada, sino tan sólo a «comparaciones tomadas de las matemáticas» (*Gleichnisse aus der Mathematik*)<sup>31</sup> con el fin de significar que la serie infinita de cosas singulares que extraemos de la naturaleza es producto exclusivo de nuestra imaginación. La alusión de

<sup>29</sup> GW 4, 354 (p. 97): «daß dieser [Spinoza] den Satz des Grundes nicht so gefaßt habe, daß die Zeit darin sei».

<sup>30</sup> *Ibid.*: «Jacobi findet aber wirklich die Inconsequenz bei Spinoza, daß er die Zeit als Etwas an sich gesetzt habe, er findet in der unendlichen Reihe von einzelnen Dingen, deren Eins nach! dem andern zur Wirklichkeit gekommen war, im Grunde (wo ist dieser Grund?) *eine ewige Zeit*, eine unendliche Endlichkeit; und diese ungereimte Behauptung lasse sich durch keine mathematische Figur auf die Seite räumen, sondern hier habe sich Spinoza durch seine Imagination betrügen lassen».

<sup>31</sup> JWA I, 407 (p. 564). J. L. Villacañas prefiere traducir aquí: «imágenes de la matemática», *op. cit.*, p. 228.

Jacobi podría hacer referencia a numerosas ocasiones en las que Spinoza se sirve del lenguaje matemático para demostrar sus Proposiciones en la *Ética*. Lo llamativo del pasaje contenido en *Fe y saber* es que Hegel sustituye las «comparaciones tomadas de las matemáticas» del «Anexo VII» por «ninguna figura matemática» (*keine mathematische Figur*) capaz de proporcionar coherencia y racionalidad a la comprensión spinoziana de la relación ontológica, esto es, a una relación inmanente y eterna entre la finitud y la infinitud. Es precisamente esa modificación en la paráfrasis del argumento —de las comparaciones a la figura— lo que le permite a Hegel dar a entender que, en realidad, aquello de lo que hablaba Jacobi era del ejemplo geométrico incluido en la carta que Spinoza envió a Lodewijk Meyer el 20 de abril de 1663. Un *locus* de la filosofía spinoziana al que Hegel recurrirá con asiduidad a lo largo de su obra por considerarla una forma —casi— adecuada de expresar en lenguaje matemático, y frente a las filosofías de la reflexión, el significado de la verdadera infinitud.

#### **2.4. El ejemplo geométrico de la Carta XII**

Como resulta habitual en la correspondencia de Spinoza, la carta en la que se incluye el ejemplo geométrico referido por Hegel es una respuesta a preguntas que amigos y conocidos solían plantearle para entender mejor su doctrina. En esa ocasión, Meyer le instaba a aclarar su comprensión sobre lo infinito. Si bien al inicio de su carta Spinoza niega que dicha cuestión sea difícil e inextricable, asegurando que la aparente contradicción se cancela tan pronto se preste la debida atención al significado de lo infinito, lo cierto es que su explicación fue desde entonces objeto de largas disputas. En ella destacan dos esquemas distintos aunque complementarios, uno de carácter ontológico y otro epistemológico<sup>32</sup>. El esquema ontológico divide lo infinito en dos clases: lo infinito como carencia de límites y lo infinito como compuesto de múltiples e indeterminadas partes que no admiten ser expresadas bajo ningún número. A su vez, la primera clase se subdivide o está compuesta por aquello que es infinito por naturaleza, esencia o definición, y por aquello que es infinito en

---

<sup>32</sup> Charles Ramond ha querido ver una triple distinción ontológica, matemática y epistemológica, en la comprensión spinozianista de lo infinito. En la medida, sin embargo, en que el ejemplo geométrico que introduce Spinoza para distinguir aquellas cosas cuyas partes no pueden ser representadas mediante número alguno es simplemente eso, un ejemplo, considero preferible, con Gueroult, la distinción entre dos esquemas distintos, uno ontológico y otro epistemológico. Cf. Charles RAMOND, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza* (Paris, PUF, 1995), pp. 108-109; M. GUEROUULT, *Spinoza I*, pp. 500-528.

virtud de su causa. Por lo tanto, son tres los tipos de infinitud en función del *ser*<sup>33</sup>. Asimismo, lo infinito se dice de distinta manera según venga comprendido por el entendimiento o por la imaginación; ésta es su división epistemológica.

La infinitud como carencia de límites en virtud de su esencia solo puede ser atribuida a la *sustancia*, esto es, a aquello que es en sí y se concibe por sí, o bien a la esencia de la sustancia, o sea, a sus *atributos*. Esto se explica, defiende Spinoza, porque únicamente para la sustancia y sus atributos vale la identificación inmediata y plena de la esencia y la existencia. Por el contrario, la infinitud de los modos de la sustancia, esto es, aquello cuya sola esencia no explica su existencia, puede concebirse de dos formas distintas, cada una de las cuales responde a una perspectiva epistemológica distinta. Así, mientras que la infinitud de la sustancia es unívoca, ya que sólo puede decirse desde el entendimiento, la infinitud de los modos puede predicarse desde el entendimiento y desde la imaginación. Esta doble perspectiva no sólo introduce una diferencia epistemológica ausente en la consideración de la sustancia, sino igualmente una doble naturaleza en el interior de la finitud que recuerda a la condición doble del Hijo, divina y humana, tal y como aparecía descrita en la doctrina agustiniana de la Trinidad. Cuando es remitido por el entendimiento a la *causa* en la que se inhiere, es decir, cuando es comprendido como modo *de la sustancia*, el modo es infinito por cuanto que carece de límites. Así como en la imagen de la Trinidad cada Persona era Dios, así también para el entendimiento cada modo es la sustancia, por mucho que existan otros infinitos modos que la expresen igualmente.

Pero existe una segunda forma de concebir la infinitud del modo en la que se atiende solamente a las partes de las que se compone, sin establecer referencia alguna a la sustancia como causa. Es la forma que tiene la imaginación de presentar la infinitud de lo finito. Que

---

<sup>33</sup> Esta clasificación corrige la más clásica distinción que M. Gueroult ofrece en su comentario a la Ep. XII de Spinoza, cf. M. GUEROUT, *op. cit.*, pp. 500-528. Gueroult encuentra seis distintos «casos» producidos por tres distinciones, dos de ellas de carácter ontológico y una última epistemológica. De este modo, según Gueroult, serían cuatro los tipos de infinitud que Spinoza concibe en su carta *según el ser*. La variación que propongo se basa en considerar que el tercer «caso» de Gueroult —la cosa infinita en tanto que sin límites— no es más que la recapitulación o la presentación más general de los dos infinitos anteriores —lo infinito por esencia, y lo infinito por su causa—. Por lo tanto, son tres y no cuatro las distinciones reales de lo infinito en cuanto a su ser. Esta clasificación permite disolver la dificultad que encuentra Gueroult para señalar el objeto definido en el tercer «caso». No es que lo infinito por carecer de límites pueda designar indiferentemente a lo indefinido o el infinito de la imaginación y a los modos infinitos concebidos por el entendimiento, como sugiere Charles Ramond en su comentario, cf., *op. cit.*, p. 107. Tal comprensión del problema elimina la genuinidad de la distinción ontológica y la subordina a su comprensión epistemológica. Si Gueroult no pudo encontrar un objeto correspondiente al tercer «caso» es porque los objetos a los que hace referencia están contenidos en los «casos» primero y segundo.

la sustancia, a diferencia de los modos, no puede ser comprendida según la imaginación, lo explica Spinoza atendiendo a la definición misma de «parte». «Parte» se es siempre *de algo* de lo que, en consecuencia, se depende. Pero la sustancia es, por definición, aquello que no depende de nada para ser ni existir. *Ergo* la sustancia no puede estar constituida de partes. En la medida, sin embargo, en que para la existencia de los modos deben concurrir múltiples causas no incluidas en su propia naturaleza, pues su esencia no implica la existencia, la imaginación encuentra en ellos múltiples «partes», tantas como causas de su existencia, o sea, infinitas o no-cuantificables numéricamente. Pero esas «partes» —ya vengan expresadas en forma numérica como cantidades o como duración— no son nada que pertenezca a la esencia de las cosas y, por lo tanto, dirá Spinoza, son meros «entes de razón o recursos de la imaginación». Así pues, atribuir a los modos una infinitud como compuesto de partes que no admiten ser expresadas bajo ningún número, es atribuirles *nada*, ninguna realidad.

Esta segunda forma de predicar la infinitud del modo, o sea, como un compuesto de partes infinitas según la imaginación, tiene como sujeto de predicación al mismo modo que anteriormente había sido considerado infinito según su causa, esto es, según la sustancia en la que se inhiere. Pero, además, a esta doble distinción en el interior del modo debe añadirse una tercera. Pues ese mismo modo del que se predica la infinitud en un doble sentido, racional e imaginativo, es a su vez sujeto de predicación de la finitud. O sea, que el modo es también *finito* cuando las partes en las que puede ser dividido sí alcanzan una determinación numérica o, simplemente, cuando se repara en el hecho de que su esencia no puede darse a sí misma la existencia. Son, pues, finalmente tres las formas de concebir al modo según la explicación que ofrece Spinoza en la Carta XII: como infinito según el entendimiento —o según su causa—, como infinito según la imaginación —o sea, como compuesto de múltiples partes que no admiten numeración—, y como finito. La triple concepción del modo en Spinoza parece romper con la duplicidad que Agustín introducía en el Hijo: como Dios y como hombre. Pero como ya se ha señalado que la infinitud en virtud de las partes es nada, un ente de razón, son igualmente dos las formas adecuadas de concebir el modo: como infinito según su causa, es decir, remitiéndose inmediatamente a la sustancia, y como finito en virtud de su esencia, puesto que por ella sola no se puede explicar su existencia.

A fin de justificar la falta de realidad de la infinitud numérica, Spinoza recurre a la práctica habitual de los matemáticos, acostumbrados a reconocer «la incapacidad de los números para determinarlo todo». Medidas, partes, duración, son todas herramientas conceptuales propias del estudio de las matemáticas. Cabría esperar entonces que, en el análisis de la infinitud, aquéllos abogasen por un tipo de infinitud según las partes. Y, sin embargo, señala Spinoza, los matemáticos han enseñado que cuando se tiene a la vista la composición de

partes, sólo puede hablarse de finitud, y que si las partes componentes superan todo número no es por la multitud infinita que representan, sino porque, en realidad, el número no alcanza a decir *nada* de la naturaleza de esa composición. El ejemplo geométrico que Spinoza introduce para ilustrar la falta de realidad de la infinitud según las partes es el de dos círculos no concéntricos y de tamaño desigual, el menor inscrito en el mayor. Dice así:

Así, por ejemplo, todas las desigualdades dentro del espacio que separa dos círculos AB y CD y todas las variaciones que la materia movida en su interior deba padecer superan todo número. Y ello no se concluye del exceso de magnitud del espacio interpuesto entre los círculos: pues, por pequeña que sea la porción que de él tomemos, no obstante las desigualdades de tal pequeña porción superarán todo número. Y tampoco se puede concluir sobre esto que no tengamos el máximo y el mínimo del espacio, como sucede en otros casos, ya que los tenemos ambos en nuestro ejemplo, siendo AB el máximo y CD el mínimo; sino sólo que la naturaleza del espacio situado entre dos círculos de centros distintos no admite una determinación exacta de las distancias desiguales que separan a éstos. Del mismo modo, si alguien quisiera determinar todas estas desigualdades de distancia por algún número exacto, debería hacer que el círculo no fuera círculo.<sup>34</sup>

¿Por qué la naturaleza del espacio comprendido entre dos círculos no concéntricos «no se somete al número sin contradicción manifiesta»? Esta afirmación, que debía servir para explicar el sentido del ejemplo geométrico, demandaba a su vez una explicación. El 2 de mayo de 1676, poco antes de su muerte, Spinoza recibía de Ehrenfried Walter Tschirnhaus una carta que le instaba a esclarecer, precisamente, el sentido de aquél pasaje comprendido en su Carta sobre el infinito. El hecho de que más de trece años después de su redacción sea comentada y discutida, refleja no sólo la fama que llegaban a alcanzar algunas

---

<sup>34</sup> Ep. XII [*Opera* IV, 59-60]: «[...] ut ex. grat. omnes inaequalitates spatii duobus circulis A B , & C D , interpositi, omnesque variationes, quas materia, in eo mota, pati debeat, omnem numerum superant. Idque non concluditur, ex nimia spatii interpositi magnitudine: Nam quantumvis parvam ejus portionem capiamus, hujus tamen parvae portionis inaequalitates oninem numerum superabunt. Neque etiam idcirco concluditur, ut in aliis contingit, quod ejus maximum, & minimum non habeamus: utrumque enim in hoc nostro exemplo habemus, maximum nempe A B , minimum verò C D : Sed ex eo tantum concluditur, quod natura spatii inter duos circulos, diversa centra habentes, interpositi nihil tale pati possit. Ideoque si quis omnes illas inaequalitates certo aliquo numero determinare velit, simul efficere debebit, ut circulus non sit circulus».

Como señala Atilano DOMÍNGUEZ en su traducción de la *Correspondencia* (Salamanca, Guillermo Escolar Editor, 2020), la expresión original de Spinoza «entre los círculos AB y CD» incluida al inicio de esta cita resulta equívoca a la luz de la figura que ilustra el texto, debiendo hacer referencia a «los círculos AD y BC» para designar respectivamente al círculo grande y al círculo pequeño, cf. *op. cit.*, pág. 112, nota 92.

cartas privadas entre los círculos de intelectuales de la época, sino el enigma que constituye su ejemplo geométrico incluso entre estudiosos de la matemática como lo había sido Tschirnhaus. La frase por la que concretamente pregunta Tschirnhaus es la siguiente: «Y sin embargo [los matemáticos] no concluyen que estos [espacios infinitos] superen a todo número por la multitud de sus partes»<sup>35</sup>. Spinoza parecía haber sugerido que la infinitud de los matemáticos nada tiene que ver con la multiplicidad de las partes, sino más bien con el hecho de que esta multiplicidad no sea determinable numéricamente. Sin embargo, considera Tschirnhaus, Spinoza no ha mostrado suficientemente en su ejemplo que los matemáticos determinen la infinitud del espacio prescindiendo de la multitud de las partes<sup>36</sup>. ¿Cómo iban a hacerlo si no? En su respuesta, Spinoza asegura que si la infinitud pudiera colegirse de la multitud de partes, como parece sugerir Tschirnhaus, dicha multitud debería ser la mayor colección de partes existentes, lo cual impediría predicar la infinitud de los espacios comprendidos entre dos círculos no concéntricos, como sí hacen los matemáticos: «en la totalidad del espacio entre dos círculos no concéntricos concebimos una multitud de partes dos veces mayor que en la mitad de este espacio; y, sin embargo, el número de partes tanto de la mitad como del espacio total es mayor que cualquier número asignable»<sup>37</sup>.

Todo espacio finito queda actualizado en la existencia por las partes que determinan su ser. Sería lógico pensar, como hace Tschirnhaus, que, *por naturaleza*, las «distancias desiguales» —o partes— que lo componen deban poder someterse al número, por muchas que éstas sean, ya que ellas precisamente son las que explican su presencia efectiva. Y, en caso de que finalmente no consintieran hacerlo, ello debería ser consecuencia más de una incapacidad de nuestro entendimiento, que de la naturaleza propia del espacio, que es, en sí mismo, finito y determinado. Pero Spinoza dice claramente que el espacio comprendido entre dos círculos no puede ser sometido al número *por naturaleza*, por pequeño que éste sea. El motivo de esto nada tiene que ver con una ceguera subjetiva; el motivo es que, si así fuera, si las desigualdades de distancia pudieran medirse numéricamente, su naturaleza

---

<sup>35</sup> Ep. LXXX [*Opera* IV, 331]: «*Nec tamen concludunt talia omnem numerum superare ex partium multitudine*». Que, a pesar de las comillas en las que Tschirnhaus encierra su cita, ésta no reproduce con exactitud las palabras de la Carta XII, puede deberse a la circulación de distintas copias y versiones de las cartas de Spinoza entre sus conocidos.

<sup>36</sup> Cf. *Ibid.*: «Pues allí sólo mostráis que no llegan a la conclusión por la excesiva magnitud del espacio intermedio y *no tenemos en ese caso un máximo y un mínimo*; pero no demostráis como queríais que no concluyen esto a partir de la multitud de las partes (*Ibi enim tantum ostendís, quod non hoc ipsum concludunt ex nimia spatii interpositi magnitudine, & quod ejus maximum & minimum non habeamus; sed non demonstras prout volebas, quod id non concludant ex partium multitudine*)».

<sup>37</sup> Ep. LXXXI [*Opera* IV, 332]: «[...] nam in toto spatio, inter duos circulos, diversa centra habentes, duplo majorem partium multitudinem concipimus, quam in ejusdem dimidio, & tamen partium numerus, tam dimidii, quam totius spatii omni assignabili numero major est».

quedaría convertida en *nada*, según corresponde a la consideración imaginativa del número. Por eso, para descubrir la naturaleza de un modo de la sustancia, tan poco sentido tiene establecer un número determinado de partes como decir que las partes son infinitas en número. Hacer que la naturaleza de los modos dependa del número es confundir su esencia con su existencia, algo que sólo puede admitirse sin error de la sustancia.

Así también, y para volver a nuestro tema —decía Spinoza en su carta XII—, si alguien quisiera determinar todos los movimientos de la materia que se han dado hasta el presente, reduciéndolos junto con su duración a un cierto número y tiempo; no intentaría otra cosa sino privar de sus afecciones a la Substancia corpórea que no podemos concebir más que como existente y hacer que ésta deje de tener la naturaleza que tiene.<sup>38</sup>

En la medida en que la infinitud numérica alcanzase a constituir la naturaleza de los modos finitos, sin tener en cuenta en absoluto su relación con la sustancia como causa, éstos no podrían decirse modos *de la sustancia*, careciendo, a su vez, la sustancia de modos o afecciones en las que manifestarse. En consecuencia, si la esencia de los modos quiere ser *algo*, o mejor, si quiere ser *algo infinito*, tendrá que serlo en conexión con la esencia sustancial. El ejemplo geométrico sirve para mostrar que la infinitud numérica, también llamada indefinida, es un ente de razón sin presencia efectiva en la naturaleza de los modos. De manera que si estos últimos se hacen llamar infinitos, es sólo por la participación como causa de la sustancia. De ahí que, como se mostró en el capítulo anterior, la Creación fuera concebida en los *Pensamientos metafísicos* como la causalidad efectiva siempre presente de Dios en lo creado.

A la luz de este ejemplo, la sorpresa manifestada por Hegel ante la crítica del «tiempo eterno» parece justificada. Allí donde Jacobi veía una contradicción por reunir en unidad la presencia inmanente con la acción originadora, o el principio del fundamento con el principio de causalidad, no debe observarse una defensa de lo finito como compuesto infinitamente indefinido de partes, sino, más bien, el *vaciamiento* necesario de la sustancia en una realidad finita que, por ello mismo, preserva su infinitud como inmanencia, o sea como causa y como fundamento, por un lado, y, por otro lado, está constituida por partes extensivas y temporales en su relación con otros seres finitos.

---

<sup>38</sup> Ep. XII [*Opera* IV, 60]: «Sic etiam, ut ad nostrum propositum revertar, si quis omnes materiae motus, qui hucusque fuerunt, determinare volet, eos scilicet, eorumque Durationem ad certum numerum, & tempus redigendo; is certe nihil aliud conabitur, quam Substantiam corpoream, quam non nisi existentem concipere possumus, suis Affectionibus privare, &, ut naturam, quam habet, non habeat, efficere».

## 2.5. La interpretación hegeliana del ejemplo geométrico

Para deshacer el absurdo de un tiempo eterno situado en el corazón del spinozismo, Hegel parte de la constatación de un equívoco: por mucho que para su argumentación se sirva de la denominada carta sobre el infinito, Jacobi no ha comprendido adecuadamente la distinción que allí establece Spinoza entre el *infinitum actus* y el infinito de la imaginación; o sea, entre la doble infinitud del modo según sea entendido en relación a su causa, o según se lo separe de la misma y se lo considere bajo el número indefinido de partes que lo componen. Para su resolución, la contradicción aparente no precisa de ninguna ayuda en forma de representación geométrica —basta con saber que el tiempo es un ente de razón, y que los modos son eternos, no por sí o por naturaleza, pero sí por su causa— pero, en caso de necesitarla, la ofrecida por Spinoza le parece a Hegel bastante conveniente. Así lo demuestra el hecho de que su presencia sea una constante en su obra <sup>39</sup>. *Fe y saber* da cuenta del ejemplo en los siguientes términos:

El ejemplo de Spinoza es el del espacio que está encerrado entre dos círculos que no poseen un punto central común, según la figura que quiso dar como su auténtico símbolo para sus *Principios de la filosofía cartesiana*, en cuanto que mediante ese ejemplo contuvo a la infinitud empírica fuera del desbordamiento sin fin de la imaginación y la puso ante sí. Los matemáticos demuestran que las desigualdades, que en ese espacio posible son infinitas, no se dan en virtud de una cantidad infinita de partes, pues su número es determinado y limitado, y yo puedo poner espacios mayores o más pequeños —por tanto mayores o más pequeñas infinitudes—, sino porque la naturaleza misma de la cosa sobrepasa cualquier determinación del número. En este espacio limitado se da un infinito real, un infinito *actus*. <sup>40</sup>

Lo primero que llama la atención en la descripción hegeliana es su referencia a los *Principios de filosofía de Descartes*. Para empezar, porque Spinoza no remite en su carta a dicha

---

<sup>39</sup> Además del comentario dedicado a Jacobi en *Fe y saber*, el ejemplo geométrico de Spinoza aparece recogido en la «Doctrina del ser» de la *Ciencia de la lógica* y, de nuevo, en la entrada dedicada a su filosofía en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*.

<sup>40</sup> GW 4, 357 (p. 101): «Das Beispiel Spinozas ist der Raum, der zwischen zwei Kreisen eingeschlossen ist, welche nicht einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt haben, nach der Figur, die er auch als sein echtes Symbol vor seine Prinzipien der Cartesianischen Philosophie setzen ließ, indem er durch dieses Beispiel die empirische Unendlichkeit aus dem endlosen Hinaustreiben des Einbildens zurückholt und sie vor sich hingebannt hat. Die Mathematiker schließen, daß die Ungleichheiten, welche in diesem Räume möglich, unendlich sind, nicht aus der unendlichen Menge der Teile —denn seine Größe ist bestimmt und begrenzt, und ich kann größere und kleinere Räume, also größere und kleinere Unendlichkeiten setzen—, sondern weil die Natur der Sache jede Bestimmtheit der Zahl übertrifft; es ist in diesem begrenzten Räume ein *wirkliches* Unendliches, ein *actus* Unendliches».



obra, como suele ser habitual en él cuando su interlocutor le inquiere por cuestiones ya desarrolladas en escritos suyos previos. Pero, además, porque la única figura que justificaría dicha identificación, la que ilustra la Proposición 9 de la Parte II, no tiene por objeto desacreditar la postura de quienes defienden la realidad de lo indefinido, como sucede en la Carta XII, ni tampoco defender la existencia del infinito en acto, sino afirmar la proporcionalidad entre la velocidad con la que es impulsado un fluido y la amplitud de las cavidades que circunscriben su trayectoria. La Proposición en cuestión dice así: «Si el canal circular ABC está lleno de agua y es en A cuatro veces más ancho que en B, en el momento en que el agua (u otro cuerpo fluido) que está en A, comienza a moverse hacia B, el agua que está en B se moverá a una velocidad cuatro veces mayor»<sup>41</sup>. De este modo queda garantizada la proporcionalidad de energía entre los distintos canales que componen el circuito. Por lo demás, es cierto que Hegel, en su reformulación del ejemplo spinoziano, centra su atención en las «desigualdades» interpuestas entre los círculos, y omite, sin embargo, «todas las variaciones, que la materia movida en su interior deba padecer». Ello transmite una impresión reductora del ejemplo spinoziano, pues olvida el dinamismo entre las partes que Spinoza quería conferirle y la consideración implícita de la duración como un ente de razón. Pero, ¿resulta suficiente esta omisión para descalificar la interpretación hegeliana y acusarla de haber tergiversado la intención de Spinoza? Esa parece haber sido la resolución de una corriente exegética iniciada por Martial Gueroult y continuada por Pierre Macherey. No me detendré a exponer los pormenores de esta disputa. Tan sólo diré aquí que, en mi opinión, ésta es fruto de una doble injusticia hermenéutica cometida contra Hegel.

En primer lugar, Gueroult acusa a Hegel de un error de transcripción en la descripción que ofrece del ejemplo geométrico. Allí donde el original de Spinoza decía «desigualdades de distancia» (*inaequalitates spatti*) para significar las variaciones interpuestas entre los dos círculos, Hegel habría traducido «distancias desiguales». Como resultado de esta confusión, la significación del carácter no concéntrico de los círculos en el ejemplo quedaría borrada, pues las distancias trazables entre los perímetros son infinitas sean éstos concéntricos o no lo sean<sup>42</sup>. Pero esta traducción solo se consigue si uno se atiene, como es el caso de Gueroult, al comentario sobre Spinoza contenido en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Ni en la *Ciencia de la lógica*, ni desde luego en el pasaje de *Fe y saber* que nos ocupa, Hegel transcribe el *inaequalitates spatti* como «distancias desiguales», sino, simplemente,

<sup>41</sup> PPC II, prop. 9: «Si canalis ABC circularis sit aqua plenus, et in A sit quadruplo latior quam in B, eo tempore, quo illa aqua (vel aliud corpus fluidum) quae est in A, versus B incipit moveri, aqua quae est in B quadruplo celerius movebitur».

<sup>42</sup> Cf. GUEROUT, *op. cit.*, p. 523. La efectividad de esta crítica es discutible, cuanto menos, pues Hegel no hablaría aquí, sin más, de «distancias», sino de distancias «desiguales», lo que supone ya una diferencia de tamaño y centro entre los círculos.

como «desigualdades» (*Ungleichheiten*). El segundo error es más complejo de determinar y nace de haber tomado demasiado en serio el ejemplo geométrico, cosa que nunca llegó a hacer Hegel, y desde luego tampoco Spinoza. Gueroult estaba convencido de que el ejemplo de Spinoza tenía como principal motivación representar la verdadera naturaleza del infinito en acto. Y, puesto que dicho infinito no podía ser expresado mediante una suma indefinida de partes o distancias desiguales comprendidas entre los círculos, Spinoza habla con claridad de las desigualdades de distancia existentes en dicho espacio. De ahí dedujo Gueroult un complejo razonamiento matemático a fin de pasar desde una concepción estática de la infinitud como la que proyecta Hegel sobre Spinoza a otra dinámica, que sería la única que éste habría defendido. Así, apoyándose en el ejemplo cartesiano de los canales aludido por Hegel, Gueroult establece el infinito actual en el sumatorio de las desigualdades comprendidas entre los segmentos AB y CD <sup>43</sup>. Ahora bien,  $\Sigma AB/CD$  remite exclusivamente a la relación de las desigualdades entre sí, es decir, a modos de la sustancia, pero no se refiere a esta última como causa. Se trata, por lo tanto, de una infinitud tan inadecuada como podía serlo la suma indefinida de distancias desiguales. El sumatorio, en consecuencia, sólo puede representar el infinito en acto en términos matemáticos si se fuerza la imagen hasta el punto de hacer pasar al sumatorio —en su abstracción—, por la sustancia, y a los términos que conforman la relación como los modos finitos resultantes de dicha operación.

Gueroult ha llevado demasiado lejos la interpretación de un ejemplo que originalmente sólo aspiraba a desvelar la ausencia de realidad de lo indefinidamente infinito. Muestra de ello es que el resultado en el que desemboca su lectura apenas difiera de lo que Hegel echaba a faltar en el ejemplo spinoziano para poder ilustrar por completo lo infinito actual: su expresión aritmética en forma de quebrado. Dicho de otro modo: la interpretación que Gueroult ofrece del ejemplo geométrico de Spinoza, contra Hegel, es más hegeliana que propiamente spinoziana. El sumatorio de una fracción es la suma infinita de fracciones diversas que mantienen, pese a todo, una relación constante con respecto a un mínimo común expresado bajo la forma de fracción AB/CD. Lo que varía es, en cada caso, el resultado de la distancia correspondiente; lo que permanece, una misma relación. De igual forma, en la *Anmerkung* que lleva por título «La definición de la infinitud matemática» (*Die Begriffsbestimmtheit des mathematischen Unendlichen*) contenida en la «Infinitud del cuanto», en la «Doctrina del ser» de la *Ciencia de la lógica*, Hegel enseña que la representación de una proporción en forma de quebrado expresa, a diferencia del decimal, una relación infinita de manera perfecta y determinada <sup>44</sup>. Que Hegel ponga en paralelo —si bien en distinto grado

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 525.

<sup>44</sup> Cf., GW 21, 247-248. Sobre esta misma cuestión se expresa Hegel en las LHF III, p. 288 (VGPh 4, 107) y también en GW 4, 358 (p. 102).

de idoneidad— la ilustración aritmética del quebrado y las funciones de líneas curvas con el ejemplo geométrico de los círculos no concéntricos, revela que donde encontraba apoyo para su propia comprensión de lo infinito era precisamente en el carácter relacional de las partes que lo constituyen, así como en la permanente reciprocidad que se dibuja en el quebrado entre la representación «eterna» de la relación y la variedad de su producto en función de la actualización de las partes. Cuestiones ambas que superan la exterioridad propia de una simple división o de una simple suma.

En esta dirección deben ser leídas las líneas finales que, de forma algo oscura, y a las que, dicho sea de paso, ni Gueroult ni Macherey prestan atención, cierran el comentario de Hegel al ejemplo geométrico en *Fe y saber*. Para constatar el carácter inconmensurable de las partes entre los círculos, es decir, para significar el hecho de que la naturaleza de los modos supera todo número cuando es separada abstractamente de la sustancia, señala Hegel:

Pero la inconmensurabilidad consiste en que lo particular es desligado de la subsunción bajo el concepto, es dividido en partes, y éstas son absolutamente determinadas y absolutamente distintas, y si ahora llegan a ser comparadas, habiendo sido antes puestas como iguales en el concepto intuitivo, no lo son ya en la identidad sino sólo en la relación. En una palabra, esto no es más que la transformación de la geometría en análisis, o más concretamente de la doctrina pitagórica, la única en la que se da verdadera geometría, en las series de funciones de las líneas curvas.

De aquí se sigue que el verdadero carácter del pensamiento es el de la infinitud.<sup>45</sup>

El paso hacia adelante que Hegel introduce en la comprensión spinoziana del infinito en acto es dirigir la *relación* —o el carácter dinámico de lo infinito— desde la sustancia como causa, a la interacción recíproca o *razón* siempre presente entre las partes. Una relación que, al igual que las distancias spinozistas, supera todo número, pero que, para ser representada correctamente en términos matemáticos, debe abandonar la figuración geométrica en beneficio de una expresión conforme al lenguaje aritmético, primero, y filosófico, después.

---

<sup>45</sup> GW 4, 358 (p. 102): «Die Inkommensurabilität aber besteht darin, daß das Besondere von der Subsumtion unter den Begriff entbunden, in Teile zerlegt wird und diese absolut bestimmte und absolut gegeneinander ungleiche sind und, wenn sie, vorhin im intuitiven Begriff gleichgesetzt, jetzt einander verglichen werden, nicht mehr in der Identität, sondern nur im Verhältnisse sind. Mit einem Worte, es ist dies nichts als die Umwandlung der Geometrie in Analysis oder bestimmter – des Pythagoreischen Lehrsatzes, welcher allein alle wahrhafte Geometrie ist, in die Reihen der Funktionen krummer Linien. Es ergibt sich hieraus der wahre Charakter des Denkens, der Unendlichkeit ist».

La respuesta esbozada por Hegel al problema de la relación ontológica a propósito del ejemplo geométrico de Spinoza emergerá de nuevo cuando trate de resolver en la *Ciencia de la lógica* la cuestión que para el Schelling de las Cartas debía ser considerado como el enigma por excelencia de la filosofía, a saber, *¿cómo sale lo infinito de sí y llega a la finitud?*, o su contrario, *¿cómo llega la finitud hasta la infinitud?* Ambas preguntas son, en realidad, poco más que una forma infeliz de expresar la naturaleza de esta relación. El motivo de tal insatisfacción reside en que, mediante su formulación, se acepta la existencia separada y autosuficiente de dos entes que alcanzan su propia verdad sin la mediación del otro: lo infinito ya es todo lo que debe ser, pero da lugar fuera de sí a un ser finito que, a su vez, encuentra en sí mismo su realidad con independencia del ser infinito del que procede. Si la filosofía aspira a encontrar una respuesta adecuada a la relación ontológica, debe abandonar esa exterioridad entre las partes y situar la relación en el ámbito de la inmanencia. Los próximos capítulos de este trabajo estarán dedicados a analizar la respuesta original y definitiva que Hegel ofrece en su obra de 1832 a la cuestión del *tránsito*. De momento sólo se avanzará que el tono allí defendido es idéntico al que había alcanzado ya en estadios previos de su pensamiento:

La respuesta a la pregunta de *cómo lo infinito viene a ser finito* es, con ello, la de que no se da un infinito que *primeramente* sea infinito y sólo después tenga necesidad de venir a ser finito, de llegar a la finitud, sino que ya para sí mismo es, precisamente en la misma medida [*eben so sehr*], tan finito como infinito.<sup>46</sup>

La verdad de la finitud y de la infinitud reside, para Hegel, en la inseparabilidad de las partes, esto es, en la correlación y dependencia recíproca que ambas ejercen como momentos de una misma relación. De modo que la formulación tradicional de la filosofía, de la que tanto Jacobi como el criticismo han mostrado ser partícipes, oculta la significación original de la relación ontológica. Por esta razón, la pregunta, tal y como ha sido tradicionalmente planteada, debe permanecer irresuelta. Y debe hacerlo porque participa de una comprensión temporal y proyectiva que perturba el sentido mismo de la relación. En la comprensión de Jacobi, tanto como en la de Schelling, la identidad entre lo finito y lo infinito era puesta en la promesa de un más allá cuyo cumplimiento dependía, bien de la fe subjetiva en la revelación, bien del esfuerzo moral individual. La alternativa propuesta por Hegel prescinde de toda connotación temporal. No hay algo que sea «primeramente» de una determinada manera y que «sólo después» deba llegar a ser otra cosa distinta. La diferencia está incluida

---

<sup>46</sup> GW 21, 140-141: «Die Antwort auf die Frage, *wie das Unendliche endlich werde*, ist somit diese, dass es nicht ein Unendliches *gibt*, das *vorerst* unendlich ist, und das nachher erst endlich zu werden, zur Endlichkeit herauszugehen nöthig habe, sondern es ist für sich selbst schon eben so sehr endlich als unendlich».

ya, con carácter de eternidad, en la propia constitución del ser en cuestión. Esto es lo que el propio Hegel reconocerá en la Observación sobre «El tránsito» (*Der Übergang*) incluida en la segunda edición de la *Ciencia de la lógica*, en unas palabras que recuerdan al posicionamiento que Jacobi y Lessing identificasen como propio del spinozismo durante su encuentro en Wolfenbüttel.

En la medida, sin embargo, en que la no-verdad de ese infinito abstracto sea reconocida, y también del finito que se supone igualmente inmóvil de su parte, debe decirse esto a propósito del proceso según el cual lo finito sale de lo infinito: lo infinito sale fuera de sí hasta lo finito porque, en el modo en que es captado como unidad abstracta, no tiene verdad en sí, no se sostiene en pie; e, inversamente, lo finito sale hasta lo infinito por la misma razón. O es preferible decir que lo infinito ha salido a lo finito desde toda la eternidad; que, tanto como el puro ser, no es por sí solo de forma absoluta, sin contener a su otro en sí.<sup>47</sup>

También para Hegel, la forma especulativa y conforme a la razón de expresar la relación ontológica pasa por renunciar a la ordenación temporal y recurrir a una eternidad lógica, esto es, a aquel absurdo de un *tiempo eterno* que, en expresión de Jacobi, Spinoza había establecido entre la existencia de la *natura naturans* y la *natura naturata*. Para Hegel, como para Spinoza, la diferencia que media entre ambos términos de la relación no debe quedar definida por una proyección subjetiva o un más allá temporal. ¿De dónde surge entonces su diferencia, una vez salvada la identidad? Es la gran acusación vertida sobre la filosofía hegeliana, y era asimismo el origen de la denuncia de panteísmo que recaía sobre la filosofía de Spinoza, a saber, su incapacidad para preservar la diferencia y la finitud, absorbidas por la unidad del sistema. Hegel, no menos que Spinoza, será consciente de estas dificultades. Para que exista la relación deben ser dos, al menos, los momentos que conforman la relación, de modo que con la sola afirmación de la identidad se corre el peligro de que la relación misma desaparezca. En consecuencia, debe poder afirmarse igualmente «el separarse» (*das Trennen*) de los miembros de la relación. Pero este «separarse» no debe incurrir en la predicación de un salto entre los términos, ni tampoco en un tránsito exterior, tal y como ha aparecido expuesto en las filosofías de la reflexión. La forma adecuada en la que

---

<sup>47</sup> GW 21, 141. «Insofern aber die Unwahrheit jenes abstracten Unendlichen, und des eben so auf seiner Seite stehen bleibenden Endlichen erkannt ist, so ist über das Herausgehen des Endlichen aus dem Unendlichen erkannt ist, so ist über das Herausgehen des Endlichen aus dem Unendlichen zu sage, das Unendlichen gehe zur Endlichkeit *heraus*, darum weil es keine Wahrheit, kein Bestehen an ihm, wie es als abstracte Einheit gefaßt *ist, hat*; so umgekehrt geht das Endliche aus demselben Grunde seiner Nichtigkeit in das Unendlichen *hinein*. Oder vielmehr ist zu sagen, daß das Unendliche ewig zur Endlichkeit herausgegangen, daß es schlechthin nicht *ist*, so wenig als das reine *Seyn*, allein für sich, ohne sein Anderes an *ihm selbst* zu haben».

venga finalmente a darse este separarse entre los dos miembros de la relación ontológica —un separarse que sólo puede ser, al mismo tiempo, un unirse de ambos— será objeto de estudio en el próximo capítulo con el análisis del verdadero infinito en la Lógica hegeliana.

## **SEGUNDA PARTE. HEGEL Y LA LÓGICA DE LA TRANSFORMACIÓN**





### 3. LA RELACIÓN ONTOLÓGICA EN LA FILOSOFÍA DE HEGEL: FINITO, INFINITO Y TRANSFORMACIÓN

A diferencia de reflexiones como las de Jacobi o las de Schelling en las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, donde el contenido de conceptos como finito e infinito, necesario y contingente, etc., es tomado en su inmediatez, en la madurez de su pensamiento Hegel estaba convencido de que una correcta intelección de la relación que media entre estos pares conceptuales sólo puede ser ofrecida por un análisis conceptual inmanente de su significado. Llevar a término tal esfuerzo es tarea de la Lógica <sup>1</sup>. La determinación del *entre* que separa-y-une los diversos términos de una relación bien en forma de salto, bien de tránsito, así como el modo en que deba venir entendido este último, son cuestiones que sólo pueden resolverse en el estudio lógico-ontológico de las categorías, y no en los presupuestos con los que cuenta la tradición filosófica o la fe. Esta resolución es posible por la convicción hegeliana de que a cada categoría mediante la que comprendemos y se expresa, por igual, la realidad, le corresponde una singularidad propia. De lo contrario, un análisis inmanente del concepto sólo conduciría a más confusión, pues de él cabría esperar implicaciones similares al análisis de categorías distintas. Si la relación entre finito e infinito es una concreta y determinada, es, pues, porque en la naturaleza de lo finito y de lo infinito se oculta una realidad irrepetible. Pero la significación última de su relación, la verdadera infinitud, representa una apertura cualitativa que se halla presente, con las correspondientes modificaciones que introduce cada determinación, en las categorías hegelianas especulativamente más elevadas. Ello convierte al análisis de la infinitud expuesto en la *Ciencia de la lógica* en uno de sus momentos más relevantes. Su exposición marcará tanto la respuesta de Hegel al problema filosófico del *tránsito*, como la lógica mínima que comparte todo lo verdaderamente real.

#### 3.1. Lo finito: transitoriedad y perecer

Es un lugar común relacionar el pensamiento de Hegel con una filosofía de lo infinito o absoluto. Venga entendida esta afirmación de la forma en que se quiera, sólo será acertada en la medida en que no por ello se desprenda que su filosofía ignora o incluso cancela la cons-

---

<sup>1</sup> Aunque su expresión más definitiva es la recogida en la *Ciencia de la lógica*, cuya primera edición data de 1812, Hegel ya había abordado la relación entre lo finito y lo infinito en unos términos similares con anterioridad, antes incluso de las publicaciones del escrito *Sobre la diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling* o de *Fe y saber*, en sus escritos de Frankfurt entre 1797 y 1800. Cf. María del Carmen PAREDES MARTÍN: «El concepto de infinitud en el joven Hegel» (*Studia Hegeliana*, vol. I, 2015).

titución de la finitud. Stephen Houlgate ha señalado que si a lo largo de su obra Hegel muestra ser un filósofo de la infinitud es debido a ser también, y principalmente, un filósofo de lo finito, y no a pesar de esto último <sup>2</sup>. A continuación se intentará corroborar la validez de esta declaración siguiendo el análisis inmanente de lo finito que Hegel lleva a cabo en la «Doctrina del ser» de la *Ciencia de la lógica*.

El rasgo distintivo del ser finito o de la finitud (*die Endlichkeit*) conforme a su exposición en la Lógica hegeliana es el hecho de llegar a un fin a través de sí mismo, esto es, contener en sí su propia limitación (*Schranke*). Esta última categoría, la limitación, surge en la Lógica con el análisis del límite (*Grenze*). Hegel llama *límite* al enlace que media entre *algo* (*Etwas*) y *otro* (*Anderes*), aquello que ninguno de los dos es pero que limita a ambos, es decir, los une y separa al mismo tiempo, y en esa simultánea unión y separación ayuda a constituir lo propio del algo y lo propio del otro. El límite es, pues, esa frontera que no pertenece en sentido estricto a ninguno de los dos lados, pero sin el cual los lados mismos estarían de más. Su cualidad propia varía, en todo caso, en función de si es el entendimiento o la razón la que lo determina. Por el primero, el límite es hipostasiado y tomado como un *tercero* que une externamente al algo y al otro como entidades separadas y sin relación. Desde semejante comprensión, empero, algo y otro resultan ser una y la misma cosa: lo indeterminado y carente de límite; por ser el límite exterior a ambos, ninguno se muestra interiormente limitado. Pero, puesto que ambos resultan ser la misma indeterminación, la exposición lógica termina descubriendo que el otro es, en realidad, (otro) algo determinado, y que el único *otro* que hay para el algo es el que marca su propio límite. *Algo* se revela entonces para la razón como *otro* de su propio límite, pero sólo siendo gracias a él. Tiene, pues, su ser en su no-ser; es sólo en la medida en que no-es. Cuando algo es pensado así, como ser que limita internamente con su no-ser, el límite es convertido en *limitación* de sí, y el algo es pensado como (algo) finito: el ser que tiene su ser en su no-ser, esto es, en el hecho de cesar-de-ser (*Vergehen*).

Hegel distingue así entre lo simplemente «limitado» cuando el límite de *algo* viene impuesto por la presencia de «otro» ser exterior, y lo *finito* como el ser que, habiendo interiorizado su negación, sólo necesita referirse a sí mismo para limitar su propio ser. Esta distinción pretende arrojar luz sobre una generalizada vaguedad que, a ojos de Hegel, ha dominado la filosofía y ha dificultado comprender la verdadera naturaleza de lo finito. El caso tal vez más extremo es el de Spinoza, en cuyo pensamiento lo finito es confundido con lo meramente limitado, hasta el punto de que termina siendo conceptualmente borrada la posibilidad de que un ser admita en su interior su limitación propia. En la definición segunda de la Parte I de la *Ética* se dice que ser finito es ser limitado, esto es, estar necesariamente rela-

---

<sup>2</sup> Stephen HOULGATE: *The Opening of Hegel's Logic*, p. 380.

cionado con otras cosas finitas, y nada más<sup>3</sup>. En consecuencia, la cualidad de ser llevado a un fin por sí mismo, o sea, la determinación de contener en sí su propia negación, no está incluida en la definición de la finitud. En virtud de la teoría spinozista del *conatus*, toda cosa finita se esfuerza cuanto puede y de forma indefinida por perseverar en su ser<sup>4</sup>. Es por ello que, conforme reza la Proposición cuarta de la Parte III, «ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior»<sup>5</sup> emplazada al margen de su definición —o esencia— y cuya potencia supera la de la cosa finita en cuestión. En resumen, la finitud implica, en Spinoza, exclusivamente limitación; para alcanzar la muerte o el fin de *algo*, hay que recurrir a la presencia de una nueva finitud que, en su exterioridad, supere la potencia de eso finito inicial.

Hegel entiende que esta distinción abstracta entre cese y límite obvia lo característico de todo ser finito, que es el hecho de tener que poner fin a su ser, y ello no por accidente o por la mediación de condicionamientos externos, como en el caso del ser limitado, sino por la propia constitución del ser finito: su ser es no-ser. Aun en el poco probable escenario de que no existiese ningún otro ser capaz de destruirlo, algo finito debería encaminarse por sí solo a su fin porque en su naturaleza está contenida la exigencia de no-ser el ser que es. Pese a todo, en el análisis lógico de la categoría de finitud, Hegel demuestra que este no-ser del ser finito no suplanta ni elimina su propio ser. Lo finito es, ciertamente; pero su ser es el *no-ser* que es. De este modo, afirmación y negación conviven en el ser finito y constituyen su contradicción interna: su ser sólo es en la medida en que no-es. Para comprender la naturaleza de la finitud hay que descifrar, pues, bajo qué términos tiene lugar esa interiorización del límite en sí mismo que hace posible la convivencia del ser con el no-ser.

Una primera forma, equivocada, de comprender esta relación sería entender que lo finito empieza simplemente siendo y sólo en un determinado instante va a parar a su no-ser. Semejante representación, piensa Hegel, no da cuenta de la inherente correlación entre ser y no-ser que contiene lo finito. No es que el ser finito sea, de forma indefinida, y llegue ulteriormente a no ser más; es que el ser propio de lo finito es encaminarse permanentemente hacia su propia negación. Hegel expone esta naturaleza de la finitud en una sentencia me-

---

<sup>3</sup> Cf., *Ethica* I, def. 2: «Se llama finita en su género aquella cosa que puede, ser limitada por otra de su misma naturaleza. Por ejemplo, se dice que es finito un cuerpo porque concebimos siempre otro mayor. De igual modo, un pensamiento es limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo (*Ea res dicitur in suo genere finita quae alia ejusdem naturae terminari potest. Exempli gratia corpus dicitur finitum quia aliud semper majus concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione nec cogitatio corpore*)».

<sup>4</sup> Cf., *Ethica* III, prop. 6-8.

<sup>5</sup> *Ethica* III, prop. 4: «Nulla res nisi a causa externa potest destrui».

morale: «la hora de su nacimiento es la hora de su muerte»<sup>6</sup>. La muerte no sobreviene a lo finito; lo finito es, inevitablemente, darse fin a sí mismo. No hay, pues, un *salto* en el interior de lo finito entre el ser y el no-ser que es. El ser de lo finito es encaminarse ya siempre hacia lo otro de sí en sí mismo. Según su perecer o cesar (*Vergehen*) constitutivo, en su ser mismo está el llegar hasta el no-ser, que es su destino y determinación (*Bestimmung*). Este llegar a no-ser el ser en el interior de lo finito es descrito por Hegel mediante el concepto de transitoriedad o fugacidad (*Vergänglichkeit*).

El entendimiento o la representación abstracta es, pese a su inexactitud, partícipe igualmente de esta comprensión: sabe que lo propio de lo finito es su carácter efímero, la remisión de su ser a lo otro de sí. Pero, precisamente porque se aferra a esa fugacidad suya como única definición posible de lo finito, desvirtúa su carácter de efímero y convierte la relación transitoria entre el ser y el no-ser en una cualidad permanente y eterna. Ciertamente, si lo finito dejase de estar remitido a su no-ser, aunque sólo fuese por un instante, dejaría de ser lo finito que es. Ahora bien, si la transitoriedad es todo lo que hay, si no puede romperse el lazo que liga el ser de lo finito a su negación, entonces esta transitoriedad que constituye lo finito deja de ser ella misma transitoria. Como resultado, también lo finito deja de ser finito y queda puesto como eterno para el entendimiento. Esta inversión viene dada porque el entendimiento, que fija y aísla las determinaciones, facilita que el elemento negativo de algo finito, su transitoriedad, se apodere de su ser (afirmativo). En definitiva, el entendimiento permite que el no-ser sea todo el ser de lo finito. De este modo, su cualidad negativa «no transita en su otro, en su cualidad afirmativa; *por lo tanto, su finitud es eterna*»<sup>7</sup>. La transitoriedad, llevada al extremo, es la negación del *tránsito* entre el ser y el no-ser de lo finito. Esta ausencia de *tránsito* entre sus dos cualidades, negativa y afirmativa, es lo que empuja al entendimiento a caer en un absurdo lógico que ni siquiera ella misma consigue soportar. El entendimiento, que se caracterizaba por determinar y aislar abstractamente las categorías lógicas para evitar su confusión, termina por aceptar un imposible: la identificación entre lo finito y perecedero con lo absolutamente eterno<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> GW 21, 116: «die Stunde ihrer Geburt ist die Stunde ihres Todes».

<sup>7</sup> GW 21, 117: «(...) nicht in ihr Anderes, d. i. nicht in ihr Affirmatives übergehende Qualität; so ist sie ewig».

<sup>8</sup> La Lógica no se pronuncia sobre el absurdo de un «tiempo eterno» que Jacobi encontrase en la filosofía de Spinoza y que, como vimos en el capítulo anterior, Hegel se esforzó por desmentir en su escrito de *Fe y saber*. A la luz, sin embargo, de la reflexión anterior sobre el ser finito en Spinoza, parece oportuno preguntarse si la posición de Hegel respecto del spinozismo podría haber cambiado, hasta el punto de verse obligado ahora a atribuirle como propia una concepción abstracta de la (in)finitud, esto es, una finita infinitud, y, en consecuencia, también el absurdo de un tiempo que, por ser fijado abstractamente en su condición de temporal, es en sí mismo eterno.

¿Por qué confunde finalmente el entendimiento lo finito después de haberlo determinado inicialmente conforme a su verdadera naturaleza? «Todo depende —dirá Hegel— del punto de vista: si se insiste en el *ser de lo finito* y la *transitoriedad* continúa siendo, o si la *transitoriedad* y el *perecer perecen*»<sup>9</sup>. Al defender lo primero, el entendimiento convierte paradójicamente lo finito en infinito. Pues, si lo finito dejase de ser el no-ser que es, se piensa, se correría el riesgo de recaer en esa nada abstracta con la que la Lógica iniciaba su reflexión. En efecto, todo perecer deja un vacío que debe poder ser llenado; a todo finito debe seguirle otro finito. Pero si lo que perece es el propio perecer, como sugiere el análisis lógico especulativo de la finitud, no puede surgir ningún otro finito que perezca. La solución pasa, según el punto de vista abstracto del entendimiento, por absolutizar el perecer y, junto a él, la finitud misma. Una solución que ni siquiera el entendimiento mismo puede aceptar.

El entendimiento llega a lo infinito, pues, no a través de un *tránsito*, sino tras suprimir el carácter transitorio de lo finito y no dejar que cese el cesar-de-ser en el que lo finito mismo consiste. Sólo si la transitoriedad o el perecer perecen, es decir, sólo si la negación se niega a sí misma y va a parar hasta lo otro de sí, esto es, hasta la cualidad afirmativa, el *ser* de lo finito puede ser conservado. En consecuencia, no sólo el *ser* de lo finito tiene que cesar, como quería el entendimiento, sino que el propio *cesar-de-ser* en el que lo finito consiste tiene que cesar para poder ser (finito). Esta separación y, al mismo tiempo, preservación de los dos momentos de lo finito, de su ser y de su no-ser, es lo que debe perseguir un análisis inmanente y sin presuposición de lo finito. La razón debe mostrar que si lo infinito no viene, finalmente, a suplantarse la cualidad de lo finito, es porque entre ambos media un *tránsito* que deja ser a ambos aquello que son.

### 3.2. Lo finito: trascendencia de sí y tránsito

Al insistir en su carácter meramente negativo, el entendimiento desvirtúa la transitoriedad de lo finito y deja inoperativa la relación entre los «momentos» que lo constituyen: el *ser* algo finito y el ser limitado o *no-ser*. *Más de cerca*, sin embargo, se aprecia que la cosa finita es ser y, al mismo tiempo, no-ser; que si bien su ser es no-ser, su carácter de negación es. Esta doble unión de ser (que no es) y no-ser (que es), cuando viene predicado desde la determinación del ser, es aquello que lo finito *debe ser*. El deber ser (*Sollen*) es tanto como *no-es*. Sólo porque no-es, es (deber-ser); sólo porque es (deber-ser), no es. Lo finito *debe ser* el no-ser o límite que es —en virtud del cual es lo que es, y no cualquier otro algo finito—, al mismo tiempo que *debe* no-ser o limitar el ser que es. Por su parte, la *limitación*, como interiorización del límite, es la unión de los dos momentos de lo finito predicada desde

<sup>9</sup> GW 21, 117: «Aber es kommt darauf an, ob in der Ansicht *beim Sein der Endlichkeit* beharrt wird, die *Vergänglichkeit* bestehen bleibt, oder ob die *Vergänglichkeit* und das *Vergehen vergeht*».

su lado negativo. Como el deber-ser, también la limitación permanece abierta al constante fluir del ser y el no-ser. Si algo contiene en sí su limitación es porque es un no-ser, al mismo tiempo que *no-es* el ser (que debe ser). Con el deber-ser y la limitación, el énfasis de lo finito ha dejado de ponerse en su cesar-de-ser y venir a ser otro finito distinto, y ha pasado a ponerse en la insatisfacción que el ser de lo finito alberga por contener en sí su propia negación y verse limitado a no-ser lo que debe ser. El cesar-de-ser, sin embargo, no desaparece, y lo finito sigue tendiendo de forma inevitable hacia su propio fin. Sólo que ahora ha quedado probado que, además de cesar-de-ser aquello que es, o precisamente por ello, lo finito no es por completo el ser que debe-ser.

La doble presencia del ser y del no-ser en lo finito no se traduce, empero, en un tránsito equilibrado entre ambos. Como momentos, es verdad, la presencia de uno descansa en la presencia del otro y depende de ella. Pero lo propio del deber-ser no es transitar (*übergehen*) sino *transcender* (*hinausgehen*) su ser, esto es, su propia limitación. La tendencia del deber-ser y, por lo tanto, de lo finito mismo, no es establecer una coexistencia estable con la limitación que lo constituye, sino eliminarla. Ahora bien, reflexiona Hegel, en la medida en que el deber-ser reposa sobre la limitación como el momento negativo de la finitud, no puede superar por completo a su otro salvo riesgo de dejar de ser el deber-ser que es. Es condición del deber-ser no poder superar la limitación que le impide (simplemente) ser. Y, sin embargo, tan cierto como que no puede superar esta limitación, es que tampoco puede dejar de intentarlo, y sólo es en la medida en que la trasciende. Si no trascendiera no sería el deber-ser que es, pues en su naturaleza está la exigencia de trascender su limitación: «Como deber-ser lo finito trasciende su limitación»<sup>10</sup>. Pero tan pronto trasciende su limitación, el deber-ser trascendente es, en última instancia, transcendido. Es el colapso de la contradicción inherente a la finitud. Junto a la limitación, cae también lo otro de sí, el deber-ser, y en consecuencia, la unidad que los reúne en sí como momentos, o sea, lo finito mismo, también cae. En la naturaleza de lo finito, o mejor, en la contradicción presente entre sus momentos constituyentes, está el trascenderse y llegar hasta lo otro de sí. Como señala Hegel: «Con el deber-ser empieza el trascender de lo finito, lo infinito»<sup>11</sup>.

El resultado al que llega este análisis inmanente o *más próximo* de lo finito es el mismo que aquél otro *más lejano* descrito por el entendimiento. En uno y otro caso, lo finito resulta ser finalmente infinito. La diferencia fundamental reside en que, mientras el entendimiento alcanza lo infinito tras no dejar que cese el cesar-de-ser en el que lo finito consiste, ahora se llega a él tras haber comprobado que el trascender de lo finito se trasciende a sí mismo y, por lo tanto, que el cesar-de-ser en el que lo finito consiste cesa. El necesario rodeo im-

<sup>10</sup> GW 21, 120: «Als Sollen geht nun aber ferner das Endliche über seine Schranke hinaus».

<sup>11</sup> GW 21, 121: «Im Sollen beginnt das Hinausgehen über die Endlichkeit, die Unendlichkeit».

puesto por la razón tiene como misión evitar la falta que de forma más recurrente se ha asociado a la filosofía hegeliana, a saber, olvidar la finitud para situar en su lugar a lo infinito. Esto, si bien de forma no intencionada, es precisamente el resultado del entendimiento cuando se aferra con tenacidad a la transitoriedad de la finitud. Pero el cesar del cesar-de-ser al que finalmente se llega ofrece dos consecuencias distintas que permiten deshacer la común imagen según la cual el espacio de la finitud y de la diferencia es borrado por Hegel.

En primer lugar, lo finito no desaparece al cesar el cesar-de-ser en el que consiste; «simplemente ha devenido momentáneamente otro finito, el cual es del mismo modo el perecer como transitar en otro finito, y así al infinito»<sup>12</sup>. Que el perecer quede puesto ahora como transitar dice no sólo en qué queda finalmente convertido lo finito, sino también cuál es la naturaleza de ese tránsito. Lo propio de lo finito como deber-ser, lo acabamos de ver, era trascender eso otro de sí, o sea, su limitación. Hegel presenta el trascender como un proceso cíclico dentro de un mismo ser finito. Así, por ejemplo, el animal que sienta la limitación del hambre o de la sed sólo *será* animal, sólo ser finito, en la medida en que pueda trascender sus limitaciones a través del alimento y del agua. Pero el haberse saciado una vez no evita que la limitación, la misma limitación, vuelva a aparecer y exija ser de nuevo trascendida<sup>13</sup>. El trascender del deber-ser finito no es la «verdadera liberación» (*eine wahrhafte Befreiung*) de la limitación y, por lo tanto, una «verdadera afirmación» (*eine wahrhafte Affirmation*)<sup>14</sup>, puesto que la limitación reaparece bajo una forma similar. Por eso dice Hegel del deber-ser que «es el trascender de la limitación, pero un *trascender finito* solamente»<sup>15</sup>, es decir, un trascender que debe ser igualmente trascendido y que deja a lo finito en el mismo estado en el que se encontraba inicialmente; el animal que ha saciado su hambre ya se prepara de nuevo para la caza.

Con el cesar del cesar-de-ser en el que lo finito igualmente consiste, sin embargo, no acontece una repetición de la limitación en el interior de lo finito, sino que se produce una

---

<sup>12</sup> GW 21, 124: «es ist zunächst nur ein anderes Endliches geworden, welches aber ebenso das Vergehen als Übergehen in ein anderes Endliches ist, und so fort etwa ins Unendliche».

<sup>13</sup> Además de este ejemplo, incluido en la Observación que explica las cualidades del deber-ser y de la limitación como momentos de la finitud, Hegel introduce el ejemplo de la planta, que trasciende la limitación de ser primero una semilla, luego flor, luego fruto y finalmente hoja, cf. GW 21, 122. A no ser que Hegel esté pensando en el proceso anual de floración, este segundo ejemplo es, sin embargo, más complejo, pues a diferencia de las necesidades fisiológicas del animal, no parece que el surgimiento de una nueva limitación sea la repetición de la limitación anterior, sino más bien una limitación de distinta naturaleza; no es el mismo esfuerzo el que debe realizar para dejar de ser semilla, que para dejar de ser flor.

<sup>14</sup> Cf., GW 21, 122.

<sup>15</sup> GW 21, 123: «ist das Hinausgehen über die Schranke, aber ein selbst nur *endliches Hinausgehen*».

mutación en la cosa finita misma, un «perecer como transitar en otro finito», dice Hegel. Esto es importante. *Algo* finito perece y surge entonces *otro* finito distinto. La cualidad de la finitud permanece todavía intacta, como perecer, pero el *ser* que es finito deja entonces su lugar a un ser finito *diferente*. El convertirse en *otro* finito lleva consigo la destrucción de la identidad o *Ansichsein* de lo finito (cesar-de-ser) a través de ese cambio, lo que no sucedía todavía con el simple trascender del límite. De esta manera, ser finito es, en última instancia, acabar y dar lugar, con su muerte, a un nuevo finito.

Frente a una lectura demasiado extendida, no hay que entender el cesar del cesar-de-ser como la aparición inmediata y determinada de la infinitud. Si así fuese, lo infinito adoptaría las propiedades definitorias de lo finito: un ser-ahí limitado por su no-ser (finito). Cuando lo propio de algo finito desaparece —cuando cesa el cesar-de-ser en el que consiste, o cuando se trasciende lo trascendente—, lo que no desaparece es el ser finito como *algo*, y, en consecuencia, tampoco el límite que lo separa de *otro* ser; límite que, al interiorizarse y constituirse en limitación, debe ser de nuevo superado, yendo así a parar una vez más a la constitución de la finitud. En su perecer, pues, la finitud reaparece permanentemente en un proceso infinito. Como ha señalado Houlgate, a través de la lógica expuesta, «la finitud o cesar-de-ser demuestra ser idéntica al proceso de cambio. Las cosas llegan, de hecho, a un final definitivo, pero su final es siempre su transformación en algo más»<sup>16</sup>. Esta aparición infinita de la finitud, no bajo la forma de una repetición, sino bajo formas distintas, en finitudes diferentes a las anteriores, es lo que Hegel llama *perecer como tránsito*. Transitar no es, pues, volver a lo mismo —eso es lo propio del trascender—, sino avanzar hacia una nueva forma. El tránsito de lo finito a lo infinito se produce, no por la acumulación de un número infinito, ni tampoco por el aislamiento y absolutización de lo finito mismo, o por la aparición inmediata de lo infinito tras la muerte de lo finito, sino más bien por la presencia de un cambio en lo finito mismo, todavía no de cualidad, pero sí en la variedad de su actualización. Esto era lo primero.

En segundo lugar, lo finito supone un tránsito a lo infinito porque, «en su perecer, en esta negación de sí, lo finito ha alcanzado su ser-en-sí; en él, *se ha unido consigo mismo*»<sup>17</sup>. En

---

<sup>16</sup> S. HOULGATE, *op. cit.*, p. 396: «finitude or ceasing-to-be proves to be identical with the process of change. Things do, indeed, come to a definitive end, but their end is always their transformation into something else».

<sup>17</sup> GW 21, 123: «so hat das Endliche in seinem Vergehen, dieser Negation seiner selbst, sein Ansichsein erreicht, es ist darin *mit sich selbst zusammengegangen*». El término *Ansichsein*, ser-en-sí, adquiere en Hegel una connotación distinta al término *Insichsein*. Este último hace referencia al «ser dentro de sí», y subraya la idea de tener un adentro, un espacio interior, quedando en Hegel ligado a la idea de *ser un otro*. *Ansichsein*, en cambio, expresa la negación de *estar relacionado con* otro, es el no-ser-para-otro que, a su vez, sólo puede expresar su en-sí en relación con ese otro para el que



la medida en que lo finito cesa, llega a ser lo que es intrínsecamente: no-ser; llega a ser explícitamente el no-ser que es. Así, en realidad, la finitud no finaliza al finalizar, sino que continúa bajo una nueva forma; se une consigo misma en su negación. Pero este unirse consigo sólo es posible porque su ser *continúa* en la forma de otro finito, y, al continuar así, constituye una serie sin fin o in-finita. Llegar a estar completamente en sí mismo, negar la negación en la que consiste, supone que lo finito no sólo llega a ser sí mismo, sino que queda igualmente convertido en lo opuesto de sí. Al cesar de ser el cesar-de-ser que es, el momento negativo de lo finito es a su vez negado, quedando tan sólo el ser de lo finito en su cualidad afirmativa. Este finito afirmativo es lo contrario mismo de lo finito, cuyo ser, hemos visto, es no-ser. Con lo cual, lo finito va a parar con su afirmación, con su unión consigo mismo, en lo otro de sí; lo finito *transita* a lo infinito.

Hegel reforzará esta idea de lo finito como *tránsito* hacia su cualidad afirmativa en el apartado dedicado a lo infinito <sup>18</sup>. Antes de ver cómo se articula este análisis, es importante retener que lo infinito, en cualquiera de las dos determinaciones descritas —bien como proceso al infinito, bien como unión de lo finito consigo mismo—, sólo aparece cuando la naturaleza de lo finito es entendida —aunque no sea de forma todavía precisa— en términos de un tránsito. Ni en su transitoriedad o fugacidad, ni tampoco en el trascender del deber-ser, lo finito abandona la determinación de ser meramente algo finito. Sólo cuando este no-ser en el que su ser consiste es, a su vez, negado, lo finito deja de ser finito y *se convierte en* infinito, transita hacia la infinitud. La tarea de Hegel en las secciones siguientes de la *Ciencia de la lógica* será mostrar que no es tránsito todo lo que parece, y que sólo la correcta comprensión de lo infinito tiene el sentido del tránsito tal y como ha emergido en el análisis de lo finito.

### 3.3. El surgimiento de lo infinito en el análisis hegeliano

En el análisis de lo finito han hecho su aparición dos nociones distintas de lo infinito. La primera adopta la forma de un proceso al infinito de lo finito, bien en su cualidad de parecer que deja lugar a un sin fin de nuevas finitudes —sólo aquí habla Hegel de un *perecer como transitar*—, bien en su cualidad de deber-ser que *trasciende* constantemente sus limitacio-

---

no es. En consecuencia, que Hegel diga de lo finito que alcanza su *Ansichsein* cuando parece su perecer, quiere decir que sólo entonces es puesto lo finito en relación con lo infinito como lo otro de sí, que no es él, pero sin el que no puede ser verdaderamente.

<sup>18</sup> Cf., GW 21, 126: «Die Endlichkeit ist nämlich die als Schranke gesetzte Schranke, es ist das Dasein mit der Bestimmung gesetzt, in sein Ansichsein überzugehen, unendlich zu werden»; GW 21, 127: «Das Endliche ist das reale Dasein, welches so verbleibt, auch indem zu seinem Nichtsein, dem Unendlichen, übergegangen wird».

nes, una tras otra; es lo infinito como serie de finitos. La segunda era el resultado de que lo finito se negase a sí mismo, yendo a parar así a su opuesto, esto es, a lo puramente afirmativo o infinito. Este segundo infinito es la idea de estar continuamente lo finito consigo mismo. Se mire por donde se mire, como serie o como continuidad, lo finito conduce a lo infinito: «La naturaleza de lo finito es trascenderse a sí mismo, negar su negación, y devenir infinito»<sup>19</sup>. Pese a la diferente perspectiva adoptada en cada caso, Hegel entiende que las dos formas de infinito mostradas carecen del mismo defecto, a saber, su excesiva dependencia con respecto a lo finito. Condición que las convierte en concepciones de la infinitud propias todavía del entendimiento, y cifra la tarea de un análisis inmanente y especulativo de lo infinito en el abandono de dicha finitización.

En su inmediatez, lo infinito se ha mostrado como siendo el fin de lo finito, la negación de la negación, la afirmación o el ser que se ha unido finalmente consigo. Pero esta afirmación sólo ha sido obtenida por la negación de su otro, lo finito. Así establecido, lo infinito recae en la categoría de *algo* que sólo es por su otro, esto es, lo infinito aparece inmediatamente determinado por un límite exterior, lo finito, que no desaparece al hacer acto de presencia lo infinito, sino que más bien remite a ese finito desde el que aparece. Esta correlación no elimina, sin embargo, sus diferencias cualitativas. Mientras que lo finito se presentaba como la negación en su propio ser, el deber-ser que no es, la pura limitación de sí; lo infinito, en cambio, es la consecuencia de haber quedado superada toda finitud. Es normal, dirá Hegel, que el entendimiento se figure lo finito como lo efectivamente real, siendo puesto lo infinito como ese *otro* vacío e indeterminado, un *más allá* de toda determinación finita. Así constituido, como un otro respecto de lo finito, lo infinito sólo alcanza a ser presentado como lo infinito del entendimiento o «infinito malo» (*Schlecht-Unendliche*). En esta representación, finito e infinito quedan separados como un más acá determinado y un más allá indeterminable, separación que lleva a perpetuar una contradicción no resuelta entre «dos mundos» (*zwei Welten*).

Esta separación característica del entendimiento era el rasgo definitorio que la filosofía de la reflexión había interpuesto entre los miembros de la relación ontológica y a cuya superación había dedicado Hegel su escrito de *Fe y saber*. La idea principal que articulaba el comentario de Hegel y que, por ironía hegeliana, servía para desarbolar tanto la filosofía crítica de Kant y Fichte como la teología de Jacobi, era que semejante concepción de la relación se fundamentaba sobre una organización religiosa de la realidad caracterizada por concebir dos órdenes ontológicos cualitativamente diferenciados, uno auténtico o real y otro inauténtico o dependiente de aquél para su existencia. El entendimiento, artífice de esta

---

<sup>19</sup> GW 21, 125: «Es ist die Natur des Endlichen selbst, über sich hinauszugehen, seine Negation zu negieren und unendlich zu werden».

separación ontológica, es incapaz de percatarse de que en en la oposición que establece anula, sin quererlo, los límites que desearía fijar. Pues sucede, más bien, que al oponer lo finito a lo infinito, termina finitizando a lo infinito mismo. El límite que los separa y opone es, finalmente, aquello que igualmente los conecta esencialmente, por el lado de la finitud. Por estar separados, finito e infinito están igualmente unidos: cada uno es la negación del otro, y sólo es sí mismo por dicha negación.

La verdadera conexión entre finito e infinito, conexión que prefigura la aparición de la reflexión propia de la esencia, es descrita por Hegel en términos de un «tránsito» (*Übergehen*). En este punto es preciso rescatar la doble naturaleza del tránsito que Hegel introduce en su exposición. Al abordar el análisis del infinito malo o del entendimiento se habla ya de un tránsito, es verdad, pero de un tránsito que deja intactas la cualidad de los dos *transiens*, y que, por lo dicho previamente a propósito del ser finito —donde el *perecer como tránsito* sólo tenía lugar cuando quedaba resuelto finalmente en *otro* ser finito—, no puede ser considerado un verdadero tránsito. Este carácter todavía deficiente del tránsito viene marcado en el texto de Hegel por no acontecer la mediación de uno *en* el otro, en su interior, pasando a ser plenamente otro. Más bien, es una transición que se produce *desde* el uno *hasta* el otro, y viceversa, estableciendo con ello un ir y venir que sitúa en su exterioridad e indiferencia a cada uno de los miembros de la relación ontológica. La relación no es todavía un *Übergehen in*, sino un *Übergehen von ... zum ...*. Veamos cómo se gesta esta relación conforme a la exposición lógica.

Por ser cada uno lo otro de su opuesto, lo infinito igualmente que lo finito es limitado, y, en consecuencia, finito. Lo finito pasa a lo infinito como su otro fuera de sí; lo infinito, a su vez, pasa a lo finito como su otro fuera de sí. Uno y otro son inseparables, porque cada uno llega a sí a través de su otro. El límite que los separa y determina hace que lo infinito sea un infinito-finito, de modo que la infinitud desaparece momentáneamente y deja su lugar a la finitud, que es todo lo que hay. Pero, como la naturaleza de lo finito es trascender su limitación constitutiva, en su trascender aparece de nuevo lo infinito como vacío, esto es, como límite de toda determinación posible. Y por ser el límite indeterminado de toda determinación, lo infinito reaparece como finitamente limitado y el ciclo vuelve a comenzar.

Hegel llama a este intercambio o flujo constante entre la determinación de lo finito y lo infinito *Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen*. La diferencia, como también la unidad, emerge aquí sólo de forma inmediata y mantiene los extremos en un permanente estado de exterioridad. «Ambos son inseparables y, al mismo tiempo, absolutamente otro con respecto al otro»<sup>20</sup>. Como sucedía en el trascender (*Hinausgehen*) del límite por lo finito, que daba lugar a una serie infinita de finitos pero que sólo de forma inadecuada podía

---

<sup>20</sup> GW 21, 129: «*Sie sind untrennbar und zugleich schlechthin Andere gegeneinander*».

ser descrito en términos de un *tránsito* (*Übergehen*), también aquí la relación entre lo finito y el infinito-finito es producto de una «perpetua repetición de una y la misma alteración»<sup>21</sup> infinitamente trascendida que deja en su exterioridad a lo finito y a lo infinito como dos mundos independientes. En consecuencia, también aquí la atribución de un *tránsito* está fuera de lugar. O, mejor dicho, lo que está fuera de lugar es el tránsito comprendido como apertura de una nueva cualidad, según empezó a aparecer en el análisis de la finitud cuando su perecer constitutivo daba lugar a *otro* ser finito. No es cierto ahora que lo finito devenga infinito, ni que lo infinito se convierta, a su vez, *en* finito; no hay verdadera identidad. Lo que hay es sólo un pasar *de* lo finito a lo infinito, y *de* lo infinito a lo finito una vez más, y *así hasta el infinito*.

La forma de la apariencia de esta unidad ha sido, pues, definida. La unidad es puesta en la existencia como un traslado o tránsito de lo finito a lo infinito, y viceversa. De manera que lo infinito sólo emerge junto a lo finito, y lo finito junto a lo infinito, el otro junto al otro; es decir, cada uno emerge junto al otro independiente e inmediatamente, y su conexión sólo es externa.<sup>22</sup>

La relación entre finito e infinito característica del entendimiento reproduce el mismo trascender que había aflorado ya con el deber-ser finito, cuya naturaleza sí había logrado apresar adecuadamente —fue su insistencia en permanecer aferrados el transitar lo que le condujo a perder de vista su naturaleza—. De otro modo: «Este infinito malo es en sí mismo

---

<sup>21</sup> GW 21, 130.: «perennierenden Wiederholung eines und desselben Abwechselns».

<sup>22</sup> GW 21, 128: «Dadurch ist die Weise der Erscheinung dieser Einheit bestimmt; im Dasein gesetzt ist sie als ein Umschlagen oder Übergehen des Endlichen zum Unendlichen und umgekehrt; so daß das Unendliche an dem Endlichen und das Endliche an dem Unendlichen, das Andere an dem Anderen, nur hervortrete, d.h. jedes ein eigenes unmittelbares Entstehen an dem Anderen und ihre Beziehung nur eine äußerliche sei».

En su versión de la Ciencia de la lógica, George Di Giovanni (Cambridge, CUP, 2010) traduce en este pasaje la preposiciones alemanas *zum* y *an* por las inglesas *into* e *in*, respectivamente, algo que, en otros contextos, puede hacerse convenientemente, pero que en este punto no refleja acertadamente el significado del análisis hegeliano. En el primer caso, porque se deja sin valor la posterior aparición de la preposición alemana *in* para acompañar al *Übergehen*. La preposición *zum* seguida de un verbo transitivo que indica desplazamiento, como es el caso aquí, tiene la connotación de trasladarse *desde* un estado a otro distinto, sin perjuicio para ninguno de los dos estados en sí, presentados como entidades independientes. En el segundo caso, porque tampoco consigue reflejar adecuadamente la exterioridad que se prestan en este instante del desarrollo lógico lo finito y lo infinito. Si algo está «en» su otro, y no solamente «junto a» él, no se entiende por qué dice Hegel que su conexión es sólo exterior y una apariencia de unidad.

idéntico al *deber-ser* incesante»<sup>23</sup>. La única diferencia entre el trascender de la finitud y el propio de la infinitud estriba en que trascendido y trascendente son ahora cualitativamente diferentes, dando como resultado, no una serie infinita de finitudes que se siguen una tras otra, sino un «progreso infinito» (*Progreß ins Unendliche*) que tiene como extremos, por un lado, a lo finito como determinación autosubsistente y, por el otro, a lo infinito como indeterminación igualmente autosubsistente. Pero lo que no surge es una cualidad nueva y original fruto de su unidad, porque ambos están puestos el uno *junto al* otro, y no todavía *en* él. De este modo puede concluir Hegel la incapacidad del entendimiento para resolver la antinomia entre lo finito y lo infinito. Lo único que consigue el entendimiento finito es fijar a ambos en su separación, recluir lo otro de sí en un más allá inalcanzable, corroborar su incapacidad para comprenderlo, y afirmar al mismo tiempo su inevitable y persistente tendencia hacia el fracaso. «Este progreso es, pues, la contradicción que no es resuelta, sino que es más bien siempre expresada sólo como presente»<sup>24</sup>.

La pregunta con la que Jacobi determinará la filosofía de Spinoza y que marcará el devenir del Idealismo alemán, a saber, cómo llega lo infinito a convertirse en finito, o su reverso, cómo llega lo finito a ser en sí mismo infinito, es necesariamente formulada por el entendimiento, dirá Hegel, y, con la misma necesidad, es dejada sin resolver. El motivo de esta incapacidad no reside tanto en la dificultad de la pregunta, cuanto en la inexactitud de su formulación. Una adecuada comprensión del problema exige plantear la relación entre lo infinito y lo finito en unos términos que se alejen definitivamente de la exterioridad impuesta por el entendimiento al concepto de tránsito.

### 3.4. Sobre la dificultad de nombrar especulativamente la relación ontológica

En la sección final sobre lo Infinito dedicada a «Lo infinito afirmativo» (*Die affirmative Unendlichkeit*), en el primer libro de la *Ciencia de la lógica*, Hegel defiende que en el tránsito fallido y permanente de lo finito a lo infinito está implícita la verdad de su relación. Sólo hay que saber mirar en ella para llegar a encontrar la unidad en el proceso. Pues, *más de cerca*, resulta que tanto lo finito como lo infinito regresa cada uno a sí mismo tras haber llegado a su otro. Si se empieza por lo finito, se acaba igualmente en eso finito tras haber pasado por lo infinito; si, en cambio, se inicia el recorrido desde lo infinito, se pasa inmediatamente a lo

---

<sup>23</sup> GW 21, 129: «Diese schlechte Unendlichkeit ist an sich dasselbe, was das perennierende Sollen». En este punto, Hegel identifica el «infinito malo» del entendimiento con el «progreso infinito» en la medida en que, en éste último, lo infinito nunca se alcanza por completo y termina poniéndose como un siempre-más-allá de lo finito.

<sup>24</sup> GW 21, 129: «Dieser Progress ist daher der Widerspruch, der nicht aufgelöst ist, sondern immer nur als vorhanden ausgesprochen wird».

finito para regresar de nuevo al punto inicial. De manera que en este progreso al infinito del entendimiento está implícita la negación de cada uno de ellos y, en consecuencia, su unidad: lo finito es tal finito por haber negado lo infinito como lo otro de sí; lo infinito es infinito por no-ser lo finito que se le opone. Es así como uno y otro, finito e infinito, terminan siendo para la razón *momentos* de una misma unidad que sólo surge como consecuencia de su negación mutua.

De este modo, dice Hegel, finito e infinito adquieren un doble significado desatendido por el entendimiento. En primer lugar, es cierto, ambos son *algo* opuestos a su *otro*, de manera que mantienen una distinción cualitativa separada por el límite. Pero, en segundo lugar, ambos son igualmente *momentos* de una misma realidad, el *verdadero infinito*. De este modo, el concepto del verdadero infinito no envuelve sólo una relación negativa entre lo finito y el infinito(-finito), o sea, no reconoce únicamente la diferencia entre uno y otro, sino que, al mismo tiempo, también destaca la referencia necesaria que los une. El infinito significa, pues, esta totalidad del proceso que expresa la dispersión y el regreso a sí en un mismo movimiento. Con ello, el infinito afirmativo se encuentra en condiciones de responder a las dos exigencias que acompañan a la comprensión adecuada de la relación ontológica: la génesis de un miembro de la relación a partir del otro, por un lado, y, por el otro, la *síntesis* inmanente de ambos.

Hegel había hecho explícita esta doble exigencia previamente, en la tercera Observación sobre el *devenir* (*Werden*) de la segunda edición de la *Ciencia de la lógica*. En dicho análisis, la relación tenía lugar entre el puro ser y la nada abstracta como momentos, siendo el devenir la unidad que sintetizaba su exterioridad. Se trata de uno de los pocos lugares donde Hegel utiliza en sentido positivo el término de «síntesis» (*Synthesis*), tan afín a la crítica kantiana. Lo hace para desmarcarse de la renuncia de Jacobi a la posibilidad de avanzar desde una cualidad hasta otra —condición de toda síntesis— cuando ambas han sido separadas y puestas en su unilateralidad. La síntesis a priori de Kant es, desde luego, más acorde a la verdad que el salto de fe exigido por Jacobi. No en vano, su carácter *a priori* tenía precisamente el cometido de evitar que la separación de los elementos a sintetizar pudiera ser abstractamente fijada, de manera que toda distinción quedase finalmente establecida dentro de una unidad inmanente. Sin embargo, razona Hegel, el uso del término ha acabado desvirtuando esta pretensión inicial, pasando a consistir en el mero esfuerzo subjetivo y, por lo tanto, externo al objeto, por armonizar dos cosas que se pretenden separadas. Por este motivo, considera Hegel, es preferible que la razón prescinda de él en su ejercicio: «pero, puesto que el sentido más estrechamente vinculado a la “síntesis” es el de una unión

externa de cosas externamente dispuestas, el nombre de síntesis, de unidad sintética, ha quedado acertadamente fuera de uso»<sup>25</sup>.

Esta crítica elevada contra el concepto de «unidad sintética» no proviene sólo del lado de la «síntesis», sino que se repite cuando el término propuesto es, simplemente, el de «unidad» (*Einheit*). Mediante el término «unidad» se quiere significar la identidad de la diferencia, la reunión de dos cosas distintas que han ido finalmente a parar en lo mismo, formando una sola mismidad (*Ein-heit*). La crítica de Hegel en este caso, al igual que con la «síntesis», enraíza en la connotación que el término ha adoptado, llegando a ser indisociable de una reflexión subjetiva, y, de nuevo, externa al objeto en cuestión. La unidad se predica siempre por comparación, dice Hegel, entre dos cosas que comparten alguna propiedad en común, pero que son en esencia distintas y mantienen entre sí una «completa indiferencia» (*vollkommene Gleichgültigkeit*)<sup>26</sup>, de suerte que la comparación dice más del sujeto que compara, que de los objetos puestos en relación.

La poca fortuna del término «unidad», referida para determinar la relación que media entre el puro ser y la nada, es invocada de nuevo en el análisis de lo finito y lo infinito, con la peculiaridad de que la unión de ambos borra ahora definitivamente toda distinción existente. Cuando lo infinito es *unido* con lo finito, acción que con frecuencia realiza el entendimiento, aquél viene entonces a ser un infinito-finito que tiene a lo finito como lo otro de sí y, por lo tanto, como su límite; cuando, en cambio, es lo finito quien se une a lo infinito, es tomado como la misma auto-afirmación que lo infinito es, perdiendo así la transitoriedad que le es propia<sup>27</sup>. De este modo, la unión que establece el entendimiento sólo tiene lugar entre un infinito-finito y un finito-infinito, es decir, entre nada que se le parezca al verdadero finito y al verdadero infinito.

Esta determinación del verdadero infinito no puede ser captada en la ya criticada fórmula de una unidad de lo finito y lo infinito; la unidad es una auto-igualdad abstracta y sin movimiento, y los momentos son igualmente seres inmóviles. Pero, como sus momentos, lo infinito es más bien esencialmente sólo como devenir, aunque un devenir ahora más determinado en sus momentos.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> GW 21, 83: «aber weil der Synthesis der Sinn von einem äußerlichen Zusammenbringen äußerlich gegeneinander Vorhandener am nächsten liegt, ist mit Recht der Name Synthesis, synthetische Einheit außer Gebrauch gesetzt worden».

<sup>26</sup> Cf. GW 21, 79.

<sup>27</sup> Cf. GW 21, 131.

<sup>28</sup> GW 21, 136: «Diese Bestimmung des wahrhaft Unendlichen kann nicht in die schon gerügte Formel einer Einheit des Endlichen und Unendlichen gefaßt werden; die Einheit ist abstrakte bewegungslose Sichselbstgleichheit, und die Momente sind ebenso als unbewegte Seiende. Das Unendliche

En la *unidad*, defiende Hegel, la relación ontológica es captada de manera imprecisa. O bien desaparece la identidad y sólo es traída al frente la comparación exterior de unas diferencias inmóviles, o bien desaparece la diferencia por ser identificados subjetivamente como la misma auto-igualdad. Ni siquiera la «doble unidad» entre lo finito y lo infinito que se empieza a vislumbrar junto con el verdadero infinito —cada uno consigo mismo, y, al mismo tiempo, con su otro como momento— consigue resolver su relación antinómica, de suerte que lo finito vuelve a recaer en la infinitud, y lo infinito en el ser-limitado <sup>29</sup>.

Si la mediación no puede ser descrita en términos de «síntesis», ni tampoco de «unión», ¿cómo entonces? Hegel es muy claro en este punto: hay que regresar al sentido originario del *devenir* (*Werden*) y conferirle una determinación más concreta. Esa ulterior determinación del devenir, es decir, que el devenir no vaya asociado al puro ser y a la nada abstracta, sino a un ser y una negación determinados, es lo que viene a representar el término *Übergehen* cuando es liberado de la abstracción que le atribuye el entendimiento para significar la relación de lo finito y de lo infinito. Hegel, es verdad, carece en este punto de la precisión deseada. Existen referencias textuales que invitan a defender la identificación propuesta, pero otras tantas que parecen sugerir más bien lo contrario. En este segundo sentido podría ser leída, por ejemplo, la cita de la tercera Observación sobre el devenir que priva a la transición del sentido especulativo que sí tiene el devenir: «La transición es lo mismo que el devenir excepto que, en ella, los dos términos, transitando desde el uno al otro, son representados más como en reposo y fuera del otro, teniendo lugar la transición entre ellos» <sup>30</sup>. También aquí, como sucedía con la síntesis y la unidad, es una cuestión de matiz y de uso aquello que aleja al *tránsito* de poder representar en su verdad a la relación especulativa. Hablar de *tránsito* transmite la impresión de que lo finito y lo infinito permanecen fijados de antemano y que la distancia que los separa sólo queda salvada mediante un ejercicio subjetivo incapaz por sí solo de alterar una cualidad ya determinada.

El tránsito así considerado es el tránsito *entre* algo y su otro, o *desde* algo a su otro (*von... zum...*) que establece una relación de ida y vuelta entre realidades exteriores e indiferentes. Su error fundamental, conviene Hegel, consiste en presuponer de antemano la

---

aber ist, wie seine beiden Momente, vielmehr wesentlich nur als Werden, aber das nun in seinen Momenten weiter bestimmte Werden».

<sup>29</sup> Cf. GW 21, 132-3. El carácter «doble» de la unidad que Hegel rechaza aquí recuerda a la «doble transición» que subraya Robert R. Williams. Ambas carecen de la misma exterioridad. Cf. WILLIAMS, «Double Transition, Dialectic, and Recognition» (New York, State University of New York Press, 2007).

<sup>30</sup> GW 21, 80: «Übergehen ist dasselbe als Werden, nur daß in jenem die beiden, von deren einem zum anderen übergegangen wird, mehr als außereinander ruhend und das Übergehen als zwischen ihnen geschehend vorgestellt wird».



presencia de la nueva determinación a la que se transita, enfrentándola abstractamente a la determinación anterior, así como la necesidad lógica de que esta última se encamine teleológicamente hacia aquella. Afirmar, por ejemplo, que la polis griega *transitó* al imperio romano parece dar a entender que éste se hallaba ya esperando, antes siquiera de aparecer, a que el primero fuera negado. Conviene recordar que esta era la expresión utilizada por Schelling en 1795 cuando establecía el problema fundamental de toda filosofía en determinar el tránsito desde lo infinito a lo finito. Hegel, por su parte, no siempre que habla de *tránsito* lo hace acompañándolo de esas proposiciones, y tampoco en todos los casos lo sitúa del lado del entendimiento abstracto. De hecho, la mayoría de veces Hegel utiliza el sustantivo *Übergehen* o *Übergang* bien por sí solo, bien acompañado de la preposición *in*. Cuando esto sucede, como si ello permitiera ver el tránsito *más de cerca*, precisamente lo que aparece superada es la exterioridad entre los momentos en relación. De lo contrario, no se entiende que Hegel sitúe en polos opuestos el tránsito, por un lado, y el aislamiento y separación del entendimiento, por el otro, en la misma Observación tercera sobre el devenir: «Pero este tercero [el devenir] tiene varias formas empíricas que la abstracción deja a un lado o descuida para aferrarse a sus dos productos, ser y nada, cada uno por sí mismo, y mostrarlos como protegidos contra el tránsito»<sup>31</sup>; «Deben ser considerados algunos de los casos que surgen cuando el ser y la nada son aislados entre sí, uno fuera de la esfera del otro, con el resultado de que, con ello, el tránsito es negado»<sup>32</sup>; «A propósito de la determinación del tránsito del ser y la nada en el otro, todavía se puede notar que lo mismo se puede entender sin una mayor determinación de la reflexión. Es inmediato y enteramente abstracto debido a la abstracción de los momentos en transición, esto es, porque todavía debe ponerse en estos momentos la determinación del otro a través del cual han transitado»<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> GW 21, 81: «Aber dieses Dritte hat vielfache empirische Gestalten, welche von der Abstraktion beiseite gestellt oder vernachlässigt werden, um jene ihre Produkte, das Sein und das Nichts, jedes für sich festzuhalten und sie gegen das Übergehen geschützt zu zeigen». Pues, ¿por qué le iba a importar al entendimiento negar la existencia de un tránsito entre el ser y la nada si éste no fuera algo más que el simple vaivén que deja intactas las determinaciones en su abstracción?

<sup>32</sup> GW 21, 81: «Es sollen einige der Erscheinungen betrachtet werden, die sich daran ergeben, wenn das Sein und das Nichts voneinander isoliert und eins außer dem Bereiche des anderen gesetzt wird, so daß hiermit das Übergehen negiert ist». Los casos que menciona Hegel son la separación entre el ser y la nada de Parménides, entre la sustancia y sus determinaciones de Spinoza, entre el Yo y el No-Yo de Fichte, y en el salto de Jacobi ante la síntesis a priori de la apercepción kantiana.

<sup>33</sup> GW 21, 90: «Noch kann über die Bestimmung des Übergangs von Sein und Nichts ineinander bemerkt werden, daß derselbe ebenso ohne weitere Reflexionsbestimmung aufzufassen ist. Er ist unmittelbar und ganz abstrakt, um der Abstraktion der übergehenden Momente willen, d. i. indem an diesen Momenten noch nicht die Bestimmtheit des anderen gesetzt ist, vermittels dessen sie übergin-

En adelante, salvo indicación, se entenderá que aquellas ocasiones en las que Hegel acompañe al término *Übergang* y sus derivados de las preposiciones *von... zum...* lo hará para referirse al tránsito según el entendimiento, a saber, como una unidad exterior y carente de verdad en la que sus miembros son fijados y aislados uno respecto del otro sin que por ello surja una auténtica relación entre ambos. Sólo cuando aparezca acompañada de la preposición *in*, o bien sin preposición alguna, se entenderá que la relación descrita es una determinación más precisa del devenir conforme a la cual los miembros de la relación se funden entre sí hasta alcanzar una cualidad nueva.

### 3.5. El sentido del tránsito como transformación

La segunda edición de la *Ciencia de la lógica* concluye su análisis de lo infinito con un añadido respecto de la primera edición que sorprende tanto por su brevedad como por la asimetría que introduce en «El ser-determinado» y que rompe con la estructura triádica que organiza las restantes secciones de la obra. De hecho, se trata del único apartado no numerado por Hegel, apareciendo como el cuarto en discordia tras «A) El ser-determinado como tal», «B) Lo finito» y «C) Lo infinito», sin portar la letra D) que parecería corresponderle conforme marca la secuencia lógica. Este apartado, al que ya se ha hecho referencia previamente, lleva por título *Der Übergang*, el tránsito, y es ubicado justo después del análisis del verdadero infinito como la referencia a sí de sí mismo que ha pasado por lo otro de sí.

Hegel inicia así el único párrafo dedicado al *Übergang*: «La idealidad puede ser nombrada como la *cualidad* de lo infinito. Pero ella es esencialmente el proceso del *devenir* y, por lo tanto, un tránsito, como el del devenir en ser-determinado, que a continuación debe ser explicado»<sup>34</sup>. Lo infinito es la *idealidad*, dice aquí Hegel, no lo *ideal*. Esto último es la cualidad que adopta lo finito cuando deja de ser entendido como propiamente real, como lo únicamente existente, y pasa a ser concebido como *momento*. Lo característico de lo infinito, por su parte, es *el acto de pasar* de ser considerado como real a serlo como ideal. Ser infinito no es, pues, ser-ideal; es la posibilidad —la posibilidad trascendental, si se quiere— de que lo finito sea puesto como ideal; es la cualidad de transitar inherente a toda determinación finita en su ser-momento.

Lo finito nos había aparecido con anterioridad como siendo esencialmente tránsito *en* lo infinito; lo infinito aparece ahora, simplemente, como tránsito. La múltiple correspondencia

---

gen». Nótese que la abstracción le viene aquí al tránsito no de sí mismo, sino de la abstracción en la que son puestos inicialmente sus dos momentos.

<sup>34</sup> GW 21, 137: «Die Idealität kann die *Qualität* der Unendlichkeit genannt werden; aber sie ist wesentlich der Prozeß des *Werdens* und damit ein *Übergang*, wie des *Werdens* in *Dasein*, der nun anzugeben ist».

apuntada en el párrafo anterior entre idealidad, infinito, devenir y tránsito, aleja definitivamente la idea de que este último deba ser considerado como un mero ir y venir abstracto que deja en su exterioridad y unilateralidad a las determinaciones implicadas, y ofrece una prueba de que su significación es mucho más profunda y conforme a la verdad, llegando a abarcar tanto la identidad que surge del regreso a sí, como la diferencia contenida en sí de sí misma y de su otro. Es lo que de forma habitual ha sido reconocido como la dialéctica hegeliana <sup>35</sup>. De este modo, el *Übergehen* consigue dar cuenta de una de las dos exigencias anteriormente señaladas para conseguir una comprensión adecuada de la relación ontológica: la síntesis o unidad dialéctica, no abstracta, entre los dos miembros de la relación; lo infinito está finalmente en sí por estar también en él lo finito. Pero todavía no ha sido suficientemente explicado cómo puede dar cuenta de la segunda exigencia establecida, a saber, la génesis desde lo uno a lo otro. De distinto modo: ¿en qué medida el *Übergehen* expresa el hecho de que una novedad cualitativa (un otro de sí) tenga que emerger de la relación, esto es, que su unidad no sea la suma abstracta de dos partes externamente unidas? La solución no difiere: el sentido de apertura sólo aparece cuando el tránsito deja de ser entendido como un tercer elemento que une pero no altera la constitución de dos cosas (*von... zum...*) y que resulta exterior a ambas, y pasa a ser comprendido como un adentro (*in*) que afecta a la cualidad de la cosa misma que transita. El *Übergehen* es así el resultado de racionalizar el concepto teológico de Creación y despojarlo de toda connotación de trascendencia.

El carácter de apertura y de cambio cualitativo en el interior de la cosa aparece por primera vez en la *Ciencia de la lógica* con las exposiciones de la *determinación* (*Bestimmung*) y la *constitución* (*Beschaffenheit*), que Hegel sitúa antes del análisis de lo finito y, en consecuencia, también de lo infinito. La determinación es el ser-en-sí o la «identidad» que algo afirma frente a su ser-para-otros, esto es, en su relación con otros algo, y que es su constitución. En virtud de su determinación y su constitución, algo posee una identidad propia que lo singulariza y preserva en su darse a otras cosas fuera de sí, al mismo tiempo que es constituido por el recibir de un afuera con el que necesariamente limita. Ser algo determinado es, para Hegel, estar abierto a los otros y quedar constituido por ellos: «la cualidad de algo es ser abierto a la exterioridad y tener una *constitución*» <sup>36</sup>. Como ha subrayado Houl-

---

<sup>35</sup> Cf., GW 21, 92: «Llamamos dialéctica al movimiento racional más alto en el cual, ser y nada, aparentemente separados de raíz, transitan el uno en el otro en virtud de lo que son, y la presuposición [de su separación] se supera a sí misma (*Dialektik aber nennen wir die höhere vernünftige Bewegung, in welche solche schlechthin getrennt Scheinende durch sich selbst, durch das, was sie sind, ineinander übergehen, die Voraussetzung [ihrer Getrenntheit] sich aufhebt*)».

<sup>36</sup> GW 21, 111: «es ist Qualität des Etwas, dieser Äußerlichkeit preisgegeben zu sein und eine *Beschaffenheit* zu haben».

gate, lejos de afirmar que algo absorbe en sí todo aquello que se le opone desde el exterior, Hegel defiende que lo exterior tiene un impacto constitutivo en la determinación de la cosa, que ve de este modo fluctuar su identidad en función de su interacción. «La influencia externa no sólo transforma la superficie de las cosas; llega hasta el corazón de las cosas y puede transformar incluso lo que las cosas son en su interior. En opinión de Hegel, por lo tanto, no puede haber una propiedad que sea totalmente propia de la cosa: porque lo que algo es en sí mismo está siempre abierto a ser reconstituido por otro»<sup>37</sup>. Lo propio de algo, su determinación, es estar abierto a transformar y a ser transformado por otras cosas, siendo susceptible de adquirir cada vez una determinación distinta.

A lo largo de su cambio y transformación algo no desaparece por entero, pues conserva el darse a la exterioridad y el quedar constituido por ella como determinación propia. En este proceso, es verdad, no se preserva la cosa tal y como era, en su determinación, pues ella cambia por la presencia de esos *otros algo* con los que está en relación. Pero lo que sí preserva es su determinación permanente y formal de exteriorizarse, constituir y quedar constituida por el encuentro con un otro fuera de sí. En lo infinito, esa exterioridad constitutiva del algo ha sido ya asumida a través del límite, primero, y de la limitación propia de lo finito, después. En esta medida, Houlgate está en lo cierto al afirmar que el verdadero infinito es *diferente* de lo finito no porque sea algo *otro* de lo infinito —entonces se recae en la mala infinitud—, sino precisamente porque no puede ser algo *otro* enfrentado a lo finito, sino que tiene que ser un *momento* junto con él:

Para comprender el verdadero infinito necesitamos desarrollar una idea de diferencia que sea diferente de «ser otro que». Precisamente tal idea de diferencia se encuentra en la relación entre un proceso y sus momentos. Un momento de un proceso no es él mismo todo el proceso y por lo tanto puede ser distinguido de él. Sin embargo, tal momento no es otro que el proceso, ni el proceso es otro que él, puesto que ese momento es un momento *del* proceso mismo.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> S. HOULGATE, *op. cit.*, p. 352: «External influence does not just transform the surface of things; it goes to the very heart of things and can transform even what things are in their innermost selves. In Hegel's view, therefore, there is an can be no ownmost ownness that is wholly a thing's *own*: for what something is in itself is always open to being reconstituted by another».

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 424: «In order to comprehend true infinity, we thus need to develop an idea of difference that is different from "being other than". Precisely such an idea of difference is to be found in the relation between a process and its moments. A moment of a process is not the whole process itself and so can be distinguished from it. Such a moment is not *other* than the process, however, nor is the process other than it, since that moment is a moment *of* the process itself».

En el siguiente capítulo se retomará la importancia de esta reflexión y la significación que cobra el concepto de «momento» para la lógica hegeliana. Por ahora, y siguiendo el análisis de Houlgate, es suficiente con apreciar el giro que dicho concepto introduce en la comprensión de la diferencia que separa y une, al mismo tiempo, a los miembros de una relación. En el verdadero infinito, lo finito y lo infinito (todavía del entendimiento), no son diferentes en el sentido de ser «otros», esto es, de ser *algos* opuestos que se enfrentan y determinan mediante exclusión recíproca. Por ser «momentos» de un mismo proceso, lo finito y lo infinito mantienen su diferencia *dentro* de la «unidad» que ambos ayudan a constituir, y no son nada distinto de esa relación que los une. Así concebido, lo infinito abandona la imagen de un tercero que se añade a lo finito y al infinito del entendimiento, y es comprendido como la relación verdadera entre ambos. Lo finito, lo infinito según el entendimiento y el verdadero infinito no son tres *algos* separados que deban quedar reunidos abstractamente. La verdad resulta ser que lo finito es ya, en sí mismo, un infinito superarse y que, en consecuencia, el infinito malo o del entendimiento determina a la finitud. Comprender la finitud exige comprender el sentido de la infinitud indefinida. Uno y otro en su abstracción, la finitud como cesar-de-ser y el infinito como serie, sin ser remitidos todavía a su determinación recíproca, son los momentos necesarios de la infinitud, que es la verdad del ser finito, o sea, lo que el ser finito es, y, en consecuencia, también del infinito malo. Sólo teniendo esto último a la vista es posible afirmar una resolución inmanente del tránsito que no contemple el recurso abstracto a un tercero.

Para ver, finalmente, cómo se efectúa ese tránsito en su inmanencia es preciso conectar la infinitud con el análisis lógico de la determinación y la constitución del algo. Decíamos que con el verdadero infinito desaparece la exterioridad y la oposición que acompañan al ser-otro; pero también decíamos que lo que no se disuelve es la apertura a una variación cualitativa ligada al ser-para-otro. Esta conservación de la apertura cualitativa, incluida ahora en la relación de lo finito consigo mismo, es aquello que el término *Übergehen* —identificado por Hegel con lo infinito— permite conservar. El tránsito no es, como tampoco la determinación, un simple transitar de una cosa a otra, un pasar desde un punto A a un punto B; el tránsito es una transformación *en* el interior de la cosa misma y en virtud de la cual su cualidad es modificada y convertida en una cosa distinta, sin que por ello sea abandonada por completo su «identidad», pues la transformación que representa el *Übergehen* revela siempre la verdad *de algo*. Con lo cual, ese algo no desaparece en la nada, ni es suprimido o borrado, sino que es, más bien, presentado bajo una nueva constitución, bajo una forma nueva a través de su diferencia. Que lo finito sea, en sí, transitar en lo infinito quiere decir que lo finito queda puesto por sí mismo como infinito, que se convierte por su propia naturaleza en lo otro de sí; que lo infinito sea en sí mismo transitar quiere decir que lo infinito es la transformación inherente a todo ser y a toda cualidad finitas. Ser infinito es ser transforma-

ción, no quedar puesto en la determinación inmediata, sino superarla y constituir una nueva determinación. Ser infinito es el predicado, la unidad de la auto-aniquilación de toda realidad finita que, en virtud de su propia naturaleza, se destruye para transformarse en otro ser finito.

En resumen: lo finito es el ser inicialmente transformable, y transformado después, que aporta contenido concreto y empírico a la condición de posibilidad que representa lo infinito; lo infinito es el acto trascendental, la forma, en virtud de la cual se produce el transformar que hace que algo deje de ser lo que es y pase a ser lo que verdaderamente es. Juntos, finito e infinito, forman una relación tal que permite preservar la singularidad de cada uno sin obstruir la novedad. Su relación como momentos es necesaria porque lo finito sólo es transformable bajo la condición de que la transformación sea posible; a su vez, lo infinito sólo es transformación porque existe algo que se transforma. La verdad, la única verdad, es esa relación entre lo finito y lo infinito entendido como condición trascendental o *idealidad* de toda transformación real.

Esta resignificación del concepto de infinito, junto con el de tránsito, además de revelar la originalidad del pensamiento hegeliano, hace explícita la distancia que lo separa de las filosofías de la reflexión. En lugar de un más allá trascendente, lo infinito es condición ontológica trascendental de toda transformación inmanente al ser finito, esto es, la posibilidad de que el ser finito sea sí mismo en su otro. Se entiende ahora la preferencia que, especialmente en su etapa de formación, Hegel manifestó por un pensamiento como el de Spinoza, para quien la infinitud sustancial es comprendida en su actualidad, constituyendo la naturaleza de los modos finitos. La inmanencia entre los términos de la relación ontológica será lo que una para siempre sus filosofías. Pero el *método* seguido para describir dicha unión, así como la significación que adquieren en Hegel el tránsito y lo infinito como transformación y condición de toda transformación, respectivamente, será —como se demostrará más adelante— lo que instaure un hiato irreconciliable entre dos formas alternativas de comprender la realidad.

Tras lo dicho, cabe preguntarse por qué no se ha traducido el término *Übergehen* por el de transformación, como sugiero aquí, o por qué Hegel no ha clarificado suficientemente el término en esta dirección. Lo cierto es que el término «transformación» no suele incluirse habitualmente entre el corpus lingüístico hegeliano. Como tal, queda excluido del catálogo de categorías que recorren el desarrollo lógico que va desde el puro ser hasta la idea absoluta. Tampoco destaca por ser un término especulativo necesario para el desarrollo lógico mismo, como puedan serlo «superación», «momento», «poner», etc. Hegel no utiliza el término alemán *Transformation*, y eso ha llevado a comentaristas y traductores de su obra a reservar el término «transformación» como palabra-comodín para traducir otras tantas de

significados similares<sup>39</sup>. La invitación a traducir «Übergehen in» por transformación no es, en cualquier caso, arbitraria. Responde a la exigencia de distinguir dos usos del término *Übergehen* que mantienen connotaciones distintas en el texto. Pero, además, viene aconsejada por el uso que se realiza en el alemán cotidiano. *Übergehen in* suele transmitir la idea de un cambio de estado en un mismo sujeto, como cuando se dice de la voz que se convierte en grito (*die Stimme geht in Schreien über*), o cuando se dice de unas cerezas sanas que se pudren (*die Kirschen gehen in Fäulnis über*). Esta conversión de la identidad —la misma— mediante la aparición de la diferencia es lo que Hegel trata de explicar cuando analiza el desarrollo especulativo de lo infinito, y es por ello que puede ser identificado con el *Übergehen*.

El *Übergehen* se convierte así en la resolución hegeliana al dilema planteado por la relación ontológica. Atrás queda el auxilio del salto, como en Jacobi, pero también del tránsito subjetivo desde lo finito a lo infinito que deseaba Schelling, y en el que lo finito en su carácter absoluto estaba destinado a ocupar todo el espacio de la relación. En Hegel, no se trata de que lo finito deba proyectarse indefinidamente como infinito; lo finito es ya, en realidad, el hecho de ser transformado a través de la condición de posibilidad de toda transformación en la que lo infinito consiste. Hegel consigue así anular el carácter trascendente introducido por Schelling en la comprensión del tránsito, resultado de haber asumido previamente el criticismo kantiano. En primer lugar, la correlación lógica entre lo finito y lo infinito hace innecesario el salto hacia el ámbito práctico de la razón como solución al problema de su relación. Es ya en el ámbito teórico, en la lógica misma, donde la relación queda esclarecida. Por lo mismo, en segundo lugar, la relación no puede adoptar un sentido meramente moral. El deber ser como rasgo de lo infinito es exclusivo del entendimiento; en la razón, lo infinito está ya ahí dado en su integridad, de manera que su comprensión es tarea de la lógica y no de un proyecto ético. Como condición de toda transformación posible, el *Übergang* es más próximo a la unidad trascendental de la que hablaba Lessing en el parágrafo 73 de *La educación del género humano*, y, en consecuencia, también de la sustancia spinozista, que de un ideal trascendente. Finalmente, el carácter existencial y subjetivo que adoptaba el tránsito en Schelling es igualmente abandonado. Asumir la realidad infinita deja de ser el proyecto vital de un individuo concreto; la relación ontológica está, en Hegel, más allá del esfuerzo moral de cada existente particular. Con todo, esto último no excluye la persistencia en la

---

<sup>39</sup> Por ejemplo, en la versión inglesa de Di Giovanni, *transformation* traduce con mayor frecuencia *Verwandlung*, pero también es utilizado para traducir *Umänderung*, *Umgestaltung*, *Umformung* y *Umschlagen*; en su forma verbalizada, *verwandeln* es la palabra más representada, pero también aparecen distintas expresiones con el verbo *machen* que son igualmente traducidas por «transformar», tales como (sich) *machen zu*, o *machen aus*.

lógica de Hegel de cierta connotación existencialista, consecuencia de la identificación que mantienen entre sí los conceptos de tránsito y transformación del ser.

### 3.6. La cualidad de lo infinito: ¿transformación, plasticidad o salto?

Con «el tránsito» termina la segunda sección de la «determinidad», en el primer libro de la *Ciencia de la lógica*. La tercera y última sección está dedicada al ser-para-sí (*Fürsichsein*), y en ella se completa la determinación o cualidad de la infinitud. El rasgo básico de ambos, ser-para-sí e infinitud, es no encontrar ya un otro exterior que se les oponga, puesto que lo otro ha sido interiorizado por ellos como contenido suyo; su ser otro es ahora ser-para-uno (*Sein-für-eines*). Por contener, como momentos, a sí mismo y a su negación —la finitud—, del verdadero infinito puede decirse que es, finalmente, ser-para-sí. De ahí que Hegel señale que el ser-para-sí es «el ser cualitativo completo; es el ser infinito»<sup>40</sup>.

Así caracterizado, el ser-para-sí aparece como el ser que resulta en una constante referencia a sí mediante lo otro de sí. De otro modo, es el ser que, en el referirse a lo otro de sí se refiere, en realidad, a sí mismo, porque contiene a su otro como momento suyo<sup>41</sup>. Que el otro sea para sí, esto es, que el no-ser pase a formar parte del ser, como apropiación suya; que el límite quede difuminado hasta desaparecer y dar origen a un límite nuevo, es precisamente lo que caracteriza al concepto de «transformación» y, por extensión, al *Übergehen*, dentro la filosofía hegeliana. La asociación entre infinitud y transformación viene sustentada por una idea común de autosuficiencia que genera la resolución satisfactoria de la diferencia y en virtud de la cual se dice de algo que se basta a sí mismo para ser y existir. En la medida en que ambos consisten en una acción que nace del ser-para-sí, o sea, de la interiorización de su otro en el ser mismo, y de nada más, el proceso de transformación y el ser infinito se corresponden. Una autosuficiencia como la que determina al ser infinito, su carácter

---

<sup>40</sup> GW 21, 144: «Im *Fürsichsein* ist das *qualitative Sein vollendet*; es ist das unendliche Sein».

<sup>41</sup> Existe una estrecha afinidad entre la descripción del ser-para-sí que introduce aquí Hegel y el análisis del algo anteriormente referido —hasta el punto de que el primero constituye la inversión verdadera del segundo— y que convierte a los dos en prefiguraciones de la determinación de reflexión propia de la esencia. Aquello que ambos tienen en común es la posibilidad de cambiar su propio ser a partir del encuentro con lo otro de sí. En el caso del algo, ese otro era exterior o ser-para-otro, y afectaba a la constitución propia de algo desde fuera. La nueva determinación surgida del cambio no podía ser, en ese caso, una auto-determinación o una cualidad puesta por el propio algo a partir de su encuentro con lo otro de sí, sino que ese otro seguía conservando su constitución propia con independencia de la determinación del algo. En el caso del ser-para-sí, el otro ha pasado a ser-para-uno, de suerte que ya no se le enfrenta en la exterioridad, sino que ha quedado asumido en sí, convirtiéndose de este modo en *sujeto* último de su determinación. Esta es también la diferencia que marca la separación entre el mero cambio y la transformación.



absoluto, sólo es posible, en efecto, cuando el otro está ya en el ser, esto es, cuando él mismo es, de algún modo, su otro. Transformarse es ser ya infinito, ser-para-sí lo otro de sí como ser-para-uno.

La obra que ha marcado el sentido y devenir del concepto de transformación en el imaginario occidental ha sido la *Metamorfosis* de Ovidio. La característica principal de las transmutaciones que experimentan los protagonistas del relato ovidiano, como Catherine Malabou ha señalado, es que nunca conllevan un abandono definitivo de su propia naturaleza. El cambio es momentáneo y reversible, más un cambio de apariencia que de esencia, una «máscara que siempre se puede retirar y que permite adivinar los rasgos auténticos del rostro»<sup>42</sup>. Así, por ejemplo, cuando Dafne está próxima a fracasar en su intento de huida porque sus piernas no le permiten correr con la suficiente rapidez, se transforma en árbol, pero una vez superada la amenaza que representa Febo retorna a su estado original. En esta accidentalidad, considera Malabou, la metamorfosis ha encontrado tradicionalmente su acomodo dentro del conjunto de la metafísica occidental, y, al mismo tiempo, su limitación para dar cuenta del ser de las cosas. «En la metafísica, la forma siempre puede cambiar, pero la naturaleza del ser permanece. Es eso lo que es discutible, y no el concepto de forma mismo, que sería absurdo pretender abandonar»<sup>43</sup>. Para superar esta fijeza atribuida a la naturaleza o ser de las cosas que, a juicio de Malabou, lastra la comprensión del carácter mutable de la realidad y del devenir, la autora propone en su lugar «pensar una mutación que comprometa tanto a la forma como al ser, una nueva forma que sea literalmente una forma de ser»<sup>44</sup>.

Con la intención de captar esta identidad entre forma y ser, o entre apariencia y esencia, el gran esfuerzo intelectual de Malabou y su gran contribución al estudio del pensamiento hegeliano ha consistido en rescatar el sentido filosófico del concepto de «plasticidad». En *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, explica que, si bien hace su entrada dentro del lenguaje filosófico en el siglo XVIII, prácticamente de la mano de Hegel, el concepto de plasticidad halla su origen en el verbo griego *plassein*, que significa «modelar», «dar forma», tanto en un sentido activo como pasivo. Es decir, algo es plástico cuando es en sí mismo maleable, esto es, cuando su constitución admite verse alterada, pero, también, cuando tiene el poder de dar forma o alterar la constitución de otra cosa. Si bien en su

---

<sup>42</sup> Catherine MALABOU, *Ontología del accidente. Ensayo sobre la plasticidad destructiva* (Santiago de Chile, Pólvora editorial, 2018), p. 16. Esta comprensión de la transformación como atributo temporal y reversible presente en las narraciones de Ovidio perdurará hasta el humanismo renacentista del siglo XVI. Véase, como ejemplo, la fábula de Luís Vives titulada *Fabula de homine* (en *Diálogos. Fábula del hombre. Templo de las leyes*. Barcelona, Planeta, 1988).

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 22-23.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 23.

origen remite al ámbito de las artes plásticas, por extensión puede igualmente predicarse de la cultura o la educación y, en general, de todo proceso de formación y cambio que experimenta un ser determinado.

A lo largo de la resignificación que Malabou ofrece de la plasticidad, una de sus mayores preocupaciones es evitar que dicho concepto termine confundándose con el «polimorfismo» o la habilidad de poseer una multiplicidad de formas, según sucedía en el relato mítico de Dafne. En su Introducción a *L'avenir de Hegel* resume esta preocupación en los siguientes términos: «El adjetivo plástico, sin embargo, en la medida en que se opone a rígido, fijo, osificado, no significa por lo tanto polimorfo. Es plástico aquello que conserva la forma, como el mármol de la estatua que, una vez configurado, no puede recobrar su forma inicial. Plástico designa, pues, a eso que cede a la forma pero que *resiste* a la deformación»<sup>45</sup>. Se entiende, por tanto, que todo cambio que experimenta la forma de un ser puede llegar a ser decisivo para su nueva configuración. No hay cambio en la forma de la cosa que no quede grabado en su forma actual; no hay variación en la constitución de algo que no afecte *en alguna medida* a su determinación. Si bien, no hasta el punto de que a la forma *le de igual* la variación asumida. Entre la forma plástica y los *otros* que producen en ella el cambio existe una *relación*, una tensión, que se traduce en una resistencia por parte de la forma a dejar de ser sí misma, y, al mismo tiempo, en una impronta respecto de su estado final. La cuestión que debe ser dirimida es, en consecuencia: ¿cuál es esa *medida* en virtud de la cual una forma modifica su determinación hasta ser transformada? ¿*En qué medida* puede un cambio constituir una transformación de la forma sin que la forma sea de-formada por completo?

La idea fundamental del concepto de plasticidad, tal y como es descrita por Malabou en la filosofía hegeliana —a saber, como continuidad de la forma a través de su transformación—, es evitar introducir en la reflexión la posibilidad de una ruptura, de una escisión abrupta, de un salto. Dicha posibilidad es resultado de la aparición de un otro que amenaza con ocupar el espacio del ser. La forma, que es plástica, debe poner en marcha para superarla un proceso de *síntesis* mediante el que asimilar la diferencia en su identidad y mostrar así el porvenir que ella posee. La asimilación, sin embargo, no debe llegar hasta el punto de aniquilar la otredad y sumirla en la indiferencia y más absoluta irrelevancia respecto de su constitución, sino, únicamente, *en la medida en que* su asunción modifique pero, al mismo tiempo, preserve su forma. Hay, pues, una «medida», que la síntesis de eso otro no debe sobrepasar a riesgo de perturbar en exceso la forma individual del ser. Para preservar

---

<sup>45</sup> C. MALABOU, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, p. 21: «L'adjectif "plastique" toutefois, s'il s'oppose à "rigide", "fixe", "ossifié", ne signifie pas pour autant "polymorphe". Est plastique ce qui garde la forme, comme le marbre de la statue qui, une fois configuré, ne peut retrouver sa forme initiale. "Plastique" désigne donc ce qui cède à la forme tout en *résistant* à la déformation».

su individualidad, su forma, todo ser determinado debe *huir de sí mismo*, transformarse y dejar espacio en sí a la diferencia, pero sin llegar a ser destruido por ella.

Aquello a lo que toda forma debe hacer frente en la asimilación de una medida externa capaz de desbordar su relación constitutiva es al potencial abandono de la plasticidad que le es inherente —esto es, su posibilidad de transformación— y al consiguiente surgimiento bruto de una forma radicalmente distinta. Pese a defender —con rotundidad y frente a Kant— una deducción inmanente y necesaria de las determinaciones lógicas entre sí, la reflexión lógica de Hegel no ha sido ajena a esta posibilidad ontológica. En la tercera y última sección de la «Doctrina del ser», en la determinación de «lo carente de medida» (*das Maßlose*), irrumpe en la exposición una magnitud incapaz de asumir en sí, en su cualidad, el aumento o disminución de cantidad que una magnitud exterior produce en ella al interferir en su «línea nodal» (*Knotenlinie*) y alterar su relación cuantitativa propia. El resultado de esta interferencia no es la cualidad igual a sí misma sólo que con una determinación cuantitativa diferente. El resultado es otra cualidad, una cualidad nueva que se relaciona de forma indiferente respecto de la anterior, o sea, que no tiene nada que ver ya con ella.

Todo lo que posee *medida* (*Maß*), señala Hegel, presenta un margen, unos confines (*Weite*) dentro de los cuales logra conservar su cualidad pese a las variaciones de cantidad que puedan ocasionar en él los encuentros con otras medidas externas. La medida es así un ser-para-sí autosubsistente que se distingue cualitativamente de otros seres-para-sí. «Pero llega un punto en este cambio de lo cuantitativo, donde la cualidad se cambia, la cantidad demuestra especificarse, de modo que la relación cuantitativa cambiada se ha convertido en una medida y por lo tanto en una nueva calidad, un nuevo algo»<sup>46</sup>. En un sentido, debe convenirse que esta segunda cualidad está relacionada con la que inmediatamente le precede, pues su determinación sólo es por diferir de aquélla. Pero, precisamente por ser cualidad, su relación sólo puede ser de indiferencia, cada una consigo misma. «Por lo tanto, no ha surgido de la anterior, sino directamente de sí misma, es decir, de la unidad especificadora interna que aún no ha llegado a existir»<sup>47</sup>.

El análisis de la medida permite hablar así de dos tipos de cambio: uno que sólo afecta a su momento cuantitativo sin concernir a la cualidad de la medida; otro que atañe a su momento cualitativo porque la variación cuantitativa sobrepasa los confines de su determinación, o sea, su capacidad plástica. Esta doble concepción del cambio presentados con motivo de la medida en la *Ciencia de la lógica* coincide con los dos modelos de plasticidad que

---

<sup>46</sup> GW 21, 365: «Aber es tritt ein Punkt dieser Änderung des Quantitativen ein, auf welchem die Qualität geändert wird, das Quantum sich als spezifizierend erweist, so daß das veränderte quantitative Verhältnis in ein Maß und damit in eine neue Qualität, ein neues Etwas, umgeschlagen ist».

<sup>47</sup> *Ibid.*: «Es ist also nicht aus dem vorhergehenden, sondern unmittelbar aus sich hervorgetreten, d. i. aus der innerlichen, noch nicht ins Dasein getretenen spezifizierenden Einheit».

desarrolla Malabou. A la acepción más usual de plasticidad como continuidad de la forma a través de su deformación, esto es, como posibilidad de asumir en sí a lo otro de sí, Malabou añade en la *Ontología del accidente* un segundo sentido bajo la noción de «plasticidad destructiva». A diferencia de la primera, donde el cambio se deriva del estado previo de la forma, este segundo tipo de plasticidad admite la posibilidad de un «surgimiento bruto», de un acto espontáneo que, como sucede en las narraciones de Ovidio, impide establecer una mediación o conexión causal entre la forma nueva y la anterior. «La plasticidad destructiva hace posible la aparición o la formación de la alteridad en donde el otro falta absolutamente»<sup>48</sup>, es decir, donde el otro no ha sido asumido y puesto-para-sí, sino que, simple e inmediatamente, el uno se ha convertido en otro.

En virtud de la descripción ofrecida sobre el uso del *Übergang* en la filosofía hegeliana, parecería que en la Lógica sólo debiera tener cabida el primero de los sentidos que la plasticidad admite, esto es, como transformación continua del ser. La resignificación inmanente del tránsito, a propósito de la apertura ontológica presente en la relación entre finitud e infinitud, no tenía otro propósito que mostrar a la transformación como principio fundamental del «método» de Hegel, y negar así al *salto* cualquier sombra de realidad en la exposición del proceso lógico. Pero la determinación carente de medida ha roto con la imagen de un progreso continuo del ser en el transcurso de sus múltiples determinaciones, dando cabida a la posibilidad de una mutación aleatoria e inconmensurable:

la relación cuantitativa precedente, que está infinitamente próxima a la siguiente, es en realidad un ser determinado distinto. Por consiguiente, según el lado cualitativo, el procedimiento meramente cuantitativo de la gradualidad [o que tiene carácter progresivo], y que no es un límite en sí mismo, viene a ser cortado de forma abrupta; y como la nueva cualidad entrante, según su relación meramente cuantitativa, es una cualidad indeterminadamente distinta a la evanescente, es decir una cualidad indiferente, la transición es un *salto*; ambas se ponen como completamente externas una frente a la otra.<sup>49</sup>

El salto que tiene lugar en la cualidad carente de medida, como sucede en la plasticidad destructiva tematizada por Malabou, impide que entre el final de una cualidad y el surgimiento de una nueva pueda determinarse un nexo; por ser carente de medida, excluye

---

<sup>48</sup> C. MALABOU, *Ontología del accidente*, p. 17.

<sup>49</sup> GW 21, 365-366: «das vorhergehende quantitative Verhältnis, das dem folgenden unendlich nahe ist, ist noch ein anderes qualitatives Dasein. Nach der qualitativen Seite wird daher das bloß quantitative Fortgehen der Allmählichkeit, das keine Grenze an sich selbst ist, absolut abgebrochen; indem die neu eintretende Qualität nach ihrer bloß quantitativen Beziehung eine gegen die verschwindende unbestimmt andere, eine gleichgültige ist, ist der Übergang ein *Sprung*, beide sind als völlig äußerliche gegeneinander gesetzt».

cualquier unidad sobre la que establecer una medición, o sea, resulta inconmensurable respecto de cualquier otra cualidad dada. La pregunta es inevitable: ¿en qué grado compromete la presencia del salto en la exposición lógica la pretensión de que el *Übergang*, comprendido en su sentido especulativo, sea tomado como elemento vertebrador del avance de las determinaciones lógicas?<sup>50</sup> ¿Habría que afirmar la existencia de relaciones que no alcanzan a ser explicadas en términos racionales, determinaciones que no se pueden mediar con determinaciones previas?

En la *Anmerkung* sobre la línea nodal de relaciones de medida (*Knotenlinie von Maßverhältnissen*), en la sección final de la «Doctrina del ser», Hegel introduce un ejemplo de lo que entiende por eso carente de medida que entra en conflicto con el análisis de la finitud ofrecido en la primera sección del mismo libro. Si, a propósito de la determinación finita se señaló que «la hora de su nacimiento es la hora de su muerte», dando a entender así que el ser y el no-ser de lo finito coexisten de manera conjunta desde el inicio, siendo su determinación el hecho de encaminarse progresiva o paulatinamente hasta su negación, sin salto alguno, en consecuencia, entre el ser y el no-ser que es; ahora, con motivo de la determinación carente de medida, parece afirmarse justo lo contrario: «Todo *nacimiento* y toda *muerte* —dice ahora Hegel— en vez de tener carácter de prosecución progresiva [o paulatina], son más bien un corte abrupto y el salto de lo cuantitativo a lo cualitativo»<sup>51</sup>. ¿Qué ha sucedido para que en lo finito tanto el nacimiento como la muerte se correspondieran sin solución de continuidad, y en lo carente de medida aparezcan referidos en base a una *actio in distans*?

Según se vio más arriba, el tránsito no era todavía en lo finito una transformación real de su cualidad; más bien, era un mero «perecer como transitar» (*Vergehen als Übergehen*), a la manera de un tránsito, pero sin llegar a serlo propiamente conforme a su sentido especulativo. En su perecer, lo finito apuntaba ya hacia la posibilidad de que su cualidad fuese transformada, pero tan sólo conseguía actualizarse en una determinación finita distinta. La novedad, dicho de otro modo, no tenía todavía lugar allí bajo la forma de una cualidad. Por

---

<sup>50</sup> Al no haber distinguido el sentido especulativo del *Übergang* de su sentido abstracto, Malabou no ha visto la similitud entre el primero y su concepto de «plasticidad». Eso la ha llevado, en la acepción de «plasticidad» del *Vocabulaire européen des philosophies* (Seuil, Le Robert, 2004), a oponer precisamente la plasticidad, como un movimiento especulativo, al tránsito, al que únicamente contempla en su abstracción: «Si la philosophie à jusqu'à présent, selon Hegel, manqué de plasticité, c'est parce qu'elle a toujours considéré le sujet comme une instance elle-même non plastique, c'est-à-dire purement et simplement passive, recevant ses accidents et prédicats du dehors, sans les produire elle-même. Inversement, elle a pensé l'acte même de la prédication comme une pure et simple imposition de forme, un mouvement arbitraire, un passage (*Übergehen*) entre termes juxtaposés consistant à rapporter le prédicat à un sujet qui, fondamentalement, lui demeure étranger» (p. 958).

<sup>51</sup> *Ibid.*, GW 21, 367: «Alle *Geburt* und *Tod* sind, statt eine fortgesetzte Allmählichkeit zu sein, vielmehr ein Abbrechen derselben und der Sprung aus quantitativer Veränderung in qualitative».

eso la variación dentro de su determinación podía ser presentada como un progreso gradual o paulatino, como si el no-ser estuviera ya siempre contenido en su ser, sin necesidad de dar el salto hacia lo otro de sí. Pero cuando el cambio tiene como resultado el surgimiento de una nueva cualidad, como sucede en lo carente de medida, la naturaleza de «el surgir» (*Entstehen*) y «el perecer» (*Vergehen*), determinaciones propias de lo finito, dejan de ser comprendidas bajo el esquema de un progreso gradual, de un tránsito continuo que responde a un simple incremento o disminución cuantitativos. De lo contrario, se termina convirtiendo «lo esencial, o sea la diferencia conceptual, en una mera diferencia exterior de magnitud»<sup>52</sup>, ofreciendo con ello la impresión de que tanto «lo que surge» como «lo que perece», estaban ya efectivamente presentes, sólo que en una cantidad tan pequeña (o tan grande) que los hacía imperceptibles *para nosotros*.

El problema de mantener viva la idea de un progreso gradual (cuantitativo) entre cualidades distintas es el que ha ocasionado algunos de los mayores reproches contra la lógica hegeliana, acusada de encaminarse estratégicamente hacia un absoluto presupuesto y siempre presente, aun cuando todavía desconocido. Es también el problema que conlleva concebir el *Übergang* como un tránsito entre determinaciones exteriores, como un *Übergang von... zum...*, en lugar de como una transformación inmanente de la cualidad. Para evitar este uso abstracto del *Übergang*, como progreso lineal desde un punto a otro ya dado, Hegel prefiere aquí recurrir al salto, subrayando así que con el «surgir» lo que tiene lugar es una novedad cualitativa, y no un simple aumento o disminución de la cantidad. ¿Significa eso que la determinación carente de medida trasciende cualquier tipo de comprensión racional; que para explicarla hay que recurrir a la subjetividad del sentimiento; que es ajena, en definitiva, a la lógica de la transformación? Más bien quiere significar el comienzo de la reflexión o repliegue sobre sí que consumará el *Übergang* con el aparecer de la esencia. Por carecer de medida, carece igualmente de una *ratio* que fije su magnitud y permita trazar desde ella una comparación con lo que está fuera de sí, de modo que su relación con el otro externo es de indiferencia, de inconmensurabilidad. Para llegar hasta ella habría que dar, ciertamente, un salto. Pero eso no significa que lo carente de medida no tenga un otro de sí con el que ser mediado. Más bien quiere decir que ese otro con el que se relaciona no está ya fuera de sí; que eso otro de sí, la cantidad inasumible por la cualidad, está dispuesta ya en sí misma. De manera que la diferencia sigue estando para ella presente, sólo que por ser finalmente interiorizada le es ahora esencial, y ya no simplemente cualitativa.

Lejos de desaparecer, el *Übergang* adquiere con lo carente de medida su significación propia, que es poner en sí a lo otro de sí, asumir en sí mismo a lo otro sin dejar de ser sí

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, GW 21, 368: «der wesentliche oder der Begriffsunterschied in einen äußerlichen, bloßen Größenunterschied».

mismo. Por eso dice Hegel que en lo carente de medida está presente lo infinito que es para sí (*das fürsichseiende Unendliche*), porque en él se ha hecho negación tanto de la relación específica de cualidad y cantidad que determina a la medida original de la que deriva, como del progreso gradual meramente cuantitativo o exterior. El problema es que esta interiorización de la transformación está sólo inmediatamente dada en lo carente de medida, y deberá ser desarrollada más allá de ella para poder ser expresada conforme a la transformación que es. Pues, como se mostrará en el capítulo 6, lo carente de medida es el sustrato abstracto pero autosuficiente que, acogiendo en sí las múltiples variedades tanto cuantitativas como cualitativas, reproduce la misma condición de posibilidad de toda transformación que representa lo infinito. Pero no lo es ya, como lo infinito, en un sentido absoluto o en general, sino ahora solamente para-sí, o sea, en el interior de una relación de medida determinada que, en su relacionarse exterior, se relaciona sólo consigo misma, y que, en su venir a ser otra de sí, no asume en realidad sino a sí misma a través de un proceso que constituye una simple y vacía identidad. De ahí que esta determinación carente de medida sea presentada finalmente como la *indiferencia absoluta*, o sea, como la sustancia spinozista —según correlación establecida por Hegel— o como la *unidad trascendental* capaz de contener en sí la multiplicidad de determinaciones; en definitiva, como la condición de posibilidad de toda transformación en la que nada se transforma. «Con ello se reducen las medidas y la independencia así puesta a *estados*. El cambio es sólo una mutación de un estado, y *lo que se transforma* es puesto como *lo mismo* que permanece [en la mutación]»<sup>53</sup>.

Que, para determinar la plasticidad destructiva, Malabou tome como referencia a Spinoza y no a Hegel<sup>54</sup>, viene a fortalecer la lectura ofrecida sobre lo carente de medida. La amenaza de un salto entre cualidades no se consolida en la configuración de la exposición lógica, sino que se resuelve en un tránsito en el interior de la cualidad misma, o sea, en una transformación de su determinación propia. La oposición que Malabou traza entre las filosofías de Hegel y Spinoza, puesto que atribuye al primero el sentido habitual de plasticidad como transformación continua y al segundo su sentido destructivo y radical, queda reforzada por el papel de nexo que la autora le reconoce a la plasticidad dentro del sistema hegeliano. Pese a ser un concepto que Hegel utiliza sólo en contadas ocasiones para describir la cualidad de las artes plásticas o las «individualidades plásticas» del mundo antiguo, Malabou la remite al concepto más habitual y «hegeliano» de *auto-determinación* (*Selbstbestimmung*) que lleva a cabo la sustancia, convirtiéndola de este modo en la clave para entender un

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, GW 21, 371: «Damit sind die Maße und die damit gesetzten Selbständigkeiten zu *Zuständen* herabgesetzt. Die Veränderung ist nur Änderung eines *Zustandes*, und das *Übergehende* ist als darin *dasselbe* bleibend gesetzt».

<sup>54</sup> Cf. C. MALABOU, *Ontología del accidente*, pp.23-35.

momento tan crucial de la exposición Lógica como es el paso de la dimensión objetiva a la subjetiva.

Pero esta condición plástica de la lógica hegeliana que Malabou remite a la sustancia-sujeto, y, en consecuencia, de manera inevitable, a la superación que Hegel propone de la filosofía spinozista, puede encontrarse ya en estadios anteriores del sistema. La propia autora parece reconocerlo en la Conclusión de *L'avenir de Hegel* cuando señala que la plasticidad «constituye el lugar del pensamiento hegeliano de la finitud. Entre emergencia y destrucción de la forma, la plasticidad supone la posibilidad tanto de su auto-engendramiento como de su auto-destrucción»<sup>55</sup>. Auto-engendramiento y auto-destrucción son las dos características del ser-plástico y son, asimismo, los rasgos básicos de la finitud hegeliana que sirven para separarla definitivamente de la comprensión spinozista de la finitud. A la luz de lo ya expuesto, sin embargo, parece pertinente matizar la afirmación de Malabou. Antes que el lugar de la finitud, la plasticidad constituye en Hegel el lugar de la infinitud. En el ser finito, el *Übergang* no cambia todavía su cualidad, y el surgir y el perecer son comprendidos exclusivamente desde un progreso gradual y paulatino. Sólo con la aparición de lo verdaderamente infinito se rompe la continuidad de la finitud, y el cesar del cesar-de-ser en el que lo finito consiste permite dar cabida en la exposición a la transformación de la finitud en lo otro de sí. De este modo puede finalmente enunciarse que «la plasticidad designa la posibilidad de una *transformación estructural*: transformación de la estructura en la estructura, mutación “directamente de la forma”»<sup>56</sup>, pues, como se vio, lo infinito es precisamente en Hegel la condición trascendental de toda transformación particular. En consecuencia, decir de un ser finito que es plástico es afirmar su apertura continua a la transformación, esto es, asumir que lleva en sí al ser infinito; que su ser es modificar y ser modificado sin dejar por ello de ser sí mismo.

Así concebido, el tránsito, o la posibilidad de transformación que define al ser infinito, puede reconocerse como la clave de eso que con tanta incomodidad se ha venido a llamar el «método» de la filosofía de Hegel. Ello parece haber querido significar Malabou cuando asegura que la plasticidad «aparece entonces como el *centro de las metamorfosis* de la filosofía hegeliana»<sup>57</sup>. Los capítulos restantes de esta segunda parte estarán dedicados a

---

<sup>55</sup> C. MALABOU, *L'avenir de Hegel*, p. 256: «La plasticité constitue bien le lieu de la pensée hegelienne de la finitude. Entre émergence et anéantissement de la forme, la plasticité comporte la possibilité de son auto-engendrement comme de son auto-destruction».

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 255: «La plasticité désigne l'avenir entendu comme *avenir dans la clôture*, possibilité d'une *transformation structurelle*: transformation de la structure dans la structure, mutation “à même la forme”».

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 28: «La plasticité apparaît alors comme le *centre des métamorphoses* de la philosophie hégélienne».



extraer las consecuencias que se siguen de haber convertido la transformación en el elemento central de la lógica de Hegel. Los capítulos 4 y 5 estudiarán el mecanismo de ese «método» sobre el que se sustenta toda posibilidad lógica de transformación y que configura su filosofía —más allá de la relación ontológica entre finitud e infinitud—, así como el alcance que dicha lógica presenta en el conjunto del sistema. La oposición esbozada por Malabou entre dos formas alternativas de plasticidad, una en la filosofía de Hegel y otra en la filosofía de Spinoza, será objeto de análisis en la tercera parte de este trabajo. Allí intentaré demostrar que el proyecto lógico de Hegel sólo resulta adecuadamente comprendido a través del esfuerzo por desprenderse de esa «plasticidad destructiva» que es propia del spinozismo, o sea, de una forma de entender la identidad y la diferencia que no participa de la idea de transformación como mediación continua de los opuestos, sino que concibe la diferencia como puntos de vista o perspectivas diversas.

## 4. LA LÓGICA HEGELIANA DE LA TRANSFORMACIÓN

### 4.1. El «método» transformativo de Hegel

El papel singular que la infinitud desempeña en el sistema lógico hegeliano es motivado, en parte, por el complejo análisis que Hegel desarrolla para refutar la forma en que tradicionalmente ha sido concebida la relación ontológica, en parte, por el reconocimiento, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, de que lo verdaderamente infinito constituye «el concepto básico de la filosofía»<sup>1</sup>. Tal afirmación puede resultar paradójica. La máxima determinación del ser que la exposición lógica debe revelar sólo al final, como resultado suyo, alcanza su completud. Parecería que una categoría posee tanta más realidad, o es más acorde a la razón, cuanto más cerca se encuentra del último estadio de la exposición. La categoría de infinitud en su aspecto cualitativo, sin embargo, es expuesta en los compases iniciales de la Lógica, todavía no abandonada la *determinidad* (*Bestimmtheit*), en la primera sección del primer libro. Falta un largo recorrido hasta alcanzar la determinación de la idea absoluta. De manera que, si se debe hacer caso a Hegel y considerar a lo infinito como la categoría básica de la filosofía, no será tanto por la determinación que presente —una determinación condicionada por el lugar que ocupa en la exposición— cuanto por la estructura general que la constituye y cuya comprensión debe facilitar el reconocimiento de categorías más determinadas. Así lo ha expresado Rolf-Peter Horstmann:

(...) el concepto de infinitud tiene para Hegel una mayor incidencia que sobre el contexto directo de su introducción y desarrolla una empresa lógica mayor. Cuando aclara, conforme a la cita anterior, la infinitud como el concepto básico de la filosofía, va mucho más lejos de una, por ejemplo, rehabilitación de una amplia interpretación no ortodoxa de lo infinito como la spinoziana. Lo infinito es el concepto fundamental de la filosofía porque, según Hegel, prepara el punto estructural esencial, sin el cual el proyecto de descripción de la realidad como una autorrealización como proceso conceptual de la razón no sería posible.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> GW 20, § 95: «der Grundbegriff der Philosophie».

<sup>2</sup> Rolf-Peter HORSTMANN, «Hegel über Unendlichkeit, Substanz, Subjekt. Eine Fallstudie zur Rolle der Logic in Hegels System», en *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken* (Stuttgart, Klett-Cotta, 2003), p. 101-2: «(...) der Begriff der Unendlichkeit eine weit über den direkten Kontext seiner Einführung hinausgehende Funktion für Hegels gesamtes logisches Unternehmen wahrnimmt. Wenn er, wie anfangs zitiert, Unendlichkeit zum Grundbegriff der Philosophie erklärt, so geht es ihm um sehr viel mehr als nur z.B. die Rehabilitation einer unorthodoxen, schon bei Spinoza angelegten Auffassung von Unendlichkeit. Unendlichkeit ist vielmehr deshalb der Grundbegriff der Philosophie, weil er nach Hegels Ansicht die strukturellen Vorgaben bereitstellt, ohne die das Projekt der Beschreibung

Según sugiere Horstmann, en lo infinito se alcanzan por primera vez en la Lógica los elementos imprescindibles para comprender la autorrealización de la realidad, es decir, la posibilidad de que la realidad se dé a sí misma una nueva forma verdadera. Todas las categorías posteriores en las que acontece un proceso similar de autorrealización no harán sino reproducir, mediante su determinación propia, la misma estructura que caracteriza a lo infinito. Una comprensión afín caracteriza la lectura de Alper Türken, quien considera que lo infinito constituye el «ADN conceptual del resto del sistema lógico de Hegel», «el corazón conceptual de la reivindicación de Hegel del método filosófico que se determina y desarrolla a sí mismo»<sup>3</sup>. Que lo infinito sea el corazón que late en todas las categorías lógicas significa que, en distinta proporción y medida, la lógica de la infinitud agita y pone en movimiento el desarrollo de todas ellas. A la luz del análisis llevado a cabo en el capítulo anterior, este carácter fundamental de la infinitud supone comprometerse con la afirmación de que cada categoría resulta finalmente portadora de su propia transformación, es decir, que cada categoría está verdaderamente en sí misma sólo cuando abandona su inmediatez inicial y pone *en sí* a su otro. La forma en la que una categoría específica deja que lo otro de sí ocupe el espacio de su ser varía en cada caso, pero la estructura ontológica que determina su ser se mantiene inalterable: toda categoría resulta ser sí misma por el hecho de contener, al mismo tiempo, dentro de sí a su otro —de una forma no meramente aparente, como en las metamorfosis de Ovidio, sino «sustancial»—, quedando por ello transformada.

Al enfatizar la necesidad de considerar el movimiento dialéctico como un proceso inherente a las categorías mismas en lugar de como una proyección exterior del sujeto cognoscente, S. Houlgate ha reconocido este carácter transformador de la lógica hegeliana. La Lógica no avanza estructuralmente reemplazando desde fuera una definición inicial por otra más determinada; es la misma categoría la que muestra poseer en sí misma una mayor complejidad y concreción de lo que parecía inicialmente. «La característica más llamativa de la Lógica de Hegel es por lo tanto que la categoría inicial del ser es en realidad transformada cuando es comprendida. Cada nueva categoría o determinación del ser arroja el pensamiento del ser en una nueva luz y la revela siendo algo diferente de la forma que era pre-

---

der Wirklichkeit als eine auf Selbstrealisation angelegten Vernunftprozesses konzeptuell nicht zu bewältigen wäre». La cita a la que se refiere en su escrito Horstmann es el mismo comentario al párrafo 95 de la *Enciclopedia* antes destacado.

<sup>3</sup> Alper TÜRKEN, «Hegel's Concept of the True Infinite and the Idea of a post-Critical Metaphysics» (*Hegel and Metaphysics*, De Gruyter, 2016), pp. 11 y 18: «the true infinite is the conceptual DNA of the rest of Hegel's logical system»; «the true infinite is the conceptual core of Hegel's claim for the immanent self-determining and self-developmental philosophical method».

viamente concebida»<sup>4</sup>. Houlgate se apoya en la *Monadología* de Leibniz para subrayar la singularidad del proyecto hegeliano. Mientras que en Leibniz la definición inicial de mónada es válida aun después de los noventa párrafos que nos desvelan su naturaleza, quedando inalterada a lo largo del recorrido, en Hegel las categorías varían permanentemente su constitución en el proceso de exposición. Esto que Houlgate subraya a propósito de Leibniz es igualmente válido para Spinoza. Por significativas que sean las determinaciones del *conatus* reveladas en las Partes III y IV de la *Ética*, el que entonces se presenta es exactamente el mismo *conatus* que se muestra por primera vez en la Parte II. El *conatus*, como sucede con la sustancia o la naturaleza, no experimenta una transformación de su definición a través de las Proposiciones que completan su significado. Las categorías spinozistas participan de una suerte de fijismo que difícilmente puede ser predicado del puro *ser* con el que comienza la Lógica, donde la determinación progresiva de la categoría lleva consigo un cambio interno en la configuración de su ser. Avanzar en la exposición lógica es, en Hegel, avanzar igualmente en la estructura ontológica de lo expuesto.

La clave del desarrollo que exhibe la Lógica hegeliana, pero también de su unidad, reside en que su núcleo estructural —su corazón o ADN, como sugiere Türken— está presente desde el inicio y permanece a lo largo de todo el proceso. Aparece por primera vez en su determinación con la lógica de la infinitud como apertura y posibilidad de toda transformación, pero está ya, si bien todavía de forma indeterminada o abstracta, en el movimiento del devenir que ejerce el puro ser del comienzo. Desde una comprensión tal de la exposición lógica, toda categoría es una determinación del ser que el ser mismo, en su transformación, gana para sí. Puede hablarse, en consecuencia, y siguiendo a Hans Friedrich Fulda, de una modificación del sentido como rasgo principal de la lógica hegeliana<sup>5</sup>. Lo propio de cada categoría es modificar su sentido, transformarse, devenir ella misma lo otro de sí. Si puede hablarse de un método en la filosofía hegeliana, he ahí el método que da forma a su pensamiento.

La apelación a un método en Hegel no está exenta de problemas. Uno de los mayores consensos actuales en la exégesis de la filosofía hegeliana, y en particular, en el ámbito de

---

<sup>4</sup> S. HOULGATE, *op. cit.*, p. 45: «The most striking characteristic of Hegel's *Logic* is thus that the initial category of being is actually *transformed* as it comes to be understood. Each new category or determination of being casts the thought of being in a new light and reveals it to be somewhat different from the way it was previously thought».

<sup>5</sup> Hans Friedrich FULDA, «Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik», en *Dialektik in der Philosophie Hegels* (Frankfurt am Mein, Suhrkamp, 1989). Es cierto que Fulda expone en este ensayo el sentido lógico de la *Bedeutungsmodifikation* exclusivamente en relación con el lenguaje y el análisis conceptual (modificación de lo general y abstracto). No obstante dicho análisis bien puede ser extendido hasta la comprensión lógico-ontológica de toda la realidad.

su pensamiento lógico, es el rechazo a un único método de pensamiento. No hay, suele convenirse, un método común en virtud del cual se pueda derivar la exposición dialéctica de las categorías, sino que habría tantas formas distintas de desarrollo lógico como categorías. Cada dialéctica particular sigue su propia lógica, de manera que resulta inútil buscar una estructura formal compartida que facilite su comprensión y las nivele. Esta postura encuentra respaldo, no sólo en el proceder efectivo del pensamiento hegeliano, sino en muchas de las afirmaciones que Hegel realiza a propósito del método tradicionalmente seguido en filosofía. Qué duda cabe que, si se entiende por método una serie de reglas formales previamente fijadas que espera a ser convenientemente aplicada sobre un contenido dado —caracterización, considera Hegel, válida tanto para el dogmatismo de Spinoza como para el criticismo de Kant—, el discurrir hegeliano es del todo ajeno al seguimiento de un método en filosofía. Lo cierto, no obstante, es que Hegel alude constantemente y de forma explícita a la necesidad de establecer un nuevo método en filosofía que impida el avance de la intuición subjetiva. Aun cuando el suyo no sea ciertamente un método al uso, la exposición por él desarrollada no pretende ser, ni mucho menos, una exposición arbitraria y desordenada. De ahí que, tras aceptar su alejamiento de, lo que considera, un proceder externo a la verdad, deba reconocerse, igualmente, la centralidad que la preocupación por el método adquiere en su obra.

Ya en el escrito sobre la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Hegel había aludido de forma expresa a la preocupación por el uso de un método en filosofía. Su actitud al respecto destacaba entonces por su indefinición. Se conformaba con señalar que, en filosofía, el método no tendría por qué ser llamado analítico o sintético, y que la pureza del método se manifiesta verdaderamente cuando las partes son contempladas bajo el desarrollo unitario de la razón<sup>6</sup>. En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, una de sus últimas publicaciones revisadas, su valoración sobre esta cuestión no será objeto de variaciones significativas. En el «Prólogo» a la primera edición, después de subrayar la necesidad de romper con aquellos métodos que, hasta entonces, habían venido utilizándose en filosofía y que adolecían de una manifiesta exterioridad respecto al contenido que pretendían conocer, aseguraba haber desarrollado «un [nuevo] método que, como espero —señala—, llegará a ser conocido como el único verdadero, idéntico al contenido»<sup>7</sup>.

Que la exposición vaya de la mano del contenido expuesto, esto es, que todo lo que deba decirse venga determinado por la cosa misma sobre la que se dice algo y no por una subjetividad o exterioridad ajena a ella, es la condición básica de ese nuevo método que

---

<sup>6</sup> Cf., GW 4, 19 (p. 30).

<sup>7</sup> *Ibid.*, GW 20, 23 (p. 82): «nach einer Methode aufstellt, welche noch, wie ich hoffe, als die einzig wahrhafte, mit dem Inhalt identische, anerkannt werden wird».

Hegel aspira a introducir en filosofía. Este carácter activo del contenido, es decir, que el ser contenga en sí mismo el principio de su movimiento, es lo que habitualmente se conoce como «dialéctica» en Hegel, y es también lo que permite establecer una correlación entre Lógica y Metafísica. La tesis que me gustaría defender aquí es que dicho carácter semoviente del contenido sería mal comprendido si fuese concebido como un mero «transitar» de un contenido a otro, como un «pasar» desde una determinación del ser a otra *un poco* más determinada, esto es, como si el contenido fuese en cada caso determinado como *otro* contenido, y como si la exposición fuese en cada caso *otra* exposición diferente e independiente del contenido que le precede. De otro modo: que lo dicho a propósito de la relación ontológica entre lo finito y lo infinito en el capítulo anterior es aplicable, si bien con sus especificidades propias, al resto de categorías que constituyen la Lógica hegeliana. Por lo tanto, que sí puede descubrirse un «método» básico en la filosofía hegeliana siempre y cuando éste sea entendido como la reproducción, en un nivel formal o expositivo, del carácter transformador que muestra la infinitud. De ahí que en este Prólogo a la primera edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Hegel se refiera explícitamente a las *transiciones* —o mejor, *transformaciones*— (*Übergänge*) entre las categorías como elemento capaz de discriminar lo que constituye un «mero *orden extrínseco*» (*nur äußerlichen Ordnung*) de la «mediación que acaece en virtud del *concepto*»<sup>8</sup>. En este capítulo trataré de reproducir la estructura lógica de la que se sirve Hegel en la *Ciencia de la lógica* para exponer la posibilidad de toda transformación inherente al ser<sup>9</sup>.

#### 4.2. Devenir como *Übergang* de ser y nada

Siguiendo a Robert R. Williams en su artículo «Double Transition, Dialectic, and Recognition», puede identificarse en las primeras categorías de la «Doctrina del ser» el ejemplo de transformación más conocido de la Lógica hegeliana, a la par que menos reconocido<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> *Ibid.*: «[in Ausehung der Übergänge,] welche nur eine durch den *Begriff* zu geschehende Vermittlung sein können».

<sup>9</sup> El carácter transformativo de la lógica hegeliana no ha pasado ciertamente desapercibido, pero rara vez hasta el punto de hacerlo pasar por su rasgo definitorio. Entre las excepciones puede contarse a S. Houlgate, quien escribe lo siguiente: «Hegel's method is immanent and developmental rather than transcendental and regressive. Hegel argues not that later categories constitute the *conditions* of earlier ones, but that they render explicit what is implicit in those earlier categories of themselves. His task as a philosopher is thus simply to let each category unfold its own implications and thereby mutate of its own accord into further categories», *op. cit.*, p. 436.

<sup>10</sup> Robert R. WILLIAMS, «Double Transition, Dialectic, and Recognition», en *Identity and Difference. Studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit, and Politics*. New York, State University of New York

Entre el puro ser (*Sein*) y la nada (*Nichts*) tiene lugar una *transformación* —conforme al sentido especulativo del tránsito— en la medida en que ambos muestran ser absolutamente idénticos y, al mismo tiempo, absolutamente diferentes. De identidad y diferencia, es verdad, solamente puede hablarse en el principio de la *Ciencia de la lógica* de una forma impropia. Ambas son categorías pertenecientes a la «Doctrina de la esencia», y constituyen un estadio lógico más determinado que el representado por el puro ser y la nada. Pero lo importante no son aquí las categorías que puedan emplearse para determinar al ser y a la nada, en sí mismos indeterminables, cuanto la relación que surge entre ellos. Pues si se piensa el puro ser, en su inmediatez, se verá que no puede ser pensado sin llevar al pensamiento de la nada, de la más absoluta y vacía nada. De la misma forma, la nada remite en su indeterminación al puro ser del principio, pues en su ser ella misma nada, sin embargo, es. De manera que el ser es nada y, al mismo tiempo, la nada es ser. Esta propiedad de ser lo mismo y ser diferentes es el rasgo definitorio de su relación.

El puro ser y la nada son una y la misma cosa: indeterminidad y vaciedad; el desvanecerse del uno en el otro. Pero, en la misma medida, ambos son radicalmente diferentes uno del otro. Esta peculiar condición era lo que C. Malabou entendía que la metafísica occidental no había sido capaz de conceptualizar hasta Hegel, y es también lo que vimos se escondía tras el concepto de transformación. La transformación es la posibilidad de que lo otro sea-para-sí y que el para-sí sea otro, es decir, el mantenimiento de la identidad por la diferencia y de la diferencia en la identidad. Esta relación, cuando viene predicada entre el puro ser y la nada, es conocida como devenir (*Werden*). En la exposición que ofrece Hegel de dicha categoría queda patente la doble presencia de identidad y diferencia:

*El puro ser y la pura nada es lo mismo.* Lo que es la verdad no es ni el ser ni la nada, sino el hecho de que el ser, no es que se transforme, sino que se ha transformado en nada, y la nada en ser. Pero, justamente en la misma medida, la verdad no es su indiferencialidad, sino el que ellos sean absolutamente diferentes: pero justamente con igual inmediatez desaparece cada uno dentro de su contrario. Su verdad es pues este movimiento del inmediato desaparecer del uno en el otro: *el devenir*; un movimiento en donde ambos son diferentes, pero mediante una diferencia disuelta con igual inmediatez.<sup>11</sup>

---

Press, 2007), p. 43. Williams habla de «doble tránsito», no de transformación, y eso hace que la exterioridad entre categorías no quede superada por completo. Sobre ello volveré en el próximo capítulo.

<sup>11</sup> GW 21, 69: «Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts und das Nichts in Sein – nicht übergeht, sondern übergegangen ist. Aber ebensosehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß sie nicht dasselbe, daß sie absolut unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind und unmittelbar jedes in seinem Gegenteil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des

El devenir—ésta es la primera enseñanza de Hegel— no debe ser tomado como si fuera un tercero respecto del ser y la nada. El devenir consiste, más bien, en el movimiento continuo por el que el ser y la nada son unidos y, al mismo tiempo, separados en unidad. Conforme a esta descripción no debe extrañar que Hegel lo identifique aquí con el *Übergehen*. Si este último término queda comprendido en su sentido especulativo, es decir, como transformación, no existe diferencia significativa entre el tránsito y el devenir, más allá de la mayor indeterminación del último. Para facilitar esta comprensión Hegel recurre al tiempo pretérito. Que el devenir sea el ser, no que se transforma, sino que *se ha transformado* ya en la nada, supone la imposibilidad de pensar el ser sin que éste se haya convertido ya en la más absoluta nada en el mismo acto del pensamiento <sup>12</sup>.

La descripción de la relación entre ser y nada en términos de una transformación trasciende la exposición de la *Ciencia de la lógica*. De las lecciones sobre Lógica que Hegel impartió en Berlín en 1831 durante el semestre de verano se conserva el siguiente fragmento: «Es una vieja frase: de la nada, nada sale [o de la nada no deviene nada]; pero la nada es solo transformación en ser, el ser solo transformación en nada» <sup>13</sup>. El ser, el puro ser, no es que tenga que dejar-de-ser para devenir nada, es que es ya, en sí mismo, nada. Esta potencialidad de ser lo otro de sí y, sin embargo, ser-sí-mismo, es el rasgo definitorio de la transformación. Por eso conviene no caer en una formulación temporal del devenir como la que parece aconsejar Ute Guzzoni cuando lo define como «la transformación de un no-ser-todavía en un ser» <sup>14</sup>. Guzzoni está en lo cierto al afirmar que con el devenir, en sentido estricto, lo que tiene lugar es una transformación del ser, esto es, una modificación de la constitución propia del ser que tiene como resultado la emergencia de una novedad, y no

---

unmittelbaren Verschwindens des einen in dem anderen: das Werden; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat».

<sup>12</sup> La interpretación de esta formulación sobre el devenir ha sido objeto de discusión. Según S. Houlgate, el uso del pretérito serviría para evitar «malinterpretar el movimiento en cuestión como uno entre dos categorías bien *separadas* e imperecederas», y mostrar que el tránsito no se produce *entre* entidades separadas, porque ninguna es nada más allá de su relación o su inmediata remisión a la otra. No hay, pues, un *entre* que introduzca una distancia del ser a la nada. Cf. S. HOULGATE, *op. cit.*, p. 271. Por acertada que resulte la interpretación que Houlgate hace derivar de la flexión verbal, creo, sin embargo, que la función de esta distinción tendría la misión aquí, no tanto de distinguir al tránsito exterior del tránsito inmanente o auténtico —distinción que será posteriormente establecida por las preposiciones *von... zum...* e *in*— cuanto para remarcar la singularidad del comienzo de la Lógica y del devenir como primera manifestación *inmediata* de la transformación.

<sup>13</sup> GW 10, 103: «Aus Nichts wird Nichts; das Nichts is nur Übergehen in Sein, das Sein nur Übergehen in Nichts».

<sup>14</sup> Ute GUZZONI: *Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels Wissenschaft der Logik* (Freiburg, Karl Alber, 1963), p. 16: «(...) der Übergang von einem Noch-nicht-sein in ein Sein».



tan solo la variación de una cualidad accidental. Está igualmente en lo cierto al defender que, a través del devenir, el sujeto no se desvanece en la nada, porque el devenir es el devenir-del-sujeto que deviene y que, por lo tanto, permanece a través de su transformación. Pero donde Guzzoni parece incurrir en una comprensión distorsionada de la transformación y del devenir es al comparar el estado inicial y el resultado al que se llega mediante un «todavía-no» contenido en el propio ser que debe actualizarse. Esta concepción teleológica de la exposición del «método» en Hegel debe ser descartada. Asumir que el resultado está ya presente en el inicio condicionando su desarrollo es ignorar la advertencia hegeliana de comprender la singularidad propia de cada categoría lógica sin presuponer ni proyectar sobre ella nada más que lo que ella misma es. No se trata, por tanto, de que el puro ser sea potencialmente nada y que, solo de forma inicial, la exposición se muestre incapaz de reflejar su resultado final. Se trata, más bien, de que el análisis verdadero del ser tiene que revelar que éste, cuando es comprendido correctamente, no es que se transforme ni que se tenga que transformar, es decir, no es que sea la potencialidad de una nada que todavía-no-es, sino que en sí mismo *se ha transformado* en nada; que uno y otro son indisociables y que no existe mediación entre ellos ni temporal, ni espacial, ni de ningún otro tipo, porque la transformación es la condición trascendental siempre presente. Lo contrario supone entenderlo más por lo que no es —todavía— que por lo que en sí mismo es.

Para que ambos movimientos, el del ser en la nada y el de la nada en el ser, sean simultáneamente efectivos es preciso, además del desvanecerse mutuo en la unidad, el mantenimiento de su distinción no solo al inicio del movimiento sino igualmente en el resultado. Conseguir que esta simultaneidad sea recogida por la exposición es el gran reto de la comprensión lógica del ser. Hasta tal punto esto es así que el fundamento o base del «método» hegeliano puede entenderse como el conjunto de herramientas conceptuales utilizadas en la exposición para hacer posible el mantenimiento de ese doble juego sobre el que reposa la transformación: el juego de la identidad y el juego de la diferencia, de la forma y la deformación. Pero ni Hegel lo tuvo fácil para traducir a lenguaje conceptual este juego dialéctico entre categorías, ni tampoco a nosotros nos resulta sencillo reproducir su relación sin incurrir en incorrecciones.

La principal dificultad que encontramos a la hora de exponer la lógica del devenir, extensible también a la relación ontológica entre finitud e infinitud, es la insistencia de Hegel por iniciar la reflexión sin presuposición alguna. Semejante autoimposición impide que podamos proyectar sobre ella determinaciones que solo posteriormente aparecerán en el análisis lógico. Facilitaría, ciertamente, la búsqueda de un elemento común a todo el desarrollo lógico del ser reconocer que la «identidad entre la identidad y la no-identidad», que Hegel erige como lema del sistema, opera ya desde el inicio de la Lógica. Hacer esto, como se mostrará en el próximo capítulo, supondría desoír las advertencias iniciales y las distintas formas de

relación que adoptan las categorías según las diferentes doctrinas. Ni el ser es identidad, ni la nada es diferencia; ni el devenir es la identidad de ser y nada, ni tampoco es la posibilidad de su no-identidad. Identidad y diferencia son determinaciones del ser mucho más ricas que la que acontecen en el comienzo. Con todo, la idea que me gustaría defender a continuación es la siguiente: si se analizan las categorías de la diferencia que Hegel recoge en la «Doctrina de la esencia», podrá descubrirse en los márgenes de su exposición una unidad estructural primaria que ayuda a organizar la Lógica desde el principio y que constituye, por lo tanto, los giros mínimos de la lógica o «método» hegeliano de la transformación. Son a estos giros mínimos del método a los que me gustaría referirme en lo que sigue <sup>15</sup>.

### **4.3. El primer giro del método: la diversidad y el «en la medida en que» (*das Insofern*)**

Si los lectores de la Lógica han concedido tradicionalmente tanta importancia a las determinaciones de reflexión es, entre otras razones, porque desde ellas resulta mucho más fácil reconstruir el proceder general del método hegeliano <sup>16</sup>. En parte, esto es así porque se trata de determinaciones utilizadas con frecuencia en nuestra comunicación; en parte, porque su lógica particular esconde la estructura que determina todo el desarrollo lógico. Identidad y diferencia reproducen en la «Doctrina de la esencia» una secuencia lógica cuya dialéctica se puede proyectar, y de hecho Hegel proyecta, sobre determinaciones más abstractas y también más concretas. El esquema es relativamente simple. Inicialmente aparece la identidad como identidad inmediata en la medida en que solo mantiene relación consigo misma. Es, pues, lo que es, porque no es nada más que para-sí. Dicho de otro modo: la identidad es la esencia que «es igual a sí misma dentro de su absoluta negatividad, por la cual el ser otro y la referencia a otro ha desaparecido sin más en sí mismo dentro de la pura

---

<sup>15</sup> Llamo «giros» y no «elementos» o «pasos» a estas unidades estructurales mínimas para evitar dar la impresión de que el método, en Hegel, se componga de partes que deban ser yuxtapuestas unas a otras de forma correlativa, en lugar de movimientos de ensamblaje que resultan finalmente en una composición original.

<sup>16</sup> Así, por ejemplo, pese a cuestionar la presencia del principio de identidad en la «Doctrina del ser», Jorge Eduardo Fernández ha reconocido, no obstante, que la identidad se puede encontrar ya de forma anticipada en la «Doctrina del ser» bajo la forma de «unidad» o «mismidad», y más tarde en la «Doctrina del concepto» como identidad de ser y pensamiento, llegando incluso a hablar de una «triple raíz de la identidad», cf. J. E. FERNÁNDEZ, *Finitud y mediación. La cualidad en la lógica de Hegel* (Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2003), p. 196.

autoigualdad»<sup>17</sup>. Por inmediata que sea, esta identidad no es la «identidad» abstracta del puro ser, ni tampoco la identidad que proyecta el reflexionar exterior. La separación entre uno y otro tipo de identidad reside en que la diferencia no ostenta ahora la condición de *ente* —identidad y diferencia consistiendo en dos realidades independientes y autosuficientes, una frente a la otra—, sino que, en la identidad esencial (*wesentliche Identität*), el ser es uno con su otro porque lo ha asumido y puesto como algo esencial para sí. En esta comprensión de la identidad, la diferencia es «la diferencia que se refiere a sí, reflexionada»<sup>18</sup> y, por lo tanto, la diferencia que es una consigo misma o idéntica. Así pues, la identidad, que contiene en sí misma su diferencia, resulta ser «*en ella misma*, absoluta no identidad»<sup>19</sup>, es decir, diferencia esencial.

También en la relación entre las categorías del ser determinado y lo otro, en la «Doctrina del ser», parecía haberse resuelto una «identidad» entre ambos miembros; «pero esta identidad —reconoce ahora Hegel— se mostró solamente como la transformación de una determinidad en la otra. Aquí, dentro de la esfera de la reflexión, la diferencia entra en escena como reflexionada, como diferencia que es puesta tal como ella es en sí»<sup>20</sup>. Es decir, en este estadio de la exposición, en el ámbito de la esencia, la diferencia es ya diferencia que ha sido asumida y que forma una sola unidad con la identidad. Ahora bien, como deberá probarse en el siguiente capítulo, esta determinación esencial no pretende introducir una lógica distinta a la transformación que representa el ser infinito. Más bien, ahonda en la necesidad de que la transformación sea una transformación *del* ser, idéntico a sí mismo, y no a otro ser distinto.

La identidad es una con su diferencia y la diferencia es indistinguible de la identidad. Pero en esta indistinción inicial, cada determinación ha resultado estar referida a su otro en el acto de referirse solamente a sí. La identidad es reflejo puro de sí misma sin ninguna remisión a un afuera; la diferencia, sólo la negación a la que la identidad se refiere y que, por lo tanto, es igualmente reflexión absoluta. Esta mutua reflexión de la identidad y la diferencia, cada una en sí misma, es lo que Hegel entiende por diversidad (*Verschiedenheit*) de las determinaciones de reflexión: una relación entre la identidad y la diferencia en la que ninguna está referida a la otra sino solamente a sí misma. La relación está marcada aquí por la

---

<sup>17</sup> GW 11, 260: «es ist sich selbst gleich in seiner absoluten Negativität, durch die das Anderssey und die Beziehung auf Anderes schlechthin an sich selbst in die reine Sichselbstgleichheit verschwunden ist».

<sup>18</sup> GW 11, 262: «der sich auf sich beziehende, der reflektierte, Unterschied».

<sup>19</sup> GW 11, 262: «an *ihr selbst* absolute Nichtidentität».

<sup>20</sup> GW 11, 266: «aber dieser Identität zeigte sich nur als das *Übergehen* einer Bestimmtheit in die andere. Hier in der Sphäre der Reflexion tritt der Unterschied als reflektiert auf, der so gesetzt ist, wie er an sich ist».

*indiferencia*, en el doble sentido que recoge el término castellano. Por ser cada una consigo e ir a parar a sí en su reflexión a través de lo otro de sí, una y otra son indistinguibles. En este primer sentido, la indiferencia es *Indifferenz*. Pero por estar solo referidas a sí, ambas están vueltas de espaldas a la otra y son indiferentes a su determinación. En este sentido la indiferencia es *Gleichgültigkeit*, un darles igual su relación con el otro. «Los diversos no se comportan-y-relacionan pues como identidad y diferencia el uno para con otro, sino solo como *diversos* en general, siendo indiferentes tanto uno frente al otro como frente a su determinación»<sup>21</sup>.

Llegados a este punto, Hegel distingue en su análisis entre la *reflexión en sí* (*die Reflexion an sich*) y la *reflexión externa* (*die äußere Reflexion*). La primera remite a la identidad, la segunda a la diferencia. La reflexión en sí es la reflexión que propiamente efectúa la identidad al reconocerse a sí misma junto a su diferencia como siendo ella todo lo que hay y dándole igual, en consecuencia, la diferencia. La reflexión externa, por el contrario, es aquella reflexión que todavía mantiene la separación entre los miembros de la relación. Consideradas desde esta reflexión exterior, la identidad es igualdad (*Gleichheit*) y la diferencia, desigualdad (*Ungleichheit*). Igualdad y desigualdad son la forma en que la diversidad —es decir, la identidad y la diferencia— es puesta por la reflexión externa. «Que algo sea o no igual a otro es cosa que no atañe ni a uno ni a otro; cada uno de ellos es respectivo sólo a sí; es en y para sí mismo lo que él es; la identidad o no identidad como igualdad y desigualdad es el respecto de un tercero, respecto que cae fuera de ellos»<sup>22</sup>. Se dice de dos cosas, pues, que son «iguales» cuando su identidad es predicada desde una instancia exterior; «desiguales» lo son cuando su diferencia es también externa a ambos. Su abstracción equivale a «ora un poner algo como igual, ora, *igualmente*, volver a poner algo como desigual: un poner como igual en donde se *haría abstracción* de la diferencia, un poner como desigual en el que se *haría abstracción* de la equivalencia»<sup>23</sup>.

En este comparar incesante y abstracto que lleva a desvirtuar la relación entre diferentes determinaciones, la reflexión externa «va de un lado a otro: de la igualdad a la desigualdad,

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, GW 11, 267: «Die Verschiedenen verhalten sich also nicht als Identität und Unterschied zu einander, sondern nur als *Verschiedene* überhaupt, die gleichgültig gegen einander und gegen ihre Bestimmtheit sind».

<sup>22</sup> *Ibid.*, GW 11, 268: «Ob Etwas einem andern Etwas gleich ist oder nicht, geht weder das eine noch das andere an; jedes derselben ist nur auf sich bezogen; ist an und für sich selbst was es ist; die Identität oder Nichtidentität als Gleichheit und Ungleichheit ist die Rücksicht eines Dritten, die außer ihnen fällt».

<sup>23</sup> *Ibid.*, GW 11, 261: «itzt ein Gleichsetze, und dann *auch wieder* ein Ungleichsetzen sei; – ein Gleichsetzen, indem man vom Unterschiede, – ein Ungleichsetzen, indem man vom Gleichsetzen *abstrahire*».

y de ésta a aquella»<sup>24</sup>. Este es el movimiento característico del *Übergang von... zum...*, el giro inicial desde el que nace la necesidad del método en filosofía: un vaivén permanente entre la igualdad y la desigualdad que deja impasibles su constitución por ser exterior a ambas. Ser o no ser igual a otra cosa resulta del todo indiferente para la cosa en cuestión; una atribución externa a la esencia de la cosa que requiere por ello la participación de un tercero que asegure la comparación.

En la reflexión extrañada de sí vienen a comparecer pues la igualdad y desigualdad como momentos que son ellos mismos irrespectivos, uno frente a otro; y ella los *separa* al referirlos a una y la misma cosa por medio de los «en la medida en que», [o sea mediante] *lados* y *respectos*. Los momentos diversos, que son una y la misma cosa a la que ambos, igualdad y desigualdad, vienen referidos, son pues *por un lado* iguales entre sí, por el *otro lado* empero desiguales; y *en la medida en que* son iguales, *en esa medida* no son desiguales. La *igualdad* se refiere sólo a sí, y la *desigualdad* es, precisamente así, sólo desigualdad.<sup>25</sup>

En el análisis de la diversidad, por lo tanto, Hegel remite veladamente a la lógica inherente al «tránsito» propio de la reflexión exterior, esto es, a ese *Übergang von... zum...* perteneciente a la «Doctrina del ser» que impedía contemplar el carácter transformativo de lo real. Porque cuando son comparadas entre sí dos determinaciones extrínsecas lo que falta es precisamente la transformación en virtud de la cual una deja de ser lo que es para convertirse en lo otro de sí. Aquí no hay dialéctica, ni síntesis, ni surgimiento de novedad, sino sólo un vaivén reflexivo. Esta indiferencia a la que es reducida la relación en la diversidad reposa en los respectos independientes, alternativos y siempre presentes en los que son situadas las determinaciones de igualdad y desigualdad. Ambas trazan líneas paralelas que nunca se cortan, y cuya separación indiferente viene marcada en el texto hegeliano por el adverbio *insofern*, que sirve para facilitar la labor distorsionante de la reflexión externa y del entendimiento. El *insofern* representa en la lógica hegeliana de la diversidad el mismo papel que en la doctrina agustiniana de la Trinidad, por ejemplo, desempeñaba el adverbio *secundum* para distribuir las formas complementarias del Hijo, divina y humana —*secundum formam*

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, GW 11, 268: «geht von der Gleichheit zur Ungleichheit, und von dieser zu jener herüber und hinüber».

<sup>25</sup> *Ibid.*, GW 11, 269: «An der sich entfremdeten Reflexion kommen also die Gleichheit und Ungleichheit als gegen einander selbst ungezogene hervor, und sie *trennt* sie, indem sie sie *auf ein und dasselbe* bezieht, durch die *Insoferns*, *Seiten* und *Rücksichten*. Die Verschiedenen, die das eine und dasselbe sind, worauf beide, die Gleichheit und Ungleichheit, bezogen werden, sind also *nach der einen Seite* einander gleich, nach der *andern Seite* aber ungleich, und *insofern* sie gleich sind, *insofern* sind sie nicht ungleich. Die *Gleichheit* bezieht sich nur auf sich, und die *Ungleichheit* ist eben so nur Ungleichheit».

*Dei... secundum formam servi...*<sup>26</sup>—, o el mismo papel que, como veremos, juega el adverbio *quatenus* en la lógica de Spinoza<sup>27</sup>. En él —y en expresiones igualmente intercambiables como «de un lado... de otro lado»—, cree Hegel, encuentra apoyo esa forma de pensamiento para la que la transformación, como estructura ontológica de la realidad—así lo muestra la interpretación agustiniana de la *kénosis*—, no tiene lugar.

Esta exterioridad entre los miembros de la relación que establece la determinación de la diversidad está presente en la comprensión que el mero opinar (*meinen*) realiza del devenir. Presentado bajo la alternancia constante del ser y la nada, el ser es devenir *en la medida en que* desaparece en la nada; la nada es, igualmente, devenir *en la medida en que* aparece en el ser. Así pues, ser y nada son «iguales» *en la medida en que* ambos son devenir, es decir, *en la medida en que* se desvanecen el uno en el otro; pero son «desiguales» *en la medida en que* su referencia es puesta en un tercero que los separa y que preserva su determinidad. Esta exterioridad y alternancia de las partes, así como el recurso a un tercero desde el que ejercer su comparación, reproduce desde el prisma del ser y la reflexión externa la lógica descrita en la determinación de reflexión en la que consiste la diversidad.

No es preciso que el adverbio *insofern* sea explicitado para que su espíritu, el espíritu distributivo de la diversidad, sea invocado. Hegel recurre a formulaciones similares con la misma intención de separar el movimiento de la identidad, por un lado, y de la diferencia, por el otro, como muestran estas líneas sobre las determinaciones de ser y nada:

Para el habitual representar reflexionante tiene valor de perfecta verdad el que ser y nada estén solamente separados; pero de otro lado hace valer iniciar y cesar como determinaciones de tipo igualmente verdadero; pero en éstas se acepta de hecho como verdadero la inseparabilidad de ser y nada<sup>28</sup>.

A esta falsa presuposición de la reflexión exterior que separa abstractamente los elementos en relación como dos respectos indiferentes, que Hegel acostumbra a llamar «sofistería» (*Sophistere*), se enfrenta la naturaleza dialéctica del ser y la nada en virtud de la cual «se transforman por sí mismos el uno en el otro»<sup>29</sup>. Y así como resulta necesario superar dicha concepción abstracta del devenir, también la consideración de la diferencia como diversidad debe ser abandonada. En lugar de separar lo igual consigo mismo, por un lado, y lo de-

<sup>26</sup> Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *op. cit.*, I, 11, 22 (p. 175).

<sup>27</sup> *Insofern* es el término alemán equivalente al *quatenus* latino. Cf., por ejemplo, la traducción alemana de la *Ethica* por Jacob Stern revisada por Irmgard Rauthe-Welsch (Stuttgart, Reclam, 2017).

<sup>28</sup> GW 21, 91: «Ihm gilt es für vollkommene Wahrheit, dass Sein und Nichts nur getrennt seien; auf der ändern Seite aber läßt es ein Anfangen und Aufhören als ebenso wahrhafte Bestimmungen gelten; in diesen aber nimmt es die Ungetrenntheit des Seins und Nichts faktisch an».

<sup>29</sup> GW 21, 92: «durch sich selbst, durch das, was sie sind, in einander übergehen».

sigual por el otro, y referir ambas a un tercero, es preciso mostrar que algo, dentro de sí, es tan igual consigo como desigual. Porque lo igual y lo desigual, por su indiferencia mutua, son iguales únicamente a sí mismos; pero como son, también, desiguales entre sí, son por ello mismo iguales y desiguales *en la misma medida*.

#### 4.4. El segundo giro del método: la contradicción y el «en la misma medida» (*das Ebensosehr*)

Cuando la identidad es puesta en la diferencia y la diferencia en la identidad, siendo cada una la unidad de sí misma y de su contrario, la diversidad deviene *oposición* (*Gegensatz*). Con la oposición, la reflexión deja de ser exterior y pasa a ser referencia *en sí*. En ella, éste es su rasgo propio, el *insofern* abandona la remisión a un tercero que ostenta, de forma alternativa, ambos lados de la relación —ej.: el devenir es ser en la medida en que...; el devenir es nada en la medida en que...— para referirse simplemente ahora a la relación que media entre ambos lados. Igualdad y desigualdad se transforman entonces en «positivo» y «negativo» respectivamente. De esta manera, lo positivo es aquello que él mismo es *en la medida* en que se refiere a lo negativo —y no a un afuera—. Pero también hay que decir, «en segundo lugar», que, si es lo positivo que es, lo es precisamente por no ser negativo.

Cada uno [lo positivo y lo negativo] es así, en general, en *primer* lugar, *en la medida en que el otro es*; él es lo que es por el otro, por su propio no ser; es solamente *ser puesto*; en *segundo* lugar, él es *en la medida en que el otro no es*; él es lo que es por el no ser del otro; es *reflexión dentro de sí*.<sup>30</sup>

En la diversidad, la igualdad o la desigualdad eran predicadas a partir de una propiedad determinada tomada como referencia exterior, como un tercero desde el que trazar su comparación. La Tierra y la Luna, por ejemplo, son «iguales», no en sí mismas ni para sí, sino «*en cuanto* astros». Pero, «*en cuanto* satélites», la igualdad se deshace y deviene desigualdad. Desde un punto de vista determinado, dos cosas son iguales; desde otro punto de vista, esas mismas cosas son desiguales. La diversidad es, como el (mero) tránsito, una comprensión perspectivista de la realidad, y perspectivismo quiere decir, para Hegel, abstracción y exterioridad. En la oposición, esa exterioridad ha sido parcialmente asumida. Lo positivo y lo negativo no dependen ya del punto de vista adoptado, de un tercero. Ser padre y ser hijo, por ejemplo, se explican por su sola referencia mutua. Pero, como en este referir-

<sup>30</sup> GW 11, 274: «Jedes ist so überhaupt *erstens*, *insofern das Andere ist*; es ist durch das Andere, durch sein eigenes Nichtsein das, was es ist; es ist nur *Gesetzsein*. *Zweitens*: es ist, *insofern das Andere nicht ist*; es ist durch das Nichtsein des Anderen das, was es ist; es ist *Reflexion-in-sich*».

se del uno en el otro, lo positivo es tanto positivo como negativo, y viceversa —el padre sólo es padre-del-hijo, y el hijo sólo es hijo-del-padre—, en cada uno de los lados en relación vuelve a aflorar la indiferencia de la diversidad. «Cada uno tiene para sí la indiferente subsistencia de suyo, por tener en él mismo la referencia a su otro momento; es, así, la entera oposición, conclusa dentro de sí»<sup>31</sup>. Cuando la oposición se interioriza; cuando lo positivo muestra ser *en la misma medida* negativo, y lo negativo, *en la misma medida*, positivo, la oposición se transforma en contradicción.

En la *contradicción (der Widerspruch)*, última determinación de la diferencia, el movimiento de reflexión alcanza su expresión más concreta. La exterioridad que separaba a los miembros de la relación tanto en la diversidad como en la oposición, y que hacía peligrar el regreso a sí de lo idéntico, se supera definitivamente en la contradicción porque lo uno contiene y excluye, a partes iguales, a eso otro de sí desde el que la reflexión resulta posible: la identidad es sí misma y, en la misma medida, diferencia; la diferencia es, en la misma medida, identidad. De este modo, la diferencia deviene en sí misma contradictoria al «contener dentro de sí su otra determinación, y a ello únicamente se debe que no sea referencia a un algo exterior, sino que precisamente y en la misma medida consista inmediatamente en ser ella misma y en excluir de sí la determinación negativa suya. Ella es, de este modo, la contradicción»<sup>32</sup>. El sentido gramatical de esta frase es oscuro. La locución adverbial *eben so sehr*, como la forma adverbial comprimida *ebenso sehr*, sirve para otorgar validez a la conjunción de dos respectos inicialmente excluyentes. Así, puede decirse de alguien que es padre y, *en la misma medida*, que es hijo. El problema para la conjunción surge cuando, como en este caso, uno de los miembros de la relación está negado de antemano. Si uno no es padre, ¿qué sentido tiene decir de él que es, *en la misma medida*, hijo? Si algo «no es referencia a un algo exterior», ¿por qué dice Hegel que, *en la misma medida*, «consiste inmediatamente en ser sí mismo y en excluir de sí la determinación negativa suya»? Podría pensarse que la frase ganaría en claridad si dijese: «(...) *sino que, más bien*, consista inmediatamente en ser ella misma y en excluir de sí la determinación negativa suya». Tendría mayor sentido que fuera un conector adversativo el que mediase entre lo negativo y lo positivo, o entre una consideración abstracta de la relación y otra determinada o verdadera. Pero lo que con facilidad podría ser interpretado como un simple descuido de Hegel, describe en realidad un recurso frecuente para transgredir las leyes de la lógica formal y exponer la estructura del proceso de transformación que experimenta toda determinación.

<sup>31</sup> GW 11, 279: «Die gleichgültige Selbständigkeit für sich hat jedes dadurch, daß es die Beziehung auf sein anderes Moment an ihm selbst hat; so ist es der ganze in sich geschlossene Gegensatz».

<sup>32</sup> GW 11, 279: «dadurch allein nicht Beziehung auf ein äußerliches zu sein, aber eben so sehr unmittelbar darin, sie selbst zu sein und die ihr negative Bestimmung von sich auszuschließen. Sie ist so der Widerspruch».



Sin duda el caso más célebre de esta transgresión lógico-lingüística es el recogido en el Prólogo de la *Fenomenología del Espíritu*. Conforme al *dictum* que suscribe el proyecto entero de su filosofía, todo pasa allí porque la comprensión de la sustancia à la spinoziana sea cancelada en forma de sujeto. Pero la formulación en la que se expresa esta cancelación no implica el completo reemplazo de la comprensión sustancial; el *ebensoehr* lo impide. Ahora bien, igualmente erróneo sería proyectar un equilibrio estable entre la sustancia y el sujeto. En este caso lo impide la negación que acompaña a la sustancia. ¿Qué quiere significar entonces Hegel si la diferencia no se agota en su exclusión ni tampoco en unidad? Lo que allí se dice es exactamente lo siguiente: «A mi modo de ver [...] todo depende de que se aprehenda y exprese lo verdadero no como [*nicht als*] *sustancia*, sino, en la misma medida [*eben so sehr*], como *sujeto*»<sup>33</sup>. Como ha señalado Félix Duque, se trata de una vieja disputa la de si en la formulación de Hegel cabría suponer el término *sowohl* —con lo que se tendría: «no tanto como sustancia, sino...»— o, más bien, *nur* —con lo que se tendría: «no solo como sustancia, sino...»—, y restaurar de este modo el sentido gramatical del que la expresión carece<sup>34</sup>. Pero lo primero no consigue salvar la incorrección aparente de la frase. Por mucho que se quiera matizar o relativizar la negación, la posibilidad real de una conjunción sigue estando en este caso igualmente suspendida. En el segundo, la sustancialidad sería elevada a un mismo nivel con la subjetividad en el camino hacia la verdad. En este caso, la conjunción que introduce el *ebensoehr* sí cobraría sentido. Pero lo que se gana en términos gramaticales mediante la introducción del adverbio *nur*, se pierde por otro lado en términos semánticos. El proyecto filosófico de Hegel sólo puede describirse de una forma tosca asumiendo que a la sustancialidad debe añadirse la subjetividad, como se añade el buen vino al jamón. Lo que acontece en la «verdad» es algo más que el mero encuentro entre dos respectos lejanos que son situados *en la misma medida*, o sea, en uno y el mismo respecto. Que la sustancia llegue a ser no-sustancia sino, en la misma medida, sujeto, quiere decir que la sustancia no desaparece por completo en el proceso por el que su verdad hace su aparición, pero que, no por ello, permanece idéntica a sí misma, fija, inalterada tras la aparición del sujeto; quiere decir que esa sustancia del principio, que es, es sólo como transformada y convertida en sujeto desde sí misma, y que no puede decirse, en consecuencia, que sea ya la misma sustancia del principio. Por ser la negación determinada de sí —o no-sustancia— la sustancia deviene por sí misma su ser-otro.

Esta exclusión que produce la negación (*nicht*), incluida e integrada en la génesis de la conjunción que representa el *ebensoehr* es precisamente lo que hace a la contradicción.

<sup>33</sup> GW 9, 18: «Es kommt nach meiner Einsicht, [...] alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken».

<sup>34</sup> Félix DUQUE, «Esencia: alborada del sujeto en la Lógica hegeliana», en Edgar Maragat ed., *La Lógica de Hegel* (Valencia, Pre-Textos, 2017), p. 76.

La incorrección gramatical sólo viene a recordar la dificultad con la que se topa el lenguaje común y, en general, el pensar reflexionante, a la hora de expresar la singularidad del carácter transformativo de la realidad. El «no ser referencia a algo exterior» con el que Hegel introducía la significación de la contradicción es *en la misma medida* «ser sí mismo y excluir de sí la determinación negativa suya», porque el ser sí mismo sólo nace por no ser referencia a otro; de un modo distinto: es esa referencia exterior la que, al ser negada, se transforma en referencia a sí.

La lengua castellana permite reflejar, tal vez aquí con mayor plasticidad que la alemana, lo que sucede a nivel conceptual tras la disolución de la fijeza asociada a las determinaciones de la diversidad y su transformación en términos contradictorios. El «en la medida en que» unilateral de la reflexión externa (el *insofern* alemán) es sustituido por un «en la misma medida» (*ebensoehr*) con el que se cancelan los lados o respectos. Diversos «en la medida en que» vienen, pues, a coincidir «en la misma medida»; o, dicho de otra forma, al ser las determinaciones puestas «en la misma medida», ya no tiene sentido hablar de distintos «en la medida en que», porque no hay más medida que aquella en la que los diversos están igualmente contenidos. Las perspectivas, que permanecían en su tranquila exterioridad, son reconducidas a la unidad con tal de forzar su propia contradicción <sup>35</sup>.

Este proceso de unificación y contradicción de los lados de la relación que hace explícito el *ebensoehr* marca la estructura y el desarrollo de la Lógica desde su inicio. Recuérdese el párrafo en el que se presentaba la determinación del devenir:

El puro ser y la pura nada es lo mismo. Lo que es la verdad no es ni el ser ni la nada, sino el hecho de que el ser, no es que se transforme, sino que se ha transformado en nada, y la nada en ser. Pero, justamente en la misma medida [*ebensoehr*], la verdad no es su indiferencialidad sino el que ellos sean absolutamente diferentes; pero justamente con igual

---

<sup>35</sup> Si bien la correlación entre ambos términos, *insofern* y *ebensoehr*, no resulta tan evidente en alemán como en nuestra lengua, ambos presentan una estructura interna que favorece su comparación. Uno y otro se dejan dividir en un morfema léxico y dos morfemas gramaticales, de tal suerte que justo en medio viene a quedar puesto el morfema *so* (así, de este modo o manera), quedando situados a sus extremos los lexemas: en un caso el *fern* del *insofern*, y en el otro el *eben* del *ebensoehr*. Por lo que al primero se refiere, dicho lexema refleja la «distancia» que ponen entre sí los respectos en el ámbito correspondiente de la diversidad. La limitación que presenta este posicionamiento viene dado, pues, por la lejanía y la indiferencia con la que se miran las determinaciones. Por su parte, el adjetivo *eben* refleja originariamente lo igual, la mismidad, la exactitud; como cuando alguien dice «*das is es ja eben!*», queriendo significar con ello la concordancia en la que vienen a quedar puestas dos opiniones que aparentemente se mostraban diversas. Y este sentido primigenio, el sentido contenido en la etimología de sus morfemas más representativos, es el que subyace a las herramientas conceptuales de las que se sirve Hegel para mostrar la salida de la exterioridad que acompaña a la diversidad.

[*ebenso*] inmediatez desaparece cada uno dentro de su contrario. Su verdad es pues este movimiento del inmediato desaparecer del uno en el otro: el devenir; un movimiento en donde ambos son diferentes, pero mediante una diferencia disuelta con igual [*ebenso*] inmediatez.<sup>36</sup>

La verdad que se alcanza con el devenir no es producto de una suma de lados previamente separados a fin de afirma ora el ser, ora la nada; la verdad es la consideración por igual y, en la misma medida, tanto de su identidad como de su diferencia. El puro ser y la nada son la misma indeterminidad y vacío, el desvanecerse del uno en el otro y, por tanto, devenir. Pero, *en la misma medida*, el puro ser es nada más que puro ser, la nada es pura nada; uno y otro son radicalmente diferentes. De este modo, el *ebensoehr* se presenta como la primera gran marca léxica de la dialéctica y, por lo mismo, como la más simple herramienta conceptual del método o lógica hegeliana de la transformación. Ella es expresión de una tensión no resuelta en virtud de la cual se mantienen simultáneamente presentes las dimensiones de la diversidad y la oposición, anticipando así la tarea de desarrollar la contradicción para lograr la reflexión *an sich*. Porque el devenir, como fundamento del puro ser y la pura nada externos, no es sin más un venir a poner su indistinción, sino que, en la misma medida en que ésta es descubierta, se conserva todavía la distinción que fijaba la reflexión exterior.

El resultado verdadero entregado aquí es el devenir, el cual no es meramente la unidad unilateral o abstracta del ser y la nada, sino que consiste en este movimiento, a saber que el ser puro es inmediato y simple, que por ello y precisamente en la misma medida [*eben so sehr*] es él la nada pura; que hay diferencia entre ellos, pero que ésta se asume precisamente en la misma medida [*eben so sehr*], y no es. El resultado afirma por tanto la diferencia entre el ser y la nada precisamente en la misma medida [*eben so sehr*], empero, en que la afirma como solamente mentada [, con el solo valor de opinión, o conservando todavía cada uno su indiferencia]<sup>37</sup>.

El *ebensoehr* sostiene la diferencia entre los respectos con el mismo cuidado que garantiza su identidad: ser y nada son idénticos en la misma medida en que son diferentes. Pero que esa mismidad que se dan a sí mismos ser y nada repele de sí toda exterioridad, su-

---

<sup>36</sup> GW 21, 69.

<sup>37</sup> GW 21, 79: «So ist das ganze, wahre Resultat, das sich hier ergeben hat, das *Werden*, welches nicht bloß die einseitige oder abstrakte Einheit des Seins und Nichts ist. Sondern es besteht in dieser Bewegung, daß das reine Sein unmittelbar und einfach ist, daß es darum eben so sehr das reine Nichts ist, daß der Unterschied derselben ist, aber eben so sehr *sich aufhebt* und *nicht ist*. Das Resultat behauptet also den Unterschied des Seins und des Nichts ebensosehr, aber als einen nur *gemeinten*».

perando con ello la diversidad del *insofern*, se pone de manifiesto en que el tránsito de uno en otro no es el tránsito a otro distinto, sino que es más bien un transitar a otro que es ya sí mismo; es un pasar inmanente o no extrínseco, es decir, una transformación. Esta doble presencia de la identidad y de la diferencia es lo que Hegel había querido significar con la fórmula *ebensoehr* cuando establecía el carácter contradictorio de una determinación en la contención de su opuesto y, en la misma medida, en su exclusión<sup>38</sup>. La consideración de ser y nada inicial, como lados diversos puestos por la reflexión exterior, se transforma hasta quedar representada *simultáneamente* como identidad y diferencia. El *ebensoehr* es, con ello, la verdad del *insofern*.

Antes de iniciar propiamente la exposición lógica, en la reflexión que lleva por título «¿Por dónde ha de hacerse el inicio de la ciencia?», y a propósito de la necesidad de que la (in)determinación inicial ejerza de fundamento y, por lo tanto, continúe presente *de algún modo* en las determinaciones ulteriores que emanan de ella, Hegel asegura que «[e]l avanzar no consiste en que de él venga derivado un *otro* o en transformarse en otro distinto de verdad; y en la medida en que [insofern] venga a darse esa transformación, también en la misma medida [ebensoehr] se asumirá de nuevo»<sup>39</sup>. Cualquier avanzar en la determinación —también el avanzar correspondiente a la «Doctrina del ser»— encuentra inmediatamente su otro como algo puesto por sí mismo; no hay ser sin nada, ni tampoco nada sin ser, y el ser-que-es-nada y la nada-que-es son un regresar desde su otro al ser y a la nada que cada uno es. He ahí la clave de toda transformación: no un pasar a un otro de verdad, sino en quedar puesto en sí y por sí mismo como otro; que, en la medida en que (*insofern*) es puesto como otro, en la misma medida (*ebensoehr*) es puesto como propio.

#### **4.5. El tercer giro del método: la contradicción y el «al mismo tiempo» (*das Zugleich*)**

La continuidad en el proceso de determinación lógica, descrita en la exhibición mediante el avance desde el *insofern* hasta el *ebensoehr*, no sería completa si los respectos que están puestos ahora en unidad lo estuviesen solo de manera consecutiva. De ser lo débil fuerte, en la misma medida, porque una paulatina gradación acaba reuniéndolos en unidad, debería hablarse de una conjunción de opuestos en el extremo, pero no de una contradicción.

---

<sup>38</sup> Cf., GW 11, 279.

<sup>39</sup> GW 21, 58: «Das Fortgehen besteht nicht darin, daß nur ein *Anderes* abgeleitet oder daß in ein wahrhaft *Anderes* übergegangen würde; – und insofern dies Übergehen vorkommt, so hebt es sich ebensoehr wieder auf». Repárese aquí en la relación inmanente que Hegel hace constar entre el *insofern* y el *ebensoehr*. Para avanzar en la verdad debe sobrevenir este último allí donde inicialmente parecía primar la diversidad de respectos.

Para que esto último sea posible es preciso que a la identidad de la diferencia le sea añadida la simultaneidad.

Suele atribuirse a Aristóteles la descripción clásica acerca de la naturaleza de la contradicción. Algunos de sus pasajes más célebres son *Metafísica* B 2, 996b30: «es imposible ser y no ser a la vez [ἀδύνατον]»; y Γ 3, 1005b19-20: «es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez [ἀδύνατον] y en el mismo sentido»<sup>40</sup>. Tanto en un caso como en el otro, Aristóteles emplea el adverbio ἀδύνατον, equivalente griego del término alemán *zugleich*, con la pretensión de cuestionar la validez del principio de contradicción. Ni en la realidad, ni tampoco en las estructuras básicas del pensamiento, puede ser aceptada la presencia de dos contrarios en un mismo respecto y *al mismo tiempo*: no puede darse que algo sea y no sea simultáneamente y en sentido idéntico.

En la medida en que Hegel hace de la contradicción la verdad de la diferencia, decide hacer frente a la limitación que el aristotelismo estableció para el pensamiento, y convierte al *zugleich*, portador del carácter simultáneo que esconde la contradicción, en la segunda gran marca léxica del método filosófico de la transformación. Algo sólo se transforma a sí mismo en otro, en efecto, cuando él mismo es, *en la misma medida y al mismo tiempo*, lo otro de sí. La necesidad de este último giro en la comprensión del proceso de transformación se muestra en que el *zugleich* completa la línea productiva que, iniciada por el *ebensoehr*, nace desde el *insofern*<sup>41</sup>. No en vano: «Ese “a la vez” de ambos predicados viene ciertamente sostenido por el “en la medida en que” está el uno fuera del otro»<sup>42</sup>. Si los predicados no mantuvieran su diferencia y su referencia a sí, qué duda cabe, no podrían ser reunidos en la misma medida y al mismo tiempo. Es condición de toda simultaneidad que

<sup>40</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica* (Madrid, Gredos, 1982).

<sup>41</sup> Por no haber captado esa continuidad productiva entre el *insofern* y el *zugleich*, Gerard Lebrun ha excluido de este último toda carga dialéctica y ha equiparado su función, dentro de la «Doctrina de la esencia», a la que atribuye al *Übergang* en la «Doctrina del ser». Cf. Gerard LEBRUN, *La patience du concepte* (Paris, Gallimard, 1972), p. 189. Así como el capítulo anterior se dedicó a desdecir lecturas sobre el *Übergang* como las de Lebrun y desvelar su sentido especulativo, este apartado se marca como tarea desdecir su crítica al *zugleich*. Si dicha partícula presupone la separación fija de las determinaciones con la finalidad de que más tarde sean reunidas en unidad, como sugiere Lebrun, dicho planteamiento no es ajeno por completo a la especulación y al sentido del desarrollo del que participa la Lógica. Al *zugleich* solo le falta apoyarse en el *ebensoehr* para que la simultaneidad no sea una exhibición alternativa de dos postulaciones diversas. Por ello, tan inapropiado resulta reducir el *Übergang* a la «Doctrina del ser», como insinuar que el *zugleich* deba atribuirse en exclusividad a la «Doctrina de la esencia». Comprender el tránsito como transformación exige contar ya con el *zugleich*. Lebrun, por su parte, prefiere destacar el de *zusammen* y su derivación verbal *zusammenbringen* por encima del sentido especulativo del *zugleich*. Cf., p. 185.

<sup>42</sup> GW 11, 272: «Das *Zugleich* der beiden Prädicate wird zwar durch das *Insofern* aus einander gehalten».

existan dos «cosas» que puedan ponerse de acuerdo. Si el *insofern* actúa como sostén de la simultaneidad, como parece dar a entender Hegel en esta cita sobre la determinación de diversidad, lo hace únicamente en tanto que material desde el cual transforma el *zugleich* los respectos para situarlos en una y la misma medida, convirtiéndolos con ello de diversos en opuestos, primero, y en contradictorios después. Solo en este sentido puede decirse de la reflexión en sí que depende del reflexionar exterior.

El término *zugleich*, que en nuestro idioma puede verse indistintamente por «al mismo tiempo», «a la vez» o «simultáneamente», suele comprenderse en un sentido temporal. Con él se vendría a significar que dos determinaciones diversas son realizadas en un mismo instante. Pero, así tomadas, las determinaciones admiten ser externas e indiferentes la una a la otra, siendo relacionadas únicamente por la conexión que la temporalidad establece. El que sean puestas simultáneamente, esto es, una consideración externa a su esencia, sería lo único que las habilitaría para formar los dos respectos que demanda el *zugleich*. Pero, puesto que algo semejante, desde luego, queda bien lejos del proyecto transformativo de Hegel, un significado distinto al temporal debe poder serle atribuido a la simultaneidad <sup>43</sup>.

En un pasaje de las «Categorías», recogidas en su *Organon*, Aristóteles distingue dos tipos de simultaneidad que pueden resultar de utilidad para la comprensión del *zugleich* hegeliano, una por temporalidad y otra por naturaleza. Se dice de dos cosas que son simultáneas en un sentido temporal cuando «ninguna de ellas es anterior ni posterior» <sup>44</sup>. Un ejemplo: el film *11 minut* del director polaco Jerzy Skolimowski relata la muerte simultánea de un grupo de ciudadanos, muchas de las cuales no tienen en común más que ese hecho, el de haber fallecido en un accidente conjunto fortuito. La muerte de una persona no implica, con idéntica necesidad, la muerte de las restantes. Si puede decirse de la muerte de uno de ellos que es simultánea a la del resto es sólo porque se produce en un mismo instante, ni antes ni después. Es, así pues, en virtud de la perspectiva temporal adoptada (más o menos laxa, dependiendo de lo hábil que se esté para detener el crono), una perspectiva exterior, por tanto, que puede decirse de dos o más cosas que son simultáneas según el tiempo.

Pero, más allá de esta identidad temporal, señala Aristóteles, existe una simultaneidad por naturaleza que se predica en un doble sentido, a saber: de «todas las cosas reversibles según la implicación de existencia, ninguna de las cuales es en modo alguno causa de la existencia de la otra, como en el caso de lo doble y la mitad», en primer lugar, y, en segun-

---

<sup>43</sup> Como ha señalado Vittorio MORFINO: «nella costruzione hegeliana il *zugleich* non pone invece tanto l'accento sulla contemporaneità dell'atto di porre [*setzen*] e togliere [*aufheben*] quanto piuttosto sulla posizione contemporanea dei due *Widersprechenden*», en *Substantia sive organismus* (Milano, Guerini e associati, 1997), p. 67.

<sup>44</sup> ARISTÓTELES, *Tratados de lógica* (Madrid, Gredos, 1982), Cat. 14b.

do lugar, de «las cosas procedentes por división del mismo género en mutua oposición»<sup>45</sup>. Para ilustrar este último conjunto, Aristóteles recurre a la correlación entre géneros y especies animales. Lo alado, lo pedestre y lo acuático son géneros simultáneos en los que se divide la especie animal con independencia de toda consideración temporal. Es por el hecho de que hay animales acuáticos, que también los hay pedestres o alados, pues carecería de sentido hablar de los primeros si no se hiciera simultáneamente la distinción entre los tres géneros mentados. De manera que, en este caso, la propia naturaleza de la distinción precisa la presencia simultánea de su opuesto.

El problema —no señalado por Aristóteles— que presenta esta simultaneidad por división es que permite establecer tantas distinciones entre las especies como se sea capaz, de tal forma que siempre permanece abierta la posibilidad de proseguir indefinidamente el proceso con la introducción de nuevas subdivisiones. De este modo, cierta e inevitable arbitrariedad subyace a la decisión de cuántos géneros deben finalmente constituir la clasificación de un conjunto. Tan pronto sea considerado desde un punto de vista distinto —ya venga motivado por un nuevo descubrimiento, ya por una simple variación del interés—, el mismo conjunto de cosas será dividido en otro número y tipos de géneros. Por lo demás, toda división hace que los géneros o partes entre los que queda repartida la unidad sean colocados una junto a la otra como si fuesen algo estático e indiferente a la constitución de los géneros o partes restantes<sup>46</sup>.

La otra simultaneidad por naturaleza que menciona Aristóteles, la que responde a las existencias reversibles, consigue aproximarse con mayor acierto a la significación que Hegel querría atribuir al término *zugleich* a fin de superar tanto la arbitrariedad de la reflexión externa como el estatismo y la indiferencia en que las determinaciones son puestas. A diferencia de la división en géneros, la simultaneidad por reversibilidad es predicada exclusivamente de dos, sin que puedan seguir teniendo cabida los múltiples diversos. Como la luz y las tinieblas, como el puro ser y la nada, los opuestos reversibles se agrupan por pares, de suerte que la existencia de cada uno implica simultáneamente la existencia de su contrario. En el ejemplo apuntado por Aristóteles, sólo puede hablarse de lo doble a condición de remitirse igualmente a su mitad, pues su ser ahora doble depende de esa mitad en la que anteriormente —sin marca temporal— consistía. Con ello, esta nueva simultaneidad excluye de su consideración toda exterioridad y toda indiferencia.

El ejemplo de lo doble y la mitad se corresponde con la primera de las cuatro maneras distintas en que, según Aristóteles, puede decirse de una cosa que se opone a otra: o bien

---

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> Esta última objeción a la división es ofrecida por Hegel en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* a propósito del dominio de las ciencias particulares, cf., GW 20, § 18.

como lo respecto a algo, o bien como los contrarios, o como privación y posesión, o, finalmente, como afirmación y negación<sup>47</sup>. A diferencia de este primer tipo de simultaneidad, las otras tres solicitan la presencia de un tercero sobre el que predicarse. Así, en tanto que contrarios, la salud y la enfermedad se predicen alternativamente de un organismo vivo, lo par y lo impar, de un número; la privación y la posesión se dicen de la misma cosa, como la ceguera y la visión se dicen del ojo; finalmente, junto a la afirmación y a la negación, destaca un hecho o sentencia común sobre el que ambas se predicen. Decir que la *oposición como lo respecto a algo* es la única oposición de las aquí consideradas que representa el sentido auténtico de la contradicción hegeliana seguramente sea decir demasiado. Sin embargo, puede reconocerse en él su inspiración fundamental, pues, que los respectos se remitieran el uno al otro de forma directa, sin la mediación de un afuera, era precisamente lo que la determinación de oposición introducía frente a la diversidad.

La capacidad para ver doble allí donde antes parecía haber sólo unidad, y viceversa, bien puede considerarse el rasgo básico de la visión dialéctica hegeliana —a condición, claro, de que la diferencia tenga su origen en un único movimiento inmanente a todo el proceso—. Frente a las demás simultaneidades aristotélicas, sólo esta última forma de oposición sitúa los dos respectos en una relación inmanente por la que toda referencia externa es descartada. El respecto al que queda referido cada lado está incluido en sí mismo, de tal suerte que lo uno sólo es tal-ser respecto a lo otro, por la presencia inmediata de lo otro. Uno y otro vienen, pues, a coincidir en respecto y al mismo tiempo. Y así como Aristóteles afirma que «el conocimiento se opone a lo cognoscible como lo respecto a algo, y lo que el conocimiento es en sí mismo se dice de lo cognoscible»<sup>48</sup>, así también podemos decir con Hegel que el sujeto lo es respecto a la sustancia, y, a su vez, la sustancia sólo se dice del sujeto; que el ser determinado sólo es respecto a un límite, y viceversa; que la finitud sólo por su respecto a lo infinito; en definitiva, que el uno es su propio otro.

Así comprendido, y en compañía del *ebensoehr*, el *zugleich* se revela como un conector relacional que une las determinaciones del reflexionar exterior con su superación dialéctico-relacional. Con él se viene a significar que algo está más allá de la unilateralidad presente en la diversidad, pero que, no por ello la unilateralidad queda borrada; es una cosa y, al mismo tiempo, es todavía la contraria. La introducción de la simultaneidad en el proceso dialéctico-transformativo no conlleva, por lo tanto, el completo abandono de la abstracción inicial; quiere simplemente significar que, al mismo tiempo, ha venido a ponerse sobre ella una determinación más concreta. En última instancia, empero, ninguna de las dos ha perdido su realidad. De manera que el ser no es que sea ya definitivamente nada, sino que la nada, *al*

---

<sup>47</sup> Una clasificación paralela se encuentra en ARISTÓTELES, *Metafísica* X 4, 1055a.

<sup>48</sup> ARISTÓTELES: *Organon*, Cat. 11b.



*mismo tiempo*, es ser; esto es, que no por la aparición de la nada, desaparece el ser, sino que precisamente esa referencia a lo otro de sí es lo que hace que el ser sea tal ser. El *zugleich* se mueve, pues, en el límite que une-separa la reflexión exterior de la reflexión en sí.

La determinación del devenir, como unidad de ser y nada que no es solamente unidad quieta sino que es igualmente «la inquietud dentro de sí»<sup>49</sup>, mantiene una afinidad íntima con la contradicción y con la comprensión del *zugleich* en los términos lógico-ontológicos señalados. En la tercera Observación sobre la contradicción de la *Ciencia de la lógica*, y tras hacer de ésta «la raíz de todo movimiento y vitalidad»<sup>50</sup>, Hegel reconoce veladamente la deuda que toda contradicción, todo movimiento, y todo devenir mantienen con la lógica del *zugleich*: «Algo se mueve, no solamente en cuanto que está aquí en este ahora, y allí en otro ahora, sino en cuanto que es aquí y no aquí en uno y el mismo ahora, en cuanto que está y no está al mismo tiempo en este aquí»<sup>51</sup>. Si no fuera porque ser y nada se hallan presentes en el mismo respecto y al mismo tiempo no habría movimiento, ni habría contradicción, ni transformación, ni devenir, ni vida. El ser se tiene a sí mismo en su identidad, al mismo tiempo que contiene en él a su diferencia; y, en la medida en que resiste a esta tensión contradictoria, en la medida en que es y, al mismo tiempo, no es, pone al devenir como su verdad.

Quando un existente no es capaz, dentro de su determinación positiva, de rebasar al mismo tiempo su determinación negativa, y de mantener firmemente la una dentro de la otra, cuando no es capaz de tener dentro de él mismo la contradicción, entonces no es la unidad viviente misma, no es fundamento, sino que, dentro de esa contradicción, va al fundamento [, pereciendo así].<sup>52</sup>

El perecer al que alude aquí Hegel, la ausencia de un reflexionar vivo, es resultado, no de la contradicción especulativa, cuanto del ejercicio de la reflexión exterior y la lógica formal que mantienen en su irrespectividad a los opuestos. Frente a esta postura teórica, debe afirmarse más bien que la verdad del puro ser del comienzo y de la nada no reside en la separación de los mismos en puntos de vista diversos e indiferentes, sino en una relación en sí

<sup>49</sup> GW 20, § 88: «die *Unruhe* in sich».

<sup>50</sup> GW 11, 286: «die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit».

<sup>51</sup> GW 11, 287: «Es bewegt sich etwas nur, nicht indem es in diesem Jetzt hier ist und in einem anderen Jetzt dort, sondern indem es in einem und demselben Jetzt hier und nicht hier, indem es in diesem Hier zugleich ist und nicht ist».

<sup>52</sup> GW 11, 287: «Wenn aber ein Existierendes nicht in seiner positiven Bestimmung zugleich über seine negative überzugreifen und eine in der anderen festzuhalten, den Widerspruch nicht in ihm selbst zu haben vermag, so ist es nicht die lebendige Einheit selbst, nicht Grund, sondern geht in dem Widerspruche zugrunde».

misma contradictoria que pone sus respetos en la misma medida y al mismo tiempo. La lógica de la transformación, que Hegel entiende como la únicamente verdadera en filosofía, consistirá, por lo tanto, en poner fin a ese juego de las perspectivas y pensar en unidad irresoluble la identidad y diferencia de las determinaciones opuestas.

#### 4.6. La conversión de los respetos en *momentos*

A través de la aparición en el discurso de los adverbios *ebensoehr* y *zugleich*, la lógica avanza hacia la disolución de la fijeza e indiferencia que se prestan los respetos en su inmediatez y hacia el surgimiento de una relación no estática que los contiene a ambos. Tomando como referencia las determinaciones de la reflexión de la lógica de la esencia podemos decir que, mediante estas marcas textuales, se ha abandonado la determinación de la diversidad, próxima al reflexionar externo, y se ha alcanzado la comprensión de la esencia como en sí misma contradictoria, es decir, como siendo en sí misma su otro. Cuando la determinación es puesta en relación con eso otro de sí, superando de este modo su indiferencia mutua, ambas se convierten en lo que Hegel denomina «momento» (*Moment*). Debemos detenernos a considerar la naturaleza de los momentos porque son condición y, al mismo tiempo, resultado de todo proceso de transformación, que no es sino el acto fundacional en virtud del cual determinaciones indiferentes entre sí se resuelven a «hacerse-momentos», negando con ello su exterioridad<sup>53</sup>. El ejemplo más claro de esta transformación en la *Lógica* es, de nuevo, la que culmina en la aparición del devenir.

Como unidad determinada del ser y la nada, el devenir es el *cesar* (*Vergehen*)<sup>54</sup> del ser en la nada y, en la misma medida (*ebensoehr*), el *surgir* (*Entstehen*) de la nada en el ser. En tanto devenir, el ser y la nada, que surgen y cesan respectivamente, se manifiestan como absolutamente distintos, pero, al mismo tiempo (*zugleich*) su irrespectividad mutua es superada y ambos son puestos en unidad con su otro. En este sentido, ser y nada son ambos el *proceso* de devenir y, al mismo tiempo (*zugleich*), solo un *momento* de este proceso

---

<sup>53</sup> Con la expresión «hacerse-momentos» traduzco el sintagma *Zum-Moment-Machen* que introduce Ute Guzzoni en su estudio sobre la *Lógica* hegeliana: «Das Negieren der Selbständigkeit einer Bestimmung zugunsten der Einheit, in die sie gehört, nannten wir das Zum-Moment-Machen. Beide Bestimmungen setzen sich selbst herab zu einem Moment und sind nichts anderes als die Bewegung des Aufhebens ihrer Einseitigkeit. Die Einheit, in die sie sich überführen, ist die Bewegung des Einigens selbst, das Zum-Moment-Machen», *Werden zu sich*, p. 66.

<sup>54</sup> Como se expuso en el capítulo anterior, el *Vergehen* es también lo propio de la finitud. Lo traduzco en este caso por «cesar» y no por «perecer» para señalar la diferencia entre ambas determinaciones, pues parece claro que el no-ser del ser no puede ser idéntico al no-ser de lo finito. El texto de Hegel carece aquí, en consecuencia, de la precisión léxica deseada.

que realmente constituyen <sup>55</sup>. Abandonada su indiferencia, el ser y la nada logran «desde su *independencia* inicialmente representada, convertirse en *momentos, todavía diferentes, pero, al mismo tiempo, asumidos*» <sup>56</sup>. El «hacerse-momento» es, pues, un proceso que nace de la exterioridad de las determinaciones como contenido pero que consiste, precisamente, en la disolución de la mentada exterioridad. Por lo tanto, el puro ser y la nada que componen el devenir, como momentos, no son ya el puro ser y la nada del principio, sino más bien un ser y una nada transformados.

«Momento» alude en Hegel a un predicado que trasciende, por igual, la inmediatez axiomática y la provisionalidad transitoria; que remite a la posibilidad, siempre presente en el ser, de efectuar su transformación sumiéndose a sí mismo en contradicción con lo otro de sí. Con el surgimiento de los momentos, el ser cancela su contenido, no por prescindir de su determinación, sino a partir de ella misma, conduciéndola hasta una determinación nueva mediante la negación determinada de sí. El resultado es que los momentos resultantes del proceso no son ya el contenido externo del principio, pero, al mismo tiempo, hay que decir de ellos que sí son ese mismo contenido que, en su concreción, ha devenido por ello algo nuevo. Es lo que sucede con las (in)determinaciones del puro ser y la nada cuando son puestas en la unidad del devenir. Ellas siguen siendo todo el contenido allí presente, pero lo son bajo una determinación fruto de su transformación recíproca: surgir y cesar.

El devenir es de esta manera una determinación doble. En una, es la nada como inmediata; esto es, la determinación empieza con la nada, que se refiere al ser; esto es, se transforma en el ser. En la otra, está el ser como inmediato; esto es, la determinación empieza con el ser, que se transforma en la nada. – *Surgir y cesar*.

Ambas son lo mismo, devenir, e incluso como direcciones que son tan diferentes, se paralizan e interpenetran mutuamente. Una es el *cesar*; el ser se transforma en nada, pero la nada es en la misma medida lo contrario de sí misma, la transformación en el ser: *surgir*. Este aparecer es la otra dirección; la nada se transforma en el ser, pero el ser se supera a sí mismo en la misma medida y es, más bien, la transformación en nada: es *cesar*. Ellas no se superan mutuamente —una superando externamente a la otra— sino que cada una se supera a sí misma en sí misma y está en sí misma en su opuesto. <sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> Cf., GW 21, 92-93.

<sup>56</sup> GW 21, 92: «Sie sinken von ihrer zunächst vorgestellten *Selbständigkeit* zu *Momenten* herab, *noch unterschiedenen*, aber zugleich aufgehoben».

<sup>57</sup> GW 21, 93: «Das Werden ist auf diese Weise in gedoppelter Bestimmung; in der einen ist das Nichts als unmittelbar, d.h. sie ist anfangend vom Nichts, das sich auf das Sein bezieht, d.h. in dasselbe übergeht, in der anderen ist das Sein als unmittelbar, d. i. sie ist anfangend vom Sein, das in das Nichts übergeht, – Entstehen und Vergehen.

¿De qué forma, sino como transformación, puede describirse el «paso» del ser a la nada y de la nada al ser? Y ¿de qué modo considerar al ser y la nada sino como los «momentos» necesarios y posibilitantes de la transformación que resulta de su interacción?

Al hablar de «momento» puede generarse la falsa impresión de que el proceso de cambio y transformación del que muestran ser sujeto las categorías lógicas está ligado a un matiz temporal. Así lo exige la reflexión exterior o el representar, el cual, en connivencia con el habla cotidiana, mantiene la noción de «momento» próxima a la duración, tal y como acostumbra con el *zugleich*. Un momento es, desde este punto de vista, un espacio de tiempo breve que deviene singularizado por suceder o realizarse en él alguna cosa determinada. El problema de una comprensión temporal como la expuesta, más allá de la arbitrariedad y exterioridad desde las que se determina su duración, es que el momento no está nunca en sí mismo, sino que depende siempre de un tercero para su predicación. En consecuencia, la transformación dejaría de ser la condición trascendental y necesaria del ser para convertirse en una simple cualidad contingente.

Lejos de esta noción general, existe una segunda acepción del *momento* con la que se reconoce una ley de la mecánica clásica. Según esta otra acepción, es «momento» de una fuerza el producto resultante de la intensidad de dicha fuerza por su distancia a un punto o línea:  $M=F \cdot d$  (donde  $M$  es momento,  $F$  es fuerza y  $d$  es distancia). Este es el sentido que G. R. G. Mure le ha querido atribuir al *momento* en la lógica hegeliana. Pero Mure llama «momentos» al peso y a la distancia, cuando en la ley física el momento de la palanca es el resultado de multiplicar la fuerza ejercida por la distancia que separa el punto de fuerza del objeto movido <sup>58</sup>. Sea como fuere, este uso del concepto de momento podría encontrar su

---

Beide sind dasselbe, Werden, und auch als diese so unterschiedenen Richtungen durchdringen und paralisieren sie sich gegenseitig. Die eine ist Vergehen; Sein geht in Nichts über, aber Nichts ist ebensosehr das Gegenteil seiner selbst, Übergehen in Sein, Entstehen. Dies Entstehen ist die andere Richtung; Nichts geht in Sein über, aber Sein hebt ebensosehr sich selbst auf und ist vielmehr das Übergehen in Nichts, ist Vergehen. – Sie heben sich nicht gegenseitig, nicht das eine äußerlich das andere auf, sondern jedes hebt sich an sich selbst auf und ist an ihm selbst das Gegenteil seiner».

<sup>58</sup> Lo que exactamente señala Mure en una nota a pie es lo siguiente: «[El momento en Hegel es] un término tomado de la mecánica. Lo que sorprendía a Hegel era que los “momentos” de la palanca, peso y distancia, operan idénticamente, aunque el peso es una realidad corpórea, mientras que la distancia es una línea recta (meramente) ideal (ideell)», G. R. G. MURE, *La filosofía de Hegel* (Madrid, Cátedra, 1984), pp. 45-6. Mediante esta alusión, Mure se refiere a la formulación newtoniana de «momento» y a su papel en la física de corte clásico. También Hegel alude a ella en la *Ciencia de la lógica* a propósito del infinito matemático. Que no está pensando en esta significación cuando introduce su noción de momento se deduce no sólo de que éste tenga una consideración cualitativa en vez de cuantitativa, como sería el caso de las magnitudes newtonianas, sino igualmente, y aun de forma más evidente, porque cuando Hegel se refiere al momento en Newton no establece ninguna

justificación filosófica en la *Crítica de la razón pura* de Kant. Al abordar las «Anticipaciones de la percepción», Kant llama *Moment* al grado de realidad que designa una magnitud intensiva cuya aprehensión por el entendimiento no es sucesiva sino instantánea<sup>59</sup>. Desde una definición tal, parecería poder afirmarse la adecuación del término «momento» para significar el grado de realidad como fuerza y el grado de realidad como distancia dentro de la fórmula  $M=F \cdot d$ , como deseaba Mure. Tal definición, sin embargo, no consigue desligarse de la comprensión temporal del representar habitual. Ahora bien, Kant concede espacio a una segunda acepción de «momento» para referirse a los diversos estadios que componen cada uno de los cuatro títulos del juicio: cantidad, cualidad, relación y modalidad. Así, por ejemplo, dentro de los juicios de cualidad podemos distinguir entre los afirmativos, los negativos y los infinitos como sus tres momentos esenciales. El conjunto de doce categorías que conforman el entendimiento humano indica, para Kant, «todos los *momentos* [*Momente*] de una proyectada ciencia especulativa e incluso su *orden*»<sup>60</sup>.

Resulta innecesario incidir en la contingencia que, según Hegel, impera entre las categorías kantianas. Por mucho que el esquema de la triplicidad alcanzado esconda dentro de sí la forma del concepto, falta aquí todavía un orden deductivo que las ligue internamente. «Así, pues —dirá Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*— Kant recoge estas categorías empíricamente, sin pensar en desarrollar de la unidad estas diferencias de un modo necesario»<sup>61</sup>. Afirmación, negación e infinitud conforman una tríada que sólo se presenta como un «esquema puramente externo»<sup>62</sup>, sin que la segunda sea derivada de la primera y sin que de ella se siga necesariamente la tercera. Lo dicho bastará para comprender que el uso hegeliano del término «momento» debe ser una subversión de la exterioridad presente entre los momentos del juicio kantiano. Pues, si algo debe aportar dicha noción al conjunto del sistema es precisamente la interioridad, la inmanencia y, en consecuencia, la relación de necesidad entre determinaciones lógicas.

---

afinidad con el uso que él le atribuye a dicho concepto y porque, para introducirlo, se sirve de una cita de la que no considera preciso incluir siquiera referencia (cf. GW 21, 254-5). En resumen, el momento newtoniano no es el momento presente en Hegel, y Mure se equivoca al establecer esta asociación, pues para la función que le otorga tan bien vale la ley del momento de fuerzas como cualquier otra teoría científica.

<sup>59</sup> Cf. Immanuel KANT, *Crítica de la razón pura* (Madrid, Taurus, 2010), A 168-169; B 219.

<sup>60</sup> *Ibid.*, B 110.

<sup>61</sup> LHF III, p. 430 (VGPh 4, 154).

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 429.

#### 4.7. El «método» en el inicio de la *Ciencia de la lógica*

A través de nociones como *insofern*, *ebensosehr*, *zugleich* o *Moment*, utilizadas por Hegel para exponer el desarrollo lógico de las categorías, y proyectando una relación contrapuntística entre las determinaciones de reflexión y la tríada ser-nada-devenir por la que comienza la Lógica, el propósito de este capítulo ha sido rescatar los elementos más básicos del «método» o proceder dialéctico hegeliano. La selección de estos motivos puede considerarse arbitraria, y, en cierta medida, así es. Si he recurrido, en primer lugar, a las determinaciones de reflexión es porque en ellas expone Hegel, con más detalle que en cualquier otro lugar, la naturaleza de las marcas léxicas estructurales del método <sup>63</sup>. La dialéctica ser-nada-devenir, por su parte, contiene la doble ventaja de ser una de las secciones mejor conocidas de la Lógica y de poseer una extensión tal que favorece la presencia de dichos marcadores textuales. Eso no quiere decir que dejen de estar presentes en el análisis del resto de categorías lógicas, como tampoco que sean ellos solos los que soportan exclusivamente el desarrollo de la exposición. En ocasiones son otros marcadores, sinónimos suyos, los que guían el proceder lógico; en ocasiones, los marcadores están omitidos por completo. Lo importante es comprobar que el avance progresivo de determinaciones se encamina hacia una lógica de la transformación en el que las determinaciones, inicialmente indiferentes o puestas en perspectivas externas entre sí, van a parar la una en la otra recíprocamente dejando de ser lo que son y, en la misma medida, llegando a ser sí mismas. Y esto, no porque lo exija un plan ya diseñado desde fuera que fuerce su orientación hacia un fin, sino porque la misma naturaleza de las determinaciones, una naturaleza siempre abierta a la transformación, así lo exige. La tarea del lector de la Lógica es hacer explícita esta lógica de la transformación y poner de manifiesto los marcadores léxicos que la hacen posible allí donde no resultan inmediatamente evidentes.

Así, de proseguir la exposición lógica descubriríamos que el devenir es el cesar del ser en la nada y el surgir de la nada en el ser, pero que, al mismo tiempo (*zugleich*) el devenir es el cesar del cesar mismo [21, 93]. En su cesar, el devenir deja de ser el cesar que es y llega a ser-determinado. El ser-determinado es (ser), pero, igualmente (*gleichfalls*), este ser-determinado es ser-que-no-es algo, esto es, ser con una determinidad o no-ser (puro) [21, 97]. Inversamente, la determinidad es no-ser, pero, igualmente (*gleichfalls*), la determinidad es (el no-ser del ser determinado) o cualidad [21, 97]. Esta cualidad es un ser determinado o realidad, pero, en la misma medida (*ebensosehr*), la cualidad es el *no* que ha devenido determinado: la negación [21, 98]. Por su parte, la realidad es ser-determinado sólo por el hecho de ser, pero, al mismo tiempo, la realidad es ser-determinado por el hecho de diferir

---

<sup>63</sup> Solo en el análisis de la diversidad, como determinación de reflexión, aparecen los adverbios *insofern* y *zugleich* en su forma sustantivada.

de la pura negación y, por lo tanto, contener la negación y ser intrínsecamente negativa. En cuanto a la negación, es determinada porque difiere de la realidad y no-es, pero, al mismo tiempo, es determinada porque es la cualidad de la negación.

El ser-determinado es *real* o afirmativamente establecido: es lo que es; pero, al mismo tiempo, el ser-determinado es *negativo* o negativamente diferenciado: no es lo que no-es. El ser-determinado es así algo. Algo es; es una auto-relación y, por lo tanto, un ser-determinado indeterminado. Pero, al mismo tiempo (*ebensosehr; zugleich*), como auto-relación, algo tiene en sí la negación y por lo tanto define lo que *no* es algo: algo es, por lo tanto *otro* (respecto de algo) [21, 105]. En este segundo sentido, algo es un ser-determinado determinado. Algo es, pues, algo (a) de otro (b), pero, en la misma medida (*ebensosehr*), algo es el otro (a) de algo (b) [21, 105]. El otro, por su parte, es explícitamente ser negativo que se relaciona inmediatamente consigo mismo y, en consecuencia, no es algo. Pero, al mismo tiempo, el otro es (en sí mismo), tiene una identidad como auto-relación (negativa), y por lo tanto es algo. Así pues, ambos, algo y otro se niegan a sí mismos, son lo otro de sí mismos: ellos cambian o se alteran. Pero, al mismo tiempo, a través del cambio, ambos son una adquirida auto-relación consigo mismos y, por lo tanto, no cambian. Algo y otro son distintos y cada uno es idéntico consigo mismo: algo es no-otro; otro es no-algo. Pero, al mismo tiempo (*zugleich*), algo y otro son ambos momentos de algo (ser-en-sí) y otro (ser-para-otro) [21, 106]. Algo está exclusivamente en una relación con su otro: es ser-para-otro. Pero, a la vez o en segundo lugar (*aber zweitens*), algo se distingue de su otro; es, precisamente, por no-ser lo que otro es: es ser-en-sí [21, 107-8].

Lo expuesto en estos dos párrafos, abarcando algunas de las principales categorías comprendidas entre el ser determinado y la finitud, pretende servir de ejemplo a la presencia de esos giros que utiliza el método hegeliano para describir la condición de transformación inherente al proceso lógico. Estos giros y, en consecuencia, el método o comprensión de la realidad que ayudan a constituir —esta es mi tesis— están presentes a lo largo de toda la Lógica. La «Doctrina de la esencia», ya se ha visto, es igualmente partícipe de ese movimiento en virtud del cual los respectos indiferentes se convierten en momentos, transformando así su determinación inicial. Es lo que sucedía, sin ir más lejos, con las determinaciones de identidad y diferencia:

La diferencia es el todo y su propio momento, igual que la identidad es justamente en la misma medida su [propio] todo y su momento. — Hay que considerar esto como la naturaleza esencial de la reflexión y como el *determinado profundamento de toda actividad y au-*

*tomovimiento*. — Lo mismo la diferencia que la identidad se convierten en *momento* o en ser-puesto porque ellos, en cuanto reflexión, son la referencia negativa a sí mismos.<sup>64</sup>

Como se verá en el próximo capítulo, la evolución acontecida en el interior de las distintas «Doctrinas» se traduce menos en una supresión de la transformación, que en una interiorización progresiva de las mismas. Por eso puede decir Hegel que la relación verdadera entre identidad y diferencia muestra, de manera más evidente que las relaciones surgidas en la «Doctrina del ser», que el ser en sí mismo lo otro de sí no tiene como resultado «transformarse *en otro*», sino, más bien, una transformación de sí mismo en sí mismo<sup>65</sup>. Una verdad que se alcanza definitivamente a través del «ponerse» de la esencia y, sobre todo, de la autodeterminación del concepto, pero que está ya constituyendo la comprensión adecuada del ser. Hasta qué punto sea esto así; hasta qué punto la defensa de esta identificación entre transformación y método de verdad sea consistente en el sistema; hasta qué punto el papel concedido al *Übergehen* como resolución de la relación ontológica en el capítulo anterior pueda ser proyectado sobre el análisis de las restantes categorías lógicas, es lo que debe ser discutido a continuación.

---

<sup>64</sup> GW 11.266: «Der Unterschied ist das Ganze und sein eigenes *Moment*; wie die Identität eben so sehr ihr Ganzes und ihr Moment ist. — Diß ist als die wesentliche Natur der Reflexion und als *bestimmter Urgrund aller Thätigkeit und Selbstbewegung* zu betrachten. — Unterschied wie die Identität machen sich zum *Momente* oder zum *Gesetzsein*, weil sie als Reflexion die negative Beziehung auf sich selbst sind».

<sup>65</sup> Cf. *Ibid.*



## 5. CONSISTENCIA Y TRANSFORMACIÓN EN EL SISTEMA LÓGICO DE HEGEL

Presentar una lectura del *Übergang* y de lo infinito como posibilidad lógica de toda transformación, y mostrar la estructura y complejidad que dicha interpretación adquiere en el conjunto del pensamiento lógico de Hegel han sido los objetivos perseguidos en los capítulos 3 y 4 del presente trabajo. El mero planteamiento de los mismos, sin embargo, puede suscitar serios recelos. El presente capítulo es un esfuerzo por dar respuesta a algunas de las principales objeciones que pueden plantearse: la validez del *método* descrito en los distintos niveles lógicos, su aplicación en el conjunto del sistema fuera de los límites de la Lógica, y la presencia de una suerte de perspectivismo epistemológico en Hegel que invitaría a deshacer toda la progresión expuesta.

### 5.1. *Metamorfosis del ser natural en Goethe y en Hegel*

En el «Prefacio» dedicado a la *Formación y transformación de las naturalezas orgánicas* con motivo de su reedición en 1817 dentro del conjunto de *Escritos sobre teoría de la naturaleza*, Johann Wolfgang von Goethe reconoce en el pensamiento de Spinoza una de sus mayores influencias. No era la primera vez. Su interés por la *Ética* se remontaba a tiempos anteriores incluso de que estallara la polémica iniciada por Jacobi en 1785, y sólo hizo que aumentar cuando éste trató de convencerlo para que interviniera activamente en la misma. La lectura de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* poco tiempo después no modificó la postura inicial de Goethe, quien, el 21 de octubre de 1785, le respondía a Jacobi tomando partido por el viejo Lessing: «Sabes que no estoy de acuerdo contigo en esto; que, para mí, el spinozismo y el ateísmo son dos cosas distintas; que, cuando leo a Spinoza, sólo desde él puedo explicármelo; y que yo, sin compartir su misma comprensión sobre la naturaleza, si tuviera que decir un libro entre todos los que conozco que más conviene con la mía, tendría que mencionar a la *Ética*»<sup>1</sup>.

Junto al nombre de Spinoza, Goethe menciona en dicho prefacio el nombre de otros dos autores, referente cada uno de sus más íntimas pasiones: Shakespeare y Linneo. El primero no necesita presentación. El segundo, Carl von Linneo, fue un botánico y zoólogo suizo que vivió durante el siglo XVIII y gozó de una fama extraordinaria entre los llamados naturalistas por haber formalizado la nomenclatura binaria con la que todavía hoy reconocemos a

---

<sup>1</sup> «Du weißt daß ich über die Sache selbst nicht deiner Meinung bin. Daß mir Spinozismus und Atheismus zweyerley ist. Daß ich den Spinoza wenn ich ihn lese mir nur aus sich selbst erklären kann, und daß ich, ohne seine Vorstellungsart von Natur selbst zu haben, doch wenn die Rede wäre ein Buch anzugeben, das unter allen die ich kenne, am meisten mit der meinigen übereinkommt, die Ethik nennen müsste». Esta carta es mencionada por J. Solé en su «Estudio preliminar» a *El Ocaso de la Ilustración*, p. 96.

los seres vivos clasificándolos en géneros y especies. El afán de Goethe por adquirir una visión global sobre la naturaleza le había llevado a adoptar la *Philosophia Botanica* de Linneo como libro de cabecera durante su residencia en Weimar. Su lectura le convencería de la necesidad de elaborar una teoría sistemática sobre el desarrollo de las plantas que matizase la rigidez de su clasificación: «lo que él trataba de mantener separado a la fuerza, debía yo, por las exigencias más profundas de mi ser, esforzarme en reunir»<sup>2</sup>. El resultado inicial de este esfuerzo fue la publicación, en 1790, de un breve tratado titulado *La metamorfosis de las plantas (Die Metamorphose der Pflanzen)*. Su acogida, en palabras del propio Goethe, fue «fría y hasta hostil»<sup>3</sup>. Entre las causas de tan esquivo recibimiento sobresale la distancia que su obra marca con la noción de preformación y con la doctrina del encapsulamiento, por entonces de amplia aceptación incluso entre los círculos científicos de la época y a cuya justificación parecía haber colaborado la obra de Linneo. Según el preformacionismo, todo nuevo ser existe ya antes de la fecundación, bien en el óvulo (ovistas), bien en el espermatozoide (espermistas). De esta manera, lo que habitualmente es tomado como concepción de un ser nuevo, es en realidad el despliegue de un individuo constituido ya en todos sus órganos, si bien sólo de forma potencial o embrionaria. El correlato necesario de esta doctrina de la preformación es la teoría del encapsulamiento múltiple. Si se dice de todo ser vivo que está previamente contenido en la simiente de otro en un estado microscópicamente reducido, éste deberá, a su vez, contener otros seres preformados de un tamaño todavía inferior, y así hasta el infinito, como si en el ovario de la primera mujer o en las vesículas seminales del primer hombre estuvieran encapsuladas unas dentro de otras todas las generaciones que han constituido y constituirán el género humano. Ambas teorías, sumadas a las clasificaciones científicas de Linneo, impedían estudiar los cambios cualitativos de los seres vivos, y reducían toda variación a un desarrollo cuantitativo del mismo contenido.

Al inicio del mencionado prefacio que elabora para la edición conjunta de sus escritos sobre la naturaleza, y en sintonía con su crítica al preformacionismo, el lamento inicial de Goethe es que el término alemán *Gestalt* (forma) haya sido tomado como referencia para designar la complejidad existente de un ser real. La causa de dicho lamento es la misma que, según vimos, ha llevado a Malabou a rescatar hoy el sentido metafísico de «plasticidad» en la obra de Hegel, a saber, porque en tal término «el lenguaje abstrae, de lo que es móvil, un todo análogo y lo fija en su carácter como algo establecido y acabado»<sup>4</sup>. Sin embargo, la observación de los seres naturales permite contemplar que no existen formas ya

---

<sup>2</sup> Johann Wolfgang von GOETHE, *Teoría de la naturaleza* (Madrid, Tecnos, 1997), p. 21.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 7.

acabadas e inmóviles, que las partes de estos seres fluctúan en una *formación (Bildung)* constante. La verdad es, pues, acción, proceso, y no abstracción inmutable.

Así pues, puesto que queremos introducir una Morfología, no debemos hablar de formas, y si usamos esta palabra será pensando sólo en una idea, en una noción o en algo que se fija en la experiencia sólo durante un momento.

Lo ya formado pronto se verá de nuevo transformado, y si queremos alcanzar una intuición viviente de la naturaleza, tenemos que mantenernos flexibles y en movimiento, según el ejemplo mismo que ella nos da.<sup>5</sup>

La palabra escogida por Goethe para «reconducir a un principio general simple la multiplicidad de los fenómenos particulares del espléndido jardín del mundo»<sup>6</sup> es la de *Metamorphose*. Con ella pretende significar la cualidad que posee un órgano (*Organ*) de adquirir formas diversas sin dejar de ser sí mismo. Goethe comprende esta diversidad de formas en un sentido proyectivo —él lo llama «metamorfosis progresiva» (*fortschreitende Metamorphose*)—, de manera que asigna a cada forma una fase del proceso que debe experimentar un órgano determinado hasta completar su configuración definitiva. De esta comprensión de la metamorfosis nos interesan, fundamentalmente, dos elementos que permiten ampliar su influencia más allá del proceso vital que efectúan las plantas. En primer lugar, Goethe se cuida de señalar que las transformaciones del mundo vegetal no son apariciones de distintos órganos, cuanto el cambio de funciones que desempeña uno y el mismo órgano a lo largo de su proceso evolutivo. El modo bajo el que aparece expresada esta continuidad, a falta de uno mejor —reconoce el propio Goethe—, es mediante una comparación entre los distintos estados por los que atraviesa el órgano:

Así que podemos muy bien decir que un estambre es un pétalo contraído, y que el pétalo es un estambre en expansión; podemos decir de un sépalo que es una hoja del tallo contraída acercándose a un cierto grado de refinamiento, y de una hoja del tallo que es un sépalo dilatado por el aflujo de savias poco purificadas.<sup>7</sup>

Se establece así un juego dialéctico entre las distintas fases del órgano que las sitúa, bien como «condición de», bien como «verdad de», según se adopte un sentido progresivo de la

---

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 73 [§ 120]: «Denn wir können ebensogut sagen: ein Staubwerkzeug sei ein zusammengezogenes Blumenblatt, als wir von dem Blumenblatte sagen können: es sei ein Staubgefäß im Zustande der Ausdehnung; ein Kelchblatt sei ein zusammengezogenes, einem gewissen Grad der Verfeinerung sich näherndes Stengelblatt, als wir von einem Stengelblatt sagen können, es sei ein durch Zudringen roherer Säfte ausgedehntes Kelchblatt».

metamorfosis o uno regresivo. Así como podíamos decir del puro ser y de la nada en Hegel que eran condición del devenir, o del infinito verdadero que era la verdad del infinito del entendimiento, así, forzando ligeramente la pluma de Goethe, puede decirse igualmente del tallo que es condición de la flor, y que la verdad de ésta es el fruto <sup>8</sup>, pues a medida que avanza en su proceso de transformación el órgano adquiere una perfección mayor gracias a la asimilación de las funciones previas, alcanzando finalmente «el punto que la naturaleza le ha fijado» <sup>9</sup>. Es en este sentido, piensa Goethe, que su concepción de la transformación complementa, más que rebata, las aportaciones realizadas por Linneo al ámbito de la botánica.

En segundo lugar, el concepto de «metamorfosis» posee la virtud de iluminar, sin comprometerse a proyectar una determinación concreta sobre un contenido empírico dado, el proceso de formación y cambio que experimenta todo ser vivo. De este modo, puede decirse de la metamorfosis lo mismo que se convino anteriormente a propósito del verdadero infinito, a saber, que ella es *condición trascendental* de toda transformación posible, siendo ahora objeto de dicha transformación no ya el ser-finito, sino el ser-vegetal. Así lo confirma Goethe en una carta dirigida el 26 de febrero de 1794 al botánico August Batsch en la que reconoce que, pese al placer sentido en la lectura de sus escritos sobre botánica, hubiera agradecido en ellos la presencia de ejemplos que ilustrasen sus descripciones sobre el desarrollo general de las plantas, pues es mediante ejemplos particulares como mejor se está en disposición de comprender la ley universal o *concepto* que rige en ellas.

Ya con la primera parte y también con la presente hubiera deseado ver todo el curso de la metamorfosis desarrollado e ilustrado en algunas plantas y presentado con su propia claridad y agrado. [...] Una vez captado el concepto se está en disposición de notar lo que de racional hay en el hábito y se puede aliviar el esfuerzo de memorizar tantas formas curiosas, ejercitando el juicio y teniendo la comprensión de cómo una forma se desarrolla a partir de otra. <sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.*, p. 74 [§ 121]. La expresión «ser la verdad de» a propósito de las distintas fases del desarrollo vegetal es literal en el «Prefacio» de la *Fenomenología del espíritu* cuando Hegel toma el ejemplo dialéctico del crecimiento de la planta para ilustrar el sentido histórico de la ciencia: «Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, daß Jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser», GW 9, 10.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 39 [§ 28]: «[erreicht sie] den von der Natur vorgeschriebenen Punkt».

<sup>10</sup> «Schon bey dem ersten Theile und auch bey dem jetzigen hätte ich gewünscht, an einigen Pflanzen den ganzen Gang der Metamorphose entwickelt und mit der Ihnen eigenen Deutlichkeit und Gefälligkeit vorgetragen zu sehen. [...] Haben wir den Begriff einmal gefaßt, so befinden wir uns im Stan-

Luego la metamorfosis es, para Goethe, no tanto la transformación efectiva que tiene lugar en una planta determinada, cuanto el concepto o la estructura lógica que permite comprender cómo las plantas asimilan la diferencia para efectuar su propio desarrollo. Esta comprensión del cambio en el interior del organismo vegetal y de la naturaleza en general es la misma que adopta Hegel en el inicio de su Filosofía de la naturaleza cuando establece una identificación entre la realidad del *concepto* y la metamorfosis:

La naturaleza debe ser contemplada como un *sistema escalonado*, cada uno de cuyos pedañes procede necesariamente de los otros, y el siguiente es la verdad de aquellos de los que resulta, pero no de tal manera que cada escalón sea *naturalmente* generado desde los otros, sino [que lo es] en la idea interior que constituye el fundamento de la naturaleza. La *metamorfosis* incumbe solamente al concepto en cuanto tal, ya que únicamente el cambio de éste es desarrollo. Sin embargo, el concepto en la naturaleza es, por una parte, [lo] meramente interior y, por otra parte, está existiendo como individuo vivo solamente; a éste sólo, por tanto, está limitada la metamorfosis *que [efectivamente] existe*.<sup>11</sup>

La naturaleza es el *cuerpo* que dota al concepto de existencia, o sea, que lo pone ahí en el mundo. Pero lo que existe dentro de la naturaleza, aquello que la hace existir como la naturaleza que es, es el movimiento inherente al concepto, su carácter transformativo. De lo contrario, la naturaleza es naturaleza muerta. Es por esta afinidad entre metamorfosis y concepto —o sea, por ofrecer una comprensión racional de la metamorfosis que no es, simplemente, una comprensión empírica— que, más tarde, en el apartado B de la tercera sección de la Filosofía natural, dedicada a la naturaleza vegetal, Hegel admite su deuda con el trabajo de Goethe. La comprensión hegeliana de la metamorfosis, a juzgar por la nota a este § 345, comparte los rasgos anteriormente señalados en el poeta: la identidad (*Identität*) prevalente del órgano y, al mismo tiempo, la *diferencia* determinada (*bestimmte Differenz*) de las funciones de sus miembros, que son progresivamente puestas para sí como *momentos* de su desarrollo, el posterior como la verdad del anterior<sup>12</sup>. Pero lo importante de esta reflexión, y lo que permite establecer una conexión con el análisis ofrecido en los capítulos

---

de, dem Habitus etwas rationelles abzumerken und wir erleichtern dem Gedächtniß die Mühe, so viele sonderbare Formen zu behalten, indem wir das Urtheil herbeyrufen und eine Gestalt aus der andern selbst zu entwickeln wissen».

<sup>11</sup> GW 20, § 249: «Die Natur ist als ein *System von Stufen* zu betrachten, deren eine aus der andern notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert, aber nicht so, daß die eine aus der andern *natürlich* erzeugt würde, sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die *Metamorphose* kommt nur dem Begriff als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung ist. Der Begriff aber ist in der Natur theils nur ein Inneres, theils existierend nur als lebendiges Individuum; auf dieses allein ist daher die *existierende* Metamorphose beschränkt».

<sup>12</sup> Cf., GW 20, § 349.

anteriores sobre la Lógica, es que la identificación del concepto con la transformación y la metamorfosis de la naturaleza no se limita a lo vegetal, ni siquiera a lo natural en un sentido amplio, sino que alcanza igualmente las determinaciones de la Filosofía del espíritu.

Como en todo proceso vital de carácter natural y espiritual, lo principal en la asimilación, como también en la secreción, es el *cambio* sustancial, es decir, en general la conversión *inmediata* de una materia exterior o particular en otra; hay un punto en el cual la continuación de la mediación, sea en forma de *un poco a poco* químico o mecánico, se interrumpe y se hace imposible. Este punto se encuentra por todas partes y todo lo penetra, y el desconocimiento, o mejor dicho, el no reconocer esta simple identificación, así como el simple dimitir es lo que hace imposible una fisiología de lo vivo.<sup>13</sup>

Al comentar la determinación de lo carente de medida tuvimos ocasión de ver que el proceso de transformación no puede asimilarse a un simple escalonamiento; que la cualidad nueva no *salta* por un mero incremento cuantitativo, sino que un momento de ruptura en el que la medida y el orden colapsen debe ser igualmente concebido y asumido. En el concepto, en la vida, en lo natural y lo espiritual, sucede lo mismo. Ello pone de manifiesto el error que supondría circunscribir el despliegue lógico descrito en los capítulos anteriores al ámbito exclusivo de la Lógica, o, todavía más, a la «Doctrina del ser» de manera específica. Cuando Hegel habla de transformación (*Übergang*) o cuando lo hace de metamorfosis (*Metamorphose*) está hablando de uno y el mismo proceso, que sólo por las distintas determinaciones sobre las que resulta efectivamente realizado logra ser distinguido. La proyección de esta comprensión de la realidad a lo largo del sistema es lo que permite situar a la lógica de la transformación como el «método» de la filosofía hegeliana.

Pero dos obstáculos evidentes dificultan la generalización propuesta. El primero es que Hegel identifica aquí la metamorfosis o transformación con el concepto, esto es, con una determinación lógica mucho más elevada que el *Übergang* contenido en la determinación de infinitud. ¿Invalida esta precisión la resignificación del «tránsito» desarrollada en el capítulo 3 de este trabajo? El segundo proviene de la continuidad entre los distintos estadios del desarrollo lógico que parece exigir un método común y que ha sido cuestionada tanto por especialistas como por el propio Hegel en el seno mismo de la Lógica. Es conveniente, en

---

<sup>13</sup> GW 20, § 345: «Wie in allem natürlichen und geistigen Lebensprozeß ist die Hauptsache in der Assimilation, wie in der Sekretion, die *substantielle* Veränderung, d.i. die *unmittelbare* Verwandlung eines äußeren oder besonderen Stoffs überhaupt in einen anderen; es tritt ein Punkt ein, wo die Verfolgung der Vermittlung, es sei in chemischer oder in Weise mechanischer *Allmählichkeit*, abgebrochen und unmöglich wird. Dieser Punkt ist allenthalben und durchdringend, und die Nicht-Kenntnis oder vielmehr das Nichtanerkennen dieser einfachen Identifizierung sowie der einfachen Direktion ist es, was eine Physiologie des Lebendigen unmöglich macht».

consecuencia, ofrecer una justificación mayor de la presencia del *Übergang* en las restantes «Doctrinas lógicas». Resolver este segundo obstáculo permitirá igualmente afrontar el primero.

## 5.2. *Übergehen* y consistencia entre las «Doctrinas» lógicas

La separación formal que presenta la *Ciencia de la lógica* en tres «Doctrinas» diferentes, dos «objetivas», la «Doctrina del ser» y la «Doctrina de la esencia», y una última «subjetiva», la «Doctrina del concepto», reposa sobre una distinción efectiva entre tres *lógicas* distintas o tres modos alternativos de armonizar el principio de identidad y el principio de diferencia, esto es, tres formas distintas de resolver la relación ontológica<sup>14</sup>. Hegel insiste con frecuencia en la importancia de distinguir el funcionamiento propio de las categorías de lo real según queden integradas en el ser, en la esencia o en el concepto<sup>15</sup>. En la esfera del ser, las determinaciones son cualidades inmediatas, identidades autosuficientes y aisladas que, si están referidas a lo otro de sí, lo están sólo de tal forma que, en su relación, se desvanecen. Se trata de determinaciones pasajeras que ponen su negación en una cualidad distinta y externa a la que necesariamente transitan. El nexo que liga una determinación del ser con su otro es un *Übergang*, un tránsito entre dos determinaciones mutuamente indiferentes, se dice, en virtud del cual algo deja de ser lo que era cuando deviene su otro sin regresar de nuevo a sí ni mantener su unidad consigo. De esta manera, en su pasar, las categorías permanecen inmediatamente distintas unas respecto de las otras: lo finito no se confunde con lo infinito, lo uno es independiente de la pluralidad.

La esfera de la esencia remedia esta exterioridad e inmediatez del ser sustituyendo la relación entre determinaciones como desaparecer en su otro por un *aparecer* (*Scheinen*) de la una en la otra; esto es, la relación abandona la forma de un progreso de determinaciones, y pasa a ser considerada retroactivamente como una reflexión inmanente que lo otro de sí manifiesta. Por eso las categorías siempre vienen aquí en pares: la esencia no puede entenderse sin la apariencia, la causa sólo es por el efecto. La determinación negativa es ahora reflejo de la determinación positiva por la que ha sido *puesta* y que constituye su funda-

<sup>14</sup> Cf. GW 18, 270 (p. 118): «la conexión [identidad] de dos aspectos o determinaciones [diferencia] está en tres modos fundamentales: [...] (*dass es drei Grundweisen sind, in denen der Zusammenhang zweier Seiten oder Bestimmungen steht: [...]*)».

<sup>15</sup> Alguno de los pasajes que mayor hincapié realizan sobre esta distinción se encuentran en: GW 21, 109-110; 11, 242; 11, 255-7; 12, 57.

La insistencia con la que Hegel subraya la necesidad de diferenciar los diferentes comportamientos de las categorías conforme a su lógica no se reduce a la *Ciencia de la lógica*, sino que aparece de nuevo en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* —GW 20, § 111 N; § 161—, amén de las referidas en las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios* —Lección novena, GW 18, 270—.

mento. Ella es ahora señal de que tras de sí se esconde una determinación esencial de la que es sólo apariencia, de suerte que no pueden ser tomadas cada una en su aislamiento e indiferencia, porque la relación que las une es inmanente y recíproca. En este sentido, las determinaciones de reflexión no se pierden en su otro, sino que aparecen en él y son tanto sí mismas como su otro: «infinita referencia a sí»<sup>16</sup>. El *tránsito* característico de las determinaciones del ser se ha reflexionado, se ha vuelto hacia sí, y el pasar a su otro es ahora un estar lo otro dentro de sí. Entre ellas no hay ni transición propiamente dicha, ni determinidad exterior.

Pero, precisamente por estar sólo referidas a su otro y no estar en relación determinada con él, las determinaciones de reflexión son igualmente indiferentes unas respecto a otras, oponiéndose con resistencia a su movimiento. Lo que parecía ser un regreso hacia sí que supera la inmediatez abstracta del ser es, en realidad, inmediatez redoblada y contenida en sí misma. Esta indiferencia entre determinaciones es lo que viene finalmente a superar la esfera del concepto al poner en movimiento la diferenciación como un proceso de auto-determinación o desarrollo (*Selbstbestimmung, Entwicklung*), donde cada momento es el concepto entero bajo una forma o determinación diferente. La diferencia no viene ya *puesta* por el otro, sino que está reflexionada desde sí. En esta medida, puede decirse del concepto que es el establecimiento del ser y de la esencia como momentos, dado que en él la negación cualitativa y la referencia a sí están puestas en unidad. Lo diferente es ahora, a la vez, idéntico consigo mismo y con el todo del que forma parte, y su relación no es un transitar ni un mero aparecer, sino un *desarrollo* de sí mismo y por lo tanto libre de toda determinación exterior. La *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* resume este progreso especulativo en los siguientes términos:

El transcurso del concepto ya no es transformarse en otro ni aparecer en otro, sino *desarrollo*, por cuanto, habiéndose sentado lo distinto de manera inmediata y a la vez como lo idéntico [cada] uno con [el] otro y con el todo, la determinidad es como un ser libre del concepto entero.<sup>17</sup>

Estas diferentes lógicas dentro de la Lógica han llevado a lectores de Hegel como Gérard Lebrun, por mencionar sólo uno, a fijar una triple separación en la forma de concebir la rela-

---

<sup>16</sup> GW 11, 257: «unendliche Beziehung auf sich».

<sup>17</sup> GW 20, § 161: «Das Fortgehen des Begriffs ist nicht mehr Übergehen noch Scheinen in Anderes, sondern *Entwicklung*, indem das Unterschiedene unmittelbar zugleich als das Identische miteinander und mit dem Ganzen gesetzt, die Bestimmtheit als ein freies Sein des ganzen Begriffes ist». Para una lectura sobre esta triple distinción de la determinación lógica en Hegel en función de las «Doctrinas» y su correlación con una Historia del pensamiento, cf. Karin de BOER, *On Hegel. The Sway of the Negative* (London, Palgrave Macmillan, 2010), pp. 59-68.



ción entre diferencias <sup>18</sup>. Cada una de estas lógicas representaría una forma estanca y distinta de consumir el programa hegeliano de la identidad entre identidad y no-identidad, estableciéndose entre ellas un progresivo avance en la determinación de esta relación y en virtud del cual la forma posterior cancela la singularidad de la forma que le precede en la exposición. Así concebidas, como lógicas que nada tienen en común, salvo su mutua exclusión externa, parece desvanecerse cualquier posible mediación entre «Doctrinas». Más que un tránsito, entre ellas habría un *salto* que las separa inevitablemente: si la reflexión es, lo es precisamente por no ser un tránsito entre determinaciones; la auto-determinación, por no ser ni transición ni reflexión. Sin embargo, una lectura como esta pone en peligro la unidad del proyecto lógico, que pasaría a ser concebido como un agregado de partes mutuamente indiferentes entre sí, o al menos con características y funcionamientos propios que nada tienen que ver con el resto. Primero vendrían las determinaciones del ser, donde unas pasan a otras, luego las determinaciones de la esencia, donde unas se reflejan en otras, y finalmente la «Doctrina del concepto», donde las determinaciones se desarrollan a sí mismas conteniendo a su otro. Bajo una perspectiva semejante del proceso lógico, las «Doctrinas» serían equiparables a las diversas «funciones» que adopta un mismo órgano de la planta, con la salvedad de que, entre ellas, faltaría el equivalente a un concepto trascendental de «metamorfosis» que reúna la diversidad en unidad, y, en consecuencia, lo que deberían ser simples funciones, terminan siendo más bien como órganos distintos de la misma planta. Pues la cohesión presente en la relación de expansión y contracción que guiaba en Goethe la génesis del tallo a la hoja, primero, de la hoja a la flor, después, e incluso de la flor al fruto, en último lugar <sup>19</sup>, no funciona entre las «Doctrinas» lógicas en la medida en que cada una sigue su propio camino en la tarea de exponer qué sea finalmente la determinación de las determinaciones.

No obstante, esta nítida separación que, insisto, el mismo Hegel invita a sostener, se diluye en el desarrollo de la Lógica tanto hacia atrás como hacia adelante. No se trata, simplemente, de que Hegel recurra a categorías propias de la «Doctrina de la esencia», por ejemplo, para explicar el análisis de categorías pertenecientes a la «Doctrina del ser» o para precisar el significado de determinaciones conceptuales <sup>20</sup>. Se trata, más bien, de que las categorías de una esfera concreta lleguen a adoptar, en su diferencia, un modelo de relación propio de esferas supuestamente ajenas. Por ejemplo, *algo* [*Etwas*] y su *otro* [*Anderes*],

<sup>18</sup> Cf. Gérard LEBRUN, *La patience du concept*, pp. 327-345.

<sup>19</sup> Cf. J. W. von GOETHE, *op. cit.*, p. 71-74 [especialmente § 115, §§ 120-1].

<sup>20</sup> El propio G. Lebrun se ve forzado a reconocer la presencia de categorías de la reflexión tales como «identidad», «diferencia» o «fundamento», en la «Doctrina del concepto», matizando que, en este caso, su significación es alterada, y que en lugar de «reflejar», ahora «contienen» la diferencia. Cf. *op. cit.*, p. 346.

como determinaciones del ser, no son todavía una referencialidad inmanente —esencia y apariencia respectivamente—, y, sin embargo, el uno remite necesariamente a su otro, hasta el punto de ser *constituido* por su presencia. Cada uno mantiene su autonomía propia, pero, cada uno, sólo es por el ser de su-otro, de suerte que ambos empiezan a ser ya, como ha señalado Dominique Dubarle, determinaciones explícitamente reflexionadas <sup>21</sup>. Del mismo modo, la idea absoluta con la que concluye la lógica subjetiva sólo se alcanza al final con la interiorización de todas las determinaciones previas, pero, cuando es proyectada retrospectivamente sobre la lógica objetiva, permite vislumbrar en ella también el carácter especulativo y auto-determinante del concepto <sup>22</sup>.

Esta aparente inconsistencia suele salvarse aludiendo, bien a una supuesta indeterminación, bien al carácter abstracto que las relaciones adoptan cuando son reproducidas fuera de su ámbito de influencia correspondiente con la intención de facilitar la comprensión de su exposición. En un sentido proyectivo, esta práctica puede ser admitida como recurso, poco ortodoxo pero razonable, con el que arrojar luz en forma de representación sobre el análisis inmanente de una categoría cuya dialéctica, de lo contrario, difícilmente podría hacerse explícita. Es el caso del ser y la nada del principio cuando son presentados como identidad y diferencia respectivamente. La situación despierta mayor recelo cuando una lógica supuestamente inferior o menos determinada es incluida en el análisis de categorías que se sitúan dentro de una esfera superior. Es lo que sucede, en concreto, con la presencia del *Übergehen* más allá de las fronteras de la «Doctrina del ser». Hegel insiste en circunscribirlo a las determinaciones de éste último, y, sin embargo, no evita recurrir a él como nexo entre las categorías de la esencia y del concepto. De manera que su presencia en estadios ulteriores del desarrollo lógico obliga a reconsiderar, o bien la separación entre los tres tipos de lógica, o bien la naturaleza misma del tránsito, o bien —como trataré de mostrar a continuación— ambas cosas.

Tomar el *Übergehen* como idea vertebradora de las tres lógicas tiene la ventaja, frente al reflexionar, de mantener una unidad proyectiva en el conjunto de la Lógica; frente a la auto-determinación, de borrar la sombra de un presupuesto absoluto que deja sin validez el proyecto de un análisis inmanente y sin presuposición. Por ser la forma de relación más abstracta, ella es también la menos comprometida y la que mayor amplitud ofrece en términos

---

<sup>21</sup> Cf. Dominique DUBARLE, «La logique de la réflexion et la transition de la logique de l'être a celle de l'essence» (*Hegel-Studien / Beiheft 18*. Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1978), pp. 195-198. Dubarle extiende este carácter reflexivo en la esfera del ser a las determinaciones de lo finito y lo infinito, el ser-para-sí y la medida.

<sup>22</sup> Cf. Angelica NUZZO, «Thinking Being: Method in Hegel's Logic of Being», in S. Houlgate and M. Baur eds., *A Companion to Hegel* (Oxford, Wiley-Blackwell, 2011), cap. 5.

de determinación —la más trascendental, si se quiere— sin dejar por ello de ser sí misma a lo largo del progreso lógico. Es por ello que una reconsideración de su significación como la propuesta en el capítulo 3 de este trabajo puede ayudar a conciliar la idea de un avance en el análisis de las categorías lógicas con el sentido de unidad en el proyecto lógico, dos propuestas a las que sería deseable no tener que renunciar.

El intento de minimizar la separación entre «Doctrinas» mediante el recurso a una comprensión más compleja del *Übergehen* que la de un mero tránsito entre determinaciones no es nuevo. En «Double transition, Dialectic and Recognition», Robert R. Williams apela a una «doble transición» (*gedöppelte Übergang*) para establecer un principio unitario en todos los niveles del desarrollo lógico. Se trata de una expresión, la de «doble transición», que Hegel enuncia en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y en la última edición de la *Ciencia de la lógica* <sup>23</sup>. Según argumenta R. Williams, que Hegel anuncie de manera tan tardía este principio de la doble transición, con la clara intención de reforzar el sentido e importancia del *Übergang*, es síntoma de que se había finalmente convencido de la potencial desvirtuación que de él podía realizar el entendimiento abstracto. La primera transición, o la transición simple de algo en su otro, no es todavía una completa identidad entre ambos, sino sólo su identidad implícita, abstracta y unilateral, que resulta de la subordinación de un término al otro y, por tanto, de su desaparición. Sólo con la doble transición, primero desde una determinación a su otro, y luego de regreso de nuevo a sí, piensa R. Williams, tiene lugar la unidad concreta, donde la diferencia no es suprimida sino preservada y articulada en la identidad <sup>24</sup>. En ella se encontraría la corrección hegeliana a la identidad abstracta del entendimiento, concediendo finalmente la atención requerida a la diferencia.

Pese a sus semejanzas con la reflexión de la esencia, esta doble transición no es todavía un aparecer en lo otro de sí. Se trata de un verdadero tránsito, desde una determinación a su otra fuera de sí, pero que en el fin de su transitar no desaparece ni se desvanece en el interior de ese otro, sino que se conserva y regresa a sí misma. Es, pues, una comprensión más básica de relación que la ofrecida posteriormente por la reflexión o la auto-determinación, pero que se encuentra a la base de toda relación posible en la medida en que es constitutiva de una totalidad no externa a sus miembros sino inmanente a ellos como su principio organizador. Por ello, si bien su primer y más conocido ejemplo se encuentra en la primera tríada de la lógica, no queda reducida a la «Doctrina del ser»; R. Williams descubre su presencia en la discusión de la identidad y la diferencia en la lógica de la esencia, o

---

<sup>23</sup> Cf. Robert R. WILLIAMS, «Double Transition, Dialectic, and Recognition». Las referencias del texto hegeliano que cita R. Williams son GW 21, 279 y GW 20, § 241, si bien en esta última Hegel no habla de doble transición, sino de doble movimiento (*gedoppelte Bewegung*).

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 38.

en la estructura del silogismo dentro de la lógica del concepto, en las categorías de reciprocidad y teleología, e incluso en el sistema entero.

El problema que presenta convertir la categoría de doble transición en clave del programa hegeliano no es sólo la escasa presencia que tiene en el texto de Hegel. El problema es, más bien, que con ella parece no quedar superado el error fundamental del entendimiento en su comprensión del tránsito, a saber, la exterioridad e indiferencia entre los miembros de la relación. Sin duda, la doble transición posee la ventaja de preservar el espacio de la diferencia y evitar así su supresión, pero, en la medida en que pretende ser una respuesta «antimonista» a la identidad abstracta del entendimiento <sup>25</sup>, mantiene abierta la diferencia real entre los términos para facilitar el tránsito *de uno a otro* y obliga así a representar la relación en términos de ida y vuelta, y la unidad como suma de transiciones. De este modo, la doble transición no parece dar suficientemente cuenta del cambio de cualidad que experimenta la diferencia cuando es reunida bajo una misma relación sin que ello suponga la desaparición de toda diferencia. En definitiva, la doble transición no distingue suficientemente entre la diferencia exterior y abstracta del entendimiento, por un lado, y la diferencia inmanente y especulativa, por el otro. En lugar de redoblar el carácter abstracto del *Übergehen* como tránsito, la correcta comprensión de la antinomia entre identidad y diferencia, una que no solamente consiga dar cuenta de su relación, sino igualmente del surgimiento de la una a partir de la otra, debe provenir del análisis especulativo del *Übergehen* que Hegel incluye en la determinación del verdadero infinito.

Anteriormente se mostró que lo infinito no es para Hegel un mero transitar desde lo finito a lo infinito, ni estar en una relación externa y más allá con lo otro de sí; ser infinito es la posibilidad de toda transformación, la apertura a la novedad; ser infinito es la diferencia en la identidad. Y lo es, no por una síntesis subjetiva, o por una unidad formal, ni tampoco por un doble movimiento, sino por ser el cambio cualitativo de sí mismo en lo otro de sí, o sea su transformación. Pero este *venir a ser en sí mismo otro*, característica básica de la infinitud, es también lo propio del concepto puro.

El concepto es la penetración de estos momentos [ser y esencia], dado que lo cualitativo y lo originariamente ente se da solamente como poner, y solamente como retorno a sí; y esta pura reflexión-dentro-de-sí es, sencillamente, el *venir a ser otro* o la *determinidad* que, en la misma medida, es por consiguiente *determinidad* infinita que se refiere a sí. <sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> GW 12, 33: «Der reine Begriff ist das absolut Unendliche, Unbedingte und Freie. [...] Der Begriff ist die Durchdringung dieser Momente, daß das Qualitative und ursprünglich Seiende nur als Setzen und

La equiparación que establece aquí Hegel entre la infinitud —una determinación correspondiente a la «Doctrina del ser»— y el concepto no podría sostenerse sobre una comprensión abstracta del *Übergehen*, es decir, sobre un tránsito entre determinaciones mutuamente externas e indiferentes entre sí. Sólo si es captado como condición trascendental de toda transformación, o sea, de todo proceso en virtud del cual algo deviene su otro, el *Übergehen* puede erigirse en piedra de toque del desarrollo lógico hegeliano. Sólo entonces se entiende también su presencia en la lógica de la esencia y en la lógica del concepto. Esto muestra que la supuesta separación entre las determinaciones del tránsito, de la reflexión y del desarrollo no reposa sobre un abismo insalvable; que entre ellas, más bien, lo que media es una progresiva determinación del transitar mismo, una trans-formación de la transformación.

Esta sobre-determinación de la determinación de transformación es especialmente reconocible en el tránsito del ser a la esencia. En el análisis general sobre la reflexión, al inicio del segundo libro dedicado a la lógica objetiva, escribe Hegel:

La esencia es reflexión, el movimiento del devenir y del transformarse que se queda dentro de sí mismo, en donde lo diferente es sólo sencillamente determinado como lo en sí negativo, como apariencia. [...] La transformación o el devenir se asume dentro de su [propio] transformarse; lo otro, que deviene dentro de esa transformación, no es el no ser de un ser, sino la nada de una nada; y esto, ser la negación de una nada, constituye el ser.<sup>27</sup>

La transformación inmediata del ser que hacía pasar a una determinación hasta lo otro de sí en virtud de su propia cualidad —lo finito pasaba a ser infinito por la constitución misma de lo finito—, es ahora mediada en la esencia mediante una relación inmanente con lo otro de sí. Entre la identidad abstracta y la identidad concreta, qué duda cabe, media una transformación cualitativa, pues los límites de una y otra difieren en cada caso. Sólo que esa transformación de la abstracción no se alcanza ahora por un mero indagar en la cualidad de la identidad, sino por estar la identidad inevitablemente referida a la diferencia como lo otro de sí. Es entonces cuando la identidad abandona su abstracción y deviene aquello que esencialmente es. Porque la reflexión no consiste simplemente en un camino regresivo desde la mera apariencia hasta lo esencial, sino que también el otro momento, el ser *puesto* que pone el avanzar o la transición debe ser igualmente recogido. De las determinaciones de refle-

---

nur als Rückkehr-in-sich ist und diese reine Reflexion-in-sich schlechthin das *Anderswerden* oder die *Bestimmtheit* ist, welche ebenso daher unendliche, sich auf sich beziehende *Bestimmtheit* ist».

<sup>27</sup> GW 11, 249: «Das Wesen ist Reflexion; die Bewegung des Werdens und Übergehens, das in sich selbst bleibt, worin das Unterschiedene schlechthin nur als das an sich Negative, als Schein bestimmt ist. [...] Das Übergehen oder Werden hebt in seinem Übergehen sich auf; das Andere, das in diesem Übergehen wird, ist nicht das Nichtsein eines Seins, sondern das Nichts eines Nichts, und dies, die Negation eines Nichts zu sein, macht das Sein aus».

xión puede decirse, pues, que son iguales a sí mismas, que contienen en su interior su propia negación, pero, como resulta de una *consideración más cercana*, dice Hegel, están necesariamente referidas a ésa su negación y, por lo tanto, «no están sustraídas, pues, a transformación y contradicción»<sup>28</sup>. Por ello, si quiere evitarse emplear el término *Übergehen* para describir su carácter transformador, puede decirse en su lugar, como en el caso de la fuerza y de su externalización, que el cambio acontece aquí bajo el paradigma de la «traducción» (*Übersetzen*): no una desaparición del contenido, sino el acto de poner el mismo contenido bajo una forma o apariencia nueva<sup>29</sup>. Toda traducción es conservación de la identidad del mensaje en un lenguaje nuevo y, en consecuencia, es transformación y apertura de significado. De ahí que Hegel pueda afirmar también la identidad entre esencia e infinitud:

La esencia es el *ser-en-y-para-sí*, pero lo es dentro de la determinación del ser en sí; pues su determinación universal es provenir del ser o ser la *primera negación del ser*. Su movimiento consiste en poner en ella la negación o determinación, en darse por ello *un ser-determinado* y en venir a ser como infinito ser-para-sí aquello que ella es en sí. Así se da ella su *ser-determinado*, que es *igual* a su ser en sí, y llega a ser el *concepto*.<sup>30</sup>

La determinación o negación de la esencia se ha interiorizado hasta dejar de ser un otro fuera de sí y convertirse ahora en lo otro de sí como sí misma. Pero, dirá Hegel, por mucho que haya sido interiorizado, lo otro es todavía frente a lo en-sí y el traducir —el buen traducir, al menos— es por ello un traducir desde lo uno hasta lo otro, y viceversa, sin transformar la constitución del mensaje traducido. La determinación ulterior del concepto lleva un paso más allá la interiorización de la relación hasta concluir una identidad absoluta entre sí misma y su otro. En el concepto, el *Übergehen* aparece, no como el acto de traducirse a sí mismo en otro, sino como una auto-determinación o un auto-desarrollo de su propia diferencia. Lejos de significar con ello que toda transformación ha sido anulada en el interior del

<sup>28</sup> GW 11, 260: «sie sind also durch ihre Form der Reflexion, dem Übergehen und dem Widerspruche nicht entnommen».

<sup>29</sup> Cf., GW 11, 360: «Zweitens ist dies Übergehen nicht nur ein Werden und Verschwinden, sondern es ist negative Beziehung auf sich, oder das seine Bestimmung Ändernde ist darin zugleich in sich reflektiert und erhält sich; die Bewegung der Kraft ist nicht sosehr ein Übergehen, als daß sie sich selbst übersetzt und in dieser durch sie selbst gesetzten Veränderung bleibt, was sie ist». El énfasis es de Hegel.

<sup>30</sup> GW 11, 243: «Das Wesen ist das An-und-Fürsichseyn, aber dasselbe un der Bestimmung des Ansichseyns; denn seine allgemeine Bestimmung ist, aus dem Seyn herzukommen, oder die *erste Negation des Seyn* zu seyn. Seine Bewegung besteht darin, die Negation oder Bestimmung an ihm zu setzen, dadurch sich *Daseyn* zu geben, und das als unendliches Fürsichseyn zu werden, was es an sich ist. So gibt es sich sein *Daseyn*, das seinem Ansichseyn *gleich* ist, und wird der *Begriff*».

concepto, la auto-determinación supone, más bien, que la transformación es ahora reconocida como el poner lo otro de sí en sí y por sí mismo.

[...] él [el concepto] no es la simplicidad *abstracta*, sino *concreta*; no un ser-determinado que se refiere a sí abstractamente, sino la unidad de *sí mismo y de su otro*, al cual no puede, pues, transformarse como si él se mudara allí, y ello justamente porque lo otro, el ser determinado, es él mismo y, por consiguiente, en este transformarse no hace sino llegar a sí mismo.<sup>31</sup>

El concepto, como lo verdaderamente infinito y universal, no transita hasta lo particular y lo singular como si fuesen otros distintos de sí, ni tampoco se limita a replegarse sobre sí y convertir su aparecer en esencial, sino que «se *determina* libremente»<sup>32</sup> a sí mismo en un proceso puramente inmanente y autosuficiente. La diferencia, ni es inmediatamente encontrada, como en el ser, ni es mediatamente puesta, como en la esencia; la diferencia es, en el concepto, su más íntima determinación. Transitar hasta su particularidad y su singularidad, no para dejar de ser lo que es, sino precisamente para poder ser aquello que él mismo es, constituye el destino de lo universal. La *transformación* ha ganado para sí, en la determinación del concepto, un nuevo contenido. Ya no es transformación de una cualidad a otra distinta, ni tampoco transformación de sí misma por su otro. La transformación es ahora, de manera más evidente que en el ser y en la esencia, transformación de sí y por sí. Es el mismo sujeto el que se determina a sí mismo y deja de ser lo que era en su otro para retornar a sí siendo lo que es. De este modo, la transformación no socava la diferencia ni la reduce a la identidad.

No es de extrañar entonces que el concepto sea identificado en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* con la metamorfosis, «ya que únicamente el cambio de éste es desarrollo». Conforme quedó señalado en el apartado anterior, esta correspondencia entre el concepto y la transformación dificulta la realizada previamente entre la transformación y la infinitud del *Übergang*. Si la transformación es la auto-determinación por la que algo deja de ser sí mismo sin por ello dejar de ser verdaderamente lo que es, el cambio de sí que nace y regresa a sí, ciertamente dicha transformación corresponde al concepto en mayor medida que a las determinaciones del ser. Pero, si se reconoce una continuidad entre las diferentes esferas o «Doctrinas» lógicas, ya venga dicha continuidad posibilitada por el *Übergang* y sus correspondientes actualizaciones, ya por la presencia constante de cualquier otra pro-

<sup>31</sup> *Ibid.*, GW 12, 195-6: «[...] er nicht die abstrakte, sondern konkrete Einfachheit, nicht sich auf sich abstrakt beziehendes Bestimmtheitsein, sondern die Einheit seiner selbst und seines Anderen ist, in das er also nicht so übergehen kann, als ob er sich darin veränderte, eben darum, weil das Andere, das Bestimmtheitsein, er selbst ist und er in diesem Übergehen daher nur zu sich selbst kommt».

<sup>32</sup> *Ibid.*, GW 12, 36: «es bestimmt sich frei».

riedad lógica —como, por ejemplo, la negación especulativa, conforme sugiere Karin de Boer—, debería poder reconocerse que la infinitud y el *Übergang* son ya la transformación acorde al concepto, aun cuando todavía en un sentido germinal o solamente trascendental<sup>33</sup>. Este doble juego de la continuidad del *Übergang* en el progreso lógico y, al mismo tiempo, su sustitución en el concepto por la auto-determinación como una forma más elevada de sí mismo, resulta especialmente clara en el proceso vital. La transformación de la vida en la individualidad viviente constituye su regreso a sí misma, y no la pérdida de sí para devenir otro distinto. Es decir, que lo universal sólo es en la medida en que pueda determinarse a sí bajo la forma de una individualidad concreta, «de manera que la producción, que en cuanto tal sería el transformarse [*Übergang*] en otro, viene a hacerse reproducción dentro de la cual se pone lo viviente, *para sí*, como idéntico consigo»<sup>34</sup>.

Entre la afirmación según la cual lo infinito es la condición de posibilidad de toda transformación, y la que afirma que el concepto es el principio de inteligibilidad de todo lo inteligible<sup>35</sup>, debe interpretarse una misma verdad *transformada* a través de un proceso de determinación. La conclusión a extraer de esta progresiva determinación es que en la Lógica no

---

<sup>33</sup> Hay una diferencia importante entre la continuidad aquí propuesta y la defendida por K. de BOER. Mientras que la identificación del *Übergang* como marcador dialéctico-especulativo permite tomar la transformación en su sentido más trascendental, respetando de este modo el sentido inmanente y sin presuposición del desarrollo lógico para comprobar cómo esa abstracción primera ganaba en determinación desde sí misma, de Boer no consigue mantener este carácter inmanente y sin presuposición de la continuidad lógica, bajo mi punto de vista, en la medida en que apela a una especie de «astucia del concepto» (*cunning of the concept*) que actúa retrospectivamente sobre el ser y sobre la esencia para situar sobre ellos su determinación propia, la negación especulativa: «In other words, the concept first has to push forward, as it were, the concept of being, so as to let it establish the ontological perspective constitutive of the most simple forms of empirical and philosophical knowledge. On this view, the beginning of the Logic deliberately repeats the retreat of the concept as such —or its selflimitation— that Hegel considers to have originated the actual history of thought» (*On Hegel. The Sway of the Negative*, pp.78-89). Por lo mismo, en lugar de convenir, como hace Francesca MICHELINI, que «[i]l movimento del concetto è allora in opera, come interiore forza propulsiva e come 'motore nascosto', già nella Dottrina dell'essere e dell'essenza, che appaiono espressive *in nuce* proprio di un tale movimento», o que «[è] lo stesso movimento di sviluppo del concetto, cioè, che si determina ora come un "passare", ora come uno "apparire in altro", proprio in quanto essere ed essenza altro non sono che i lati differenti del concetto stesso» —en *Sostanza e assoluto* (Bologna, EDB, 2004), p. 48; 50—, el sentido trascendental del *Übergang* como transformación permite descubrir una especulación siempre en funcionamiento, sin necesidad de proyectar sobre el comienzo el resultado.

<sup>34</sup> GW 12, 189: «so daß die Produktion, welche als solche das Übergehen in ein Anderes sein würde, zur Reproduktion wird, in der das Lebendige sich für sich identisch mit sich setzt».

<sup>35</sup> Esta última afirmación es la que ponen en valor las lecturas más «idealistas» de la Lógica hegeliana. Cf., por ejemplo, Robert B. PIPPIN, *Hegel's Realm of Shadow* (Chicago, The University of Chicago Press, 2019), p. 35.



conviven tres lógicas separadas e irreducibles. La singularidad de cada una responde a la peculiar forma que en cada caso adopta la relación entre la identidad y la diferencia. Pero en todas ellas se esconde un principio común que las unifica: la transformación inmanente a cada determinación. Es cuestión de profundización e interiorización lo que delimita su separación, en ningún caso un salto.

### 5.3. Los límites de la transformación en el interior del sistema

Además de articular el desarrollo de la Lógica objetiva tanto como el de la Lógica subjetiva, la idea de una transformación en el interior de las determinaciones lógicas según el esquema trascendental del *Übergang* esclarecido en la determinación finita del ser está presente igualmente en las determinaciones del ser-natural y del ser-espiritual. Sin embargo, y aun aceptando que el tránsito/transformación se haya erigido a lo largo de su exhibición en la clave o método de verdad de todo el sistema, no menos cierto es que Lógica está flanqueada por un doble salto. En el final, este salto adopta la forma de una resolución libre (*Entschluss*)<sup>36</sup> hacia la esfera natural que rompe con la conclusividad adquirida por la idea a lo largo del proceso lógico. Es la misma idea la que, recogiendo dentro de sí misma, se «pone» ahí como naturaleza. Pero este ponerse a sí misma, señala Hegel, no puede ser entendido como una transformación de sí, o sea, como un cambio cualitativo que, pese a la diferencia, preserva la identidad y nace de ella. Y no puede serlo, fundamentalmente, porque ya no hay un otro, ni dentro ni fuera de sí, que se le oponga en términos lógicos y cuya asimilación provoque en ella una transformación. La idea es el resultado último del desarrollo que contiene en sí la totalidad de las determinaciones transformadas. En ella ha dejado ya de funcionar el necesario venir a ser otro de sí que constituye al resto de determinaciones lógicas. La naturaleza, en consecuencia, debe su nacimiento dentro del sistema a un movimiento diferente.

Esta determinación [la naturaleza] no es empero un *ser devenido* ni *transformación*, tal como, según lo anterior, el concepto subjetivo, dentro de su totalidad, *viene a ser objetividad*, así como también *el fin subjetivo viene a ser vida*. La idea pura, dentro de la cual se ha elevado a concepto la determinación o realidad del concepto mismo, es más bien *liberación absoluta*, para la cual no hay ya ninguna determinación inmediata más que no esté, precisamente en el mismo sentido, *puesta*, ni sea el concepto; dentro de esta libertad no tiene lu-

---

<sup>36</sup> Cf., GW 12, 253. La *Entschluss*, bajo la determinación que adopta en el final de la idea absoluta, aparece ya contenida en la determinación del «fin subjetivo» como referencia o apertura de lo subjetivo a una objetividad diferente de sí, o sea, como «medio» (GW 12, 162). Para un estudio filosófico y semántico de la *Entschluss* en esta sección, cf. Mário Jorge de CARVALHO: «El análisis de Hegel del fin en la *Ciencia de la lógica*» en Edgar Maragat ed. *La Lógica de Hegel*, pp. 172-178.

gar, por consiguiente, ninguna transformación; el ser simple, hacia el cual se determina-y-destina la idea, permanece perfectamente transparente para ésta, y es el concepto que, dentro de su determinación-y-destino, permanece cabe sí mismo. Por consiguiente, la transformación tiene que ser captada aquí, más bien, de este modo: que la idea se *expide libremente* a sí misma, absolutamente segura de ella y reposando dentro de sí.<sup>37</sup>

El conjunto de determinaciones conceptuales mediante las cuales se exhibe la realidad es completado hacia el final de la Lógica con la aparición de la idea, cuyo carácter absoluto favorece que nada le sea extraño. Pero como, después de todo, esta idea es lo absoluto que contiene en sí toda determinación —que es, por tanto, interiorizada— descubre en la exterioridad de las determinaciones —en el quedar afuera de las determinaciones lógicas, o sea, en el no-ser determinación lógica— su ser-otro. Ese ser-otro de la idea, su exterioridad (espacial, pero también temporal), es lo que se conoce como «naturaleza»<sup>38</sup>. Únicamente cuando la idea ha alcanzado para sí toda su verdad se halla entonces en condiciones de dirigirse, mediante un acto nacido de su propia determinación, esto es, por la libertad o ausencia de toda exterioridad —salvo la exterioridad misma—, a la naturaleza como su ser-otro, primero, y al espíritu, después. Hegel salva de este modo el escepticismo epistemológico moderno que había cuestionado desde Descartes el conocimiento seguro de la verdad extramental. No existe la estructura natural o espiritual que escape a las determinaciones lógicas expuestas en la Lógica; ningún ser natural o espiritual que no pueda quedar configurado lógicamente.

S. Houlgate ha interpretado en esta inmanencia de la lógica en la naturaleza y el espíritu la autodeterminación que lleva a cabo el concepto o la idea sobre sí misma para convertirse en naturaleza y espíritu<sup>39</sup>. Por ser lo otro de la idea, su negación, ambos —naturaleza y espíritu— están necesariamente determinados por ella. De ahí que el prejuicio, habitual en la época moderna, que tiende a separar el pensamiento y la materia en su indiferencia deba quedar refutado en la verdadera filosofía. Así lo exponía Hegel en la Introducción a la *Cien-*

---

<sup>37</sup> GW 12, 253: «Diese Bestimmung ist aber nicht ein *Gewordensein* und *Übergang*, wie (nach oben) der subjektive Begriff in seiner Totalität zur *Objektivität*, auch der *subjektive Zweck* zum *Leben wird*. Die reine Idee, in welcher die Bestimmtheit oder Realität des Begriffes selbst zum Begriffe erhoben ist, ist vielmehr absolute *Befreiung*, für welche keine unmittelbare Bestimmung mehr ist, die nicht ebensowohl *gesetzt* und der Begriff ist; in dieser Freiheit findet daher kein Übergang statt; das einfache Sein, zu dem sich die Idee bestimmt, bleibt ihr vollkommen durchsichtig und ist der in seiner Bestimmung bei sich selbst bleibende Begriff. Das Übergehen ist also hier vielmehr so zu fassen, daß die Idee sich selbst *frei entläßt*, ihrer absolut sicher und in sich ruhend».

<sup>38</sup> Cf., GW 20, § 247.

<sup>39</sup> Cf. S. HOULGATE, «Why Hegel's Concept is not the Essence of Things», in Carlson D.G. eds., *Hegel's Theory of the Subject* (London: Palgrave Macmillan, 200), p. 42.

*cia de la lógica* cuando se lamentaba de que la metafísica hubiera abandonado la intuición inicial según la cual «el pensar en sus determinaciones immanentes y la naturaleza de verdad de las cosas eran uno y el mismo contenido»<sup>40</sup>. La lógica debe expresar que ella sí posee una materia de verdad, que su fundamento no está más allá de sí misma; en consecuencia, que sus determinaciones lógicas no son formas vacías cuya realidad les es concedida por su aplicación a una realidad fuera de sí; que su contenido es el pensamiento puro, tal y como es en sí mismo. Es posible entonces seguir a Hegel y concluir «que este contenido [de la lógica] es la exposición de Dios tal como él es dentro de su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito»<sup>41</sup>. Una formulación que recuerda a la empleada en las líneas finales de la Lógica subjetiva al explicar el resolverse libre de la idea a reconocer su determinación «en la *exterioridad del espacio y del tiempo*»<sup>42</sup>.

Hegel podría haber profundizado en la comprensión de que la idea, por serlo finalmente todo, se enfrenta a la exterioridad como lo otro de sí, como aquello que ella no-es. O sea, podía haber insistido en que, después de todo, sí que hay un otro con el que la idea absoluta logra entrar en relación —a saber, la naturaleza—. Pero afirmar algo así habría supuesto aniquilar el carácter absoluto de la idea y su rendición al condicionamiento de una realidad exterior. Resulta entonces que sí, que la idea absoluta tiene una exterioridad fuera de sí, la naturaleza, pero que esa exterioridad no le puede quedar al alcance de una mediación salvo que su carácter absoluto se vaya a pique. Es por ello que encuentro poco conveniente defender, como sugiere finalmente Houlgate, que Hegel haya considerado al concepto y a la idea como determinándose lógicamente a sí mismos a ser naturaleza<sup>43</sup>. El carácter absoluto de la idea interpone una inevitable solución de continuidad entre lógica y naturaleza, a la que es, sin embargo, immanente. No hay *Übergang* o devenir capaz de reunir como *momentos* a la pura libertad y a su exterioridad. Irónicamente, la lógica, que en su interior se había revelado exclusivamente como la continuidad especulativa de un tránsito o transformación, debe asumir el «salto», lo otro de sí, como el único movimiento por el que la naturaleza aparece en el sistema. La inmanencia lógica cobra en su último estadio la forma de un salto con el fin de hacer presente precisamente aquello sobre lo que el ser immanente en general se hace posible, a saber, la naturaleza.

La inconmensurabilidad que introduce el salto al final de la Lógica viene referida en el texto por la presencia del *Insofern*, o sea, por la lógica de la diversidad que sitúa la diferen-

<sup>40</sup> GW 21, 29: «[...] das Denken in seinen immanenten Bestimmungen und die wahrhafte Natur der Dinge ein und derselbe Inhalt sei».

<sup>41</sup> GW 21, 34: «Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt *die Darstellung Gottes* ist, *wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*».

<sup>42</sup> GW 12, 253: «*Äußerlichkeit des Raums und der Zeit*».

<sup>43</sup> Cf. S. HOULGATE, *ibid.*

cia en respectos mutuamente indiferentes. En este caso, los respectos enfrentados son la ciencia lógica y la ciencia de la naturaleza; el tercero en discordia, la libertad de la idea.

En la medida en que ésta [la libertad] se da solamente según la inmediatez abstracta del ser, y en que viene captada por la conciencia, ella se da como mera objetividad y vida exterior; pero, dentro de la idea, sigue siendo ella en y para sí la totalidad del concepto, y la ciencia en la que se da la relación del conocer divino para con la naturaleza.<sup>44</sup>

Por un lado, la realidad y el conocer divino, esto es, el conjunto de determinaciones lógicas cuya verdad es eterna; por el otro, la realidad y el conocer natural que se hace efectivo en la conciencia, esto es, el conjunto de determinaciones naturales u objetivas que están «creadas» en el espacio y en el tiempo. La libertad absoluta de la idea está presente en ambas esferas, pero lo está de forma diversa. Pues, como enseña la disputa del spinozismo iniciada por Jacobi, en filosofía debe ser negado todo tránsito de lo infinito a lo finito. De la eternidad a la temporalidad del mundo, en ese orden, sólo puede llegarse mediante un salto. Podría argumentarse que, después de todo, ha sido el propio Hegel quien, al situar primeramente en el sistema el concepto puro infinito y sólo más tarde la determinación empírica natural, ha incluido el salto en la reflexión, amenazando así con demoler el edificio especulativo del ejercicio filosófico. Pero, ¿por dónde, si no por la identificación inmediata de forma y contenido, iba a tener lugar el inicio de la ciencia absoluta?

La cuestión, como se sabe, había preocupado a Hegel, quien dedicará las reflexiones iniciales de la «Doctrina del ser» a resolver la pregunta «¿Por dónde ha de hacerse el inicio de la ciencia?». De manera más o menos directa, con ella se remitía a la relación entre la Lógica y *Fenomenología del espíritu*<sup>45</sup>. En la medida en que allí aparece considerada como *presupuesto* (*Voraussetzung*) del saber lógico<sup>46</sup>, puede considerarse que en la ciencia de la experiencia de la conciencia Hegel habría encontrado no sólo la génesis del saber absoluto, sino, con ella, también el fundamento o justificación del inicio puro de la ciencia. Esta parece ser la tesis de Edgardo Albizu y Jorge Eduardo Fernández, quienes leen la *Ciencia de la lógica* como la interiorización lógica del tiempo histórico, o sea, como la temporalización del

---

<sup>44</sup> GW 12, 253: «Insofern diese nur nach der abstrakten Unmittelbarkeit des Seins ist und vom Bewußtsein gefaßt wird, ist sie als bloße Objektivität und äußerliches Leben; aber in der Idee bleibt sie an und für sich die Totalität des Begriffs und die Wissenschaft im Verhältnisse des göttlichen Erkennens zur Natur».

<sup>45</sup> Sobre el papel de la *Fenomenología del espíritu* en su relación con la *Ciencia de la lógica* existe una bibliografía secundaria muy amplia. En castellano puede leerse el estudio preliminar de Félix Duque a su edición de la *Ciencia de la lógica* titulado «Acceso al reino de las sombras» (Madrid, Abada editores, 2011), pp. 123-129.

<sup>46</sup> Cf. GW 21, 54.

concepto o la logización del tiempo <sup>47</sup>. Una lectura como ésta ofrece la impresión de que, después de todo, sí que puede establecerse una mediación entre tiempo y eternidad, o entre fenomenología y lógica. Así lo suscribiría el parágrafo 5 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* al asegurar que «el verdadero *contenido* de nuestra conciencia se *conserva* al traducirlo a la forma del pensamiento del concepto, es más, se coloca bajo su luz propia» <sup>48</sup>. Esta conservación del contenido fenomenológico, su interiorización o *Erinnerung* ha sido destacada también por Francesca Michelini como el elemento fundamental del «tránsito» desde la fenomenología a la esfera lógica, revelando la existencia entre ambas de un mismo principio especulativo <sup>49</sup>. La Lógica sería, por lo tanto, la interiorización del saber absoluto alcanzado en el ejercicio fenomenológico y su *posición* en una forma más elevada o pura mediante la cancelación de sí misma ejercida por la conciencia.

Con todo, no es una continuidad semejante lo que se sigue de la posterior ubicación de la *Fenomenología del espíritu* en el interior del sistema —a pesar de lo que sobre ella se da a entender en el Prólogo a la *Ciencia de la lógica* de 1812 <sup>50</sup>—, como tampoco de la independencia que ostenta finalmente cada ciencia en cuanto exhibiciones distintas del reflexionar absoluto en sí mismo. Pues mientras una expone la liberación que ejerce la conciencia en su progresiva identificación con su objeto, la otra es expresión del automovimiento del concepto o del pensamiento puro para el que ya no vale la oposición sujeto-objeto.

Ello ha llevado a S. Houlgate a considerar Fenomenología y Lógica como dos caminos alternativos para alcanzar la verdad en función del grado de madurez especulativa del que dispone el sujeto cognoscente <sup>51</sup>. Quienes se hayan elevado ya por encima de la apariencia ligada al conocimiento sensible y a la representación ordinaria del mundo pueden acceder directamente a la Lógica y evitarse así tener que recorrer toda la ciencia de la experiencia de la conciencia. El inicio de la filosofía es presentado, de este modo, como la *resolución* libre que toma una conciencia de empezar por la vía fenomenológica o, directamente, por la lógico-especulativa. Hegel, es verdad, habla también en el inicio del pensar lógico de una *Entschluß* que afectaría al pensamiento en sí mismo, sin ninguna presuposición ni determinación, iniciando así la marcha del discurso especulativo. «[En el inicio] Sólo está presente

<sup>47</sup> Cf. J. E. FERNÁNDEZ, *Finitud y mediación. La cualidad en la Lógica de Hegel*, pp. 100-109.

<sup>48</sup> GW 20, § 5: «der wahrhafte *Inhalt* unseres Bewußtseins in dem Übersetzen desselben in die Form des Gedankens und Begriffs *erhalten*».

<sup>49</sup> Cf. F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, pp. 34-37.

<sup>50</sup> Entonces la consideraba Hegel como «la primera parte del Sistema de la ciencia (*dem ersten Teil des Systems der Wissenschaft*)», seguida de la Lógica, la Filosofía de la naturaleza y la Filosofía del espíritu. Cf. GW 11, 8. En la primera edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la Fenomenología quedará incluida en la primera sección de la Filosofía del espíritu, dedicada al espíritu subjetivo.

<sup>51</sup> Cf. S. HOULGATE, *op. cit.*, pp. 146-147.

la resolución, que también puede considerarse arbitraria, de considerar el pensamiento como tal. El principio debe ser entonces absoluto, o, lo que significa lo mismo aquí, debe ser un principio abstracto»<sup>52</sup>. Pero presentar el inicio dependiendo de la resolución tomada por una conciencia subjetiva e histórica, de un ser humano individual, en definitiva, es confundir el fundamento de las dos ciencias en cuestión. La resolución que tiene lugar en la Lógica no puede ser la misma que emprenderían, bajo otras circunstancias, quienes no están todavía preparados para suspender sus certezas ordinarias. Porque la resolución que inicia la Lógica es adoptada por el pensamiento mismo en su inmediatez, y no por ninguna conciencia individual. Es verdad que el sujeto de la Fenomenología no es todavía ningún ser personal concreto, pero lo mostrado allí por esa conciencia universal es reflejo de la experiencia de las conciencias singulares. El sujeto de la Lógica, en cambio, por ser el mismo pensamiento pensándose a sí mismo, es un sujeto puramente trascendental, la libertad misma o el Yo puro, en el que una resolución de carácter personal u objetivo está de más<sup>53</sup>.

Otros, como Karl Werder, han hablado igualmente de dos caminos separados, pero han atribuido únicamente una *resolución* al inicio de la Lógica, con la intención de subrayar así el carácter libre que adopta aquí el pensamiento frente a la determinación de la conciencia individual<sup>54</sup>. Esta sería la forma que tendría el proceder lógico para convencer de que su inicio no es una simple y abstracta inmediatez —algo que no dejaría de ser un vacío y falso opinar (*eine Leere falsche Meinung*), considera Werder—, pero tampoco la mediación del objeto que se opone a la conciencia subjetiva, sino, más bien, el comienzo de una inmediatez mediada. La *Entschluss* sería, dicho de otro modo, ese «mediador sin rastro de mediación, un mediador en el que con su mediación toda la mediación, la mediación en general, se habría ido a pique»<sup>55</sup>. Esta afirmación de Werder reproduce la expresión dialéctica contenida en el preámbulo de la «Doctrina del ser», donde el comienzo es presentado como la inmediatez misma del pensar, pero, *al mismo tiempo*, este comienzo inmediato aparece «como originado a través de la mediación, pero una mediación que al mismo tiempo se su-

---

<sup>52</sup> GW 21, 56: «Nur der Entschluß, den man auch für eine Willkür ansehen kann, nämlich daß man das *Denken als solches* betrachten wolle, ist vorhanden. So muß der Anfang *absoluter* oder, was hier gleichbedeutend ist, abstrakter Anfang sein».

<sup>53</sup> Esta afirmación no entra en contradicción con la nota al § 78 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Lo que allí se resuelve a tomar el pensamiento en su propia pureza no es una conciencia libre, sino «la libertad» (*die Freiheit*).

<sup>54</sup> Cf. Karl WERDER, *Logik. Kommentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik* (Hildesheim, Gerstenberg Verlag, 1977), p. 5.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 6: «Vermitteltes sein ohne die Spur der Vermittlung, ein Vermitteltes, in welchem mit seiner Vermittlung alle Vermittlung, die Vermittlung überhaupt, zu Grunde gegangen war».

pera»<sup>56</sup>. En este sentido, es más conveniente decir, como hace finalmente Werder, que el sujeto que toma la resolución de empezar por el pensamiento puro no es una voluntad arbitraria que quiere esto o aquello, sino que es, más bien, la superación de esta voluntad y la decisión propia de un sujeto general que representa el conjunto de la humanidad; por lo tanto, el sujeto trascendental que pone el Yo como igual a sí mismo o Yo=Yo, la libertad pura o la acción<sup>57</sup>.

Creo que la naturaleza aparentemente contradictoria del comienzo lógico, su ser inmediato y mediato a la vez, sólo se resuelve si la arbitrariedad de la *resolución* es entendida bajo la forma de un *salto lógico* que lleva desde la Fenomenología a la Lógica<sup>58</sup>. Lo que se convino sobre el final a propósito de la idea absoluta y la naturaleza, debe afirmarse también en el comienzo absoluto de la ciencia. Es verdad que su carácter absoluto difiere en uno y otro caso; que allí lo era por incluir dentro de sí toda determinación, mientras que aquí, por ser la indeterminación más abstracta. Pero su inmediatez e indeterminación le vienen dadas por estar solo consigo mismo el pensamiento que ha dejado tras de sí el esfuerzo de la conciencia para superar la inmediatez sensible. El tiempo y el espacio, que en el final de la Lógica aparecían a lo lejos, son ahora puestos antes del comienzo. Y, del mismo modo que se convino entonces la invalidez del *Übergang* para expresar la relación entre lo eterno y lo histórico, en ese orden, lo mismo debe ser afirmado ahora que la relación ha sido invertida. En Hegel, el mundo fenoménico *presupone* o ejemplifica la significación de las determinaciones lógicas, pero no *crea* ni se transforma en la verdad del concepto. Es la circularidad absoluta del saber lógico que emana de la libertad del pensamiento y regresa a ella, según queda descrito en el § 17 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Pero es también su ruptura, su soltura y —lo que en el inicio es lo mismo<sup>59</sup>— su hacer abstracción de todo otro tipo de saber. El comienzo del saber lógico no admite demostraciones de carácter racional, sino que sólo el salto, la resolución absoluta, es lo que pone al pensamiento puro a pensarse libremente a sí mismo.

Que la Lógica esté flanqueada al comienzo y al final por un salto, por una resolución libre, no significa que la proyección de un método común para los distintos niveles del siste-

<sup>56</sup> GW 21, 56: «(...) als durch Vermittlung, und zwar durch sie, welche zugleich Aufheben ihrer selbst ist, entstanden dargestellt».

<sup>57</sup> Cf. Karl WERDER, *op. cit.*, pp. 16-17.

<sup>58</sup> En *Die Bestimmung des Menschen —El destino del hombre* (Salamanca, Ediciones Sígueme, 2011), p. 123—, J. G. Fichte separa al saber racional de la fe, y relaciona a esta última con «una resolución de la voluntad para dar validez al saber (*Entschluss des Willens, das Wissen gelten zu lassen*)». De la resolución personal como salto de fe en Fichte —y también en Jacobi— a la resolución del pensamiento como salto lógico en Hegel, la diferencia es que la subjetividad y el impulso hacia la actividad práctica han quedado superados, pero la ruptura que introduce el salto es preservada.

<sup>59</sup> Cf., GW 21, 56.

ma haya fracasado. Significa, simplemente, que la Lógica está *más allá* de la Naturaleza y del Espíritu por ser lo previo a ellos en un sentido lógico, sólo gracias a lo cual ambos son. Desde esta dimensión, la Lógica en su conjunto puede ser vista como la explicación del proceso de transformación que habita en todo lo natural y en todo lo espiritual, o sea, como el *ser* de todo cuanto es; aquello que está en los márgenes de la realidad espacio-temporal, pero sin lo cual lo espacio-temporal no puede constituirse como real.

#### **5.4. Consistencia y transformación entre entendimiento y razón**

Hasta el momento se ha considerado la consistencia del «método» filosófico hegeliano atendiendo al carácter transformativo que exhiben las categorías del pensar desde su determinación ontológica, y se ha visto que esa consistencia se mantiene a lo largo de toda su exposición lógica, pero que, en su inicio y en su final, esta exposición está delimitada por sendos saltos que impiden cualquier mediación con un contenido que no sea propiamente lógico. En lo que resta de capítulo me gustaría demostrar que esta misma consistencia se mantiene también desde un punto de vista epistemológico, y que la lógica de la transformación descrita funciona igualmente cuando lo que se quiere comprender es la relación que entendimiento y razón mantienen en cuanto formas diversas de conocer la realidad. Con ello se mostrará que el entendimiento es algo más que una determinación específica de la conciencia objetiva, y que la exterioridad de su estructura lógica funciona igualmente en la comprensión que el pensamiento puro hace de sí mismo.

En la Introducción a la *Ciencia de la lógica*, tras recordar que la meta de la *Fenomenología del espíritu* era obtener como resultado el *concepto de la ciencia* a través de la exposición del movimiento progresivo de la conciencia, Hegel reconoce que la única fundamentación que puede recibir la ciencia, más allá de la ofrecida por la conciencia, es la que tiene lugar en su propio comienzo. Por estar separada por delante y por detrás como por un salto de toda consideración histórica, la verdad de la lógica sólo puede reposar sobre sí misma.

Una fundamentación o aclaración racionantes del concepto de la ciencia puede lograr a lo sumo que éste sea llevado a la representación, y que lo conseguido sea un tener noticia de ello de una manera histórica; pero una definición de la ciencia, o más precisamente de la lógica, tiene su prueba únicamente en esa necesidad de su propio brotar.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, GW 21, 32-33: «Eine rasonierende Begründung oder Erläuterung des Begriffs der Wissenschaft kann zum höchsten dies leisten, dass er vor die Vorstellung gebracht und eine historische Kenntnis davon bewirkt werde; aber eine Definition der Wissenschaft oder näher der Logik hat ihren *Beweis* allein in jener Notwendigkeit ihres Hervorgangs».



Cuando Hegel contrapone aquí una definición «histórica» —o sea, narrativa— y racionante de la ciencia conforme a la representación, por un lado, y una definición necesaria y eterna que emana de la ciencia misma como por una *resolución* que sólo ella puede tomar, por el otro, está haciendo alusión a la oposición que mantienen en su obra las nociones de «entendimiento» (*Verstand*) y «razón» (*Vernunft*). Como el entendimiento, la *Vorstellung* o el *Räsonnement* basan su comprensión de la cosa en una reflexión externa. Juntos se caracterizan por olvidar el movimiento inmanente de la cosa y ofrecen la impresión de tener ante sí algo bien definido y acabado mediante recursos como la comparación, la ordenación o la ejemplificación. Frente a ellos, la razón atiende a la naturaleza transformacional de la realidad para ofrecer una imagen comprensiva de la misma. Desde una aproximación exclusivamente lógica, el entendimiento contempla cada determinación como si fuera una entidad distinta y limitada, quieta; la razón, por su parte, reproduce el carácter semoviente de lo lógico. Se trata, en consecuencia, de dos aproximaciones distintas —y desiguales— a un mismo contenido. Dado el carácter más elevado o conforme al concepto que Hegel le atribuye al segundo es pertinente preguntarse cuál sea la relación entre ambos.

La identificación entre entendimiento y lógica perspectivista o de la diversidad, según fue descrita en el capítulo 4; o, lo que es lo mismo, la repulsa del entendimiento a asumir la lógica de la transformación en su comprensión de la realidad, es expuesta con claridad en el análisis de la percepción (*Wahrnehmung*) recogido en el inicio de la *Fenomenología del espíritu*. Para la conciencia percipiente, la cosa percibida consiste en un sustrato o fundamento permanente capaz de soportar en ella la presencia simultánea de numerosas propiedades indiferentes (*gleichgültige*) entre sí. La cosa se convierte así para la percepción, dice Hegel, en «el *también* o el *medium universal* en el que subsisten las múltiples propiedades las unas fuera de las otras, sin tocarse ni superarse»<sup>61</sup>. Esta relación de indiferencia mutua en la identidad de la cosa deviene posible por la lógica del *Insofern*. En el ejemplo que propone Hegel para ilustrar esta diversidad, el color blanco de la sal es respecto de su forma cúbica, o también respecto de su sabor salino, accidental y contingente. Si las tres propiedades comparecen conjuntamente en la sal no es porque su constitución exija la interacción recíproca, cuanto por ser las determinaciones que la conciencia abstrae de ella en su intento por lograr aislar sus elementos. «Con este fin —el entendimiento— introduce el *en tanto que*, a través del cual las separa y mantiene a la cosa como el también»<sup>62</sup>.

La abstracción de la conciencia que introduce la percepción quedará superada posteriormente en el apartado dedicado a la fuerza y al entendimiento (*Kraft und Verstand*). Ello

<sup>61</sup> *Ibid.*, GW 9, 76: «das *Auch* oder das *allgemeine Medium*, worin die vielen Eigenschaften außereinander bestehen, ohne sich zu berühren und aufzuheben».

<sup>62</sup> *Ibid.*: «Zu dem Ende bringt es das *Insofern* herbei, wodurch es sie auseinander und das Ding als das *Auch* erhält».

no significa que el entendimiento sea ajeno a la diversidad fijada en las determinaciones que marca el *Insofern*; ni siquiera, que el brotar del entendimiento a partir de dicha diversidad sea sólo por su relación negativa —pero exterior— hacia ella. Hacia el final del apartado dedicado a la percepción, Hegel hace explícita la identidad que media entre la percepción y la comprensión propia del entendimiento humano (*Menschenverstand*) cuando está sometido a la influencia de la sofistería (*Sophistereî*), y se remite, ahora a una determinación, ahora a la contraria<sup>63</sup>. Que el apartado reservado al entendimiento, propiamente dicho, sea la exposición de cómo la abstracción iniciada por el entendimiento percipiente queda superada, y de cómo se abandona la lógica del *Insofern*, refleja que la condición de posibilidad de una comprensión dialéctica de la realidad está incluida ya en la abstracción misma, así como la determinación de la diversidad lógica nutría a la reflexión de las condiciones necesarias para ejercer la transformación de sí en contradicción. Aquí también, es la *fuerza* inherente a las determinaciones abstractas de la percepción la que, llevando su exterioridad al extremo, revela la necesidad de que sean puestas en relación negativa, consumando así el *Übergang* del entendimiento por el entendimiento mismo.

La naturaleza de esos seres no verdaderos quiere, en rigor, empujar a este entendimiento a *agrupar* los pensamientos de esa *universalidad* y *singularidad*, del *también* y del *uno*, de esa *esencialidad* necesariamente enlazada a una *no esencialidad* y de algo *no esencial* que es sin embargo *necesario*; a agrupar y, por lo tanto, superar los pensamientos de esos no-seres. En cambio, el entendimiento trata de resistir, apoyándose para ello en el *en tanto que* y en los distintos *puntos de vista* o recurriendo a asumir uno de los pensamientos para mantener el otro separado y como lo verdadero. Pero la naturaleza de estas abstracciones las lleva a agruparse en y para sí, y el sano entendimiento común es presa de ellas, las cuales lo arrastran de acá para allá y de allá para acá en su círculo remolinante.<sup>64</sup>

Es la naturaleza de esos seres no verdaderos, la *fuerza* inherente a las determinaciones de la conciencia percipiente, aquello que las conduce a converger en unidad hasta mostrar que su determinidad sólo es tomada de la otra, y que sólo por la otra aparece, y ello pese a la indiferencia que interpone entre ellas la dimensión perspectivista del entendimiento. De las

---

<sup>63</sup> Cf. *Ibid.*, GW 9, 80.

<sup>64</sup> *Ibid.*, GW 9, 80-81: «Wozu diesen Verstand eigentlich die Natur dieser unwahren Wesen treiben will, die Gedanken von jener *Allgemeinheit* und *Einzelheit*, vom *Auch* und *Eins*, von jener *Wesentlichkeit*, die mit einer *Unwesentlichkeit* notwendig verknüpft ist, und von einem *Unwesentlichen*, das doch *notwendig* ist, – die *Gedanken* von diesen Unwesen *zusammenzubringen* und sie dadurch aufzuheben, dagegen sträubt er sich durch die Stützen des *Insofern* und der verschiedenen *Rücksichten* oder dadurch, den einen Gedanken auf sich zu nehmen, um den anderen getrennt und als den wahren zu erhalten. Aber die Natur dieser Abstraktionen bringt sie an und für sich zusammen; der gesunde Verstand ist der Raub derselben, die ihn in ihrem wirbelnden Kreise umhertreiben».

determinaciones de conciencia puede decirse entonces, finalmente lo mismo que se convino a propósito del devenir lógico, a saber, que en su estar relacionado con lo otro de sí, la determinación «se transforma en la otra, o mejor dicho, ya se ha transformado»<sup>65</sup>. Entre entendimiento y razón no media una inconmensurabilidad irresoluble. Todo lo contrario, el entendimiento es la fuerza productiva de la comprensión racional de la realidad.

En el prefacio a su libro *A New German Idealism*, Adrian Johnston ha sabido describir con mucho acierto, a mi parecer, la relación productiva que presentan entendimiento y razón en el corazón de la filosofía hegeliana. Defender que el acceso a la razón deba realizarse mediante una renuncia absoluta del entendimiento, sin tener en cuenta el material por él ofrecido, supondría mantenerse en las oposiciones binarias propias del entendimiento —o bien entendimiento, o bien razón— cuya abstracción poco o nada tiene que ver con el espíritu transformativo de la filosofía hegeliana. La razón especulativa, o sea, la razón propiamente dicha, sólo puede ser una razón que contenga en sí al entendimiento, porque es precisamente el entendimiento, en su transformarse a sí mismo, el que hace posible la aparición dialéctica de la razón. Pero, además, porque si el entendimiento no estuviese conservado en la razón, como *momento* suyo, le estaría opuesto necesariamente de forma externa, y, por lo tanto, la razón perdería su carácter unificador para adoptar la forma de una abstracción más, fruto del ejercicio racionante de aquél.

En su comentario, Johnston rescata varios pasajes del capítulo inicial de la Lógica subjetiva dedicada a «El concepto» (*Der Begriff*) que confirman la relación productiva entre entendimiento y razón señalada antes a propósito de la *Fenomenología del espíritu*. Allí, Hegel vuelve a insistir en la natural exterioridad que se prestan las diferentes perspectivas del entendimiento como condición de posibilidad de que, en su extremo último, disuelvan su diferencia y, en virtud de su fuerza intrínseca, logren ponerse recíprocamente en lo otro de sí.

Es verdad que el entendimiento, por la forma de la universalidad abstracta, da a aquéllas por así decir una dureza tal del ser como no la tienen ni en la esfera cualitativa ni en la esfera de la reflexión; pero, por esta singularización, al mismo tiempo las sublima y agudiza hasta tal punto que sólo en esta aguzada punta reciben precisamente la capacidad de disolver-

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, GW 9, 86: «denn diese geht an das andere über oder vielmehr ist schon an dasselbe übergegangen». La apariencia de exterioridad recogida aquí por la preposición *an* junto al *Übergang* queda neutralizada pocas líneas más tarde al reintroducir la interioridad del *in* en una nueva definición de la fuerza: «Daß so die Extreme nach diesen beiden Seiten nichts *an sich*, sondern diese Seiten, worin ihr unterschiedenes Wesen bestehen sollte, nur verschwindende Momente, ein unmittelbares Übergehen Jeder in die entgegengesetzte sind, dies wird für das Bewußtsein in der Wahrnehmung der Bewegung der Kraft», Cf. *Ibid.*, GW 9, 86-87.

se y transformarse en su opuesto. La madurez y el estadio más altos que puede alcanzar algo, sea lo que sea, es aquél en el que comienza su ocaso.<sup>66</sup>

A la luz de esta cita, que reproduce con precisión la influencia del *Zugleich* y del *Übergang* en el proceso lógico, Johnston repara acertadamente en la circunstancia de que sólo mediante la intensificación del proceder analítico del entendimiento tiene lugar la génesis dialéctico-especulativa de la razón. Entendimiento y razón no son facultades completamente distintas e inconmensurables entre sí, sino, bien mirado, una y la misma comprensión de la realidad que se ha transformado a sí misma al llegar al límite de su abstracción. Por ello podrá decir Hegel, en la célebre tríada incluida en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, que entendimiento, razón dialéctica y razón especulativa no son «partes» de la Lógica, sino, más bien, «momentos de todo lo lógico-real, es decir, de todo concepto o de todo lo verdadero en general»<sup>67</sup>. Pero debe ponerse énfasis en que, si el entendimiento llega a ser finalmente un momento de la razón, es solo por contener en la fuerza de sus determinaciones la necesidad de transformar su mutuo ser-indiferente. De ahí que sea inadecuado recurrir —como sugiere Johnston— al ejemplo de la *natura naturans* spinoziana para significar que la identificación entre entendimiento y razón logra que esta última preserve la diferencia y la multiplicidad de determinaciones que fija abstractamente el entendimiento, de manera análoga a como la sustancia en la *Ética* es la unidad que da sentido y existencia a todas sus modificaciones<sup>68</sup>. No es que la razón, en un acto de omnicomprensiva gratitud incluya dentro de sí, como momentos, la abstracción del entendimiento; el entendimiento no está-ahí, por una astucia racional con carácter retroactivo, para completar el vacío que deja la razón. El entendimiento es razón porque está en la fuerza de sus determinaciones ser empujado hasta dejar de ser lo que es y convertirse en lo otro de sí.

De modo que, para concluir ya este punto, lo que afirmaba Hegel a propósito de la conciencia fenomenológica en su progresiva formación, esto es, que «el poder llegar al saber racional por medio del entendimiento es la justa exigencia de la conciencia que se acerca a

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, GW 12, 42: «Der Verstand gibt ihnen zwar durch die Form der abstrakten Allgemeinheit sozusagen eine solche *Härte* des Seins, als sie in der qualitativen Sphäre und in der Sphäre der Reflexion nicht haben; aber durch diese Vereinfachung *begeistert* er sie zugleich und schärft sie so zu, daß sie eben nur auf dieser Spitze die Fähigkeit erhalten, sich aufzulösen und in ihr Entgegengesetztes überzugehen. Die höchste Reife und Stufe, die irgend etwas erreichen kann, ist diejenige, in welcher sein Untergang beginnt».

<sup>67</sup> *Ibid.*, GW 20, § 79: «Diese drei Seiten machen nicht drei *Teile* der Logik aus, sondern sind *Momente jedes Logisch-Reellen*, das ist jedes Begriffes oder jedes Wahren überhaupt».

<sup>68</sup> Cf. Adrian JOHNSTON, *A New German Idealism* (New York, Columbia University Press, 2018), p. xvii.

la ciencia»<sup>69</sup>, es igualmente válido para el conocimiento lógico en general. Pues, «en su verdad, es la razón *espíritu*, que es más alto que ambos, razón que entiende o entendimiento que razona»<sup>70</sup>.

### 5.5. Sobre que la verdad y el error no son como el aceite y el agua

La relación productiva que se prestan entendimiento y razón determina la concepción hegeliana de la verdad. Si bien la «verdad» no constituye una categoría del pensamiento deducida en la exhibición lógica, se trata de un concepto al que Hegel recurre con frecuencia, convirtiendo así en tarea relativamente sencilla el ejercicio de reconstruir las notas fundamentales de su comprensión especulativa<sup>71</sup>. En virtud de la necesidad impuesta por el comienzo de que pensamiento y pensado sean uno y lo mismo, la definición de la verdad que Hegel hace suya es la que profesa una concordancia o correspondencia entre el conocimiento y el objeto conocido. En este punto puede decirse que Hegel sigue de cerca a Kant. La diferencia entre ambos, como ha señalado Béatrice Longuenesse, reside en haberse Hegel percatado de que la limitación kantiana del conocimiento a los fenómenos de la percepción sensible impide que la verdad pueda ser alcanzada<sup>72</sup>. Poner el objeto último de conocimiento fuera del pensamiento, como quería Kant al hablar de una cosa-en-sí incognoscible, nos obliga a conformarnos únicamente con la *aparición* de lo verdadero. Para que un objeto pueda decirse verdadero, en cambio, todo él debe ser transformado en pensamiento. De ahí que la identificación inmediata entre ser y pensamiento sea el único presupuesto que debe asumir la Lógica.

La segunda nota de la teoría hegeliana de la verdad queda expresada en el famoso *dictum* del «Prefacio» de la *Fenomenología del espíritu* según el cual la verdad debe ser entendida no como sustancia, sino en la misma medida como sujeto; o sea, es verdad no (sólo) el resultado de una operación cognitiva, sino, además, todo el proceso conducente a dicho resultado. De otro modo: la verdad no es únicamente la forma final que adopta el ser a lo largo de todas las transformaciones que configuran su determinación, sino que es, más

<sup>69</sup> GW 9, 15-16: «durch den Verstand zum vernünftigen Wissen zu gelangen, ist die gerechte Forderung des Bewußtseins, das zur Wissenschaft hinzutritt».

<sup>70</sup> GW 21, 8: «in ihrer Wahrheit ist die Vernunft Geist, der höher als beides, verständige Vernunft oder vernünftiger Verstand ist».

<sup>71</sup> Pese a no ser deducida en la exposición lógica como una categoría más, o sea, pese a que no ocupa ningún subtítulo en los que se divide la exposición, en GW 12, 173, Hegel asimila «la verdad» a la comprensión especulativa de «la idea»: «La idea es el *concepto adecuado*, lo objetivo *verdadero*, o lo *verdadero en cuanto tal*. Si algo, sea lo que sea, tiene verdad, la tiene por su idea, o sea *algo tiene verdad solamente en la medida en que es idea*».

<sup>72</sup> Cf. Béatrice LONGUENESSE, *Hegel et la critique de la métaphysique* (Paris, PUF, 2015), p. 59 y sig.

bien, poder reconocer el ser del principio en el ser del final, y, a su vez, el ser del final en el ser del principio, pues la verdad, para Hegel, «no es sino el venir-a-sí-mismo por medio de la negatividad de la inmediatez»<sup>73</sup>. En esta medida, la abstracción del comienzo, que es falsedad, es tan necesaria y real como la verdad del final. Todavía más, no habría resultado verdadero de no ser por la forma errada, por indeterminada, con la que tiene su inicio el pensamiento. La verdad es *sustancia* o resultado del movimiento completo del pensamiento que se reflexiona a sí mismo en el objeto como su propio producto; la verdad es *sujeto* de este movimiento que se constituye a sí mismo en el esfuerzo por adecuarse a su objeto.

Pero, ¿en qué medida lo falso es necesario para la aparición de la verdad? Esta es la tercera nota de la teoría hegeliana de la verdad, que reproduce la discusión analizada en el apartado anterior sobre la relación entre entendimiento —como forma abstracta e inmediata de conocimiento— y razón dialéctico-especulativa —como reflejo del carácter transformativo de lo real—. La expresión más clara de la determinación que adopta esta relación se encuentra, una vez más, en el «Prefacio» de la *Fenomenología del espíritu*. Por lo dicho anteriormente, parece razonable que la falsedad o el error no deban ser desechados inmediatamente en cuanto no-verdaderos, «como se apartaría la escoria del metal purificado»<sup>74</sup>. Pero tampoco deben ser desplazados como la escalera que, una vez utilizada para auparse hasta lo alto, no resulta ya necesaria. La falsedad no es un medio puesto ahí estratégicamente para conducir hasta la verdad; su necesidad le viene dada, antes bien, por ser ella la auténtica sustancia y, en la misma medida, sujeto de la verdad. Es preciso, pues, encontrar un tercer tipo de relación distinta al del simple rechazo y al del uso selectivo e interesado.

Lo que tal vez cabría esperar aquí sería una consideración del error como momento de la verdad, esto es, como una determinación de la realidad que, sin ser ella la verdad misma, es condición necesaria para que esta última llegue a ser lo que es. Sin embargo, Hegel niega también esta última comprensión:

Pero no por ello puede decirse que lo falso constituya un momento o incluso un ingrediente de lo verdadero, que en todo lo falso haya algo de verdad; pues, en tal forma de hablar, los dos son válidos, como el aceite y el agua, que, sin mezclarse, quedan ligados sólo externamente el uno a la otra. Precisamente a causa de lo que se busca significar, a saber, el mo-

---

<sup>73</sup> GW 12, 251: «die Wahrheit nur das Zu-sich-selbst-kommen durch die Negativität der Unmittelbarkeit ist».

<sup>74</sup> GW 9, 31: «weggeworfen worden wäre wie die Schlacke vom reinen Metall».

mento de *completo ser-otro*, sus expresiones [es decir, de lo verdadero y lo falso] no deben usarse ya cuando su ser-otro ha quedado superado.<sup>75</sup>

La metáfora del agua y el aceite que Hegel emplea para reflejar una contraposición epistemológica y ontológica al mismo tiempo cuenta con una larga tradición en la historia del pensamiento. Una breve alusión al sentido conferido por Ramón Llull en la *Disputa de la fe y del entendimiento* bastará para intuir aquí su función<sup>76</sup>. En el diálogo llulliano, la metáfora del agua y del aceite es utilizada para asegurar la paz entre el entendimiento y la fe: dos formas distintas de conocimiento que se presuponen contrapuestas, pero cuya alianza resulta inestimable. En esta ocasión, es el entendimiento el que trata de convencer a la fe de que entre ambos no debe inteprometerse una inconmensurabilidad insalvable. Pues, si bien creer es lo primero y más elevado en el proceso de conocimiento —es aquello, incluso, que el entendimiento necesita admitir, aunque sólo sea hipotéticamente, para iniciar su ejercicio demostrativo—, la fe sólo puede ser enaltecida mediante la comprensión racional de los misterios divinos. Una mayor capacidad argumentativa refuerza y sofisticada la fe, no la destruye. Habla el Entendimiento:

[...] creyendo aquello que admito gracias a ti [Fe], puedo ascender, y así habituarme a ti. De esta suerte, tú estás en mí, y yo estoy en ti. Y cuando yo, entendiendo, asciendo al grado donde tú te encuentras, tú, creyendo, asciendes un grado más por encima de mí. Ya que así como el aceite siempre se sitúa por encima del agua, así tú siempre permaneces encima de mí.<sup>77</sup>

Conforme al *exemplum* ofrecido por Llull, entendimiento y fe se retroalimentan mutuamente sin confundirse en el conocimiento de la verdad divina. Como el agua con el aceite, el entendimiento impulsa hacia arriba a la fe; como el aceite y el agua, su contigüidad nunca re-

---

<sup>75</sup> *Ibid.*: «Es kann jedoch darum nicht gesagt werden, daß das *Falsche* ein Moment oder gar einen Bestandteil des *Wahren* ausmache. Daß an jedem *Falschen* etwas *Wahres* sei, – in diesem Ausdrucke gelten beide, wie Öl und Wasser, die unmischbar nur äußerlich verbunden sind. Gerade um der Bedeutung willen, das Moment des *vollkommenen Andersseins* zu bezeichnen, müssen ihre Ausdrücke da, wo ihr *Anderssein* aufgehoben ist, nicht mehr gebraucht werden».

<sup>76</sup> Esta obra no es la única en la que Llull recurre a dicha metáfora. Para un recorrido más amplio de su uso, desde Agustín de Hipona hasta Nicolás de Cusa, pasando por Ramón Llull como hilo conductor, cf. Alexander FIDORA: «"Sicut oleum super aquam". Sobre la relación entre fe y razón en Ramon Llull», en *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason* 61, 2018.

<sup>77</sup> Ramón LLULL, *Disputatio fidei et intellectus* (Tarragona, Publicacions URV, 2011), § 8: «[...] in hoc, quod ego per te suppono credendo, quod possum ascendere, habituo me de te. Et sic tu es in me et ego in te. Et quando ascendo ad gradum, in quo tu es, intelligendo, tu credendo ascendis in altiore gradum super me. Quoniam sicut oleum super aquam, ita tu semper super me moraris».

sulta en mezcla. En definitiva, se trata de dos formas de conocimiento complementarias en tanto que diversas. Es esa diversidad, esa «paz de la indiferencia» que impera entre dos posiciones epistémicas distintas, lo que Hegel desea no predicar de la falsedad y la verdad. Pero, ¿por qué hablar de «momentos» lleva aparejada aquí la idea perspectivista que acompaña a la metáfora del aceite y el agua? ¿No se convino anteriormente que hacerse-momento equivale a una transformación de la determinación mediante la reciprocidad inmanente con lo otro de sí? Decir que en todo lo falso hay algo de verdad, o que constituye un ingrediente suyo, un momento, es seguir instalado en una posición abstracta y perspectivista, piensa Hegel, pues en ella la falsedad y la verdad son todavía tales. Si puede seguir hablándose de falsedad, aun cuando sólo sea como momento, es que aún no ha sido puesta como lo otro de sí por sí misma, es decir, porque en ella está ausente todavía la transformación que debe expresar su verdad. Igual que el puro ser del inicio aparecía dentro de la determinación del devenir como el ser-que-es-nada, así también el error debe hacerse error-que-es-verdad. Solo esta última expresión alcanza a significar la verdadera relación entre el error y la verdad como momentos que han abandonado su exterioridad y fijeza. Por eso puede decir finalmente Hegel de lo verdadero que es como «la orgía báquica en la que ningún interviniente no está borracho»<sup>78</sup>. Es el error mismo el que, en su movimiento, hace posible que la verdad aparezca. Así como el agua impulsa al aceite hacia arriba, así también la razón especulativa sólo surge en la exposición hegeliana cuando el entendimiento alcanza su máxima actualización, su abstracción más plena.

Más allá de la imagen del agua y el aceite, otro recurso retórico recurrente en Hegel determina una cuarta y última nota en su teoría de la verdad. Se trata de una metáfora visual en la que «el bien mirar» o «el mirar más de cerca» (*näher*), tomados usualmente de manera intercambiable, son la llave para deshacer lo falso y presentarlo como verdadero<sup>79</sup>. A diferencia de la imagen anterior, la visión introduce en escena la dimensión subjetiva del conocimiento, y, en esa medida, ofrece la impresión de que la verdad se alcanza a través de un cambio de perspectiva, concretamente, mediante la sustitución del punto de vista abstracto del entendimiento por el más concreto de la razón. Conforme a esta lectura, el proceso lógico sería una sinfonía contrapuntística entre error y verdad que avanza progresivamente hacia su coda. Por ejemplo: el devenir muestra ser la verdad del puro ser porque abandona la comprensión abstracta que parte del entendimiento y encuentra en ella su remisión necesaria a lo otro de sí, a la nada; a su vez, este devenir es contemplado en su inmediatez abstractamente, de modo que también él debe transformarse en ser-

<sup>78</sup> GW 9, 35: «Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist».

<sup>79</sup> La presencia, en la *Ciencia de la lógica*, del adverbio *näher* con el sentido indicado es abundante. Cf., por ejemplo, GW 21, 77; 95; 112; 164; GW 11, 245; 253; 260; 267; 280; GW 12, 11; 36; 50; 70; 89; 202; 248.



determinado, transformación que pone ahí la razón mediante una visión dialéctica del contenido ya presente; de la misma manera, si lo infinito es la verdad de lo finito es porque, «bien mirado», se ve que la oposición entre finitud e infinitud que fija el entendimiento contiene ya en sí la remisión inmanente de la contradicción, etc. Conforme a esta imagen, toda la Lógica estaría construida por un repiqueteo constante del entendimiento como aparición inmediata de una categoría lógica —en su falsedad— y la posterior sacudida que ejerce sobre ella la razón para dar origen a una nueva inmediatez, y así hasta el final.

Semejante lectura resulta compatible con la lógica de la transformación analizada hasta el momento siempre y cuando se evite comprender la superación que consuma la razón como una superposición de puntos de vista, o sea, como el ejercicio de una lógica perspectivista. No es que la razón venga a enmendar, momentáneamente y desde fuera, los errores consecutivos que establece el entendimiento; es que este último, bien mirado, contiene en sí la proyección de la verdad que la razón exige. «Ver más de cerca», enfocar con mayor nitidez, no es en Hegel un ejercicio subjetivo a espaldas del objeto; es la condición de posibilidad de que el objeto observado transforme lo que es capaz de revelar sobre sí mismo. El sujeto no introduce una perspectiva nueva, una forma de exterioridad antes ausente; sólo se acerca al objeto, desplaza el espacio que se interpone entre ambos para *ver menos*, como diría S. Žižek<sup>80</sup>, haciendo posible así que el objeto se muestre tal y como es.

Hay, es cierto, una segunda dimensión de la imagen visual que permite hablar igualmente de perspectivismo, si bien no ya proyectivamente, sí al menos en un sentido retrospectivo. Esta parece ser, por momentos, la lectura que ofrece S. Houlgate de algunas categorías lógicas. Pese a ser la verdad del ser limitado y haber superado la exterioridad en la que se encontraban algo y su otro, lo finito, por ejemplo, conserva en calidad de momentos las determinaciones previas del ser. De manera que si el *ser* finito cesa, lo hace sólo *en cuanto finito*, pero no en cuanto algo o en cuanto otro —determinaciones que el ser también es—. Dicho de otro modo: que «una cosa finita es todavía algo, pero no es meramente algo, pre-

---

<sup>80</sup> Cf. S. ŽIŽEK, *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, p. 395: «The greatest power of our mind is not to see more, but to see *less* in a correct way, to reduce reality to its notional determinations —only such “blindness” generates the insight into what things really are». En cualquier caso, la identificación que Žižek llega a establecer en varios momentos de su obra entre cambio de punto de vista, por un lado, y conocimiento dialéctico-especulativo de la realidad, por el otro responde de manera casi exclusiva a un ejercicio de la conciencia subjetiva. «No se trata —señala en *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias*— de que la tensión quede resuelta mágicamente ni de que los opuestos sean reconciliados. El único cambio que se produce efectivamente es subjetivo, el cambio de nuestra perspectiva; es decir, nos damos cuenta de repente de que lo que anteriormente aparecía como conflicto es ya reconciliación» (pág 31). Solo que, mediante una subjetivación del proceso dialéctico-especulativo como la que defiende aquí Žižek, se hace difícil dar cuenta del carácter transformativo inmanente a lo real.

cisamente porque es algo finito»<sup>81</sup>. Es por lo tanto una mirada retrospectiva la que permite ver la categoría anterior no como un error, sino tan sólo como una infradeterminación del ser *iluminada* a posteriori por la luz que irradia la nueva categoría lógica. Análogamente, el error-que-es-verdad sigue siendo error, pero sólo *en cuanto* separado de la verdad, porque en su estar relacionado con ella es ya indiscutiblemente sólo lo primero.

La diferencia que introduce este cambio de perspectiva retrospectivo con respecto al sentido proyectivo anteriormente expuesto, es que ahora dicho cambio sí es exclusivo del sujeto. A fin de consumarse, empero, la perspectiva debe ahora ampliar su foco, y el sujeto, en lugar de acercarse para *mirar menos*, debe alejar su punto de vista con la intención de *mirar más*. En cualquier caso, este perspectivismo subjetivo no añade ningún contenido positivo al progresivo desarrollo lógico de la ciencia. Su inclusión, por lo tanto, en el proyecto dialéctico-especulativo del saber racional es materialmente improductiva, aun cuando pueda servir para afianzar el carácter dialógico del pensamiento ya exhibido. El *Insofern*, qué duda cabe, opera junto al *Zugleich* haciéndolo posible, pero en la lógica de la transformación, que es la lógica de lo real, está sometido al poner simultáneo de los contrarios. De modo que la misma lógica de la transformación sobre la que se sostiene la constitución ontológica de la realidad está igualmente presente en su dimensión epistemológica: es el entendimiento el que deviene razón; el error, el que se transforma en verdad.

El siguiente capítulo aspira a dar validez a la teoría de la verdad ahora descrita a partir de la comprensión hegeliana del spinozismo y del papel estructural que desempeña para la Lógica. Deberá mostrarse, en consecuencia, que la refutación del spinozismo —tarea que Hegel reconoce haber asumido al final de la «Doctrina de la esencia»— sólo será posible si se abandona la pretensión, bien de apartarlo del camino de la verdad, bien de «incorporarlo» abstractamente al proceder idealista, y se ofrecen las condiciones necesarias para que sea transformado desde sí mismo.

---

<sup>81</sup> S. HOULGATE, *op. cit.*, p. 439: «[...] a finite thing is still something, but it is not merely something, precisely because it is something finite».

## **TERCERA PARTE. EL SPINOZA DE HEGEL**



## 6. LA PRESENTACIÓN HEGELIANA DE SPINOZA

### 6.1. El adversario de la *Ciencia de la lógica*

Con relativa frecuencia, la obra de Hegel ha sido considerada resultado de la síntesis entre el Idealismo kantiano, por un lado, y el pensamiento dogmático de Spinoza, por el otro <sup>1</sup>. Esta doble inspiración de su filosofía ha dado lugar a dos interpretaciones distintas de la Lógica según se decante el fiel de la balanza por uno u otro costado. Según la lectura que James Kreines denomina «no-tradicional», la filosofía de Hegel es considerada fundamentalmente como una continuación del proyecto crítico kantiano <sup>2</sup>. El énfasis es puesto en este caso en el carácter subjetivo de las determinaciones lógicas como categorías del pensar. En ella se rechazan cuestiones propias de la metafísica precrítica, como el estudio intuitivo del ser de lo real, en favor de otras que se circunscriben a los límites del entendimiento discursivo, como son la configuración de los esquemas conceptuales o la legitimidad del lenguaje. Robert Pippin o Robert Brandom son algunos de los nombre más representativos de esta interpretación que sitúa al Idealismo crítico, concretamente al carácter (meramente) trascendental del mismo, en el horizonte a superar, y, por lo tanto, en el interlocutor básico del proyecto lógico de Hegel.

La lectura alternativa de la Lógica hegeliana, la más «tradicional», consistiría en el intento de reanimar una forma de metafísica pre-crítica, más concretamente, una variación del monismo de Spinoza, capaz de presentar la totalidad de lo real no como sustancia, sino, en la misma medida, como sujeto, ya sea mediante la identificación de un objeto universal o «absoluto» convertido en fundamento de toda determinación ulterior, ya bajo la forma más sofisticada de una estructura lógica que rige tanto en las categorías del pensamiento como en la existencia. Charles Taylor en el primer caso, o Rolf Horstmann y Frederick Beiser en el segundo, son algunos de los lectores contemporáneos de Hegel que Kreines ubica en esta otra aproximación <sup>3</sup>. En la mayoría de casos, empero, esta segunda lectura no se traduce

---

<sup>1</sup> Cf., por ejemplo, Franco CHIEREGHIN, *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana* (Padua, CEDAM, 1961), pp. 22-23; Brady BOWMAN, *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity* (Cambridge, CUP, 2013), pp. 116 y sig.

<sup>2</sup> Cf. James KREINES, «Hegel's Metaphysics: Changing the Debate» (*Philosophy Compass*, 1:5, 2006), pp. 466-468. En su trabajo, Kreines aspira a sentar las bases de una tercera vía que, teniendo ante todo a la vista la influencia ejercida por el Idealismo trascendental en la configuración del pensamiento lógico de Hegel, no renuncie, sin embargo, a la dimensión «metafísica» de las determinaciones lógicas. Cf., J. KREINES, *Reason in the World* (Oxford, OUP, 2015).

<sup>3</sup> Una presentación análoga de esta problemática y doble lectura de la Lógica hegeliana, a saber, una que la enfrenta directamente con la metafísica de Spinoza —con McTaggart como paradigma— y

en la consideración de Spinoza como interlocutor principal de la Lógica hegeliana; refleja, simplemente, que el interés de su proyecto filosófico apunta hacia una comprensión omniabarcante de la realidad en un sentido ontológico —qué quepa entender por tal cosa es una cuestión siempre abierta a discusión—, más bien que hacia el pulimento de las herramientas conceptuales del sujeto cognoscente.

En el estudio de la Lógica llevado a cabo en los capítulos precedentes se ha tomado partido por esta lectura más «tradicional». Pero la estructura lógica que sirve para organizar el conjunto de las determinaciones estudiadas por Hegel, o sea, lo que sólo con la boca pequeña se accede a llamar «método», y que puede llamarse igualmente *razón en el mundo*, si así se quiere <sup>4</sup>, no ha sido proyectada sobre una figura determinada del sistema como puedan serlo la autoconciencia, la libertad o el Estado, sino sobre la Lógica misma. Llevar la discusión más acá del ámbito de la filosofía del espíritu, y también de la Lógica subjetiva; pensar cuál sea la lógica de la Lógica desde su comienzo —pues, contra lo que en ocasiones parece sugerirse, no es ni el concepto, ni la idea, ni siquiera la realidad efectiva, las determinaciones que inauguran la reflexión lógica— ofrece la posibilidad de contemplar el proyecto hegeliano al margen de su relación con el Idealismo kantiano, o, por lo menos, sin quedar supeditado a él. Es entonces cuando Spinoza puede ser tomado, no ya como una antigualla del pasado con cuya contemplación deleitarse y tomar inspiración, cuanto como un verdadero interlocutor cuyo pensamiento necesariamente demanda una respuesta. Una lectura de la Lógica con Spinoza como adversario, como interlocutor por excelencia, resulta entonces posible. ¿No se encamina acaso su dimensión objetiva, la más importante en volumen, a ofrecer una refutación de su filosofía? ¿No es el spinozismo el punto de partida que Hegel decreta para toda filosofía, convirtiendo con ello su negación en la tarea más imperiosa? <sup>5</sup>

Es verdad que el principio sobre el que descansa la posibilidad de una Lógica, a saber, que el pensamiento asuma la tarea de tomarse a sí mismo por objeto, lo había aprendido Hegel de Kant. Ni Dios, ni los trascendentales, ni la mente, ni la sustancia; el pensamiento puro debe tener únicamente por contenido a su propia actividad: el pensar. Pero al separar el pensamiento del objeto pensado, lo subjetivo de lo objetivo, Kant tomó partido por el estudio lógico de su tiempo, convencido de la necesidad de aislar las reglas del pensar de todo contenido real para sólo más tarde aplicarlas y dar vida a una materia de por sí indeterminada e inerte. Esta separación, propia de la conciencia habitual cuando distingue la

---

otra que lo hace con el subjetivismo del Idealismo kantiano, puede encontrarse en la Introducción a la edición inglesa de la *Ciencia de la lógica* elaborada por George DI GIOVANNI (OXFORD, OUP, 2010), pp. liii-lxii.

<sup>4</sup> Cf. J. KREINES, *Reason in the World*.

<sup>5</sup> Cf., LHF III, p. 285 (VGPh 4, 105).

verdad de la certeza, o el contenido de la forma del conocimiento, había sido asumida, aun cuando de manera crítica y no dogmática, tanto por el Idealismo kantiano como por las variedades de Idealismo más próximas a Hegel. Desde ella se establecían límites al conocimiento y se dejaba espacio a un ser más allá o *en sí* que permanecía impermeable a las estructuras lógicas del entendimiento.

El problema que plantea esta concepción del proceder lógico es que, lejos de consistir en el obstáculo que dificulta pero que, al mismo tiempo, impulsa el ejercicio lógico, la escisión abstracta que introduce entre el ser y el pensamiento es aquello que directamente, según Hegel, impide su aparición. Los prejuicios que de ella emanan no constituyen todavía el material a transformar por el discurrir filosófico; más bien, «son los errores que, por obstruir el acceso a la filosofía, tienen que ser apartados con anterioridad a ésta»<sup>6</sup>. Por eso, el saber absoluto que se alcanzaba al final de la *Fenomenología del espíritu*, la disolución de la oposición abstracta de la conciencia, no era tanto el comienzo mismo de la filosofía, cuanto su preámbulo o preparación. La ciencia lógica sólo se inicia verdaderamente cuando, en lugar de enfrentarse a un contenido fuera de sí, el pensamiento se toma a sí mismo como libre e independiente, forma y contenido al mismo tiempo, que, por ser él mismo todo el contenido, no aguarda después a ser aplicado externamente sobre un ser-ahí exterior. En Hegel, la Lógica es ya en sí misma *real*, todo lo real que debe ser, por mucho que su principio fundamental pueda descubrirse después dando vida a la naturaleza y al espíritu.

Tanto en *Fe y saber*, como en la *Ciencia de la lógica* o en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel se esfuerza en recordar que el análisis kantiano del argumento ontológico seguido en la «Dialéctica trascendental» rebaja a mero ideal irrealizable de la razón cualquier intento de unidad o «transformación» (*Übergang*) del concepto en ser y del ser en concepto que no sea el resultado de una adición externa y a posteriori<sup>7</sup>. Es lo que sucede también con la célebre distinción kantiana entre el concepto de cien táleros, sólo posibles, y la presencia real de cien táleros. Nadie aceptaría que el concepto, en un caso, y la existencia efectiva, en otro, fuesen una y la misma cosa. Tampoco Hegel aspira a ello, al menos no cuando la predicación es ejercida sobre determinaciones finitas —o mejor, espacio-temporales—, como en el caso de los táleros. Pero cuando el objeto definido es Dios —o el pensamiento mismo—, entonces, afirma Hegel al final de la Primera Observación sobre el «Devenir», en la *Ciencia de la lógica*, «su concepto y su ser son no-separados e insepara-

---

<sup>6</sup> GW 21, 29: «die Irrthümer [...] den Eingang in die Philosophie versperren, vor derselben abzulegen sind».

<sup>7</sup> Sobre el Idealismo kantiano, dice Hegel en las LHF III, p. 439: «no hay transformación del concepto en ser (*es gibt keinen Übergang von dem Begriff in das Sein*)».

bles»<sup>8</sup>. Percatarse de esta distinción entre el ser determinado y el puro ser —o Dios—, para afirmar de este último la identidad inmediata entre forma y contenido que se le niega al primero, es justo lo que permite iniciar con rectitud el camino de la ciencia. Y en esto, no es Kant la referencia primera, ni tampoco cualquier otra figura heredera del criticismo kantiano, sino la metafísica tradicional. En el argumento ontológico de San Anselmo, en el *cogito* cartesiano, o en la sustancia de Spinoza, afirma Hegel, el pensamiento y el ser —o la extensión— son puestos en la unidad indisociable que reclama para sí el comienzo lógico<sup>9</sup>. Lo que hace de Spinoza un caso singular dentro de este elenco de pensadores es que sólo en él está puesta la unidad con la inmediatez que demanda el comienzo: sin comparación externa entre ideas cualitativamente distintas —finitas frente a infinitas—, como en San Anselmo, ni proceso analítico purificador de la confusión empírica de lo sensible, como en Descartes.

Identificar a Spinoza como gran adversario de la Lógica de Hegel supone, por lo tanto, situar en el centro de la reflexión la inmanencia del pensar. En ambos, el pensamiento se piensa a sí mismo, y en ese pensamiento de sí, el pensamiento es la realidad que se piensa; inversamente: el ser es sí mismo, y en ese ser lo que es, el ser *se piensa*, que es su ser. Sin embargo, sería incurrir en grave error entender que esta afinidad convierte la filosofía de Hegel en una continuación del spinozismo, como si el Idealismo hegeliano promoviera un regreso a las posiciones metafísicas pre-críticas. Su intención es, más bien, contraria a esta noción de continuidad: si Spinoza es necesario para comprender el desarrollo de la filosofía hegeliana, lo es, precisamente, porque la inmanencia de su pensamiento exige comenzar por él y, en la misma medida, superarlo. Más que un espejo que devuelve la imagen proyectada bajo una forma similar al original, el spinozismo es el contraluz que revela, por contraste, y con mayor resolución que ninguna otra filosofía, el sentido de su propuesta.

La afinidad aquí esbozada podría deshacerse con cierta facilidad atendiendo al orden lógico de la exposición, así como a la concepción que Hegel ofrece del spinozismo. Si la verdad es exhibida mediante un avance dialéctico de pasos intermedios, cada uno de los cuales muestra ser progresivamente más elevado en términos especulativos que el anterior, hasta alcanzar la idea absoluta, el adversario por excelencia debería ser aquel que inmediatamente precede a la posición de Hegel. En este caso, sería el Idealismo de corte kantiano su principal interlocutor por brindarle el aparato conceptual mediante el que superar la determinación objetiva de la Lógica e iniciar así su estadio subjetivo. Pero si se pone el énfasis, más en el objeto a modificar, que en las herramientas conceptuales mediante las que dicha modificación resulta finalmente posible, entonces el adversario en términos filosóficos

---

<sup>8</sup> GW 21, 77: «sein Begriff und sein Sein *ungetrennt* und *untrennbar* sind».

<sup>9</sup> *Ibid.*, cf., también, GW 20, § 76.



no es tanto aquel que permite transitar hacia la Lógica subjetiva, aun cuando sólo de una forma parcial e inadecuada, sino precisamente quien obstaculiza y hace posible, al mismo tiempo, el acceso a ese último estadio lógico, o sea, la representación última y más acabada de la Lógica objetiva. Dicho de otro modo, si el paradigma lógico a superar es el propio del entendimiento abstracto que fija las determinaciones y las sume en su más absoluta indiferencia, como se ha mostrado ser el caso para Hegel, entonces el gran «enemigo» a batir no pueden ser los intentos, más o menos acertados, por superar esa abstracción, sino aquella filosofía que mejor encarne la abstracción del entendimiento.

En términos de una historia del pensamiento, el problema de señalar al gran adversario de Hegel queda planteado, por lo tanto, en la tarea de encontrar aquella filosofía que con mayor sistematicidad haya logrado emplazarse lo más alejada posible de la lógica dialéctico-especulativa hegeliana, asumiendo así una lógica de la diversidad en el pensamiento del vínculo que une y separa a los miembros de la relación ontológica. ¿Quién es, en definitiva, «el filósofo perspectivista» por excelencia? La respuesta a esta pregunta no es sencilla. A ojos de Hegel, no hay quien, antes de él, haya conseguido librarse por completo de la abstracción propia del entendimiento. La acusación atañe desde luego a Kant, y, en general, a lo que Hegel llamaba «filosofías de la reflexión». Es verdad que Kant ha descubierto el carácter antinómico de la relación ontológica en sus determinaciones cosmológicas, pero en cuanto sólo ha sabido disolver el conflicto de forma subjetiva, no ha puesto la contradicción en el ser mismo de las cosas, sino sólo en el intento fallido del entendimiento por encontrar una idea de totalidad para los fenómenos particulares que nos son dados en la sensibilidad. Debido a esta subjetividad, la dialéctica kantiana no alcanza a determinar lo real como contradicción (*Widerspruch*). De ahí que la presentación que ofrece Hegel de estas antinomias cosmológicas sugiera, más bien, la abstracción de la determinación de reflexión propia de la oposición (*Gegensatz*), conforme a la cual cada lado sigue siendo meramente diverso, uno frente a otro, por no haberse todavía reconocido como conteniendo en sí la referencia a lo otro de sí: «Consideradas más de cerca, las antinomias no contienen otra cosa que la afirmación categórica, enteramente simple, de *cada uno* de los dos momentos contrapuestos de una determinación, *aislados* para sí del otro»<sup>10</sup>. Ese aislamiento de los contrarios, o sea, el no estar puestos *en la misma medida*, es lo que caracteriza a la determinación de oposición<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, GW 21, 181: «Die Kantischen Antinomien, näher betrachtet, enthalten nichts anderes als die ganz einfache kategorische Behauptung *eines jeden* der zwei entgegengesetzten Momente einer Bestimmung, für sich *isoliert* von der anderen».

<sup>11</sup> Que la determinación de oposición reproduce con mayor acierto la naturaleza de las antinomias kantianas que la determinación de contradicción se sigue también del comentario a las mismas que Hegel incluye el capítulo sobre Kant de *Fe y saber*: «A es puesto y a la vez debe no ser puesto. Es

Prolongando hacia atrás la línea histórica a partir de las determinaciones de reflexión, podría reconocerse en la filosofía de Gottfried Wilhelm Leibniz la expresión más acabada de la determinación de la diversidad (*Verschiedenheit*), siendo la filosofía spinozista la representación de la más abstracta identidad (*Identität*). De este modo se establecería una secuencia Spinoza-Leibniz-Kant-Hegel que, progresiva y dialécticamente, iría limando la abstracción inicial hasta alcanzar la contradicción como fundamento de la realidad. Ambas identificaciones pueden encontrarse, al menos de forma aparente, o *todavía sin mirar de cerca*, en diversos momentos de la obra de Hegel. Spinoza es presentado en ocasiones, es verdad, como el filósofo de la identidad abstracta, donde toda diferencia queda sumida en la indeterminación absoluta de la sustancia. La correlación del pensamiento leibniziano con la lógica de la diversidad, por su parte, vendría facilitada por el principio de los indiscernibles y la consideración de las mónadas como puntos de vista irreductibles de una realidad común<sup>12</sup>. No en vano, la indiferencia armónica que reina entre las mónadas hace que Leibniz aparezca con frecuencia en la historia del pensamiento como el gran filósofo de las perspectivas, precursor de toda forma de perspectivismo posterior.

Esta distribución de las determinaciones de reflexión, sumada al hecho de que Hegel recurre con frecuencia a Leibniz para marcar la superación idealista del spinozismo, permitiría mantener en pie la secuencia histórica apuntada. Pero, *más de cerca*, se descubre que la diversidad que Hegel atribuye a Leibniz no es una diversidad *überhaupt*, sino únicamente una diversidad *determinada* de la identidad y la diferencia como momentos que emana de una «reflexión externa» —la referencia al universo bajo la determinación propia de cada representación en la que consisten las mónadas—, y en virtud de la cual la primera es pues-

---

puesto en la medida en que [*indem*] permanece siendo lo que es, es superado en la medida en que [*indem*] transita hacia otra cosa (*A ist gesetzt und soll zugleich nicht gesetzt sein; es ist gesetzt, indem es bleibt, was es ist; es ist aufgehoben, indem zu einem Anderen übergegangen wird*)», GW 4, 337. Para evitar relacionar esta formulación con la diversidad y el *insofern*, en lugar de la contradicción y el *ebensosehr*, puede contrastarse con la relación que los momentos de la determinación de oposición mantienen según la *Ciencia de la lógica*: «Cada uno es así, en general, en *primer lugar*, en la medida en que el otro es [*erstens insofern das andere ist*]; él es lo que es por el otro, por su propio no ser; es solamente *ser puesto*; en *segundo lugar*, él es en la medida en que el otro no es [*zweitens es ist insofern das andere nicht ist*]; él es lo que es por el no ser del otro; es *reflexión dentro de sí*. – Pero esos dos momentos constituyen una sola mediación, la de la oposición en general, sólo dentro de la cual *son ellos en general puestos*», GW 11, 274.

<sup>12</sup> Cf. Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Monadología* (Madrid, Alhambra, 1986), § 57: «Y así como una misma ciudad, vista desde diferentes extremos parece cada vez distinta y como multiplicada panorámicamente, así por el infinito número de sustancias simples, hay como diferentes universos que, sin embargo, no son sino las perspectivas de uno solo, según los diferentes puntos de vista de cada mónada».

ta como igualdad y la segunda como desigualdad. Mientras que la diferencia o la diversidad, en general, pueden ser predicadas de cualquier cosa cuando ésta es referida sólo a sí misma —«algo es diverso de otro» es válido para todo, sin importar su determinación—, la igualdad o la desigualdad sólo pueden serlo de cosas concretamente determinadas que son puestas en una referencia externa y común. Es el caso de la mónada, representación particular del universo entero, en virtud de la cual se dice que es ésta mónada y no otra <sup>13</sup>.

La anécdota recogida por Hegel en la Observación sobre el principio de diversidad en la *Ciencia de la lógica* alude precisamente a esta distinción entre dos formas de diversidad, una general y otra determinada. En ella se cuenta cómo el principio leibniziano según el cual no hay dos cosas que sean iguales entre sí tropezó con la conciencia del representar habitual, conduciendo a las damas de la Corte a buscar entre las hojas de los árboles por ver si eran capaces de encontrar al menos dos que sí lo fueran <sup>14</sup>. El asombro descubre aquí su fundamento en el hecho de que el representar común solo tenga a la vista la diversidad abstracta. Desde ella, ciertamente, resulta sorprendente negar la identidad, pues parece evidente a nuestros sentidos que no hay sólo una, ni dos, ni tres hojas de árboles, sino todas las que permita la progresión numérica. Pero cuando la diversidad se ha transformado (*übergang in*) en diversidad determinada, entonces sí cobra sentido defender la inexistencia de dos hojas de árbol idénticas o *iguales*, pues la determinación es precisamente la negación de aquella primera identidad abstracta <sup>15</sup>. Cada hoja de árbol, cada mónada, cada individuo, es en sí mismo algo determinado, o sea, algo irrepetible en términos cualitativos que se distingue por sí —y no sólo para una conciencia externa— de todo lo demás.

Qué sea, frente a la diversidad determinada, la diversidad en general, queda claro por el sentir de las damas en la Corte: es la identidad abstracta de la diferencia; el reconocimiento de que dos hojas de árbol distintas son, sin embargo, idénticas *en cuanto* hojas. Esta diversidad *überhaupt* es aquella que todavía no ha sido considerada «más de cerca», hasta el punto de comprobar que tanto la identidad como la diferencia son «unidad de sí mismo y de su otro; cada uno es el todo» <sup>16</sup>. En consecuencia, es el estar reflexionado únicamente dentro de sí cada uno de los momentos de la relación, siendo puesto el uno con el otro en una

<sup>13</sup> Cf. *Ibid.*, § 9.

<sup>14</sup> Cf., GW 12, 271.

<sup>15</sup> En esta distinción entre dos tipos de diversidad cabe enmarcar igualmente la referencia a Leibniz en el § 117 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*: «Pero si el algo *mismo*, de acuerdo con el principio, es diverso, lo es mediante su *propia determinidad*; y entonces ya no queda mentada la diversidad como tal, sino la distinción *determinada*. Este es también el sentido del principio leibniziano».

<sup>16</sup> Cf., GW 12, 267: «Considerado esto más de cerca, se ve que ambos momentos, la identidad y la diferencia, son entonces, tal como antes se ha determinado, reflexiones; cada uno es unidad de sí mismo y de su otro; cada uno es el todo».

indiferencia mutua, o sea, ninguna relación. Su fundamento no es ya la reflexión externa, como en el caso de la diversidad determinada, sino lo que Hegel llama *reflexión en sí*. En ella se demuestra que la diversidad es la referencia a sí sin negación, o sea, la abstracta identidad consigo de cada una de las determinaciones<sup>17</sup>. En definitiva, que en la diversidad en general, lo que hay es una identidad de la diferencia, o sea, una identidad abstracta redoblada. Con ello se haría ver, piensa Hegel, que, en realidad, las determinaciones de reflexión están conectadas lógicamente a través de una «transformación de la identidad en la diversidad, y luego la transformación de ésta en la diversidad determinada, en la desigualdad»<sup>18</sup>; una comprensión de las determinaciones de reflexión que sólo alcanza a ver el pensamiento especulativo de la diferencia.

Establecida esta distinción, resulta conveniente afirmar que, así como la diversidad determinada se corresponde históricamente con la filosofía de Leibniz, la determinación abstracta de la diversidad le pertenece a Spinoza. Pues, si aquél representa, para Hegel, la inmediata superación de éste<sup>19</sup>, y si la diversidad determinada supera a la diversidad que es sólo *en sí*, entonces, si Leibniz participa del principio de la diversidad determinada, Spinoza debe hacerlo, a su vez, de la diversidad en un sentido abstracto o general. Pero si el spinozismo encarna la lógica más abstracta y separada de la lógica dialéctico-especulativa de Hegel, resulta conveniente afirmar, como sugiere Francesca Michellini, que la disputa con Spinoza no deba ser buscada en determinadas partes de la exposición lógica o en categorías concretas, como puedan serlo las de *sustancia* o *determinación*, «sino que invierte y se refiere al proceso lógico en su totalidad»<sup>20</sup>. En definitiva: por representar el extremo más alejado en determinación de la especulación hegeliana, el spinozismo se erige en su interlocutor más básico.

---

<sup>17</sup> Cf., *ibid.*, GW 12, 268-269.

<sup>18</sup> *Ibid.*, GW 12, 271: «[...] den Übergang der Identität in die Verschiedenheit, und dann den Übergang dieser in die bestimmte Verschiedenheit, in die Ungleichheit dartun».

<sup>19</sup> Al respecto, Hegel se pronuncia tanto en el comentario a Spinoza contenido en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, como también en la *Ciencia de la lógica*, cf. GW 11, 378.

<sup>20</sup> Francesca MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 136. ¿Hasta el punto, como afirma la autora, de que la perspectiva de Spinoza no exista en la Lógica por haber sido superada desde el inicio? Veremos que no; que si no existiera de manera efectiva dicha perspectiva, la *Ciencia de la lógica*, en su totalidad, no podría constituir su verdadera y propia refutación. Es la filosofía de Spinoza, la filosofía de la perspectiva y la diversidad abstracta, la que, en manos de Hegel, se transforma a sí misma para alumbrar la verdadera filosofía.

## 6.2. Ni panteísmo ni filosofía de la identidad

Reconducir la figura de Spinoza hasta la determinación de la diversidad y disociarla en Hegel del principio abstracto de identidad, según el cual todo es uno consigo mismo de forma inmediata, requiere de justificación. No es sólo que el principio *determinatio est negatio*, que Hegel toma como lema del spinozismo, fuerce a una comprensión de la sustancia como unidad indeterminada —o ser absolutamente afirmativo— en la que toda determinación ulterior carece de subsistencia propia por estar contenida en ella, siendo su única determinación la que le confiere su identidad consigo misma <sup>21</sup>. Además, y principalmente, cuesta disociar a Spinoza del principio abstracto de identidad, porque Hegel llega a reconocer su correspondencia de forma explícita. Lo hace en un pasaje breve de la Observación primera sobre el devenir (*Werden*) en la *Ciencia de la lógica*. La intención de Hegel era allí separar la comprensión lógica del devenir del axioma básico de la metafísica moderna según el cual de la nada no surge nada <sup>22</sup>. El cristianismo había supuesto un primer intento de superar esta ausencia de movimiento concibiendo una transformación —o creación— de la nada en ser (*einen Übergang von Nichts in Sein*). Esta misma unificación productiva, liberada de su sentido trascendente y de la separación entre momentos, es lo que Hegel reivindica en la determinación del devenir: «Devenir implica que la nada no permanece nada, sino que se transforma en su otro, en el ser» <sup>23</sup>. Devenir es, pues, la unidad del ser y la nada que hace innecesaria la distinción de ambos extremos, tornando absurda, a su vez, la expectativa de un surgimiento del uno desde el otro. Por el devenir, no hay nada enfrentada al ser, ni ser fuera de la nada, sino que uno y otra están envueltos en la misma unidad que se transforma. Frente al cristianismo, el devenir es en Hegel la unidad que por haber incluido a su otro como momento, no necesita ya *transitar* exteriormente hasta él; frente a la metafísica clásica, la unidad tiene lugar ahora consigo misma y con su otro.

Aquellos que celosamente se aferran a la proposición «nada es nada» no son conscientes de que, al hacerlo, están suscribiendo el panteísmo abstracto de los eleatas y, básicamente, también el de Spinoza. La visión filosófica que acepta como principio que el ser sólo es ser,

---

<sup>21</sup> Cf., por ejemplo, GW 21, 101.

<sup>22</sup> El axioma —o postulado— se encuentra en René DESCARTES, «Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que media entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas a la manera geométrica», en *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (Madrid, Alfaguara, 1977), p. 133, axioma III; y también, en *Ethica* IV, prop. 20 esc.

<sup>23</sup> GW 21, 71: «Das Werden enthält, daß Nichts nicht Nichts bleibe, sondern in sein Anderes, in das Sein übergehe».

que la nada es sólo nada, merece el nombre de «sistema de la identidad». Esta abstracta identidad es la esencia del panteísmo.<sup>24</sup>

El nombre de Spinoza es invocado aquí, junto al de los eleatas, para significar la abstracción más extrema del entendimiento en la comprensión de la relación ontológica entre el ser y la nada. Su solución en clave hegeliana ya ha sido explorada: en lugar del tránsito o mediación que el cristianismo interpone entre Dios y el mundo —o entre lo infinito y lo finito—, la inversión de la relación descubre que la elevación desde lo finito se consigue por la asunción de su propia finitud y el consiguiente reconocimiento del impulso lógico de transformación que inhiere en sí; el reconocimiento de que su verdad, la verdad de lo finito, reside en lo infinito. De otro modo: la filosofía de la identidad conforme a la cual sólo el ser es, el spinozismo, queda superada mediante la resignificación del *Übergang* como transformación inmanente. En Spinoza, piensa Hegel, esta resignificación no ha sido culminada porque los términos de la relación ontológica son incapaces, por su inconmensurabilidad, de entrar en relación. La exterioridad presente en ellos se mantiene, y ni la interiorización, ni la contradicción, ni la transformación son posibles.

Que este principio de identidad es el correlato necesario del panteísmo y, además, el motivo que lleva a Hegel a querer superar el spinozismo parece apreciarse igualmente en una anotación incluida en el párrafo 50 del «Concepto previo» de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Dicho párrafo es un comentario al rechazo de Kant a las demostraciones cosmológica y físico-teológica de la existencia de Dios, o sea, aquellas pruebas que pretenden alcanzar el *concepto* o lo universal abstracto partiendo del *ser* o de la intuición empírica del mundo. Por lo mismo, el párrafo es la primera renuncia kantiana a situarse en el plano ontológico de inmanencia que sí comparten Hegel y Spinoza, y en virtud del cual la Lógica tiene su comienzo. Hegel aprovecha la ocasión para criticar la lectura que realizan de estas pruebas empíricas sobre la existencia de Dios aquellos que, como Jacobi, consideran que en ellas se finitiza a Dios. Ciertamente, si se quiere establecer un tránsito entre lo sensible y lo suprasensible, o sea, entre dos realidades inconmensurables entre sí, dicho tránsito sólo podrá llevarse a cabo a condición de que uno de los dos miembros de la relación abandone su determinación y adopte la de su opuesto. En el caso de las pruebas empíricas de la existencia de Dios, piensa Jacobi, se pretende mediar a lo absolutamente incondicionado con lo condicionado, con el mundo, poniendo igualmente así en la naturaleza del primero una con-

---

<sup>24</sup> *Ibid.*: «Diejenigen, welche den Satz "Nichts ist eben Nichts", sogar sich dafür ereifern, behaupten, sind bewußtlos darüber, daß sie damit dem abstrakten *Pantheismus* der Eleaten, der Sache nach auch dem spinozistischen, beipflichten. Die philosophische Ansicht, welcher: Sein ist nur Sein, Nichts ist nur Nichts als Prinzip gilt, verdient den Namen Identitätssystem; diese abstrakte Identität ist das Wesen des Pantheismus».

dición. Hegel comparte el reproche de Jacobi a este proceder, pero lo remite exclusivamente a una forma de pensamiento que sitúa al mundo y a Dios como dos realidades efectivas y enfrentadas, capaces de entrar a formar parte de una relación recíproca o entre iguales. Es el error inherente al entendimiento, que primero fija las determinaciones en su abstracción, y luego pretende establecer un tránsito, un *Übergang von... zum...*, entre ambas:

La referencia del punto de partida al punto de llegada, al cual se progresa, se representa así como solamente *afirmativa*, como un concluir desde *algo que es y permanece a otro algo* que asimismo *también es*. Pero el gran error consiste en querer conocer la naturaleza del pensar sólo bajo esta forma propia del entendimiento. Pensar el mundo empírico significa más bien, de manera esencial, cambiar su forma empírica y transformarla en un universal; el pensamiento ejerce a la vez una actividad *negativa* sobre aquel fundamento; la materia percibida, cuando se determina por la universalidad, *no se queda* con su primera figura empírica.<sup>25</sup>

Esta transformación ejercida por el pensamiento en la naturaleza de lo condicionado es lo que Jacobi no quiso ver, quedándole así ocultada la forma de proceder propia del razonar especulativo. No es que lo condicionado y lo incondicionado se contrapongan como dos realidades autosubsistentes pero inconmensurables. Ante tal descripción de la realidad, Jacobi estaba en lo cierto: toda relación, toda mediación, permanece imposible; la única respuesta posible es un salto —pues, tampoco es válida la descripción que, para salvar ese salto, rebaja la cualidad de lo incondicionado a mera condición, como quiere el entendimiento—. Pero hay una última alternativa, la que persigue el pensamiento especulativo, que en lugar de condicionar lo incondicionado, propone *incondicionar* lo condicionado, es decir, sustraer al mundo finito su «condición» o consistencia propia, y facilitar así la relación de lo incondicionado con lo incondicionado mismo en cuanto única realidad efectivamente real.

El sentido de la elevación del espíritu consiste precisamente en atribuir al mundo un ser que sólo es sin embargo apariencia, no es el verdadero ser, no es verdad absoluta, sino que ésta se encuentra solamente en Dios más allá de ese fenómeno; sólo Dios es el verdadero ser. Siendo esta elevación *tránsito y mediación*, es ella igualmente *superación* del tránsito y de la mediación, pues aquello mediante lo cual Dios podría parecer mediado, el mundo, se

---

<sup>25</sup> GW 20, § 50: «Die Beziehung des Ausgangspunktes auf den Endpunkt, zu welchem fortgegangen wird, wird so als nur *affirmativ* vorgestellt als ein Schließen von *einem*, das *sei* und *bleibe*, auf ein *anderes*, das ebenso *auch sei*. Allein es ist der große Irrtum, die Natur des Denkens nur in dieser Verstandesform erkennen zu wollen. Die empirische Welt denken heißt vielmehr wesentlich, ihre empirische Form umändern und sie in ein Allgemeines verwandeln; das Denken übt zugleich eine *negative* Tätigkeit auf jene Grundlage aus; der wahrgenommene Stoff, wenn er durch Allgemeinheit bestimmt wird, *bleibt nicht* in seiner ersten empirischen Gestalt».

declara más bien como lo nulo; solamente la *nulidad* del *ser* del mundo es el vínculo de la elevación, de modo que aquello que se presenta como mediador desaparece y, de este modo, con esta mediación, se supera incluso la mediación.<sup>26</sup>

«Mediar la mediación», «transitar el tránsito», no es sino *transformar* la naturaleza propia del tránsito y de la mediación. Es la primera huella de la Idealidad, y aquello que tienen en común todas las filosofías, aun cuando no todas sean conscientes de ello. También la de Spinoza. Ello hará que Hegel presente el spinozismo como aquella filosofía que «sí, pero todavía no»; la filosofía que ha descubierto la inmanencia y especulación del pensamiento, la identidad de lo finito en lo infinito, la *causa sui*, pero que se ha mostrado incapaz de desarrollar sus implicaciones. Por no haber apreciado en su filosofía este momento negativo de la elevación, piensa aquí Hegel, el spinozismo ha sido injustamente acusado de panteísmo y ateísmo. Pero Spinoza no confunde (*vermische*) a Dios con el mundo, ni tampoco convierte al mundo en Dios. Pues él, más que ningún otro filósofo, y con una obstinación excesiva según el paradigma lógico hegeliano, ha sido consciente de la inconmensurabilidad que media entre ambos. Debido a esa inconmensurabilidad de la que participa, el spinozismo se ha caracterizado por promover la unidad de la relación ontológica prescindiendo de la relación misma, es decir, sustrayendo a lo finito su capacidad de mediar y ser mediado. Cuando se acusa a Spinoza de promover el panteísmo:

No se atiende a que Spinoza no define a Dios como la unidad [*Einheit*] de Dios y del mundo, sino como la unidad del *pensar* y de la extensión (del mundo material), y entonces resulta que ya en esa unidad, incluso tomándola de esa manera enteramente inapropiada, el mundo viene determinado en el sistema spinoziano más bien solamente como un fenómeno al que no se le atribuye efectiva realidad, de tal manera que este sistema ha de ser visto más bien como *acosmismo*.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> *Ibid.*: «Der Sinn der Erhebung des Geistes ist, daß der Welt zwar Sein zukomme, das aber nur Schein ist, nicht das wahrhafte Sein, nicht absolute Wahrheit, daß diese vielmehr jenseits jener Erscheinung nur in Gott ist, Gott nur das wahrhafte Sein ist. Indem diese Erhebung *Übergang* und *Vermittlung* ist, so ist sie ebensosehr *Aufheben* des *Überganges* und der *Vermittlung*, denn das, wodurch Gott vermittelt scheinen könnte, die Welt, wird vielmehr für das Nichtigte erklärt; nur die *Nichtigkeit* des *Seins* der Welt ist das Band der Erhebung, so daß das, was als das Vermittelnde ist, verschwindet und damit in dieser Vermittlung selbst die Vermittlung aufgehoben wird».

<sup>27</sup> *Ibid.*: «Abgesehen davon, daß Spinoza Gott nicht [so] definiert, daß er die Einheit Gottes und der Welt, sondern daß er die Einheit des *Denkens* und der Ausdehnung (der materiellen Welt) sei, so liegt es schon in dieser Einheit, selbst auch wenn sie auf jene erste, ganz ungeschickte Weise genommen wird, daß in dem Spinozischen Systeme vielmehr die Welt nur als ein Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukomme, bestimmt wird, so daß dieses System vielmehr als *Akosmismus* anzusehen ist».



Si Jacobi hubiera reparado en que la unidad de la sustancia no es ganada mediante la reciprocidad de Dios y del mundo, o sea, en la conformidad de dos realidades autosubsistentes de suyo —ya sea por la elevación del segundo, como quiere el entendimiento, ya por la degradación del primero—, cuanto por la identidad inmediata entre pensamiento y extensión, o sea, de sus atributos y no de sus modos<sup>28</sup>, habría comprobado que lo finito no adquiere en él la determinación de ser sustancial, y que, por lo tanto, las categorías de «ateísmo» y «panteísmo» —que todo, o sea, que cualquier cosa sea Dios— no convienen a la naturaleza de su filosofía; que su sistema es, más bien, un «acosmismo» (*Akosmismus*), donde sólo lo infinito goza de realidad efectiva.

A la luz de esta segunda caracterización del spinozismo resulta pertinente preguntarse si, ahora que es desechada su coincidencia con el panteísmo, su identificación con el principio de identidad cae también, habida cuenta de que Hegel situaba a este último como *esencia* (*Wesen*) del primero. Se estaría tentado de resolver esta confusión aludiendo a una explicación de carácter temporal según la cual Hegel habría corregido con el paso de los años su valoración nominal del spinozismo, sustituyendo la palabra «panteísmo» por la de «acosmismo», pero manteniendo una misma interpretación de su sistema conforme al principio de identidad. No en vano, el sentido filosófico de ambos pasajes está muy próximo: tanto en la *Ciencia de la lógica* como en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* el ser o la sustancia spinoziana es tomada como siendo lo único efectivamente real, mientras que la nada o la determinación finita como no siéndolo. Ello permitiría, además, respetar la mayor incidencia del acosmismo en la descripción hegeliana del spinozismo. Pero la proyección de una evolución o refinamiento temporal de *la letra* tropieza pronto en este punto: la identificación que se recoge en el fragmento de la *Ciencia de la lógica* entre, por un lado, el axioma *ex nihilo nihil fit*, y, por otro lado, el spinozismo, el panteísmo y el sistema de la identidad, es un añadido de la edición de 1832, ausente en la primera edición de 1812, donde la única referencia histórica que acompañaba al axioma era el rechazo ocasionado en la metafísica cristiana posterior. Luego no es que Hegel haya renunciado al panteísmo como imagen para reflejar la identidad del sistema y la haya sustituido por la de acosmismo; más bien, es precisamente el panteísmo lo que viene a ser afirmado en último lugar.

Así pues, que Hegel hable en 1832 expresamente de panteísmo podría entenderse, bien como una renuncia al acosmismo y la asunción tradicional de aquél, bien como una resignificación del panteísmo en el sentido de acosmismo. Lo primero parece haber sido defendido por Francesca Micheli al entender que Hegel, en la susodicha *Anmerkung* de la segunda

---

<sup>28</sup> Recuérdese que ese «error» en la comprensión del spinozismo, que Hegel pretende aquí subsanar, era el que había conducido a Jacobi a determinar el problema fundamental de toda filosofía en el tránsito de lo infinito a lo finito.

edición de la *Ciencia de la lógica* sobre el devenir, mediante la triple correlación de identidad, panteísmo y spinozismo, estaría delimitando negativamente su propia comprensión especulativa y no abstracta de la identidad <sup>29</sup>. Teniendo presentes, sin embargo, las ocasiones en las que Hegel desconfía del panteísmo no sólo en relación con el spinozismo, sino en general con toda forma de filosofía <sup>30</sup>, una interpretación como la de Michelini supondría una enmienda a casi la totalidad de las referencias hegelianas a esta cuestión, de gran importancia no sólo desde un punto de vista filosófico sino histórico. Por lo tanto, y aun siendo cierto que la identidad spinoziana es para Hegel insuficientemente determinada, es preferible entender que cuando habla en 1832 de panteísmo, está queriendo decir, en realidad, acosmismo <sup>31</sup>. ¿Puede considerarse entonces el principio de identidad la *esencia* del acosmismo spinozista? La respuesta es aquí, si cabe, todavía más problemática.

Es verdad que el axioma que motiva la crítica de Hegel según el cual «de la nada no surge nada» conviene al espíritu, y también a la letra, de la filosofía spinozista; que, en consecuencia, sólo el ser es, y la nada (es) *nada*, no (es). Sin embargo, esta primacía del ser sobre el no-ser parece insuficiente para negarle a la nada todo espacio dentro del sistema, abrazando el principio abstracto de la identidad. También la nada aparece en Spinoza como

---

<sup>29</sup> Cf., F. MICHELINI, *op. cit.*, p. 63 «Il cambiamento intervenuto nella *Scienza della logica* può essere forse spiegato tenendo conto della volontà hegeliana di dimostrare, in maniera sempre più marcata, la profonda differenza tra la propria nozione di identità e quelle concezioni, come appunto quella Parmenidea e spinoziana (ma anche schellinghiana), che affermerebbe l'identità dell'essere e del nulla con se stessi "soltanto astrattamente"».

<sup>30</sup> Todavía en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Hegel vuelve a desligar el panteísmo de la filosofía eleática y del spinozismo, cf. § 573. Un gesto que se repite en el comentario a Spinoza en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* al considerar que, en su pensamiento, Dios es «demasiado», cf., p. 304. En otras lecciones, concretamente en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*, llegará a decir que el panteísmo, entendido como la visión que sólo otorga realidad efectiva a lo finito, no puede tener cabida en filosofía: «es totalmente falsa la afirmación de que este panteísmo se haya dado nunca de hecho en alguna filosofía. Jamás se le ha ocurrido a nadie decir que todo, el conjunto de las cosas singulares, en su singularidad y contingencia, es Dios, por ejemplo, que el papel, esta mesa, es Dios; esto no lo ha afirmado nadie hasta ahora», vol. I, p. 257. Idéntica reflexión se encuentra en la última de sus *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, GW 18, 311 (p. 186).

<sup>31</sup> De este modo, como una resignificación del panteísmo bajo la definición de acosmismo, debe entenderse también la reflexión que introduce Hegel en la última de sus *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios* al negar que nadie haya podido defender la postura de que todas las cosas son Dios: «Éste [el panteísmo] es más bien lo contrario de lo que se le imputa; lo finito, lo contingente no lo que subsiste por sí mismo, en el sentido afirmativo es solamente manifestación, revelación de lo uno (*Dieser ist vielmehr das Gegenteil der Ansicht, die sie ihm zuschreiben: das Endliche, Zufällige ist nicht das für sich Bestehende, – im affirmative Sinne nur Manifestation, Offenbarung des Eine*)», GW 18, 311 (p. 187).

la nada que no (es). Y Hegel era sabedor de ello. Por eso, como se mostrará a continuación, existen indicios textuales suficientes para mantener que, cuando Hegel hablaba de «sistema de la identidad» en relación con el spinozismo, quería significar, en realidad, algo distinto. La razón más básica es la misma que conducía a prescindir del sentido tradicional del panteísmo, a saber: existen pasajes importantes de la obra hegeliana donde dicho sistema es descartado, no sólo en relación con la filosofía de Spinoza, sino, en general, con la filosofía misma. En consecuencia, no puedo compartir la conclusión de quienes, como Michelini, reducen a un mismo significado expresiones como «panteísmo», «acosmismo» o «sistema de la sustancialidad» bajo el presupuesto de que en todas ellas se descubriría la misma identidad abstracta, esencia del spinozismo<sup>32</sup>.

El lugar donde más claramente se posiciona Hegel en contra del sistema de la identidad en filosofía es en el «Prefacio» a la segunda edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1827. La discusión es propiciada allí por la comprensión que realiza el entendimiento abstracto y religioso del contenido especulativo filosófico. En lugar de tomar la *idea* como la *unidad* concreta y conceptual que es, o sea, como el concepto que ha puesto en sí a su ser-otro, la convierte en «identidad abstracta y carente de espíritu en la cual, por tanto, no se da la distinción, sino que [en ella] *todo es uno*, todo es una misma cosa, incluso el bien y el mal. Por ello ha sido aceptado generalmente el nombre de *sistema de la identidad* o de *filosofía de la identidad* para la filosofía especulativa»<sup>33</sup>. La filosofía a la que recurre Hegel en este prólogo para refutar la comprensión abstracta de la unidad especulativa que realiza el entendimiento no-filosófico es la de Spinoza. Así consigue acreditar que, incluso en la forma especulativa más elemental y todavía no reconocida a sí misma como tal; que ya en el comienzo lógico de la filosofía, el supuesto de una identidad absolutamente indeterminada no tiene cabida.

A fin de desligar el spinozismo del sistema de la identidad, Hegel presenta en este prefacio un movimiento en dos actos. Con el primero se demuestra que la unidad de la sustancia no consiste, sin más, en una identidad abstracta; que, por el hecho de ser *sustancia*, esa unidad contiene ya en sí una determinación propia que la distingue, por ejemplo, de esa otra unidad más elevada en la que consiste el espíritu. Por lo tanto, no es que en la unidad sustancial reine la más absoluta indeterminación, sino que la determinación en la que es puesta la sustancia es, en sí misma, una determinación insuficientemente determinada. El segundo pretende desmentir el supuesto fatalismo que se atribuye al spinozismo por quedar en él

<sup>32</sup> Cf. F. MICHELINI, *op. cit.*, p. 65.

<sup>33</sup> GW 20, 8: «so wird jene Einheit zur abstrakten geistlosen Identität gemacht, in welcher hiermit der Unterschied nicht vorhanden, sondern *alles eins*, unter anderem auch das Gute und Böse einerlei sei. Für spekulative Philosophie ist daher der Name *Identitätssystem*, *Identitätsphilosophie* bereits zu einem rezipierten Namen geworden».

borrada toda distinción determinada, también la que se da entre el bien y el mal. Lo interesante de la respuesta hegeliana es que para dar cabida a la distinción en el sistema no hace uso, como cabría esperar, del esquema correspondiente a la diversidad determinada o leibniziana según se expuso en el apartado anterior, sino a esa otra diversidad abstracta e indiferente que ponía la identidad en la diferencia pero, también, la diferencia en la identidad. De forma más concreta: en su solución distingue Hegel, de un lado, la determinación en el interior de la sustancia y, de otro lado, la determinación *fuera* de la sustancia, o sea, en la diferencia. La sustancia es así concebida en su identidad consigo misma, sin quedar sometida por la diferencia, pero la diferencia es también, a su vez, tomada en su propia identidad, es decir, en la diferencia misma, siendo una y otra, identidad y diferencia, o sustancia y determinaciones finitas, indiferentes entre sí y sin referencia mutua.

Es cierto que, si se tiene sólo a la vista la unidad de la sustancia, o sea, el ser que es puesto sólo consigo mismo, las determinaciones, incluidas las determinaciones morales del bien y el mal, resultan algo únicamente exterior a ella, o sea, nada. Pero en el sistema de Spinoza tiene igualmente cabida la diferencia, no todavía puesta *en* la identidad, pero sí *junto a* (*neben*) ella bajo la forma de una diversidad abstracta.

Por tanto, en Dios, en cuanto tal, la distinción entre bien y mal se da menos que cualquier otra, pues esa distinción está solamente en lo escindido, algo en lo que reside el mal mismo. Ahora bien, más adelante se presenta, incluso en el spinozismo, la *distinción entre ser humano y Dios*. Puede muy bien ser que, bajo este aspecto, el sistema [spinoziano] no sea teóricamente satisfactorio, pues el ser humano y lo finito en general, por mucho que sean depuestos luego [como meros] modos [de la sustancia], se *encuentran* contemplados únicamente *junto a* la sustancia [y no como algo de ella]. Pues bien, aquí en el ser humano, donde la distinción existe, es donde [también] existe incluso de manera esencial la distinción entre el bien y el mal; y solamente aquí es donde ella está *propriadamente*, pues sólo aquí está su determinación propia. Si al considerar el spinozismo, uno sólo tiene ante los ojos a la sustancia, no encuentra en ella, desde luego, ninguna distinción entre bien y mal, pero eso sucede porque lo malo, como lo finito y el mundo en general (cfr. § 50 N) no son *absolutamente nada* desde ese punto de vista. Pero para poder ocuparse de las consecuencias morales del sistema hay que tener en cuenta el lugar donde se presenta el ser humano en aquel sistema, así como la relación del ser humano con la sustancia, puesto que sólo en el ser humano puede tener su puesto el mal en su distinción respecto del bien, y para esto hay que haber examinado las partes de la *Ética* que tratan del ser humano, de los afectos, de la servidumbre y de la libertad humanas.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> GW 20, 11-12: «Damit ist in Gott als solchem ebensowenig der Unterschied von Gut und Böse; denn dieser Unterschied ist nur im Entzweiten, einem solchen, in welchem das Böse selbst ist. Weiter

La diferencia, como el mal e incluso la nada, existen en el sistema de Spinoza, reconoce aquí Hegel. Es falso, en consecuencia, que la identidad abstracta lo impregne todo, incluido el conjunto de su reflexión moral. La presencia lógica de la diversidad permite que la identidad y la diferencia, o la sustancia infinita y sus determinaciones, se relacionen cada una consigo a expensas de la otra, dando lugar así a perspectivas complementarias y lógicas separadas. Lo que vale para la sustancia —la ausencia de negación y, en consecuencia, de mal, y también de bien—, no es predicable de las relaciones mantenidas por las determinaciones finitas. De ahí que la insatisfacción que puede generar el sistema de Spinoza deba ser atribuida, más a una cuestión teórica que a otra de carácter moral, pues la distinción entre el bien y el mal también está en él incluida cuando se adopta la segunda de sus perspectivas <sup>35</sup>. ¿En qué consiste para Hegel esa insatisfacción teórica? En que la diferencia sea puesta únicamente *junto a* la identidad, la determinación sólo *junto a* la sustancia. Esta exterioridad que interpone el *neben* impide concebir una relación de reciprocidad entre la sustancia y sus determinaciones: en lugar de poner a lo otro de sí en sí misma, y ser puesta

---

kommt nun im Spinozismus auch der Unterschied vor: *der Mensch verschieden von Gott*. Das System mag nach dieser Seite theoretisch nicht befriedigen; denn der Mensch und das Endliche überhaupt, mag es nachher auch zum Modus herabgesetzt werden, *findet* sich in der Betrachtung nur *neben* der Substanz ein. Hier nun, im Menschen, wo der Unterschied existiert, ist es, daß derselbe auch wesentlich als der Unterschied des Guten und Bösen existiert, und hier nur ist es, wo er *eigentlich* ist, denn hier ist nur die eigentümliche Bestimmung desselben. Hat man beim Spinozismus nur die Substanz vor Augen, so ist in ihr freilich kein Unterschied des Guten und Bösen, aber darum, weil das Böse, wie das Endliche und die *Welt* überhaupt (s. § 50 Anm. S. 132), auf diesem Standpunkte *gar nicht* ist. Hat man aber den Standpunkt vor Augen, auf welchem in diesem Systeme auch der Mensch und das Verhältnis des Menschen zur Substanz vorkommt und wo nur das Böse im Unterschied desselben vom Guten seine Stelle haben kann, so muß man die Teile der Ethik nachgesehen haben, welche von demselben, von den Affekten, der menschlichen Knechtschaft und der menschlichen Freiheit handeln, um von den moralischen Folgerungen des Systems erzählen zu können».

<sup>35</sup> Al dar a entender que la insatisfacción generada por el spinozismo es más teórica que práctica, Hegel estaba desmarcándose conscientemente de una corriente de pensamiento iniciada por Jacobi y proseguida por Kant, Fichte y Schelling —si bien con implicaciones desiguales en todos ellos—, que se apoyaba en una supuesta inviabilidad práctica de su filosofía como vía para desacreditarla. La consistencia teórica de su sistema, que ninguno se había atrevido a cuestionar por completo, dejaba como única salida para resistirse al determinismo causal de Spinoza y a la negación de la voluntad libre, la vía del sentimiento, ya fuese religioso como en Jacobi, ya fuese moral como en el idealismo kantiano. Cf. F. W. J. SCHELLING, *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, en especial las cartas 8, 9 y 10; J. G. FICHTE, *Primera y Segunda Introducción. Doctrina de la Ciencia nova metodo* (Madrid, Xorki, 2016), p. 129. Para una lectura alternativa sobre la relación de Fichte con el spinozismo, al que habría hecho partícipe de una inconsecuencia teórica, cf. E. MARAGUAT, «El idealismo de Hegel y la refutación de Spinoza: algunos malentendidos recientes» (*Ágora*, 35/2, 2016).

a su vez ella por sí como otro; o sea, en lugar de asumir la contradicción y la lógica de la transformación, el sistema de Spinoza introduce una indiferencia absoluta entre la identidad de la sustancia y la diferencia de las determinaciones finitas que las convierte en dos puntos de vista inconmensurables.

El mantenimiento de dos perspectivas inconmensurables, una propia de la sustancia o la identidad, y otra de las determinaciones finitas o la diferencia, —o, lo que es lo mismo, del ser y de la nada— era justo a lo que Spinoza se había asido en su correspondencia con W. van Blijenbergh para rehuir la acusación de fatalismo cuando se esforzaba en explicar que «de privación [o de mal] sólo puede hablarse desde la perspectiva propia de nuestro entendimiento pero no desde el punto de vista de Dios»<sup>36</sup>. Allí expone Spinoza que el mal es sólo privación, un mero ente de razón que no alcanza a expresar nada realmente positivo y que es generado por la comparación entre dos acciones a las que se les supone cierta comunidad en virtud de la tendencia natural del ser humano a la generalización. Así, se dice de una acción que es «mala» cuando se aleja, en mayor grado que acciones de similar naturaleza, de un ideal de acción previamente establecido. Por eso el bien y el mal son únicamente predicables cuando las acciones son puestas en relación con las acciones de otros seres humanos y de un modelo compartido de conducta. Pero, ¿cómo comparar la acción humana con la sustancia infinita? Desde el punto de vista de Dios, y en virtud de la inconmensurabilidad que lo separa de los modos, las acciones humanas no son ni buenas ni malas; simplemente, son. Tan pronto se remiten a Dios como a su *causa próxima*, las acciones pierden el sentido moral que sí ganan al ser comprendidas en una relación entre iguales.

Habida cuenta de que en su comentario a Spinoza en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* se hace eco de la disputa con Blijenbergh, Hegel debía ser conocedor tanto de esta problemática en particular, cuanto, en general, del recurso spinoziano a una lógica perspectivista como medio para salvar la consistencia del sistema<sup>37</sup>. No en vano, no se trata del único motivo filosófico que Hegel toma de la correspondencia de Spinoza con este mismo fin. En el capítulo 2 de este trabajo ya se consideró el ejemplo geométrico de los

---

<sup>36</sup> Ep. XIX [*Opera* IV, 92]: «privationem istam solummodo respectu nostri intellectus, non vero respectu Dei dici posse». El intercambio epistolar con Blijenbergh —un comerciante de cereales de Dordrecht preocupado por cuestiones filosóficas y teológicas— acerca del mal se extendió desde diciembre de 1664 hasta junio del año siguiente. Repartido en un total de ocho cartas, cuatro enviadas por Blijenbergh, y otras cuatro por Spinoza, permite apreciar una progresiva pero rápida pérdida de interés por parte del filósofo al comprobar la obstinación de su interlocutor en priorizar sus convicciones religiosas por encima del poder demostrativo de la razón. Más tarde, en 1674, Blijenbergh escribirá una refutación del TTP, y ocho años después, en 1682, un encendido escrito contra la *Ethica*.

<sup>37</sup> En su comentario, Hegel recoge el ejemplo que Spinoza introduce en la Ep. XXIII sobre los respectivos matricidios de Nerón y de Orestes con el fin de mostrar la diferencia cualitativa que, *para nosotros*, pero no para Dios, representa cada uno, cf., LHF III, p. 301.

círculos no concéntricos que Hegel extrae de la Carta XII a Meyer y que corrobora el uso de esta lógica perspectivista. El ejemplo geométrico era utilizado por Spinoza para mostrar que lo infinito en los modos presenta una naturaleza doble en función de si es predicado de la sustancia o de una multiplicidad numérica. En el primer caso, es el entendimiento el que descubre una infinitud siempre presente, ya sea referida a la esencia o definición de la sustancia, ya a las determinaciones que de ella dependen como de su causa próxima. En ambos casos es la *identidad* de la sustancia lo que permite hablar de una infinitud efectiva. Pero desde la perspectiva de la imaginación, o cuando las determinaciones son tomadas sin remisión a la causa última —o próxima, más bien— de la que dependen, sólo puede hablarse de una infinitud proyectiva. Lo infinito como indefinido surge así al considerar la diferencia en sí misma, como indiferente a la identidad sustancial. La inconmensurabilidad aparece en este ejemplo, pues, por partida doble, afectando no sólo a las desigualdades contenidas entre los círculos no concéntricos por no poder ser expresadas numéricamente, sino igualmente a dos formas distintas de concebir la infinitud, cada una producto de un punto de vista incomparable e indiferente al otro por estar relacionado únicamente consigo mismo.

La inconmensurabilidad y la lógica perspectivista todavía aparecen ligadas en Hegel a la filosofía de Spinoza en un tercer ejemplo. De nuevo en un sentido positivo, Hegel alude en este caso a ella para corregir la sombra de una identidad abstracta que ofrece la concepción kantiana de la cantidad pura. Bajo la determinación de *reine Quantität* entiende Hegel una unidad que, por asumir la discreción múltiple en la continuidad de su identidad y, al mismo tiempo, la continuidad en su acción discrecional —en su diferenciarse, en su exteriorizarse—, carece de todo límite. Cada lado de la segunda antinomia de la razón pura kantiana, señala Hegel en la segunda *Anmerkung* de la cantidad pura en la *Ciencia de la lógica*, debería reproducir, si bien en su exterioridad mutua, uno de estos momentos: continuidad y discreción. Pero, puesto que sigue al común representar y confunde la *continuidad* con la *composibilidad*, la tesis convierte en empírica a la cantidad pura, siendo alcanzado el momento de la identidad mediante el mero agregado de cuantos o magnitudes determinadas. De esta suerte, la antinomia acaba teniendo lugar entre la unidad discreta del uno, por el lado de la antítesis, y la unidad discreta en su pluralidad, según la tesis. Lo que, en principio, debía ser una confrontación de posiciones inconmensurables —continuidad y discreción—, termina siendo una mera discrepancia numérica entre unidades idénticas.

A la cantidad así comprendida, o sea, en un sentido exclusivamente empírico, Hegel opone en la primera *Anmerkung* la aproximación racional de Spinoza conforme a una lógica perspectivista que sí distingue en lados inconmensurables el momento racional de la continuidad y el empírico de la discreción:

El concepto de la cantidad pura frente a la mera representación lo ha tenido a la vista *Spinoza*, a quien ese concepto importaba grandemente, cuando habla (Eth. P I. Prop. XV. Schol.) de la cantidad de la manera siguiente:

«Quod quantitas duobus modis a nobis concipitur, abstracte scilicet sive superficialiter, prout nempe ipsam imaginamur; vel ut substantia, quod a solo intellectu fit. Si itaque ad quantitatem attendimus prout in imaginatione est, quod saepe et facilius a nobis fit, reperietur finita, *divisibilis et ex partibus conflata*; si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus, et eam, quatenus substantia est, concipimus, quod difficillime fit, [tum ut jam satis demonstravimus], *infinita, unica et indivisibilis* reperietur. Quod omnibus, qui inter imaginationem et intellectum distinguere sciverint, satis manifestum erit». <sup>38</sup>

De nuevo en este caso, el entendimiento y la imaginación son, según Hegel, las estructuras organizativas desde las que Spinoza concibe dos aproximaciones inconmensurables y absolutamente indiferentes entre sí. ¿Por qué son inconmensurables las dos formas expuestas de pensar la cantidad? Porque en ausencia de partes en las que escindirse, la naturaleza extensa de la sustancia nada tiene en común con la composición de las realidades finitas. La cantidad es aquí pura porque la discreción múltiple de sus afecciones no limita la continuidad de su identidad como un todo. Conforme al ejemplo que ofrece Spinoza en su escolio, por mucho que se divida en diferentes receptáculos; por mucho que se descompongan sus elementos moleculares, el agua seguirá siendo agua, idéntica a sí misma, siempre que quede comprendida *más allá* —o diversamente— de la composición de sus partes o de una magnitud numérica determinada <sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> GW 21, 178: «Den Begriff der reinen Quantität gegen die bloße Vorstellung hat *Spinoza*, dem es vorzüglich auf denselben ankam, im Sinne, indem er (*Ethik* I, Prop. XV, Schol.) auf folgende Weise von der Quantität spricht: [...]». El énfasis que subraya la diversidad entre la forma imaginativa de concebir la cantidad según sus partes y la forma racional de concebirla conforme a su indivisibilidad es de Hegel, quien, salvo porque olvida incluir la expresión «tum ut jam satis demonstravimus» (como ya hemos demostrado suficientemente), cita con literalidad el latín original. La traducción del pasaje de la *Ética* dice así: «La cantidad es concebida por nosotros de dos maneras, a saber: abstractamente, o sea, superficialmente, es decir, como cuando actuamos con la imaginación; o bien como sustancia, lo que sólo hace el entendimiento. Si consideramos la cantidad tal como se da en la imaginación —que es lo que hacemos con mayor facilidad y frecuencia—, aparecerá finita, divisible y compuesta de partes; pero si la consideramos tal como se da en el entendimiento, y la concebimos en cuanto sustancia —lo cual es muy difícil—, entonces [como ya hemos demostrado suficientemente], aparecerá infinita, única e indivisible. Lo cual estará bastante claro para todos los que hayan sabido distinguir entre imaginación y entendimiento».

<sup>39</sup> Cf., *Ethica* I, prop. 15, esc.: «Por ejemplo, concebimos que el agua, en cuanto es agua, se divide, y que sus partes se separan unas de otras; pero no en cuanto que es sustancia corpórea, pues en



Esta lógica perspectivista o de la diversidad es el recurso conceptual empleado por Spinoza que Hegel rescata para rehuir la asociación de su filosofía con el principio de identidad y, de paso, con sus dos correlatos fundamentales: el panteísmo y el fatalismo. Lo meramente natural, la sustancia, la cantidad pura, son tales en su identidad consigo mismos, sin estar puestos *en* lo otro de sí o *por* lo otro de sí en una mutua y recíproca determinación, como querría Hegel. Pero lo cierto es que, *junto a* lo meramente natural aparecen también el bien y el mal; *junto a* la sustancia, los modos finitos; *junto a* la cantidad pura, la cantidad determinada. El problema del spinozismo no es, así pues, que la diferencia carezca de cabida en el sistema. El ser y el pensamiento, o sea, la identidad y la diferencia, están ya puestos desde el comienzo en la sustancia. Su problema, más bien, reside en el modo en que esa diferencia queda puesta *junto a* la identidad, o sea, en la forma en que una y otra se relacionan. Pues es esa incommensurabilidad o indiferencia que introduce entre los miembros de la relación ontológica, piensa Hegel, aquello que le impide concebir el carácter transformativo de la realidad. Por eso la solución hegeliana a la lógica de la diversidad y, en consecuencia, también la refutación a la filosofía de Spinoza, pasará por presentar como conmensurables las determinaciones que en la *Ética* sólo eran percibidas en su exterioridad. Reconocer la incommensurabilidad entre los términos de la relación ontológica, primero, y transformarlos acto seguido en momentos conmensurables de una sola realidad, es la aspiración de Hegel.

### 6.3. La sustancia de Spinoza: ¿la indiferencia absoluta?

A juzgar por la diversidad entre determinaciones que recogen los análisis del bien y del mal, de lo infinito y de la cantidad pura en Spinoza, así como por la identificación de su filosofía con un pensamiento acosmista, resulta comprensible que Hegel remita la categoría básica de su sistema, la sustancia, a la determinación de «la indiferencia absoluta» (*die absolute Indifferenz*) en la *Ciencia de la lógica*<sup>40</sup>. La indiferencia absoluta, última figura del ser previa

---

cuanto tal ni se separa ni se divide. Además el agua, en cuanto agua, se genera y se corrompe, pero en cuanto substancia ni se genera ni se corrompe».

<sup>40</sup> Es verdad, como ha recordado Günther Maluschke, que la crítica de Hegel a Spinoza en la *Ciencia de la lógica* es, si se quiere, *más aguda* (*schärfer*) que la emprendida en el período de Jena, especialmente en *Fe y saber*; cf. Günther MALUSCHKE, *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik* (Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1974), p. 76. Pero la valoración del spinozismo, se acaba de ver, seguía siendo positiva en el año de publicación de la segunda edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Luego la diferente actitud de Hegel no responde a una evolución temporal en su comprensión del spinozismo, cuanto a la diferente perspectiva desde la que en cada caso viene considerado. En 1802, Hegel recurre a Spinoza para contrarrestar la trascendencia impuesta por las filosofías de la reflexión, en especial de Jacobi. Por la misma razón retoma su pensamiento en 1817.

al surgir de la esencia, es el resultado en el que son puestos finalmente los momentos de la medida (*das Maß*) cuando no logran resistir la tensión que los une y separa, al mismo tiempo, debido a un incremento o disminución tal del momento de cantidad que hace imposible su asimilación por parte de la cualidad.

Entre la medida y sus momentos existe una reflexión mutua: es en virtud de la medida que las cosas poseen una cualidad y una cantidad determinadas; inversamente, tan pronto ven alterada su proporción y relación, la cantidad y la cualidad afectan a la configuración de la medida, hasta el punto de ser entonces un exceso o algo carente de medida (*das Maßlose*)<sup>41</sup>. La negación de las determinaciones de cualidad y cantidad como momentos en la medida tiene como resultado la ruptura de su unidad y el surgimiento indefinido de cualidades distintas. Por ejemplo: la gota de agua pasa a ser charco por una aumento del número de gotas que componen su medida, que, a su vez, pasa a ser charca por idéntico motivo, y que luego deviene arroyo, y luego río, etc. Ese «etcétera» que acompaña al surgir incesante de las medidas es la determinación propia de la indiferencia absoluta. En cuanto negación de todas las determinaciones de cualidad y de cantidad, así como de la unidad de ambas en la medida, la característica fundamental de esta indiferencia absoluta entre el continuo surgir de determinaciones es ejercer de «sustrato» (*Substrate*) indeterminado de las mismas. Al haber sido negadas, las determinaciones están en ella sólo como un «estado» (*Zustand*), o sea, como algo meramente exterior que se desvanece (*ein Verschwindendes*) y que deja, en consecuencia, intacta —indiferente— su determinación. Ella no posee ya una cualidad determinada por la cantidad, ni una cantidad que es, a su vez, cualidad. Pero, por lo mismo, tampoco ve alterada su constitución una vez desaparecida la reflexión que mantenían entre sí los momentos de la medida. Precisamente este motivo —a saber, que en la indiferencia absoluta las determinaciones estén puestas en su desvanecerse, como meros estados tran-

---

Pero en 1812 y 1813, cuando esa crítica es agudizada, el spinozismo es valorado en sí mismo conforme a la secuencia lógica del pensar, y no ya por su referencia a otras formas inadecuadas de pensamiento.

<sup>41</sup> «Exceso» —o *excess*— es el término utilizado por parte de la literatura inglesa para traducir *das Maßlose*. Un ejemplo de ello es el artículo de Rasmus Ugilt «Hegel's Excess» (*Stasis*, vol. 4, nº 2, 2016), quien sigue en su comentario la traducción inglesa de la *Ciencia de la lógica* llevada a cabo por A. V. Miller: *Hegel's Science of Logic* (Londonn: Allen & Unwin, 1969). Puesto que, sin embargo, la ruptura de la medida puede deberse tanto a un «exceso» del momento de cantidad, o sea, un aumento del mismo inasumible por la cualidad, cuanto a un «defecto» del mismo —la charca deviene con la misma facilidad charco por una disminución cualitativamente significativa del número de gotas de agua, como deviene arroyo por un aumento inasumible de las mismas—, parece más adecuada la expresión «lo carente de medida», como propone Félix Duque para la edición castellana, más próxima a la «the measureless» que utiliza Di Giovanni en su versión en lengua inglesa —cf. *The Science of Logic* (Cambridge: Cambridge Uiniversity Press, 2010)—.

sitorios y externos a su determinación— es el que lleva a Hegel a reconocer en ella la misma determinación que le corresponde a la sustancia de Spinoza:

En la medida en que la *indiferencia absoluta* puede parecer la determinación fundamental de la *sustancia spinozista*, puede observarse que lo es, en todo caso, considerando que tanto todas las determinaciones del ser, como en general toda ulterior distinción concreta de pensamiento y extensión, etc., son puestas como desvanecientes.<sup>42</sup>

Así como los atributos y los modos no afectan a la cualidad de la sustancia spinozista, tampoco las determinaciones que intervienen *junto a* la indiferencia alcanzan a modificar su cualidad. Los modos finitos en Spinoza —parece pensar Hegel— son tan carentes de medida como los estados que dan continuidad a la indiferencia absoluta. Estos consisten en determinaciones subsistentes de suyo —tanto las de cualidad como las de cantidad— siendo la diferencia entre ellas, y también respecto de la indiferencia absoluta, una diferencia meramente cuantitativa, o sea, una diferencia que da igual, *gleichgültig*. La indiferencia es incapaz de discriminar entre sus determinaciones porque en ellas, pese a su ser autosubsistente, o precisamente por ello, no encuentra un *otro* con el que poder medirse. Por ser las determinaciones de cantidad y de cualidad indiferentes para la indiferencia, ésta, en sus diversos estados, sólo se encuentra a sí misma como *resultado (als Resultat)*<sup>43</sup>. Esto significa que, en su emerger inmediato (*hervortreten*) y constante, una tras otra, las determinaciones o *estados* de la indiferencia absoluta mantienen intacta su condición de sustrato invariable que le caracteriza. Ella comparte con la sustancia spinozista que el recíproco determinarse la cualidad a través de la cantidad, o sea, la determinación de medida, no está presente. Se puede decir de ambas —indiferencia absoluta y sustancia— que están ya siempre en sí mismas, *sub specie aeternitatis*; que no se *hacen* a sí, porque todo *les da igual*, porque no encuentran una diferencia real o cualitativa con la que entrar en relación. Medirse a sí mismo consigo como lo idéntico a sí es no medirse en absoluto, es poner como resultado la misma identidad inmediata del comienzo.

<sup>42</sup> GW 21, 380: «Insofern die *absolute Indifferenz* die Grundbestimmung der *spinozistischen Substanz* zu sein scheinen kann, so kann hierüber noch bemerkt werden, daß sie dies allerdings in der Rücksicht ist, daß in beiden alle Bestimmungen des Seins, wie überhaupt jede weitere konkrete Unterscheidung von Denken und Ausdehnung usf., als verschwunden gesetzt werden».

<sup>43</sup> GW 21, 373. Que la indiferencia sea sí misma finalmente como resultado, y no sólo de forma inmediata, podría servir para diferenciar la indiferencia absoluta de la sustancia spinoziana. Así lo ha interpretado F. Michelini, que encuentra en el medirse consigo mismo de la indiferencia una determinación más profunda (*più profonda*) y no correlativa con la sustancia de Spinoza. Cf. F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, pp. 102-103. Cabría preguntarse, sin embargo, si en el medirse la indiferencia con la indiferencia, en ese regresar a sí, puede haber verdaderamente reflexión o solo desplazamiento de la identidad inicial.

El abandono de la indiferencia tiene lugar en la exposición lógica porque los diferentes estados que emergen en ella, aun cuando indiferentes entre sí, se limitan mutuamente. En consecuencia, señala Hegel, se *relacionan* entre sí no sólo de una forma externa o cuantitativa, sino negativa o cualitativamente conforme a una «relación invertida» (*umgekehrte Verhältniss*): el incremento de un estado determinado del sustrato implica el descenso de otro estado suyo en base a una relación que se mantiene inalterable a través de un intercambio constante, tal y como sucede con las fuerzas centrípeta y centrífuga en el movimiento de la línea curva. En cuanto estados *de un mismo sustrato*, puede decirse, ambas determinaciones son una y la misma indiferencia, que se muestra [*zeigen*] alternativamente a sí misma ahora bajo un estado, ahora bajo otro; pero, en cuanto *estados*, ellas son también una determinación cualitativa propia. «Los lados, sin embargo, cada uno conteniendo el todo de las determinaciones y, en consecuencia, la indiferencia misma, son puestos por lo tanto, al mismo tiempo, como auto-subsistentes uno frente al otro»<sup>44</sup>. Con ello, la diversidad existente entre los estados del sustrato indiferente —y, en consecuencia, también entre el sustrato y los diversos estados en los que se muestra—, su mera relación cuantitativa y externa, deja paso al mutuo repelerse cualitativo de las determinaciones bajo la forma de la oposición y, ulteriormente, de la contradicción<sup>45</sup>.

Convertidos los estados del sustrato en cualidades en sí mismas auto-subsistentes y contradictorias, la indiferencia absoluta, como negación de toda determinación cualitativa, desaparece. Lo que hay ahora es una relación entre dos cualidades independientes sobre la base de un sustrato común, cuya relación no depende ya más de la inversión que ejerce en ellas un aumento o disminución de cantidad. «El resultado es que ellas están *en equilibrio*, que en la medida en que una se incrementaba o se reducía, la otra igualmente aumenta o disminuye, y aumenta o disminuye en la misma proporción»<sup>46</sup>. De esta forma se supera la indiferencia en la que eran puestos los lados de la relación como simples estados, y se llega a la comprensión de ambos como momentos de una relación *equilibrada*. En este punto de la exposición, la indiferencia absoluta del ser se transforma, mediándose consigo misma a través de la contradicción interpuesta por sus momentos, en lo otro de sí, en la esencia.

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, GW 21, 375: «Die Seiten aber, jede als das Ganze der Bestimmungen, hiermit die Indifferenz selbst enthaltend, sind so gegeneinander zugleich als selbständig gesetzt».

<sup>45</sup> Cf. *Ibid.*, 21, 376: «Hieran kommen die Bestimmungen in unmittelbaren Gegensatz, weither sich zum Widerspruch entwickelt, was nun zu sehen ist».

<sup>46</sup> *Ibid.*: «Hieraus folgt dies, daß sie *im Gleichgewicht* sind, da, um soviel die eine sich vermehrte oder verminderte, die andere gleichfalls zu- oder abnahme und in demselben Verhältnisse zu- oder abnahme».

Esta unidad así puesta como la totalidad del determinar, en sí misma determinada como indiferencia, es una contradicción generalizada. Ella debe *establecerse así* como esta contradicción que se supera de estar destinada a una auto-subsistencia para sí, que tiene como resultado y verdad no sólo lo indiferente sino también la unidad absoluta inmanentemente negativa. Ella es la *esencia*.<sup>47</sup>

Con la superación de la indiferencia absoluta tras la aparición de la esencia en la exposición, cabría igualmente esperar que la abstracción de la sustancia spinozista hubiera sido refutada. Es verdad que en la referencia tomada de la edición de 1832 se dice que la sustancia de Spinoza «puede parecer» (*scheinen kann*) la indiferencia absoluta, dejando así abierta la duda a que realmente lo sea, y matizando de este modo lo que, en 1812, sí parecía una coincidencia plena<sup>48</sup>. Pero también lo es que, tanto en la mencionada nota como en la introducción a la determinación de medida, corregida y aumentada con motivo de su segunda edición, Hegel da validez a la posibilidad de esta identificación. Por eso sorprende, por mucho que la Lógica tenga por costumbre retomar en espiral y bajo una forma más elevada las determinaciones ya expuestas del ser, que la sustancia de Spinoza sea más tarde situada al final de la «Doctrina de la esencia» como reflejo todavía incompleto de la determinación de lo absoluto (*das Absolute*). Si precisamente había sido puesta como la antesala de la esencia por no ser capaz todavía de determinarse a sí misma, aunque sólo fuera a través de la contradicción mutua de sus momentos, ¿bajo qué criterio es nuevamente rescatada como determinación última de la esencia?

La respuesta que ofrece F. Micheleni a esta aparente contradicción no resuelve el problema, o lo resuelve únicamente en la medida en que niega toda posible correlación entre spinozismo y un momento determinado de la exposición lógica. La autora aprovecha la dificultad mencionada para establecer una discontinuidad entre la primera y la segunda edición de la *Ciencia de la Lógica* bajo el argumento de que, a diferencia de su primera versión, Hegel habría atribuido a la indiferencia absoluta en 1832 una determinación más profunda que la correspondiente a la sustancia spinoziana. Pero, si la indiferencia absoluta no alcanza a la sustancia spinoziana, mucho menos podrá hacerlo lo absoluto, determinación de la esencia. En consecuencia, defiende Micheleni —que en este punto sigue la línea de otros

---

<sup>47</sup> GW 21, 377: «Diese Einheit, so gesetzt als die Totalität des Bestimmens, wie sie selbst darin als Indifferenz bestimmt ist, ist der allseitige Widerspruch; sie ist somit so *zu setzen* als dieser sich selbst aufhebende Widerspruch, zur fürsichseienden Selbständigkeit bestimmt zu sein, welche die nicht mehr nur indifferente, sondern die in ihr selbst immanent negative absolute Einheit zum Resultate und Wahrheit hat, welche das *Wesen* ist».

<sup>48</sup> Cf. GW 11, 271: «In Ansehung der *absoluten Indifferenz*, des Grundbegriffs der *Spinozistischen Substanz*, (...)».

lectores spinozistas de Hegel como Pierre Macherey—, Hegel no tuvo intención de exponer objetivamente o conforme a su verdad el sistema de Spinoza, sino simplemente de *interpretarlo* según la estructura y desarrollo de su propia filosofía.

Una segunda respuesta, igualmente insuficiente y descartada por Michelini, es la sugerida por Dominique Janicaud. Para el filósofo francés, la dificultad que entraña esta cuestión en la exposición lógica responde a la presencia efectiva de dos Spinozas distintos en la obra de Hegel: uno caricaturizado y asimilado al eleatismo y a la mitología hindú, y otro convertido en un solemne adversario del pensamiento especulativo cuya refutación constituye un momento necesario del sistema. Hacia el final de la «Doctrina del ser», la aproximación de la sustancia a la indiferencia absoluta se habría trazado no tanto desde la filosofía concreta de Spinoza, cuanto desde una concepción general de algunas de sus ideas. Sólo en la «Doctrina de la esencia», Hegel habría tomado su pensamiento conforme a su verdadera exposición <sup>49</sup>. Este parecer es reforzado por Hegel en el inicio de la Lógica subjetiva cuando señala que «la exposición de la sustancia contenida en el último libro, y que hace pasar al *concepto*, es la única refutación de verdad del spinozismo. Ella constituye el *desvelamiento* de la sustancia, y ésta la *génesis del concepto*» <sup>50</sup>.

Pero la correlación que Hegel establece entre las determinaciones de medida y las de modalidad en la Introducción a «la medida», incluida en la última sección de la «Doctrina del ser», invita a deshacer la propuesta de lectura de Janicaud. Esta correlación es fruto de una cuestión tan histórica como lógica. En el Idealismo trascendental, la modalidad constituía un tercer género de categorías, tras las de cualidad y cantidad —con las de relación insertadas entre ellas—. Podía esperarse, en consecuencia, que a la determinidad y a la magnitud les siguieran ahora en la secuencia expositiva las determinaciones de posibilidad, realidad y necesidad. Hegel justifica la alteración de este orden acogiéndose al carácter subjetivo que en la filosofía kantiana adquieren las categorías modales. Sin embargo, también los otros tipos de categorías incluidas, cualidad y cantidad, tienen en el Idealismo trascendental el significado de estar puestas por el pensamiento. Con todo, es verdad que Kant atribuye a las categorías modales una mayor dependencia respecto del pensamiento, por cuanto que, a diferencia de las anteriores, carecen por completo de cualquier referencia objetiva. Sólo así puede entenderse que Hegel decida reservar su exposición hasta la antesala de la Lógica subjetiva, habiendo de recurrir al final de la «Doctrina del ser» a determinaciones parale-

<sup>49</sup> Cf. Dominique JANICAUD, «Dialéctica y sustancialidad. Sobre la refutación hegeliana del spinozismo» en Jacques d'Hont, ed., *Hegel y el pensamiento moderno* (Madrid: siglo XXI ediciones, 1973), pp. 176; 186.

<sup>50</sup> GW 12, 15: «Die im letzten Buch enthaltene Exposition der Substanz, welche zum *Begriffe* überführt, ist daher die einzige und wahrhafte Widerlegung des Spinozismus. Sie ist die *Enthüllung* der Substanz, und diese ist die *Genesis des Begriffs*».

las sólo que más abstractas. Concretamente, «la medida es, en su forma más desarrollada y reflexionada, necesidad»<sup>51</sup>. ¿Qué es lo que falta todavía en la determinación más abstracta de medida? El que los momentos de su unidad, la cualidad y la cantidad, no adquieren todavía en ella el significado de una «determinación reflexiva» (*reflektierten Bestimmung*) y que, por lo tanto, demuestran estar en ella todavía de forma indiferente. Tan sólo en el desarrollo de su exposición los momentos de la medida devienen cualitativamente diferenciados, entrando a formar parte de una relación inversa y contradictoria. Es entonces cuando se revela que «la idea de *esencia* está presente ya en la medida», pero que «la medida es *esencia* sólo implícitamente *en sí* o en concepto»<sup>52</sup>.

El sentido de este desarrollo es la realización de la medida, en la que ella se pone a sí misma en relación consigo, y, por consiguiente, al mismo tiempo, también como momento. A través de esta mediación, la medida se determina como superada; su inmediatez así como la de sus momentos desaparece; sus momentos son como reflexionados. Así, como lo que emerge conforme a su concepto, la medida se ha transformado en *esencia*.<sup>53</sup>

En la «Doctrina de la *esencia*», el lugar de la medida es ocupado por la realidad efectiva (*die Wirklichkeit*), cuya primera y más abstracta figura es lo absoluto (*das Absolute*)<sup>54</sup>. La

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, GW 21, 325: «Das entwickeltere, reflektiertere Maß ist die Notwendigkeit».

<sup>52</sup> *Ibid.*, 21, 236: «Es liegt in dem Maße bereits die Idee des *Wesens* (...); «Aber das Maß ist erst *an sich* oder im Begriffe das *Wesen*».

<sup>53</sup> *Ibid.*: «Die Bedeutung dieser Entwicklung ist die Realisation des Maßes, in der es sich zu sich selbst ins Verhältnis und damit zugleich als Moment setzt; durch diese Vermittlung wird es als aufgehobenes bestimmt; seine Unmittelbarkeit wie die seiner Momente verschwindet, sie sind als reflektierte; so als das hervorgetreten, was es seinem Begriffe nach ist, ist es in das *Wesen* übergegangen».

<sup>54</sup> Karen NG ha llamado la atención sobre el hecho de que Hegel utiliza en este punto el término «absoluto» en una forma sustantivada, cuando habitualmente es empleado como adjetivo para describir una determinación específica de algo, como por ejemplo el saber, la forma, la idea, el espíritu. La autora atribuye esta aparición a un anuncio prematuro del mismo, reforzado por la posterior inclusión de «lo absolutamente absoluto». Cf. «From Actuality to Concept in Hegel's Logic», in Dean Moyar ed., *The Oxford Handbook of Hegel* (Oxford, OUP, 2017), p. 274. Una posible explicación al uso nominal de lo absoluto en un momento de la exposición lógica que no es, ciertamente, el último o absoluto, podría encontrarse en la afinidad conceptual que Sandra V. Palermo traza entre la posición de Hegel en este capítulo final de la «Doctrina de la *esencia*» y el concepto de «absoluto» empleado durante sus años en Jena, principalmente en el escrito sobre la *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*. El reconocimiento de «lo absoluto» en la *Ciencia de la lógica* sería entonces un guiño de Hegel al uso que realizara entonces del mismo y a su correspondencia habitual en aquella época con el concepto spinoziano de sustancia. Cf. «La sostanza come genesi del concetto. Sulla lettura hegeliana di Spinoza nella *Wesenlogik*» in Fonnesu L., Ziglioli L. eds., *System und Logik bei Hegel* (Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2016), p. 201-203.

indiferencia absoluta, en la «Doctrina del ser», y el absoluto que aparece en la exposición al final de la Lógica objetiva, son la misma unidad carente de determinación. Tan sólo difieren en el hecho siguiente: mientras que la primera era indeterminada por dejar borradas en ella las determinaciones de cualidad y de cantidad, la segunda lo es ahora por hacerlo con todas las determinaciones del ser y con todas las de la esencia; o sea, en el hecho de que ella no simplemente es, sino que ahora es *esencialmente*.

En la *Anmerkung* que concluye la sección dedicada a lo absoluto, en la «Doctrina de la esencia», Hegel reconoce que «*el concepto de la sustancia spinozista* corresponde al concepto de lo absoluto y a la relación de la reflexión para con él, tal como se ha expuesto aquí»<sup>55</sup>. ¿Cuál es entonces la verdadera determinación de la sustancia spinozista: la indiferencia absoluta o lo absoluto? A tenor de esta correlación doblemente aceptada, ¿interrumpe Hegel el avance lógico para reproducir la misma determinación en momentos de la exposición correspondientes a «Doctrinas» o lógicas diferenciadas? ¿Son la indiferencia absoluta del ser y lo esencialmente absoluto una misma determinación?

#### 6.4. La sustancia de Spinoza: ¿lo absoluto?

Lo absoluto, insiste Hegel al inicio de la sección tercera de la «Doctrina de la esencia», sólo puede ser captado en su verdad si se prescinde de las consideraciones del reflexionar exterior y se atiende a la exhibición (*Auslegung*) que emana de su determinación propia<sup>56</sup>. Esta exhibición presenta dos lados diferenciados. Según su «exhibición negativa» (*negative Auslegung*), lo absoluto representa el cese del movimiento de reflexión que caracteriza a las determinaciones de esencia. En cuanto *identidad absoluta* o fundamento en el que se hunde toda determinación, nada hay que pueda serle sustraído, ninguna determinación exterior de la que carezca que pueda iniciar en él un movimiento reflexionante. No se exterioriza en un otro determinado, y, en consecuencia, no consigue luego interiorizarse. Lo absoluto es por ello negación de todo contenido, fundamento del que nada nuevo emerge y al que nada nuevo regresa. «Dentro de él mismo no hay ningún *devenir*»<sup>57</sup>. La exhibición es aquí negativa porque cancela cualquier diferencia e impide que lo absoluto, como identidad vacía o abismo, se medie consigo mismo a través de lo otro de sí.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 11, 376: «Dem Begriffe des Absoluten und dem Verhältnisse der Reflexion zu demselben, wie es sich hier dargestellt hat, entspricht *der Begriff der spinozistischen Substanz*».

<sup>56</sup> El capítulo sobre el absoluto es un caso excepcional en la obra lógica de Hegel. No aparece ni en la *Lógica y metafísica* de 1804-1805, ni en las *Lecciones sobre la Enciclopedia filosófica* que Hegel impartió a partir de 1812-1813 y que fueron transcritas por C. S. Meinel y J. F. H. Abegg, ni tampoco en las sucesivas ediciones de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Para un comentario sobre los posibles motivos de esta peculiar ausencia, cf. F. Michelini, *op. cit.*, pp. 125-133.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 11, 371: «In ihm selbst ist kein *Werden*».



Pero la exhibición presenta igualmente un «lado positivo» (*positive Seite*). En él, el peso de la exhibición no recae tanto en lo absoluto cuanto en las determinaciones particulares que contiene. Son ellas las que aparecen, las que se exhiben. Pero lo hacen siempre sostenidas por lo absoluto como fundamento, o sea, en la medida en que es lo absoluto lo que *aparece* en ellas. Lo absoluto exhibe positivamente su identidad, entonces, sólo de manera indirecta, a través del aparecer de sus determinaciones. Es importante comprender que, para Hegel, esta exhibición positiva de lo absoluto no se superpone a su exhibición negativa, o sea, que una y otra *Auslegung* no constituyen dos puntos de vista aislados e indiferentes sobre lo absoluto. Tal separación es propia de un entendimiento abstracto. Más bien, como ha recordado Sandra V. Palermo, la exhibición positiva constituye *la verdad* de la exhibición negativa, que se transforma a sí misma al reconocer en la determinación negada la presencia absoluta de lo absoluto: «el tránsito [o transformación] de la explicación negativa a la positiva no es más que el descubrimiento de que el camino negativo de la determinación finita como aparecer frente al absoluto sólo tiene sentido en cuanto es el absoluto mismo el que aparece y se manifiesta»<sup>58</sup>.

Dos son las principales consecuencias de esta exhibición positiva. En primer lugar, y con respecto a las determinaciones finitas, por ella deviene posible que, pese al abismo en el que consiste la identidad absoluta, «lo finito no se desvanezca, y lo considera como una expresión y trasunto de lo absoluto»<sup>59</sup>. El desvanecerse (*das Verschwinden*) era la cualidad que adoptaban las determinaciones en la indiferencia absoluta. Como estados accidentales de un sustrato común, estas determinaciones eran algo meramente exterior e indiferente a ella. La exhibición positiva de lo absoluto transforma ahora el desvanecerse propio de las determinaciones como estados en *expresiones* (*Ausdrucken*) de lo absoluto. Que las determinaciones permanezcan en lo absoluto, como expresión o trasunto suyo, en lugar de desvanecerse en su exteriorización, constituye su gran diferencia respecto de las determinaciones pertenecientes a la última gran figura de la «Doctrina del ser». Cabría esperar, en consecuencia, que este diverso comportarse de las determinaciones respecto de su fundamento sirviera igualmente para discernir si lo absoluto se corresponde mejor con la sustancia de Spinoza que la indiferencia. Ahora bien —esto es lo segundo—, puesto que lo expresado por la determinación de lo absoluto no es nada más que lo absoluto, la determinación finita misma termina finalmente desvaneciéndose en su expresión.

---

<sup>58</sup> S. V. PALERMO, *op. cit.*, p. 200. Esta relación dialéctica entre los dos momentos de la *Auslegung* son identificados por la autora como la principal novedad que introduce Hegel en la concepción de «lo absoluto» de la *Ciencia de la lógica* respecto de su versión jenense, cf. p. 203.

<sup>59</sup> GW 11, 372: «Diese positive Auslegung hält so noch das Endliche vor seinem Verschwinden auf, und betrachtet es als einen Ausdruck und Abbild des Absoluten».

Pero la transparencia de lo finito, que no deja ver a través suyo otra cosa que lo absoluto, acaba por ser un íntegro desvanecerse, pues nada hay en lo finito que pudiera obtener para él una diferencia frente a lo absoluto; lo finito es un medio que viene a ser absorbido por aquello que a su través parece.<sup>60</sup>

Si se tiene únicamente a la vista *desde el comienzo* esta determinación como expresión o «atributo absoluto» [*das absolute Attribut*] y se reconoce desde ella que lo allí aparecido es únicamente lo absoluto mismo, entonces tanto la exhibición positiva como lo absoluto devienen «imperfectos» (*unvollkommen*). Pues el determinarse de lo absoluto en su expresión, o sea, el darse a sí mismo como atributo, no es tomado como una acción que nace desde lo absoluto y que regresa reflexivamente a él, sino sólo como fruto de una reflexión exterior que inicia el movimiento arbitrariamente desde una determinación cualquiera de lo absoluto y que sólo más tarde lo reconoce como fundamento. Este era el problema que, según Hegel, presentaban los atributos en Spinoza, puestos como esencia de la sustancia únicamente por el entendimiento. En cambio, cuando lo absoluto es situado también en el comienzo, y no sólo en el final o como algo ya dado, puede entenderse que sea él mismo, dentro de sí, el que «se determina hasta hacerse atributo»<sup>61</sup>. El ser atributo deviene entonces, conforme a su verdadera determinación, reflexión de lo absoluto en lo absoluto mismo. Pero en tal caso, lo que aparece es, más bien, no una determinación de lo absoluto, sino lo absoluto en cuanto tal. O sea que, en su hacerse exterior, lo absoluto permanece idéntico a sí mismo, mientras que la exteriorización *se desvanece*, mostrando ser con ello «una apariencia exterior, o sea un mero *modo y manera*»<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> *Ibid.*: «Aber die Durchsichtigkeit des Endlichen, das nur das Absolute durch sich hindurchblicken läßt, endigt in gänzlichem Verschwinden; denn es ist nichts am Endlichen, was ihm einen Unterschied gegen das Absolute erhalten könnte; es ist ein Medium, das von dem, was durch es scheint, absorbiert wird».

<sup>61</sup> *Ibid.*: «es [das Absolute] zum Attribut bestimmt».

<sup>62</sup> *Ibid.*, 11, 374: «ein äußerlicher Schein, oder bloße *Art und Weise* zu sein». Cuando se dice, por ejemplo, lo siguiente: «La exposición hegeliana de Spinoza es —a primera vista— tan por completo equivocada, que resulta sorprendente que pueda apelar en modo alguno a Jacobi. [...] Quedando determinado en ellas el “espíritu del spinozismo” desde el “a nihilo nihil fit”, lo que se sigue inmediatamente no es como en Hegel el acosmismo de un ser abstracto. Más bien, lo que de ahí se sigue es que Spinoza rechazó “cualquier tránsito de lo infinito a lo finito” poniendo “en lugar del Ein-Sof emanente”, un Ein-Sof meramente inmanente, “una causa del mundo que habita interiormente, y que en sí misma es eternamente inmodificable, la cual, tomándola junto con todas sus secuencias, sería con ellas una misma y única cosa”» (cf. Birgit SANDKAULEN, «¿Metafísica o Lógica? La significación de Spinoza para la *Ciencia de la Lógica* de Hegel», pp. 148-149), como si se quisiera dar a entender con ello que Hegel ha sido incapaz de ver la continuidad de la sustancia spinoziana en sus atributos y modos, no se presta la suficiente atención al hecho de que, precisamente esa continuidad sin oposi-

En esta exhibición positiva de lo absoluto Hegel se desmarca del sistema spinozista. Lo hace mostrando la conexión lógica existente entre el fundamento y sus expresiones o atributos, a la que contrapone el reconocimiento meramente exterior del entendimiento y la definición de los atributos como algo ya dado en su inmediatez. Llegado a este punto, Hegel podría haber optado por ofrecer una exhibición de lo absoluto ajena al aparato conceptual de Spinoza. Sin embargo, el desvanecerse del atributo resulta finalmente en un mero modo suyo. En lugar de abandonar su crítica al spinozismo, Hegel vuelve a ella para reproducir, por segunda vez, la necesidad de concebir las determinaciones spinozistas en la inmanencia de su conexión lógica: desde lo absoluto a los atributos, y desde los atributos a los modos. Está justificada, en consecuencia, la lectura antes apuntada de quienes como F. Michelini o P. Macherey consideran que la Lógica no recoge, como tal, el *Standpunkt* de Spinoza, sino, más bien, una reformulación o interpretación del spinozismo bajo el prisma de la lógica hegeliana. Entre la sustancia de Spinoza y lo absoluto existiría una «correspondencia» (*Entsprechung*), mas no una identificación<sup>63</sup>. Pero, más allá de que Michelini y Macherey estén en lo cierto; más allá de que Hegel sólo parta de la terminología spinoziana para, seguidamente, distanciarse de ella y superar su significado, debe todavía determinarse si en esa «correlación» que él establece, en esa interpretación singular del spinozismo, se contiene alguna verdad que ayude a comprender la filosofía de Spinoza, o si, más bien, se perverte por entero su significado. Si solo ocurriera esto último, convendría abandonar su lectura en lugar de malgastar esfuerzos en comprenderla y criticarla. Que esto último no haya sido la tendencia común, ni siquiera entre los lectores de Spinoza, muestra que la interpretación hegeliana contiene, al menos, una intuición profunda, si no verdadera o fiel, sobre el sentido de su filosofía.

El atributo absoluto, en cuanto determinación de lo absolutamente absoluto (*das Absolut-Absolute*), adolece a lo largo de su exhibición del mismo defecto que sufrían los estados de la indiferencia absoluta: junto al desvanecerse de su determinación se desvanece también la posibilidad de mantener su referencia a lo otro de sí conforme a una relación entre conmensurables. El atributo deviene con ello un mero modo o manera de exteriorizarse lo absoluto que sólo admite el momento de salir fuera de sí, pero que no hace posible igualmente el movimiento opuesto, la interiorización o reflexión de lo absoluto en sí mismo. Este, piensa

---

ción real de lo absoluto, su inmanencia causal —y nada más—, es lo que Hegel descubre en Spinoza, y justamente también lo que critica al entender que la causalidad tiene lugar allí en una única dirección. No es verdad, en consecuencia, que sea «obra de Hegel el destruir la relación de inmanencia y poner en su lugar el ser abstracto» (*ibid.*, p. 150); si la sustancia termina siendo el ser abstracto es, antes bien, porque en su exteriorización sólo hace que relacionarse inmanentemente consigo misma.

<sup>63</sup> Cf. F. MICHELINI, *op. cit.*, pp. 138-139.

Hegel, es también el defecto de los modos en Spinoza. Como los atributos, los modos tienen en su sistema la limitación de ser tomados por el pensar exterior de manera inmediata y separados de la sustancia. A consecuencia de ello, la determinación termina desapareciendo antes de poder regresar a la sustancia de la que es realmente expresión.

Spinoza requiere del pensar la sublime exigencia *de considerarlo todo bajo la figura de la eternidad, sub specie aeterno*, o sea, tal como ello es dentro de lo absoluto. Pero, dentro de aquel absoluto que es solamente la identidad inmóvil, tanto el atributo como el modo están solamente como *evanescentes*, no como cosas que *devienen*, de suerte que, con ello, ese desaparecer toma igualmente su inicio positivo solamente de fuera.<sup>64</sup>

Pero el modo puede ser considerado de una forma alternativa, no desde sí mismo o haciendo abstracción de su fundamento, conforme enseña el reflexionar exterior, sino a partir de la identidad de lo absoluto ya desde el comienzo. *Más de cerca* logra verse que el modo no se desvanece en lo absoluto; al contrario, es la manera que tiene lo absoluto de manifestarse a sí mismo. En el modo, lo absoluto completa la determinación de su exposición positiva. Si lo absoluto es, desde esta dimensión positiva, exhibición, apariencia, manifestación, en el modo es «donde por vez primera está puesto lo absoluto como identidad absoluta; éste es sólo lo que es, a saber, identidad consigo, como negatividad que se refiere a sí, como *parecer* que está puesto *como parecer*»<sup>65</sup>. En cuanto apariencia de la apariencia, el modo es así la verdad de lo absoluto y su retorno definitivo a sí que nace desde sí. Al igual que en el atributo, también en el modo está puesto finalmente lo absoluto mismo; su determinación no añade ningún contenido nuevo. Pero en él encuentra ahora la forma su identidad absoluta; sólo en el modo está puesto lo absoluto como la negación de sí en la que realmente consiste. Él es «un *determinar*, mas no en el sentido de que por su medio viniera a hacerse un *otro*, sino sólo un determinar aquello que él ya es; la transparente exterioridad, que es el acto de *mostrarse a sí mismo*»<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, 11, 377: «Spinoza macht die erhabene Forderung an das Denken, alles *unter der Gestalt der Ewigkeit, sub specie aeterni*, zu betrachten, d.h. wie es im Absoluten ist. Aber in jenem Absoluten, das nur die unbewegte Identität ist, ist das Attribut wie der Modus nur als *verschwindend*, nicht als *werdend*, so daß hiermit auch jenes Verschwinden seinen positiven Anfang nur von außen nimm».

<sup>65</sup> *Ibid.*, 11, 374-375: «(...) ist also erst im Modus das Absolute als absolute Identität gesetzt; es ist nur, was es *ist*, nämlich Identität mit sich, als sich auf sich beziehende Negativität, als *Scheinen*, das als *Scheinen* gesetzt ist».

<sup>66</sup> *Ibid.*, 11, 375: «Die wahrhafte Bedeutung des Modus ist daher, daß er die reflektierende eigene Bewegung des Absoluten ist; ein *Bestimmen*, aber nicht, wodurch es ein *Anderes* würde, sondern nur dessen, was es schon *ist*; die durchsichtige Äußerlichkeit, welche das *Zeigen* seiner selbst ist; eine

En virtud del modo en que aparece entonces lo absoluto se demuestra finalmente que su exhibición se produce conforme a la lógica de la transformación: la interioridad absoluta sólo llega a hacerse a sí misma a través de lo otro de sí, su exteriorización. He ahí el motivo que separa a lo absoluto como figura de la *Wirklichkeit* de la indiferencia absoluta analizada en la «Doctrina del ser». Los estados del sustrato indiferente resultaban ser esa indiferencia misma, como también lo absoluto acaba siendo puesto en los modos. Pero mientras estos últimos constituyen la apariencia del aparecer esencial, o sea, un otro verdaderamente otro de la sustancia como esencia, los estados eran el simple ser-indiferente de la indiferencia, y, por lo tanto, nada con lo que pudiera reflexionarse a sí misma.

Sólo si se atiende al progreso marcado por su exhibición, y se aprecia que el estar-ahí como aparecer es fruto del absoluto mismo que aparece, puede comprenderse el carácter transformativo exhibido por lo absoluto en su regreso a sí a través de lo otro de sí. Por no haber sabido captar la continuidad de lo absoluto a lo largo de su exhibición, o sea, el hecho de que sea el absoluto mismo el que es puesto en sí como lo otro de sí; dicho de otro modo, por no haber captado lo absoluto en su exteriorización y retorno a sí, o sea, en su transformación, Spinoza se ha limitado a enumerar los diversos momentos de la exhibición «*de una manera sucesiva, sin la secuencia interna del desarrollo*»<sup>67</sup>. Su exhibición es «completa» (*vollständig*) en cuanto incluye todos los «momentos» de lo absoluto. Pero, porque los sitúa en respectos indiferentes e inconmensurables, falta en ellos la necesidad que los hace uno.

Es verdad que, entre los atributos de la sustancia, se encuentra el del pensamiento y que, en consecuencia, la posibilidad del reflexionar está también presente en ella. Pero esta reflexión no encuentra finalmente aplicación en el interior de la sustancia, puesto que su definición no recorre el camino positivo de la exhibición, alejando de sí cualquier *otro* posible con el que mediar. Ni siquiera la extensión es realmente un *otro* para el pensamiento, pues no está puesto con él bajo la forma de la contraposición (*Entgegensetzung*), todavía menos de la contradicción. Por ser expresiones de la sustancia, «el orden de las cosas es el mismo que el de las representaciones o pensamientos», pero no de tal suerte que el pensamiento muestre ser, en realidad, extensión, y, al mismo tiempo, la extensión se reflexione a sí misma hasta convertirse en pensar, sino que lo absoluto es mostrado por ellos como a través de perspectivas distintas e indiferentes entre sí: «una vez como totalidad de las representaciones; la otra, como totalidad de las cosas y sus cambios»<sup>68</sup>. Este es el resultado

---

Bewegung aus sich *heraus*, aber so, daß dies Sein-nach-Außen ebensosehr die Innerlichkeit selbst ist; und damit ebensosehr ein Setzen, das nicht bloß Gesetzsein, sondern absolutes Sein ist».

<sup>67</sup> *Ibid.*, 11, 378: «(...) nur *nach einander* ohne innere Folge der Entwicklung (...)».

<sup>68</sup> *Ibid.*, 11, 377: «(...) die Ordnung der Dinge dieselbe ist, als die der Vorstellungen oder Gedanken (...) das eine Mal als eine Totalität von Vorstellungen, das andere Mal als eine Totalität von Dingen und deren Veränderungen betrachtet wird».

de considerar toda determinación *sub specie aeterni* en lugar de bajo el desarrollo inmanente de lo absoluto, su exteriorización y su posterior reflexión sobre sí. Por eso «le falta a la sustancia spinozista el principio de *la personalidad* —la falta que en mayor medida ha levantado indignación contra el sistema spinozista—»<sup>69</sup>, porque ella no se ha hecho expresión de sí misma conforme a la lógica de la transformación, o sea, «como un determinar y dar forma»<sup>70</sup>. Para entrar en el ámbito de la subjetividad lógica es menester que los rasgos constitutivos de la personalidad —la libertad y la autopoición del sujeto— reemplacen a la necesidad causal e impersonal. Ello sólo puede lograrse cuando sus atributos, el pensamiento y el ser —o la extensión—, abandonen la determinación de la «diversidad indeterminada» (*unbestimmte Verschiedenheit*)<sup>71</sup> y adquieran la consideración de *momentos*<sup>72</sup>.

Del análisis llevado a cabo por Hegel resulta evidente que la determinación propia del concepto está todavía por llegar en Spinoza. No es la sustancia la que se determina a sí misma como atributo, ni tampoco el atributo el que termina transformándose en modo; sustancia, atributo y modo son tres categorías ontológicas cualitativamente diferenciadas y simultáneas. Es decir, que, en la *Ética*, la comprensión adecuada de la sustancia no conduce al atributo, primero, y al modo después. Para captar la verdad de la sustancia basta con atender a su definición inicial, sin necesidad de captar la determinación de sus expresiones, o sea, el salir fuera de sí misma y su posterior reflexión. De la misma manera, tampoco el atributo precisa disolverse y revelarse en su verdad como modo. Este estatismo y exterioridad de las categorías es la señal de una lógica perspectivista que Hegel identifica en su comentario con la adopción spinoziana del método matemático. Siguiendo el proceder de la geometría, lo absoluto resulta concebido como una definición o un axioma, como algo primero o inmediato que sólo recoge la identidad absoluta de una exhibición negativa. Pero el lado positivo de la exhibición, el hecho de que lo absoluto sea puesto por sí mismo como

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, GW 11, 376: «(...) fehlt dadurch der Substanz das Prinzip *der Persönlichkeit* —ein Mangel, welcher vornehmlich gegen das spinozistische System empört hat». Se entiende ahora mejor la preocupación que un todavía joven Hegel mostrara en enero de 1975 a su amigo Schelling, al comprobar que la imagen de un Dios personal no tenía ya cabida en su filosofía. Lo que se pierde con el abandono de la personalidad es la capacidad de formarse y dar forma, o sea, la transformación como estructura ontológica básica de lo real.

<sup>70</sup> *Ibid.*: «als Bestimmen und Formieren».

<sup>71</sup> Cf. *ibid.*, GW 11, 377.

<sup>72</sup> Esta conversión de la determinación meramente exterior, o lo otro de sí, en *momento* era el ejercicio propio del *ser-para-sí* como determinación de la «Doctrina del ser», logrando con ello la trascendencia de su limitación para retornar eternamente a sí misma. Justo la característica por la que, en la *Anmerkung* de dicha sección, Hegel encontraba que ni la subjetividad ni el espíritu podían ser predicadas de la sustancia de Spinoza. Cf. GW 21, 148.

«esencialmente, su propio *resultado*»<sup>73</sup>, que sea no sustancia sino, en la misma medida sujeto, es precisamente lo que falta en el pensamiento de Spinoza.

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, GW 11, 376: «wesentlich sein Resultat».

## 7. LA REFUTACIÓN HEGELIANA DE SPINOZA

Aquello que lo absoluto había ganado respecto de la indiferencia absoluta era su poder de exhibición, su capacidad de exteriorizar lo interiorizado, o sea, el que las determinaciones asumidas en el lado negativo de su exhibición pudieran también adoptar un momento positivo. Algo así sólo resultaba posible debido al aparecer constitutivo de la esencia. Por no estar todavía dado en la indiferencia absoluta, determinación última del ser, ésta última quedaba limitada a una «exhibición» —sin ser tal cosa aún— meramente negativa, recayendo el peso de la contradicción, del movimiento, en las determinaciones asumidas como momentos cualitativamente enfrentados. Como la indiferencia, tampoco lo absoluto encuentra inicialmente algo con lo que mediarle. Al ser la identidad de toda determinación, nada hay fuera de sí que pueda contradecirlo. Pero, en cuanto se exhibe a sí mismo como modo y manera, y éste, el modo, muestra ser lo absoluto mismo puesto como lo otro de sí —el parecer del parecer—, en él reside finalmente la posibilidad de que lo absoluto se contradiga y ejerza su reflexión sobre sí. De suerte que, si sólo se presta atención al lado negativo de la exhibición, la diferencia entre la indiferencia absoluta y lo absoluto es únicamente cuantitativa, o sea, ninguna diferencia real: a las determinaciones del ser le son añadidas ahora, simplemente, las determinaciones de la esencia. En este sentido, la sustancia de Spinoza *se corresponde* con cualquiera de las dos <sup>1</sup>. Su *refutación*, en cambio, sólo puede estar contenida en la exhibición positiva de sí que realiza lo absoluto <sup>2</sup>. Ese lado positivo de la exposición está apuntado en Spinoza, es verdad, pues reconoce que la sustancia debe ser expresada en los atributos primero, y en los modos después. Pero dicha expresión, piensa Hegel, sigue siendo en el interior de su sistema un mero desvanecerse —según la forma que regía también en la indiferencia absoluta—, y no un ponerse a sí mismo lo absoluto como lo otro de sí, o sea, una verdadera exhibición en virtud de la cual lo absoluto se transforma en eso otro que ya es.

En definitiva, a diferencia de lo absoluto hegeliano, la sustancia de Spinoza carece de la misma falta que domina la determinación de la indiferencia absoluta: no hay, fuera de sí, un

---

<sup>1</sup> De ahí que, por mucho que haya querido ver en lo absoluto «un nuevo acento» (*ein neuer Akzent*) en la consideración de la sustancia spinozista respecto a la que introducía en la «Doctrina del ser» la indiferencia absoluta, G. Maluschke deba reconocer que la consecuencia de ambos enfoques es finalmente la misma: que lo finito, tomado por sí mismo, es en Spinoza una mera apariencia, un ser carente de realidad. Cf. G. MALUSCHKE, *op. cit.*, p. 78.

<sup>2</sup> Bajo la consideración de que el atributo no es en realidad más que la exhibición positiva de lo absoluto, considero poco productiva la tarea de establecer el momento exacto en el que la exposición de Hegel se separa de Spinoza. Que se inicie en el atributo (cf. F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 119) o en la definición misma de sustancia (cf. L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, p. 374; S. V. PALERMO, *op. cit.*, p. 204) constituye una distinción meramente nominal.



otro con el que entrar en relación. Es por eso que su unidad carece de «movimiento», porque la diferencia está puesta en ella en su diversidad, en su indiferencia. Su exhibición debería poder culminarse mediante un regreso a la identidad determinada, a la identidad como fundamento de lo otro de sí. Pero, en Spinoza, esa exhibición no es más que *regreso* —de lo contrario la sustancia spinozista no tendría cabida en la «Doctrina de la esencia»— a la identidad abstracta del comienzo en la que toda determinación está negada. En definitiva, por ser un mero desvanecerse, lo tercero del sistema spinozista, el modo, impide que la transformación tenga lugar en el interior de la sustancia. En la exhibición positiva de lo absoluto, Hegel se ha esforzado por contrarrestar esta inconmensurabilidad que presenta el modo para facilitar así una determinación verdadera de lo absoluto. Un esfuerzo que encontrará descanso en la resignificación del concepto mismo de «sustancia» como relación sustancial y como causa <sup>3</sup>.

### 7.1. La sustancia de Hegel como relación

Lo absoluto que se exhibe a sí mismo bajo un modo determinado es «realidad efectiva» (*Wirklichkeit*). Esta realidad efectiva es, pues, lo absoluto que se ha exteriorizado y ha salido fuera de sí, pero que en esa manifestación suya ha ido a parar a sí mismo, o sea, a la reflexión de sí *en sí* bajo la apariencia de un modo. O también, la realidad efectiva es la constatación de que lo absoluto sólo puede ser tal en el hecho mismo de manifestarse, esto es, en su modo; «es decir, que es dentro de su exterioridad donde él es *él mismo*; y solamente dentro de *ella*, a saber sólo como movimiento que se determina y diferencia de sí, es donde él es *él mismo*» <sup>4</sup>.

En el análisis lógico de la realidad efectiva, Hegel retoma la exposición de las categorías kantianas de modalidad —realidad o existencia, posibilidad y necesidad— que había interrumpido en la «Doctrina del ser», tras las de cualidad y cantidad, mediante las determinaciones de medida <sup>5</sup>. Reproducir la exposición de esta complejo desarrollo lógico, que asume la tarea de recorrer la conexión interna entre categorías obviada por la presentación kantiana-

---

<sup>3</sup> Para una lectura distinta de la «relación sustancial» hegeliana a la que a continuación se ofrece, no como refutación del spinozismo, sino como «segunda versión de Spinoza» que, pese a ser «más cercana a la *Ética*, no tiene absolutamente nada que ver con una exposición convincente de Spinoza», cf. B. SANDKAULEN, *op. cit.*, pp. 151-152.

<sup>4</sup> GW 11, 381: «dass heißt, es ist in seiner Äußerlichkeit *es selbst* und ist nur in *ihr*, nämlich nur als sich von sich unterscheidende und bestimmende Bewegung, *es selbst*».

<sup>5</sup> En la versión de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la exposición de la *Wirklichkeit* sufre una considerable reducción. Hegel suprime allí la parte de lo absoluto dedicada a refutar el spinozismo e inicia la reflexión por la consideración de las categorías kantianas de modalidad para, desde ellas, llegar a la relación sustancial.

na, exigiría un excursus demasiado amplio. Teniendo a la vista la intención de rescatar los elementos que permiten consumir la resignificación del concepto spinoziano de sustancia, una vez exhibido lo absoluto en su verdad, señalaré únicamente algunos de sus momentos más significativos.

La realidad efectiva es la muestra de que lo absoluto, en su exteriorizarse de un modo determinado, no se exhibe en realidad sino a sí mismo. Ella es, en consecuencia, un ser subsistente de suyo que, en cuanto *real* —en cuanto que ha asumido a la «posibilidad» (*Möglichkeit*) como contenido—, puede «actuar» (*wirken*), o sea, producir efectos <sup>6</sup>. En su actuar, la realidad efectiva reproduce el comportamiento que lo absoluto mantenía en su exhibición. Esto significa que los efectos que de ella emanan no conducen a un otro fuera de sí, como en la transición, ni tampoco, como en el aparecer, se relaciona consigo mediante la presencia de un otro; por ser un ser subsistente de suyo, en su exteriorización, la realidad efectiva se manifiesta solamente a sí, como efecto, o sea, como realidad efectiva auto-subsistente de suyo. La identidad consigo misma que alcanza la realidad efectiva mediante su acción y la negación de la posibilidad, contenido suyo, es «necesidad real» (*reale Notwendigkeit*), que, en cuanto determinada por un contenido previo negado, se revela a sí misma como «necesidad absoluta» (*absolute Notwendigkeit*), esto es, como necesidad que no puede ya ser de manera diversa porque en su interior ha desaparecido la diferencia entre la realidad efectiva y la posibilidad; lo que es, lo es necesaria y absolutamente. Por ser absoluta, esta necesidad es la forma que tiene como contenido tanto a la realidad efectiva como a la contingencia o posibilidad. En ella, esto es lo importante, sus momentos adquieren la doble determinación del ser y de la esencia. Por ello, tanto la realidad efectiva como la contingencia presentan la forma de *realidades efectivas*, cada una separada como subsistente de suyo que es reflexivamente sí misma.

La necesidad absoluta es por consiguiente *ciega*. De un lado, los extremos diferenciados, que están determinados como realidad efectiva y como la posibilidad, tienen figura de *reflexión-dentro-de-sí*, en cuanto reflexión del *ser* dentro de sí; por consiguiente, ambos son [o existen] como *libres realidades efectivas*, de las que *ninguno* de ellos *parece* [o resplandece] *dentro del otro*, ninguno quiere mostrar en él una huella de su referencia al otro; fundado dentro de sí, cada uno es lo necesario en él mismo. <sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Cf., GW 11, 385.

<sup>7</sup> GW 11, 391: «Die absolute Notwendigkeit ist daher *blind*. Einerseits haben die Unterschiedenen, welche als Wirklichkeit und als die Möglichkeit bestimmt sind, die Gestalt der *Reflexion-in-sich* als des *Seins*, sie sind daher beide als *freie Wirklichkeiten*, deren *keines im anderen scheint*, keines eine Spur seiner Beziehung auf das andere an ihm zeigen will; in sich gegründet ist jedes das Notwendige an ihm selbst».

Que la necesidad absoluta sea «ciega» (*blind*), que no discrimine entre la variedad de su contenido, significa también que la esencia de sus determinaciones es «aquello *que aborrece la luz*» (*das Lichtscheue*), o sea, que no se reflexionan ni reflejan una en la otra, sino que se son mutuamente indiferentes, cada una como ser autosubsistente. Con esta ceguera interpuesta entre los momentos de la necesidad absoluta aparece por primera vez en la exposición la «libertad» (*Freiheit*) inmediata del ser necesario autosubsistente. En ella tiene lugar la completa identificación del ser y de la esencia, de la necesidad y de la posibilidad: el ser de ambas determinaciones es sólo ser-para-sí. Hegel denomina «sustancia» (*Substanz*) a esta identidad absoluta:

Esta identidad consigo mismo del ser dentro de su negación es, ahora, sustancia. Ella es esta unidad en cuanto dentro de su negación, o sea, dentro de la contingencia; así, ella es la sustancia en cuanto relación para consigo misma. La ciega transformación de la necesidad es, más bien, la propia exhibición del absoluto, el movimiento dentro de sí del mismo, que, al exteriorizarse [*Entäußerung*], se muestra más bien a sí mismo.<sup>8</sup>

En esta breve exposición del surgir de la sustancia hegeliana puede apreciarse ya cuál es su característica más básica. A diferencia de lo que sucede en Spinoza, las determinaciones de la sustancia no son en Hegel meros atributos, exteriorizaciones de lo absoluto vacías de contenido. Son *momentos*, verdaderas realidades efectivas, que, en cuanto poseen un contenido determinado diverso, se muestran mutuamente indiferentes entre sí, pero que, al mismo tiempo, en cuanto totalidades autosubsistentes de suyo, contienen igualmente en sí el momento de su ser-otro. De esta suerte, la indiferencia que primaba en Spinoza entre los atributos y la sustancia queda transformada en Hegel en el *mutuo mediarse de ambos*, del ser con la reflexión. Por ser ambos realidades efectivas, los momentos de la sustancia devienen cualitativamente conmensurables. La necesidad absoluta se torna entonces en *relación*, y del análisis de las categorías kantianas de modalidad, se pasa en la exposición a las categorías de relación, salvando la conexión interna del progreso lógico.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, GW 11, 392: «Diese *Identität des Seins* in seiner Negation *mit sich selbst*, [so] ist sie nun *Substanz*. Sie ist diese Einheit als *in ihrer Negation* oder als *in der Zufälligkeit*; so ist sie die *Substanz als Verhältnis zu sich selbst*. Das *blinde* Übergehen der Notwendigkeit ist vielmehr die *eigene Auslegung* des Absoluten, die Bewegung desselben in sich, welches in seiner Entäußerung vielmehr sich selbst zeigt».

<sup>9</sup> En su afán por repeler de las categorías lógicas la abstracción de la presentación kantiana, Hegel no sólo deduce las categorías de modalidad una dentro de la otra, sino que, aquello a lo que la modalidad arriba, la sustancia como necesidad absoluta, es precisamente lo que confiere unidad a los tres tipos de relación distinguidos —relación sustancial, relación de causalidad e interacción—, pues

Pero es la propia sustancia la que, en esta relación del ser y de la esencia como momentos, se relaciona consigo misma; es ella la que sale fuera de sí, abandonando su necesidad absoluta, y la que regresa a sí desde la contingencia. Salir desde la necesidad a la contingencia como lo otro de sí, que, sin embargo, muestra ser sí mismo, constituye el movimiento según el cual el Dios Padre de la tradición luterana se desprende de sí para hacerse Hijo. No extrañará entonces que Hegel recurra al término alemán *Entäußerung*, que traduce el de *kénosis* griego, para referir un acto de exteriorización en el que la sustancia se pone a sí misma como lo otro de sí, y en el que, por lo tanto, eso otro puesto no es ya, en primer lugar, un simple desvanecerse, como en Spinoza, sino un otro real que permite iniciar seguidamente el proceso de interiorización de la pérdida. Pero también, en segundo lugar, la *Entäußerung* señala que la relación de la sustancia consigo misma no es inmediata y eterna, conforme enseña la imagen católica de la Trinidad, sino *resultado* de un despliegue de sí seguido de un repliegue posterior que no deja indiferente, sin embargo, a la sustancia. La sustancia que regresa a sí tras su exteriorización no es ya la misma del principio; es sustancia que se ha transformado a sí misma en sí misma. De este modo, la necesidad y la contingencia propias de la relación sustancial consiguen dar respuesta a las dos exigencias que acompañan a la comprensión adecuada de la relación ontológica: la génesis de un miembro de la relación a partir del otro, por un lado, y, por el otro, la *síntesis* inmanente de ambos.

En efecto, la comprensión de la sustancia bajo la lógica de la transformación sólo es posible porque el exteriorizarse y el reflexionarse, o el ser y la esencia que constituyen sus momentos, soportan la tensión que exige una relación. Si algo caracterizaba a la sustancia de Spinoza era su unidad absoluta, su soledad. Los compases iniciales de la *Ética* están destinados a demostrar conforme al método geométrico este monismo sustancial y a defender que la representación de una segunda sustancia conmensurable con la primera daría al traste con ambas en la medida en que introduciría entre ellas un límite y, por lo tanto, una dependencia común. Dicho de otro modo, en Spinoza, la sustancia sólo admite su relación consigo misma. La refutación hegeliana del spinozismo pasa por hacer ver que cualquier forma de relación *efectiva* consiste necesariamente en el encuentro entre dos *realidades*

---

su exposición definitiva se articula a lo largo de esos tres momentos. De manera que, finalmente, también la conexión entre la modalidad y la relación queda salvaguardada.

Debido a la inmanencia de la sustancia a lo largo de toda «la relación absoluta» (*das absolute Verhältnis*), última sección de la *Wirklichkeit*, F. Michelini ha recordado, apoyándose en un comentario de H. Marcuse a la Lógica hegeliana, que el «tránsito» desde la lógica objetiva a la lógica subjetiva no es un «tránsito» en el sentido propio del término. A diferencia de las categorías previas, lo que tiene lugar entre los momentos de la relación absoluta no es el surgimiento de una cualidad nueva, cuanto la presentación de una y la misma sustancia bajo aspectos o momentos diversos, avanzando así el carácter autodeterminante del concepto. Cf. F. MICHELINI, *op. cit.*, p. 149.

distintas, y que si algo muestra relacionarse consigo, debe hacerlo, en consecuencia, conforme a la lógica de la transformación: ponerse a sí mismo como lo otro de sí, pero, sobre todo, regresar a sí mismo como otro, como *un otro real*.

## 7.2. Los pasos en la resignificación hegeliana de la sustancia

En su primera determinación, la sustancia todavía reproduce en los accidentes (*Accidenzen*) el mismo comportamiento que lo absoluto mantenía con los modos en su exhibición. Los accidentes, es cierto, son ahora realidad efectiva que es, distinguiéndose con ello del carácter evanescente de los modos. Pero su ser actual y efectivo no es nada distinto de la actualidad y efectividad de la sustancia. Ella *pone* a los accidentes ahí, pero en ese poner no se pone sino a sí misma. De otro modo: lo puesto por la sustancia, el accidente, es el *poner* mismo en el que ella consiste. En consecuencia, la relación que efectúa la sustancia inicialmente junto a sus accidentes es únicamente un relacionarse de su identidad consigo misma. Por eso dice Hegel que «la sustancialidad es sólo relación como inmediatamente evanescente», o que la sustancia «no actúa contra algo, sino sólo contra sí como elemento simple, desprovisto de resistencia»<sup>10</sup>. La diferencia, pues, entre la sustancia y los accidentes es sólo «formal». Para que su relación pueda ser una relación *real* o *sustancial*, hace falta que en su exteriorización quede puesto un otro verdaderamente negativo; un otro que no se dé sólo *en* ella, sino que sea igualmente *para sí*.

En correspondencia con el lado positivo de la exhibición, la sustancia se muestra ahora como potencia creadora (*als schaffende Macht*); por su lado negativo, como potencia destructora (*als zerstörende Macht*)<sup>11</sup>. Pero, puesto que la potencia de la sustancia sólo pone ahí un accidente, o sea, una realidad tan efectiva como ella misma —pues no es nada distinto de sí—, ambos lados resultan idénticos: «el crear es destructor, la destrucción creadora»<sup>12</sup>. En cuanto potencia que crea-y-destruye accidentes, la sustancia preserva su identidad a través del cambio, o lo que Hegel llama aquí *Wechsel der Akzidenzen*. En este sentido la sustancia posee «actuosidad» (*Actuosität*), capacidad para actuar (*tätigen*) y producir «efectos» (*Wirkungen*) a través de su presencia efectiva en los accidentes. No son, por lo tanto, los accidentes los que ejercen potencia uno sobre otro, interactuando entre sí. La

<sup>10</sup> GW 11, 396: «Die Substantialität ist daher nur das Verhältnis als unmittelbar verschwindend»; 11, 394: «Sie ist nicht tätig gegen Etwas, sondern nur gegen sich als einfaches widerstandsloses Element».

<sup>11</sup> Cf., GW 11, 395. Es probable que Hegel se haya servido aquí del concepto aristotélico de *energeia* para superar la abstracción de la sustancia spinozista como anticipación de la causalidad recíproca. Al respecto, cf. Karen NG: «From Actuality to Concept in Hegel's Logic», pp. 271-272.

<sup>12</sup> GW 11, 395: «das Schaffen zerstörend; die Zerstörung schaffend».

única potencia que allí aparece es la que pone en ellos la sustancia. Pero, así concebida, como potencia que crea y destruye a la vez, o sea, como potencia que opera en toda realidad finita, ella es «causa» (*Ursache*) respecto de sus accidentes.

Tras la determinación formal de la causalidad emerge en la exposición «la relación de causalidad determinada» (*das bestimmte Kausalitätsverhältnis*), un momento que revela ser de gran importancia en la resignificación hegeliana de la sustancia. Dentro de la relación de sustancialidad, las diferencias que presentaban los accidentes no eran todavía diferencias «sustanciales»<sup>13</sup>; el accidente no constituye un otro con el que la sustancia pueda reflexionarse y ser para sí. Tal inconmensurabilidad de la sustancia, su ausencia radical de emparejamiento y resistencia que la relación con los accidentes no consigue suplir, se resuelve en la relación de causalidad. En ella la determinación no está puesta en su desvanecerse (*Verschwinden*), puesto que el efecto retiene en sí su determinación propia: «es el ser-puesto en cuanto idéntico a sí; la causa está manifiesta en el efecto como sustancia íntegra, a saber, como reflexionada-dentro-de-sí en el ser-puesto mismo, en cuanto tal»<sup>14</sup>. De esta manera, en la causalidad tiene su comienzo la superación de la indiferencia absoluta entre la identidad y la diferencia, o entre la sustancia y sus determinaciones.

Pero, en cuanto indeterminada o formal, esta relación de causalidad es la relación de la causa sólo consigo misma, la *causa sui* spinoziana, en la que la causa es su mismo efecto y el efecto su misma causa. La verdadera diferencia entre ambos momentos de la relación, y, en consecuencia, la relación *real*, acontece sólo cuando se abandona su formalidad inicial y el efecto reconoce en sí un contenido determinado dado. En cuanto efecto determinado, el accidente no toma ya su efectividad de la potencia sustancial que inhiere en él; está, por así decir, *suelto* respecto de su causa, debiendo adquirir su potencia a partir de sí mismo. En este sentido, la realidad efectiva y autosubsistente en la que este efecto consiste, o sea, la sustancia que dicho efecto es, debe ser comprendida como finita y enfrentada a su causa; es la sustancia finita (*die endliche Substanz*).

La aparición de la finitud en la exposición es un momento clave para la resignificación del concepto hegeliano de sustancia. En la relación de sustancialidad antes considerada, la continuidad de la potencia sustancial en los accidentes hacía que sólo pudiera serle atribuida en propiedad la determinación de infinitud: la sustancia nunca deja de ser sí misma a través de la exteriorización que representan sus accidentes. Lo mismo sucede con la causalidad formal, causa y efecto al mismo tiempo. Ambas se corresponden, en su formalidad, con la comprensión de la sustancia de Spinoza. En ella, tampoco la manifestación de una

---

<sup>13</sup> Cf., GW 11, 396.

<sup>14</sup> GW 11, 397: «[als Wirkung aber] ist sie das Gesetzsein als mit sich identisch; die Ursache ist in der Wirkung als ganze Substanz manifestiert, nämlich als an dem Gesetzsein selbst als solchem in sich reflektiert».

multiplicidad de modos interrumpía su carácter absoluto, pues en su exteriorización venía únicamente a coincidir consigo. Pero, cuando el salir fuera de sí de la sustancia, su *Entäußerung*, no es ya una simple manifestación de su potencialidad, sino una *acción* que produce efectos determinados, eso otro de sí es igualmente realidad efectiva *que se le separa*, que ya no es ella más que formalmente pero no en cuanto a su determinación; que, por lo tanto, debe determinarse a sí misma igualmente como sustancia, y como sustancia *diferente* de ella debido a su contenido, que *puede entrar ahora en relación con ella*. El ejemplo que ofrece Hegel de esta relación de causalidad determinada es el de la lluvia como causa de la humedad. Toda la exposición restante de la *Wirklichkeit* irá encaminada a mostrar como realmente efectivo aquello que en la relación de causalidad determinada aparece solamente insinuado, a saber: que el efecto es, en realidad, un *otro* verdaderamente conmensurable con la causa, esto es, una sustancia finita y diferente de ella. «La identidad que antes estaba siendo *en sí*, el sustrato, está por consiguiente *determinado*, desde ahora, como *presuposición*, o sea *puesto frente a la causalidad eficiente*, y aquella *reflexión* que anteriormente era sólo *externa* a lo idéntico está ahora *en relación con él*»<sup>15</sup>.

A este *primer paso* en la resignificación hegeliana de la sustancia —o sea, la transformación de la relación de sustancialidad en *causa sui*, y de la *causa sui* en causalidad eficiente entre sustancias finitas— la relación de causalidad determinada añade un *segundo paso* que amenaza igualmente con diluir el monismo de la sustancia spinoziana. En Spinoza, la sustancia es causa próxima de todas las cosas, tanto de las que se producen directa e inmediatamente desde ella, como de las que se producen sólo a través de la intermediación de otras<sup>16</sup>. De esta manera, todos los modos finitos se remiten en última instancia a la sustancia como a su causa próxima o primera. La expresión «causa remota», atribuida a la sustancia, tiene cabida sólo de forma imprecisa para distinguir las cosas que requieren de la intermediación de causas previas, de aquellas otras que se derivan de ella inmediatamente. Hegel, por su parte, no excluye la causa remota (*entfernte Ursache*) en la configuración adecuada de un efecto determinado, ni la reduce a una expresión infeliz. Al contrario; para reproducir la génesis de un efecto determinado, ella se revela tan necesaria como la causa próxima, pues «no es aquel primer miembro formulado como causa el que contiene el efecto completo, sino sólo estas causas más, *en conjunto*»<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> GW 11, 404: «Die vorher nur *an sich seiende* Identität, das Substrat, ist daher nunmehr *bestimmt* als *Voraussetzung* oder *gesetzt gegen* die *wirkende* Kausalität, und die vorhin dem Identischen nur *äußerliche Reflexion* steht nun im *Verhältnisse* zu demselben».

<sup>16</sup> Cf., *Ethica* I, prop. 28 esc.

<sup>17</sup> GW 11, 400: «(...) so daß nicht jenes Erste, was als Ursache ausgesprochen wird, sondern nur diese mehreren Ursachen *zusammen* die vollständige Wirkung enthalten».

La inclusión de las causas remotas en la configuración del efecto plantea un riesgo evidente en la exposición: la búsqueda permanente de una causa previa o más remota obliga a reproducir la trascendencia impuesta por el infinito malo que es propia del entendimiento abstracto. Será preciso, por lo tanto, que esta comprensión externa de la causalidad se cancele en otra más elevada, y que el progreso indefinido deje su lugar a una verdadera infinitud. Pero, haciendo abstracción momentánea de esta dificultad, la aparición en la reflexión de las causas remotas refuerza la idea sugerida en el *primer paso* de la resignificación hegeliana de la sustancia y permite deshacer la imagen de una sola causa de todo lo real, potencia absoluta e incommensurable. Que el efecto no se explique en toda su realidad mediante una causa única, válida para cualquier efecto por ser la más próxima a todos ellos, pone en cuestionamiento la perspectiva de la eternidad desde la que Spinoza aspira a captar la verdad, y defiende la necesidad de atender al desarrollo causal mediante el que se produce un efecto para comprender su efectividad en un sentido pleno. Toda realidad efectiva es fruto de un conjunto de causas; por lo tanto, es algo que *se va haciendo* y que no puede ser definido de una vez y para siempre en función de la sustancia en la que inhiere. De este modo se completa lo que, en términos spinozianos, podría denominarse como la transformación de la *causa sui* en una red causal infinita de modos finitos, convertida en su verdad y en la superación de su abstracción.

A diferencia de la relación de sustancialidad, la relación de causalidad determinada no separa por un lado a la causa en cuanto tal, y por otro, a esa misma causa que se desvanece en su exteriorización como efecto. Tan pronto desaparece la causa, desaparece igualmente el efecto, que pasa entonces a ser considerado como una «indiferente realidad efectiva» (*gleichgültige Wirklichkeit*), o sea, como realidad a la que le da igual su condición de efecto. La relación de causalidad precisa entonces que la cadena de causas no se rompa. Sin efecto no hay causa, y sin causa no hay efecto. Se produce así una conexión al infinito de causas en la que se descubre que el efecto no sólo es efecto, sino, al mismo tiempo, causa de un efecto posterior; y que, aquello que era tomado como causa, meramente, debe de ser, a su vez, efecto de una causa previa. En definitiva: cualquier efecto es, en la misma medida, causa; cualquier causa, es también efecto. En este sentido, cualquier momento de la relación de causalidad determinada se determina a sí mismo como causa, o sea, como realidad efectiva o sustancia finita.

La separación rígida entre la causa y el efecto es fruto del entendimiento abstracto. Esta era la representación que dominaba la ontología spinozista al identificar una única sustancia infinita —y puramente afirmativa— o causa primera a la que sigue una multitud indefinida de efectos determinados —y negativos—. Pero, *más de cerca*, diría Hegel —y este es el *tercer paso* en la determinación hegeliana de la sustancia— el entendimiento mismo muestra que el efecto es, al mismo tiempo, causa, o sea, que él también es afirmación, que él también



posee realidad efectiva que actúa, que él también pone una determinación real fuera de sí y no una mera manifestación. Lo que hay, pues, en la relación de causalidad determinada es una relación entre iguales, o sea, entre dos sustancias finitas que son causa y efecto al mismo tiempo, una de las cuales actúa o es «sustancia eficiente» (*wirkende Substanz*), y otra que es «sustancia pasiva» (*passive Substanz*) porque es afectada por su acción. El monismo sustancial de Spinoza recibe aquí su herida definitiva.

Por lo dicho a propósito de la causa y del efecto determinados, también el ser eficiente de la sustancia y su pasividad intercambian su posición, de suerte que esta última efectúa su particular «reacción» (*Gegenwirkung*) contra la «violencia» (*Gewalt*) ejercida sobre ella por la sustancia eficiente y se convierte, a su vez, en «acción» (*Wirken*): «respecto a la otra, cada una es *al mismo tiempo sustancia* activa y *al mismo tiempo* pasiva»<sup>18</sup>. De este modo, y frente a Spinoza, la sustancia se pone a sí misma no sólo como capacidad afirmativa de expresión, siendo la negación en ella la negación simple de toda determinación, sino que también el ser violentada y la pasividad forman parte esencial de sí misma. Gracias a la negación de esta pasividad que ella es, o sea, a la negación de la negación que hay en sí, la sustancia se convierte en verdadera actividad. Una vez más: la sustancia no es de manera inmediata, al modo de una definición matemática, sino que deviene sí misma a partir de la interacción recíproca de su capacidad plástica de dar y recibir; una capacidad de acción y reacción que repercute, tanto sobre sí misma, como sobre otras sustancias finitas.

Es en este punto donde la figura histórica de Leibniz se alza para Hegel, aun cuando de manera todavía insuficiente, en la superación de las limitaciones inherentes al spinozismo. De la proposición según la cual toda determinación es negación, asegura Hegel, Spinoza creía extraer la consecuencia de que sólo una única sustancia podía ser realmente efectiva. Todo lo demás, ya fuesen atributos, ya modos, debía tomar prestado de ella su realidad. La existencia de una sustancialidad múltiple bajo la forma de mónadas permite romper eso que Hegel concebía como una degradación de la realidad desde la sustancia a los atributos, y desde éstos a los modos finitos. En la filosofía leibniziana, también las cosas finitas son sustanciales, activas y pasivas al mismo tiempo. Convertir la negación simple de Spinoza en mónadas o seres particulares autosubsistentes de suyo permite situar junto a su determinación el momento de la afirmación. Ello hizo posible el surgimiento de la primera forma de Idealismo, la más abstracta, generada por la filosofía alemana<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> GW 11, 407: «jede ist gegen die andere *zugleich* aktive und *zugleich* passive *Substanz*».

<sup>19</sup> El propio Leibniz parecía haber sido consciente del papel que Hegel atribuye por igual a su pensamiento y al despliegue de la relación de causalidad determinada, o sea, al hecho de que haya una multiplicidad de sustancias que puedan producir efectividad real. Cuando recibió de Louis Bourget la acusación de haber profesado ciertas ideas spinozistas, recurrió en la *Teodicea* a la existencia efectiva de una multiplicidad de sustancias o mónadas a fin de desmarcarse del monismo sustancial de

Tanto en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* como en la *Ciencia de la Lógica*, Hegel insiste en que si la mónada es ideal, lo es por constituir una unidad que preserva su determinación pese a las múltiples modificaciones que se originan y desarrollan en su interior; o sea, por participar, aunque sólo sea de forma abstracta, de la lógica de la transformación —germen de la filosofía idealista— en virtud de la cual «algo cambia y algo queda» a través de su movimiento <sup>20</sup>. Pero, dada la indiferencia y diversidad determinada existente entre las mónadas, los cambios que acontecen en cada una responden exclusivamente a su actividad propia. Son ellas las que, permaneciendo dentro de sí, se ponen espontáneamente a sí mismas como lo otro de sí, como negación determinada. Sólo que, por no tener ventanas, o sea, por ser mutuamente indiferentes entre sí, este lado negativo de la mónada no es concebido todavía como pasividad. En consecuencia, el cambio está lejos de ser en ella una verdadera de-formación de su realidad efectiva: «la mónada es esencialmente *representadora* [o sea, ideal], si bien no tiene, aunque sea finita, ninguna pasividad, sino que los cambios y determinaciones dentro de ella son manifestaciones de ella dentro de ella misma. Es *entelequia*: el acto de revelarse es su propio hacer» <sup>21</sup>. De ahí que el lado de su negación —su determinación y referencia a otras mónadas— no sea todavía puesto dentro de sí por ella misma, sino que recaiga, más bien, fuera de sí, en la mónada de las mónadas, organizadora de su armonía exterior. Mientras que las mónadas simples son «seres creados» (*geschaffene Wesen*) y subsistentes de suyo, sólo la mónada absoluta es «el repelerse de sí como negatividad que se refiere a sí misma, una repulsión por cuyo medio ella es ponente y creadora» <sup>22</sup>. La superación hegeliana, válida tanto para Spinoza como para Leibniz, hará partícipe finalmente a toda sustancia finita de esa capacidad creadora en virtud de la efectividad y la pasividad igualmente contenida en ella.

Debido a la relación de reciprocidad que mantienen la sustancia activa y la sustancia pasiva en la exposición lógica de Hegel —reciprocidad que debe ser pensada tanto en un sen-

---

Spinoza: «Al contrario, —responde Leibniz,— es justamente por estas mónadas que el spinozismo es destruido, pues hay tantas sustancias verdaderas y, por así decir, tantos espejos vivientes del universo siempre subsistentes o universos concentrados, que mónadas; mientras que, según Spinoza, no hay más que una sola sustancia. Él tendría razón, si no hubiera mónadas, pues todo, salvo Dios, sería pasajero y se desvanecería en simples accidentes o modificaciones, pues no cuenta con la base de las sustancias en las cosas, que consiste en la existencia de las mónadas», G. W. LEIBNIZ, *Ensayos de Teodicea* (Salamanca, Sígueme, 2013), I, § 173.

<sup>20</sup> G. W. LEIBNIZ, *Monadología* (Madrid, Alhambra, 1986), § 13.

<sup>21</sup> GW 11, 378: «Die Monade ist daher wesentlich *vorstellend*; sie hat aber, ob sie wohl eine endliche ist, keine *Passivität*, sondern die Veränderungen und Bestimmungen in ihr sind Manifestationen ihrer in ihr selbst. Sie ist *Entelechie*, das Offenbaren ist ihr eigenes Tun».

<sup>22</sup> GW 11, 379: «die sich auf sich selbst beziehende Negativität sich von sich abzustossen, wodurch sie setzend und schaffend ist».

tido interno o entre momentos, como en la relación que mantienen sustancias exteriores entre sí—, la infinitud indefinida de causas remotas que, en el afán de comprender su efectividad, el entendimiento situaba en un más allá inactual, se repliega ahora sobre la propia sustancia finita, causa y efecto al mismo tiempo, «en un infinito *interactuar*, que retorna a sí»<sup>23</sup>. Este infinito interactuar (*Wechselwirken*) supone un *cuarto paso* en la resignificación hegeliana de la sustancia. En ella, lo finito —ahora, al fin, bajo la determinación de sustancia— no es inmediatamente infinito por la referencia a un otro distinto en esencia y del que depende en existencia, como los modos en Spinoza; lo finito es ahora infinito porque interactúa consigo mismo, o sea, porque pone a lo otro de sí como relación de sí consigo. En cuanto autosubsistente, la sustancia finita hegeliana adquiere su infinitud por el hecho de ser activa y pasiva al mismo tiempo, por depender únicamente de sí para su acción y su reacción. La causa y el efecto, la actividad y la pasividad, lo infinito y lo finito no son dados ya de manera sucesiva o bajo puntos de vista diferentes, sino *al mismo tiempo y en la misma medida*. El «modo y manera» de la sustancia no es ahora otra cosa que su propia interacción<sup>24</sup>. Tras pasar por la red causal infinita de finitas sustancias, la *causa sui* spinoziana ha consumado finalmente su transformación. Sólo el repliegue sobre sí que lleva a cabo la sustancia finita mediante la interacción recíproca con otras sustancias puede ser reconocido como la verdadera causa de sí misma.

### 7.3. De la sustancia a la sustancia que es sujeto

El resultado final de esta exposición sobre la refutación hegeliana de Spinoza es una redefinición parcial de la sustancia que consiste, igualmente, en una redefinición total del modo. Al finitizar la sustancia, al dividirla en dos, una activa y otra pasiva, y poner a ambas en una interacción reflexiva, lo que no era sino lo primero en su inmediación, la sustancia, ha venido finalmente a ocupar también el lugar del tercero. Con lo cual, deja de tener ya sentido hablar de sustancias, modos o atributos; en definitiva, deja de tener sentido seguir emplazados en la ontología spinozista, porque lo que *aparece* ahora es, más bien, una sustancia que, al mismo tiempo, es modo, y un modo que es, por sí mismo, sustancia; o lo que es lo mismo, una *causa sui* que sólo lo es por ser causa efectiva. Siendo dos los absolutos a contar en la exhibición, ya puede curvarse el sentido de su dirección. Este es, en definitiva, el movimiento que pretende llevar a cabo Hegel para refutar al spinozismo: situar un espejo frente a la sustancia a fin de que la irradiación que emana de ella no se pierda, sino que pueda serle devuelta.

<sup>23</sup> GW 11, 407: «(...) zu einem in sich zurückkehrenden, einem unendlichen *Wechselwirken* wird».

<sup>24</sup> Cf., *ibid.*

La noción de *causa sui* adquiere a la luz de esta relación recíproca entre sustancias una nueva significación que la aleja definitivamente de la abstracción y formalidad presentes en la filosofía de Spinoza. Ya en el escrito jense sobre la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, después de reconocer el carácter especulativo —o sea, anti-nómico— de la sustancia spinozista, causa y efecto al mismo tiempo (*zugleich*), Hegel señalaba su carácter insatisfactorio por venir presentada en la *Ética* bajo la forma de una definición, o sea, como un ser inmediato y no reflexionado<sup>25</sup>. Esta valoración se mantiene en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, donde Hegel reconoce en la *causa sui* «un concepto fundamental en toda especulación»<sup>26</sup>. En ella se descubre «la causa infinita» (*die unendliche Ursache*); la causa que es idéntica al efecto y el efecto que es idéntico a la causa. El problema de Spinoza es que no «desarrolla» (*entwickelt*) lo que está implícito en esta *causa sui*. En lugar de concebir una relación recíproca entre dos realidades sustanciales diferentes, una correlación, la presenta como un vacío ponerse la identidad a sí misma en sí misma, como algo inmóvil que no sale finalmente de sí. Dicho de otro modo, en lugar de asumir la lógica de la transformación en el interior de la sustancia, reproduce su identidad en la diversidad o en perspectivas diferentes, ahora como causa, ahora como efecto. La superación hegeliana de la *causa sui* spinozista, que tiene su lugar en la Lógica con la interacción entre sustancias finitas, apunta igualmente en las *Lecciones de la historia de la filosofía* hacia la capacidad transformativa y autodeterminante: «La causa de sí misma es la causa que actúa, que separa a otro; pero lo que produce es ella misma. Al producir, suprime al mismo tiempo la diferencia; el ponerse como otro es el deshacer y al mismo tiempo la negación de esta pérdida»<sup>27</sup>. La infinitud de la *causa sui*, que Spinoza situaba en un sustrato inmanente e inmutable, está ahora recogida en la finitud de una realidad que, por hacerse a sí misma en su interactuar, no es un mero modo y manera desvaneciente, sino sustancia autoproducida.

Tal comprensión de la infinitud sustancial como *relación* de la sustancia finita consigo misma, esto es, como interacción que lleva hasta la transformación de sí, había sido ya esbozada en un estadio previo de la exposición lógica a propósito de la infinitud cualitativa y de la infinitud cuantitativa. Allí, las funciones de líneas curva eran diferenciadas de la pro-

<sup>25</sup> Cf. GW 4, 24; *Ethica* I, def. 1: «Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente».

<sup>26</sup> LHF III, p. 285 (VGPh 4, 106): «ein Grundbegriff in allem Spekulativen – Rückkehr in sich im Anderen». La edición española no traduce la segunda parte de la frase, donde especulación y transformación devienen uno.

<sup>27</sup> *Ibid.*: «Die Ursache seiner selbst ist die Ursache, die wirkt, ein Anderes separiert; was sie aber hervorbringt, ist sie selbst. Im Hervorbringen hebt sie den Unterschied zugleich auf; das Setzen ihrer als eines Anderen ist der Abfall und zugleich die Negation dieses Verlustes».

gresión lineal indefinida porque el *deber ser* constitutivo suyo se desvanecía en una interioridad esencialmente mediada, o sea, por una relación que aseguraba el equilibrio entre las partes con independencia de los cuantos que la actualizasen en cada caso. El quebrado «2/7», por seguir el ejemplo más simple de Hegel, es expresión de una magnitud determinada cuyos términos pueden aumentar o disminuir en proporción sin que varíe en grado alguno la relación que los une. Pero media una gran diferencia entre la figura aritmética y la interacción recíproca de sustancias: mientras que la determinación de relación del quebrado es inconmensurable, es decir, no alcanza a ser expresada mediante un número entero porque sus cuantos más básicos, «2» y «7», por ser exteriores e indiferentes entre sí, son sólo reducibles por sí mismos y por la unidad, la relación que efectúa la sustancia sólo es posible porque sus dos lados, el activo y el pasivo, la causa y el efecto, están el uno dentro del otro formando una unidad recíproca.

Esta nueva forma de concebir la unidad en la relación, no como un agregado de partes externas e indiferentes entres sí, sino como *momentos* recíprocamente reflexionados, afecta igualmente a la concepción spinozista de la sustancia. Más concretamente, afecta a la imagen teológica de la trinidad que se desprende de ella. Entre las múltiples alusiones de Hegel a la filosofía de Spinoza, no hay mención a su concepción de la Trinidad, según quedó recogida en el capítulo 2 de este trabajo. Sin embargo, en la introducción a la tercera sección de la «Doctrina del ser» dedicada a la «medida», en su versión ampliada de 1832, justo después de recordar que el modo, en Spinoza, es una exteriorización de la sustancia que no regresa a ella porque le falta el momento de la reflexión, emparenta su pensamiento con otras formas de «panteísmo», en concreto con el panteísmo indio. La correlación entre spinozismo y pensamiento oriental es habitual en Hegel, aparece tanto en la *Anmerkung* al «modo» de lo absoluto, como en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Lo singular de esta otra correlación es que Hegel menciona el panteísmo indio para contrastar su trinidad particular con la cristiana luterana.

[...] Brahman, el del pensamiento abstracto, a través del plan de Vishnu, especialmente en la forma de Krishna, progresa al tercero, Shiva. La determinación de este tercero es la del modo, el cambio, la aparición y el perecer; es el campo de la exterioridad en general. Esta trinidad india ha sido conducida a una comparación con la cristiana, y se debe reconocer en ellas un elemento común. Pero es esencial tomar conciencia de la diferencia que las separa. No es sólo que ella sea infinita, sino que la verdadera infinitud hace la diferencia. Ese tercer principio [de la trinidad india], consiste, según su determinación, en la dispersión de la unidad sustancial en su opuesto, *no en el retorno a sí mismo*, – lo carente de espíritu, más bien, no el espíritu. En la verdadera Trinidad no sólo hay unidad, sino conformidad [*nicht nur*

*Einheit, sondern Einigkeit*]; el final es llevado a la unidad *real y llena de contenido*, que en su destino concreto es el *espíritu*.<sup>28</sup>

Si la Trinidad cristiana acoge en sí la verdadera infinitud es porque en ella se da el momento de la Idealidad, el regreso a sí (espíritu) de lo absoluto (Padre) en su exteriorización (Hijo). En la trinidad india, como en la concepción spinozista de la trinidad, esta idealidad que permite el regreso a sí de lo absoluto no tiene cabida, pues el tercero es en ellos una simple manifestación, nada que ejerza sobre lo primero violencia o dolor como para motivar una reacción, una redención o regreso activo a él; o, en lenguaje spinozista, porque la unidad entre los tres momentos de la Trinidad acontece *sub specie aeternitatis*, y no como un progreso que deba ser ganado para sí. Esta concepción estática es lo que Hegel pretende superar aquí al expresar que en la verdadera relación trinitaria «no sólo hay unidad, sino conformidad», señalando con ello el camino hacia el silogismo del concepto<sup>29</sup>. Con esta formulación se quiere significar que la verdadera unidad se consigue, no mediante una definición inmediata, sino mediante la *acción* de «poner de acuerdo» o replegar sobre sí una exterioridad previa; no por un abismo en el que toda determinación es puesta en la nada, sino por una unidad que conserva su negación. Así debe entenderse la oposición que Hegel introduce en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* entre la sustancia spinozista y el Dios cristiano: «La sustancia de la filosofía spinozista es solamente una sustancia rígida, no es aún el espíritu; no es uno en ella cabe sí. Y tampoco Dios es aquí el Espíritu, porque no es el Dios trino y uno»<sup>30</sup>.

En resumen, han sido cuatro los pasos que hemos visto acometer a Hegel en su refutación de la sustancia spinozista. El primero aparecía con la necesidad de abandonar la exterioridad entre la sustancia y sus manifestaciones mediante el establecimiento de una verda-

---

<sup>28</sup> GW 21, 324-325: «[...] Brahman, das Eine des abstrakten Denkens, durch die Gestaltung in Wischnu, besonders in der Form Krischnas, zu dem Dritten, Schiwa, fortgeht. Die Bestimmung dieses Dritten ist der Modus, Veränderung, Entstehen und Vergehen, das Feld der Äußerlichkeit überhaupt. Wenn diese indische Dreiheit zu einer Vergleichung mit der christlichen verleitet hat, so ist in ihnen zwar ein gemeinsames Element der Begriffsbestimmung zu erkennen, aber über den Unterschied ist wesentlich ein bestimmteres Bewußtsein zu fassen; derselbe ist nicht nur unendlich, sondern die wahrhafte Unendlichkeit macht den Unterschied selbst aus. Jenes dritte Prinzip ist seiner Bestimmung nach das Auseinanderfahren der substantiellen Einheit in ihr Gegenteil, *nicht die Rückkehr derselben* zu sich, – das Geistlose vielmehr, nicht der Geist. In der wahrhaften Dreiheit ist nicht nur Einheit, sondern Einigkeit, der Schluß zur *inhaltvollen* und *wirklichen* Einheit, die in ihrer ganz konkreten Bestimmung der *Geist* ist, gebracht».

<sup>29</sup> Sobre el sentido insuficientemente especulativo del concepto *Einheit*, véase el punto 3.4 de este trabajo.

<sup>30</sup> LHF III, p. 309.

dera relación entre sí misma y lo otro de sí. La superación de la indeterminación sustancial se lograba en la relación de causalidad determinada. Al serle atribuida una determinación concreta, la realidad efectiva se presentaba como sustancia *finita*. Con ello, además de permitirse una relación real (o efectiva), se dejaba espacio para que la predicación de sustancia no fuera exclusividad de una sola. La tarea de desarticular el monismo sustancial se completaba, en un segundo paso, mediante la inclusión en la reflexión de las causas remotas. Si la explicación de un efecto no se alcanza plenamente a través de su causa próxima —lo absoluto presente en toda manifestación—, entonces es preciso recurrir al conjunto de causas eficientes que producen un efecto a lo largo de su desarrollo. La perspectiva de la eternidad spinoziana se vuelve entonces insuficiente para dar cuenta de la realidad de estas sustancias determinadas. En el tercer paso se rompía la identificación entre lo absoluto y la afirmación pura, reconociendo que en cada sustancia finita reside una fuerza activa y pasiva al mismo tiempo. Esta simultaneidad de acción y reacción convierte a la sustancia finita en idealidad, o sea, en una unidad dinámica. Por ser pasiva en un sentido, y activa en otro igualmente necesario, la sustancia se hace a sí misma a partir de lo otro de sí en función de la relación de interacción en la que participa con otras sustancias finitas. Este era el cuarto paso, que sustituye la identificación válida en Spinoza entre infinitud, afirmación y eternidad, por la verdadera infinitud entendida como conformidad de la diferencia en la unidad, o sea, como transformación.

Al final de esta etapa se llega a un *quinto y último paso* con el que el proyecto hegeliano se inicia en su verdad. La tarea de una resignificación de la categoría de sustancia se había encaminado desde el comienzo a superar la inconmensurabilidad que la sustancia infinita de Spinoza interponía entre ella misma y sus expresiones. La exhibición de la sustancia, y su continuidad en modos y maneras distintas, permite que su determinación sea puesta en una multitud de sustancias finitas que interactúan entre sí, formando y dando forma, siendo causa y efecto al mismo tiempo. La sustancia deja entonces de ser únicamente necesidad y relación de causalidad. Con la relación de interacción, adquiere la determinación de sujeto que se hace a sí mismo, esto es, el ser libre:

Por ello, la causalidad ha retornado aquí a su *concepto absoluto* y llegado, al mismo tiempo, al *concepto* mismo. Al pronto, ella es la necesidad real; *identidad* absoluta consigo, de suerte que la diferencia de la necesidad, y las determinaciones que, dentro de ella, se refieren unas a otras, son sustancias, *libres realidades efectivas*, unas frente a otras. De esta manera, la necesidad es la *identidad interna*; la causalidad es la manifestación de la necesidad

misma, dentro de la cual su apariencia de ser un *ser-otro sustancial* se ha asumido, y la necesidad, elevado a *libertad*.<sup>31</sup>

La ventaja especulativa del concepto de sujeto sobre la categoría de sustancia reside en que ella sí soporta una identidad entre los miembros de la relación ontológica que no es sólo inmediata, sino que asume la lógica transformacional de lo real y la contradicción. Ser sujeto es hacerse a sí mismo, ponerse fuera de sí como lo otro de sí y regresar luego a sí mismo; es restaurar la *sujeción* entre partes que actúan efectivamente cada una como un todo<sup>32</sup>. Pero para darse ese regreso y esa sujeción, eso otro de sí en lo que se pone debe aguantar la embestida, responderle desde una dimensión *efectiva* equiparable que permita mantener entre ellas una relación, un vínculo espiritual. Esto es lo que el sistema de la sustancialidad spinozista no permite, y es también lo que la sustancia hegeliana descubre en su devenir sujeto. Únicamente como sujeto, la sustancia desarrolla su verdadera determinación, que es algo más que la simple indiferencia absoluta o que el sustrato común de sus modos y maneras; que es el automovimiento de sí en lo otro de sí, su ser-plástico, su transformación.

#### **7.4. Valoración sobre la presentación y la refutación hegeliana de Spinoza**

La refutación (*Widerlegung*) de la sustancia spinozista descrita en los apartados anteriores no ha consistido en presentar su falsedad, primero, y en enfrentarle después un sistema alternativo que esquive sus defectos. Semejante tentativa queda invalidada por la teoría hegeliana de la verdad descrita al final del capítulo precedente. Ello supondría recaer en la unilateralidad y en la oposición externa del entendimiento, precisamente aquello que se pretende superar. La respuesta a una posición filosófica insuficientemente determinada tiene que proceder, en consecuencia, de sus propias limitaciones, de la misma manera que el error dejaba de serlo por contener en sí las condiciones de su verdad. Hegel deja claro este punto en el inicio de la «Doctrina del concepto», cuando trata «Del concepto en general» (*Vom Begriff im allgemeinen*):

---

<sup>31</sup> GW. 11, 408: «Hierdurch ist die Kausalität zu *ihrem absoluten Begriffe* zurückgekehrt und zugleich zum *Begriffe* selbst gekommen. Sie ist zunächst die reale Notwendigkeit, absolute *Identität* mit sich, so daß der Unterschied der Notwendigkeit und die in ihr sich aufeinander beziehenden Bestimmungen, Substanzen, *freie Wirklichkeiten* gegeneinander sind. Die Notwendigkeit ist auf diese Weise *die innere Identität*, die Kausalität ist die Manifestation derselben, worin ihr Schein *des substantiellen Andersseins* sich aufgehoben hat und die Notwendigkeit zur *Freiheit* erhoben ist».

<sup>32</sup> La sugerencia de traducción del sujeto hegeliano por *sujeción* se encuentra en Félix DUQUE, «Esencia: alborada del sujeto en la Lógica hegeliana», p. 75.



Por consiguiente, la única refutación del spinozismo puede consistir solamente en que sea por de pronto reconocida su posición como esencial y necesaria; en segundo lugar, empero, en que esa posición sea elevada, a partir de sí misma, a otra superior. Es la relación-de-sustancialidad, considerada enteramente sólo en y para sí misma, la que de suyo viene a pasar a su contrario, al concepto. Por consiguiente, la exposición de la sustancia contenida en el último libro, y que hace pasar al concepto, es la única refutación de verdad del spinozismo.<sup>33</sup>

En virtud de la comprensión hegeliana del error, es importante que el spinozismo sea reconocido inicialmente por lo que verdaderamente es. De lo contrario, la refutación obtenida podría no atender a su posición esencial, sino a la de cualquier otro sistema. Pero, por lo dicho igualmente en el capítulo anterior, la refutación no puede reducirse a considerar la presentación del spinozismo como un *momento* necesario del sistema hegeliano. Al igual que el error no era momento de la verdad, tampoco el spinozismo, en sí mismo o en cuanto tal, puede ser un momento del proyecto filosófico de Hegel. Para ser incluido en la exposición de la verdad, como momento suyo, es el propio spinozismo el que debe revelar las condiciones efectivas de su transformación. El error-que-es-verdad encuentra, pues, aquí su traducción en el spinozismo-de-Hegel. Una cosa es, por lo tanto, la presentación de un sistema, y otra distinta es la refutación o superación del mismo, si bien la segunda no puede darse sin que la primera haya tenido previamente lugar.

La común dependencia de presentación y refutación es todavía hoy causa de controversias exegéticas en el encuentro entre Hegel y Spinoza. Los comentarios que abordan la lectura hegeliana de Spinoza suelen dividirse en dos bandos: a un lado, los hegelianos, quienes habitualmente asumen tanto la presentación como la refutación hegeliana de Spinoza; a otro, los spinozistas, quienes rechazan la refutación, criticando, a su vez, la presentación. Lo que rara vez sucede es que sea asumida la presentación hegeliana de Spinoza y rechazada, al mismo tiempo, su refutación; de otro modo: lo que ninguno de los dos grupos plantea es la posibilidad de permanecer en una lógica abstracta de la diversidad como medio de acceder a la comprensión de lo verdadero o real. El bando hegeliano tiene buenos motivos para ello. Puede confiar en que, si la correcta presentación del spinozismo se corresponde con una exposición perspectivista, su refutación mediante una lógica de la trans-

---

<sup>33</sup> GW 12, 15: «Die einzige Widerlegung des Spinozismus kann daher nur darin bestehen, daß sein Standpunkt zuerst als wesentlich und notwendig anerkannt werde, daß aber zweitens dieser Standpunkt *aus sich selbst* auf den höheren gehoben werde. Das Substantialitätsverhältnis, ganz nur *an und für sich selbst* betrachtet, führt sich zu seinem Gegenteil, dem *Begriffe*, über. Die im letzten Buch enthaltene Exposition der Substanz, welche zum *Begriffe* überführt, ist daher die einzige und wahrhaftige Widerlegung des Spinozismus».

formación —que asume como única verdadera— es tan deseable como necesaria. El bando spinozista, de otro lado, necesita ofrecer una mayor justificación de su doble renuncia. Prescindiendo de la refutación hegeliana, o sea, prescindiendo de que el sistema de Hegel sí sea «la posición suprema» (*der höchste Standpunkt*)<sup>34</sup> que se le niega al spinozismo, debe todavía explicar por qué rechaza igualmente la presentación hegeliana de Spinoza en clave perspectivista: si es porque el perspectivismo no se corresponde con el spinozismo, o si porque el perspectivismo no tiene que verse superado por la transformación, esto es, porque la lógica de la transformación no dicta la última palabra sobre la constitución de lo real. Por norma, la asunción de la primera alternativa —la más repetida—, suele conducir a la negación de la segunda. Cuando esto sucede, se cuestiona abiertamente la lectura hegeliana de Spinoza, no por ser demasiado «hegeliana», sino, precisamente, por serlo demasiado poco. Con ello, la defensa que se prometía de Spinoza y de la singularidad de su pensamiento, acaba imponiendo como verdadero el punto de vista de Hegel —matizado, eso sí, por un sin fin de consideraciones: no-idealista, no-teleológica, no-jerárquica, no-identitaria, etc.—.

Las seis críticas más repetidas a la lectura hegeliana de Spinoza que recoge Gregor Moder en su libro *Hegel and Spinoza* dan cuenta de esta tendencia: sustituir el panteísmo —o acosmismo— por una especie de panenteísmo; mitigar la influencia del método matemático en la deducción; concebir la *causa sui* como una propiedad más de la sustancia, en lugar de como un primer principio del que todo se deriva; negar que el comienzo sea absoluto, para afirmar que también lo inmediato es, al mismo tiempo, mediado; destacar la originalidad del pensamiento spinozista, a costa muchas veces de matizar su dependencia histórica respecto de otras filosofías, como muestra el interés por rebatir la reducción hegeliana de los infinitos atributos a sólo pensamiento y extensión, según la división cartesiana; defender que la negación no es degradación y que la determinación puede llegar a ser constitutiva dentro del sistema; todo ello está encaminado a demostrar que «algunos de los reproches de Hegel a Spinoza no sólo parecen injustificados, sino también poco razonables hasta el punto de que innecesariamente ven un adversario donde en realidad hay un aliado»<sup>35</sup>.

Tanto hegelianos como spinozistas comparten la impresión de que la visión que Hegel ofrece de Spinoza se corresponde con una filosofía de la identidad. Esta sería la consecuencia de impulsar un pensamiento acosmista, una reflexión del comienzo absoluto, o una ontología en la que se le niega cualquier realidad a la negación. La distancia entre unos y otros estriba en que, mientras los hegelianos asumen dicha imagen y le oponen el movi-

<sup>34</sup> GW 12, 14.

<sup>35</sup> Gregor MODER, *Hegel and Spinoza*: «some of Hegel's reproaches to Spinoza do not only seem unjustified, but also unreasonable to the extent that they unnecessarily see and adversary where there is in fact an ally», p. 10.

miento dialéctico de Hegel, los spinozistas la rechazan porque, piensan, ofrece una comprensión distorsionada de Spinoza. En su lugar, proponen otra distinta marcada por la diferencia y por su carácter productivo, o sea, por aquello que Hegel le habría negado intencionada y equivocadamente al spinozismo. Spinoza se convierte así para ellos en un antecedente especulativo de Hegel, y, al mismo tiempo, en una respuesta anacrónica a sus más íntimas dificultades. Se llega así a un círculo paradójico según el cual los spinozistas critican a Hegel por aquello mismo por lo que Hegel criticaba a Spinoza. Hegelianos y spinozistas desean lo mismo: la identidad de la identidad y de la no-identidad; pero, unos asumen la imagen del spinozismo como filosofía de la identidad abstracta, mientras que otros, los spinozistas, no. Lo que ninguno de ellos rechaza es que la imagen hegeliana del spinozismo sea la de una filosofía abstracta de la identidad. Pero, todavía más importante, lo que ninguno de ellos rechaza es el hegelianismo en cuanto tal, o sea, la lógica de la transformación como forma más elevada de comprender lo verdaderamente real: unos —los hegelianos— de forma consciente; otros —los spinozistas— porque, discutiendo esta lectura, aspiran a mostrar un Spinoza *más hegeliano* que Hegel, un Spinoza dialéctico-especulativo purificado de los pecados de un presupuesto teleológico que guiaría toda la exposición y la supresión de la diferencia en los que, aseguran, incurre el idealismo de Hegel.

Los capítulos precedentes dedicados a la lógica hegeliana de la transformación han tenido entre sus objetivos el desmentido de estas dos críticas, teleología y supresión de la diferencia, con frecuencia lanzadas desde una corriente tan influyente en el pensamiento contemporáneo de Spinoza como es el movimiento intelectual francés de tradición postmarxista. Es cierto que a lo largo de su comentario, Hegel ofrece la impresión de estar frente a un filósofo que descubre el camino de la verdad pero que no lo recorre todavía, que no despliega las implicaciones ya implícitas en su sistema: reconoce la *causa sui*, pero no la desarrolla; reconoce la determinación como finitud, pero no lo suficiente, etc. Si el spinozismo *todavía no* es la posición suprema, sin embargo, no es tanto por constituir un eslabón intermedio de un plan previamente fijado, cuanto por manifestarse a sí mismo como insuficientemente determinado. La exigencia de una transformación emana de las limitaciones propias del sistema. Sólo la presuposición de que el avanzar en la exposición se consigue tomando a las determinaciones por lo que tienen de propias, sin proyectar nada externo sobre ellas, condiciona la dirección de la Lógica. Y en este método lógico de la transformación que guía la exposición, la diferencia no es algo que se subsume y se deja en la nada —según se da a entender con frecuencia—, sino aquello que sostiene todo el proceso: el ser sólo es sí mismo por el ser-otro.

Sin ir más lejos, la refutación hegeliana de Spinoza —no su presentación— es una exclamación frente a la escasa relevancia que la diferencia adquiere en su sistema. Redefinir la sustancia como relación, finitizarla y remitirla a una referencia recíproca, es conferirle una

mayor presencia de la que gozaba en el monismo sustancial de la *Ética*. Ahora bien, este mayor protagonismo de la diferencia en la refutación no implica que Hegel la excluya por completo de la presentación que ofrece del spinozismo. A quienes aseguran esto último, se les podría aplicar lo que veladamente contesta Hegel al idealismo de Fichte y de Schelling cuando señalan al Yo o a la autoconciencia como única salida para distanciarse del spinozismo:

En este sentido, se ha dicho que para quien no presupusiera como cosa resuelta y decidida de por sí la libertad y subsistencia de suyo del sujeto autoconsciente no podría haber refutación alguna del spinozismo. De todas maneras, una posición tan alta y ya en sí tan *rica* como la de la relación de sustancialidad no ignora ese supuesto, sino que lo contiene también; uno de los atributos de la sustancia spinozista es el *pensar*.<sup>36</sup>

El problema del spinozismo no es que la diferencia esté en él ausente, que promueva una filosofía de la identidad abstracta en la que todo sea uno y lo mismo,  $A=A$ ; en una posición tan alta del pensamiento no cabe entender que la diferencia no haya sido todavía conceptualizada. El problema del spinozismo, según Hegel, es la manera en que aparece relacionada la diferencia con la identidad, o sea, el modo según el cual el pensamiento se relaciona con la extensión, la negación con la afirmación, la nada con el ser. Cuando se acusa a Hegel de haber proyectado sobre el spinozismo una ontología de la degradación acorde al carácter «evanescente» del atributo y de los modos, y se considera que con ello se hace partícipe a Spinoza de una filosofía de la identidad abstracta, se olvida que el problema de la exposición spinozista se corresponde con la ausencia de una *exhibición* de la sustancia, o sea, de una conexión lógica entre las determinaciones ontológicas; que es ella la que impide que el modo pueda ser considerado en sí mismo como sustancia. De otro modo: el problema que encuentra Hegel en Spinoza no es que el modo sea una mera ilusión mental, una absoluta nada ontológica. Su problema, más bien, es que el modo no es una realidad efectiva; que, en consecuencia, se muestra incapaz de mantener una relación real con la sustancia de la que depende. En su exteriorización, lo absoluto hegeliano sólo se ponía a sí mismo bajo la apariencia de atributos y modos, de suerte que la determinación que ellos introducían en él no eran ninguna determinación que hiciese posible un regreso a sí. Ése es también el error de la sustancia de Spinoza: no que no haya un otro de la identidad, sino que ese otro no es un otro conmensurable con la identidad; que eso otro es la misma sus-

---

<sup>36</sup> GW 12, 15: «Insofern ist gesagt worden, daß, wer die Freiheit und Selbständigkeit des selbstbewußten Subjekts nicht für sich als entschieden voraussetze, für den könne keine Widerlegung des Spinozismus stattfinden. Ohnehin ignoriert ein so hoher und in sich schon so *reicher* Standpunkt als das Substantialitätsverhältnis jene Annahmen nicht, sondern enthält sie auch; eins der Attribute der spinozistischen Substanz ist das *Denken*».

tancia poniéndose a sí misma en atributos y modos diversos. En consecuencia, de poco serviría argumentar, contra Hegel, de que éste se olvida de que la causa es en Spinoza inmanente al efecto, de que el modo no sale fuera de la sustancia, y de que, por lo tanto, sigue siendo real *en ella*. Eso, precisamente, es lo que Hegel reconoce en el spinozismo, y es también aquello que condiciona su principal crítica. Pues, a su juicio, esta ausencia de exteriorización efectiva impide que la mediación con el otro sea una mediación real, una mediación que favorezca un regreso a sí.

Esta incapacidad del modo para ejercer la reflexión es también el impedimento que, desde un prisma idealista, presenta el atributo pensamiento dentro del spinozismo. No se trata de que el pensar esté ausente en el sistema, de que no haya una negación de la inmediatez relativa al ser. Hasta la forma más básica de filosofía, si es filosofía, contiene en sí el pensar y la negación. El acosmismo que Hegel atribuye a Spinoza es ya la negación de toda determinación finita y, por ello, una suerte de proto-idealismo; la condición de posibilidad del idealismo. El error del spinozismo, lo que hace insuficiente todavía su filosofía, es la relación en la que es puesta este pensar junto con el ser: una relación abstracta que impide el *hacerse momento* de ambos en unidad. En la Lección 16 de las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, Hegel recoge con precisión este carácter unilateral que el pensar adquiere todavía cuando la diferencia es considerada en su abstracción:

Ciertamente en *Parménides* esto Uno es determinado como pensar, o que lo que piensa es el ente [Seiendes], también en Spinoza la sustancia es determinada como unidad del ser [Sein] (la extensión) y del pensar, pero no por ello se puede decir que este ser o la sustancia estén puestos como pensantes, es decir, puestos como actividad que se determina a sí en sí; sino que la unidad del ser y del pensar permanece comprendida como lo uno, inmóvil, fijo. Hay una distinción exterior entre atributos y modos, movimiento y voluntad, pero distinción del entendimiento. Lo Uno no está explicitado como necesidad que se desarrolla, no tal como indica su concepto, como el proceso que media la necesidad en sí consigo.<sup>37</sup>

Que el ser o la extensión no estén puestos como pensantes, como sugiere aquí Hegel; que la distinción entre ambos venga dada por el entendimiento, o sea, como algo meramente

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, GW 18, 315 (pp. 193-194): «Bei *Parmenides* findet sich zwar, dass dies Eine als Denken bestimmt wird, oder dass das Denken das Seiende ist, auch bei Spinoza ist die Substanz als Einheit des Seins (der Ausdehnung) und des Denkens bestimmt; allein darum kann man nicht sagen, dies Sein oder die Substanz sei hiemit als denkend, d. h. als sich in sich bestimmende Tätigkeit gesetzt; sondern die Einheit des Seins und des Denkens bleibt als das Eine, Unbewegte, Starre gefasst. Es ist äußerliche Unterscheidung, in Attribute und Modi, Bewegung und Willen, Unterscheiden des Verstandes. – Das Eine ist nicht expliziert als die sich entwickelnde Notwendigkeit, – nicht, wie ihr Begriff angegeben worden ist, als der Prozeß, der sie in ihr mit sich vermittelt».

exterior a ambos, significa que el ser no se transforma a sí mismo en el *ser-que-piensa*, y lo pensante en el *pensar-que-es*, cada uno como momento de una misma realidad. Esta exterioridad entre los atributos es, de nuevo, el lamento que Hegel incluía al final de la «Doctrina de la esencia»:

Es verdad que la sustancia es unidad absoluta del *pensar* y del ser, o de la extensión; ella contiene pues al pensar mismo, pero sólo dentro de su *unidad* con la extensión; es decir, no como *separándose* de la extensión ni por ende, desde luego, como un determinar y dar forma, ni tampoco como el movimiento que, iniciándose a partir de sí mismo, retorna.<sup>38</sup>

El pensamiento y el ser forman una *unidad* en la sustancia pero no se *unifican* en ella, porque están puestos uno *junto al* otro, no como momentos, sino como respectos mutuamente indiferentes. El pensamiento, la negación, no «determina y da forma», es decir, no constituye una verdadera transformación de eso que niega; sólo lo limita, lo determina externamente. Se separa de eso que no-es, pero no se separa de sí mismo hasta devenir lo otro de sí. Pone la negación *junto al* ser, como algo meramente diverso o como perspectivas inconmensurables que no se tocan, que se *dan igual*. Ese es el Spinoza de Hegel: filosofía de la diversidad, lógica perspectivista; y por eso debía ser refutado.

---

<sup>38</sup> Ibid., GW 11, 376: «Zwar ist die Substanz absolute Einheit des *Denkens* und Seins oder der Ausdehnung; sie enthält also das Denken selbst, aber nur in seiner *Einheit* mit der Ausdehnung, d.h. nicht als sich von der Ausdehnung *trennend*, somit überhaupt nicht als Bestimmen und Formieren, noch auch als die zurückkehrende und aus sich selbst anfangende Bewegung».

## **CUARTA PARTE. SPINOZA Y LA LÓGICA PERSPECTIVISTA**





## 8. LA LÓGICA PERSPECTIVISTA DE SPINOZA

### 8.1. La equivocidad de la sustancia cartesiana y la motivación filosófica de Spinoza

En las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel iniciaba su capítulo dedicado a la figura de Spinoza subrayando la influencia que el racionalismo de Descartes había ejercido sobre su filosofía. Esta correlación no es fruto exclusivo del afán hegeliano por reproducir al nivel de una historia del pensamiento la misma conexión expuesta entre las determinaciones lógicas. Que adopte para sus escritos filosóficos el método geométrico, que conserve sus preocupaciones teóricas o respete su léxico, hace difícil no ver en Spinoza una prolongación del pensamiento cartesiano. Sería erróneo, sin embargo, comprender esta continuidad como una suerte de apéndice a la obra del genio francés. No en vano, tanto en su correspondencia como en su obra publicada, en vida y póstumamente, Spinoza se esfuerza por señalar las diferencias que les separan. Los pasajes más célebres a este respecto se encuentran en el Prefacio a la Parte V de la *Ética*. Igualmente conocido es el «Prefacio» que su amigo Lodewijk Meyer redactó para la edición de los *Principios de filosofía de Descartes*, en el que reconoce que, pese al esfuerzo de Spinoza por exponer objetivamente los dogmas filosóficos cartesianos, muchos de ellos los «rechaza como falsos y respecto a los cuales sostiene una opinión muy distinta»<sup>1</sup>.

Como recuerda Meyer en su prólogo, el comentario a la obra de Descartes, publicado en 1663 junto con el apéndice titulado *Pensamientos metafísicos*, había sido parcialmente dictado a Johannes Casearius, un joven estudiante de teología a quien Spinoza impartía clases de cartesianismo. La primera Parte de la obra, sin embargo, había sido escrita expresamente por Spinoza, con cierta premura y a petición de sus amigos de Amsterdam, poco antes de ser publicada. Es un lugar común considerar que los *Pensamientos metafísicos* contienen reflexiones propiamente spinozianas, mientras que el comentario a los *Principios de la filosofía de Descartes* se limita a demostrar los axiomas y proposiciones básicas de su autor. No obstante, algunas de estas proposiciones contravienen la regla. Es el caso de la Proposición 7 de la primera Parte junto con su escolio, que destaca tanto por su tono crítico como por su extensión. La Proposición dice así: «La existencia de Dios también se demuestra, porque nosotros, que tenemos su idea, existimos»<sup>2</sup>. Con ella, Spinoza remite a la tercera de las pruebas de la existencia de Dios que Descartes incluye al final de las Segundas

---

<sup>1</sup> Lodewijk MEYER, «Prefacio», en PPC [*Opera* I, 131-2]: «quae tanquam falsa rejicit, & àa quibus longè diversam fovet sententiam».

<sup>2</sup> PPC, I, prop. 7 [*Opera* I, 160]: «Dei existentia demonstratur etiam ex eo, quod nos ipsi habentes ejus ideam existamus».

Objeciones a sus *Meditaciones metafísicas*, en un breve tratado titulado «Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que media entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas a la manera geométrica» y conocido, simplemente, como *Rationes*.

El tratado destaca dentro de la producción cartesiana por haber sido redactado conforme al método geométrico, método que será adoptado más tarde por Spinoza en los *Principios de filosofía de Descartes* y también en la *Ética*. Como señala Meyer en su «Prefacio», no se trata de un ejercicio habitual en Descartes, quien consideraba más útil la demostración analítica que la sintética, lo que le había llevado a rehuir el uso de la demostración matemática seguida por Euclides en sus *Elementos*. A diferencia de la primera prueba, que es a priori, la segunda y la tercera —a la que Spinoza se refiere en la Proposición 7— son a posteriori, es decir, demuestran la existencia de Dios por su referencia al ser humano; a diferencia de la segunda, que la realiza por la presencia efectiva en nuestro entendimiento de la idea de Dios —una idea de la que no podemos ser causa—, la tercera la demuestra a través de la mediación de nuestra existencia. De modo que, en este último caso, es por una *comparación* entre nuestra existencia y la existencia divina, cree Descartes, que podemos predicar la existencia de Dios.

En esta Proposición 7, Spinoza decide romper con la estructura expositiva mantenida hasta el momento en la Parte primera de su obra, y, en lugar de proceder a demostrar la Proposición tras su presentación, introduce un escolio. La particularidad que presentan los escolios frente a los axiomas, proposiciones, demostraciones y corolarios, desde luego en la *Ética* —como señalará Deleuze—, pero también ya en esta obra temprana, se hace patente por el distinto ritmo que domina la composición, uno mucho más ágil, mediante el que se ofrecen ejemplos y se cuestionan otras posiciones que transgreden las restricciones impuestas por el método geométrico<sup>3</sup>. Que Spinoza decida iniciar su comentario mediante un escolio muestra el interés que mantiene en este punto por alzar su propia voz, antes incluso de exponer el pensamiento cartesiano. Con ello se demuestra que la pretendida objetividad defendida por Meyer en su «Prefacio» no siempre se cumple, y que, aun cuando de manera velada, Spinoza aspira a presentar una réplica *sotto voce* a algunos de los fundamentos teóricos del cartesianismo.

En el caso concreto que ahora nos ocupa, la crítica no se produce tanto contra la Proposición en sí misma —proposición que Spinoza también asume—, cuanto contra la demostración que de ella realiza Descartes, así como contra los axiomas de los que se sirve para dicho fin. El inicio de la demostración, con sus correspondientes axiomas, reza así:

---

<sup>3</sup> Cf. Gilles DELEUZE, *Spinoza: Filosofía práctica* (Barcelona, Tusquets, 2009), p. 40.

*Demostración.* – Si yo tuviera el poder de conservarme a mí mismo, con mayor razón tendría el de darme las perfecciones de que carezco (por los axiomas VIII y IX); pues tales perfecciones no son sino atributos de la substancia, y yo soy una substancia. [...] <sup>4</sup>

*Axioma VIII:* Quien puede lo más, o lo más difícil, puede también lo menos, o lo más fácil.

*Axioma IX:* Es más, o más difícil, crear o conservar una substancia, que crear o conservar sus atributos o propiedades; pero no es más, o más difícil, crear una cosa que conservarla, según ya se ha dicho. <sup>5</sup>

La demostración —de la que aquí sólo se ha recogido el primer paso— prosigue exponiendo la existencia necesaria de un ser perfecto a partir de la imperfección de nuestra propia existencia: puesto que la experiencia nos revela incapaces de conservarnos por nosotros mismos, debe existir *otro ser*, más perfecto, que, conservándose a sí mismo, nos conserve al mismo tiempo a nosotros; ese ser o *sustancia* sumamente perfecta es Dios. Tanto en la demostración como en los axiomas, Descartes emplea los conceptos de «substancia» y «atributo», que Spinoza adoptará para su sistema ontológico. En las *Rationes*, la sustancia es definida en los siguientes términos: «Toda cosa en la cual, como en su sujeto, está insito algo, o sea, por la cual existe algo que concebimos, es decir, alguna propiedad, cualidad o atributo del que tenemos en nosotros una idea real, es llamada *Sustancia*» <sup>6</sup>. Descartes sigue aquí la concepción aristotélica de la sustancia como sujeto de predicación y fundamento de inteligibilidad. Además, y siguiendo igualmente a Aristóteles, la sustancia posee para Descartes una segunda dimensión que asegura su existencia independiente: «Por *Substancia* concebimos una cosa que existe en forma tal que no tiene necesidad sino de sí misma para existir» <sup>7</sup>. Aunque separadas, en contexto y en significado, una y otra definición están estrechamente interrelacionadas: es por ser la razón de su propia existencia, que la sustancia deviene sustrato de inherencia en la que otras realidades no sustanciales son

<sup>4</sup> René DESCARTES, «Rationes», en *Meditaciones metafísicas. Con objeciones y respuestas* (Madrid, Alfaguara, 1977), p. 135 [*Oeuvres* VII, 228]: «Si vim haberem me ipsum conservandi, tantum magis haberem etiam vim mihi dandi perfectiones quae mihi defunt (per ax. 8 & 9); illae enim sunt tantum attributa substantiae, ego autem sum substantia».

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 133-134 [*Oeuvres* VII, 225-226]: «VIII. Quod potest efficere id quod majus est; sive difficilius, potest etiam efficere id quod minus.

IX. Majus est creare vel conservare substantiam, quam attributa sive proprietates substantiae; non autem majus est idem creare, quam conservare, ut jam dictum est».

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 130 [*Oeuvres* VII, 218; Def. V]: «Omnis res cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur *Substantia*».

<sup>7</sup> R. DESCARTES, *Los Principios de la filosofía* (Madrid, Alianza, 1995) [*Oeuvres* VIII] I, § 51: «Per *Substantiam* nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum».

predicadas. Así, a diferencia de los atributos, las cualidades o los modos —que son predicados de una existencia de la que dependen—, la sustancia consiste en ser sujeto de predicación y en poseer independencia en cuanto a la existencia.

En esta definición doble de la sustancia, Descartes no resuelve sino que hereda la equivocidad que históricamente había asumido dicho concepto. Para Aristóteles, como para la metafísica escolástica posterior, el término sustancia hace referencia a Dios tanto como a los seres creados compuestos de materia y forma. Esto conllevaba un serio contratiempo para el cumplimiento de un proyecto filosófico que aspiraba a estar dominado por la misma claridad y distinción que rigen en el orden matemático. De ahí que, en propiedad, la definición de sustancia sólo pueda ser atribuida a Dios. No obstante, Descartes consiente hacerla extensiva también a las cosas creadas, pues, como se explica en un añadido a la traducción francesa de los *Principios de filosofía*, «puesto que entre las cosas creadas algunas son de tal naturaleza que no pueden existir sin algunas otras, las distinguimos de aquellas que sólo tienen necesidad del concurso ordinario de Dios, llamando a éstas sustancias y a aquellas cualidades o atributos de estas sustancias»<sup>8</sup>. Es, pues, por una analogía entre la divinidad y las cosas creadas, que cabe considerar igualmente a estas últimas bajo la categoría de sustancia: así como la existencia de Dios es sustrato de inherencia de toda realidad, así también lo creado es sustrato de inherencia de múltiples realidades que sólo pueden existir como predicadas de otra cosa.

La demostración a la que Spinoza remite en la Proposición 7 de la primera Parte de los *Principios de filosofía de Descartes* se nutre de esta analogía. A partir de la distinción equívoca entre ambos tipos de sustancias, Descartes plantea la hipótesis de que la distancia que las separa pueda ser salvada mediante la adquisición de todas aquellas «perfecciones» o «atributos» de los que la sustancia creada carece, hasta devenir una existencia absolutamente independiente; de otro modo: que aquello que la sustancia infinita posee inmediatamente, pueda lograrlo igualmente la sustancia creada a través de un cambio en su esencia. Dicha posibilidad es rápidamente cancelada. Pero que sea refrendada por dos axiomas o verdades universalmente aceptadas, sirve no sólo para robustecer el supuesto, sino igualmente para sembrar la duda sobre su posibilidad. No será hasta Hegel cuando el imposible de una sustancia finita que deviene en sí misma infinita se presente como lógicamente posible y aun necesario. Pero, que lo finito sea en sí mismo considerado sustancia, como lo

---

<sup>8</sup> *Ibid.* La versión francesa de los *Principia Philosophiae* de Descartes fue firmada por Claude Picot y publicada en 1647, tres años después de que apareciese su primera edición en latín. Si bien algunas de las variaciones y añadidos que introduce la versión francesa, y que incrementaron su extensión más de la mitad, no fueron redactadas por el propio Descartes, lo cierto es que debió asumirlas como suyas al presentarlas en una carta/prefacio que concedía crédito a la versión francesa.

infinito; que entre finito e infinito se establezca una conmensurabilidad en su ser sustancial, es la condición de posibilidad de que tal transformación sea finalmente posible.

Consciente de tal posibilidad, Spinoza se afana en refutar los axiomas que la fundamentan, pues son ellos los que avivan la ilusión de que la hipótesis devenga real. Toda su crítica gira en torno al significado que Descartes atribuye a las expresiones «más fácil» y «más difícil»: «Qué quiere decir con esto, no lo sé. Pues, ¿a qué llama él fácil y a qué difícil? Nada es fácil o difícil en sentido absoluto, sino sólo respecto a la causa. Y así, una y la misma cosa se puede decir, simultáneamente, fácil y difícil respecto a causas distintas»<sup>9</sup>. Puesto que objetiva el significado de lo «fácil» y lo «difícil», Descartes olvida que dichas categorías sólo adquieren significado en función del punto de vista adoptado, esto es, de su remisión a un tercero. Las cosas no son fáciles o difíciles en sí mismas; lo son en comparación con otras. De ahí que puedan ser determinadas tanto de una manera como de otra, atendiendo en cada caso a la causa de su predicación. En términos hegelianos: no es la oposición la lógica que rige entre ellas, sino la más abstracta diversidad determinada. Por no haber sabido establecer su inactualidad y su necesaria remisión a un tercero, piensa Spinoza, Descartes se asoma mediante el anuncio de estos axiomas al abismo de la contradicción y al correlato de una lógica de la transformación, en virtud de la cual la sustancia finita asume su destino o determinación de devenir infinita.

¿Qué quiere significar Descartes realmente cuando habla de «fácil» y «difícil»? Una primera posibilidad, sugiere Spinoza, es que Descartes haya entendido por «difícil» aquello que requiere de un gran esfuerzo, y por «fácil» lo que puede ser realizado por la misma causa pero con una inversión de fuerza menor. De ser así, «quien puede lo más, o más difícil, puede también lo menos, o lo más fácil» sólo sería verdad si eso más difícil no agotase toda la fuerza a disposición de la sustancia. Sin embargo, la experiencia contradice el axioma cartesiano así entendido. Quien se esfuerza en levantar 50 kilogramos no levanta acto seguido con doble facilidad su mitad, pues el primer levantamiento, más difícil, conlleva un gasto de energía que dificulta la consecución de eso otro más fácil mediante una inversión de fuerzas proporcional. Esta refutación empírica del axioma le permite a Spinoza afirmar que la conservación del ser en la demostración de la existencia de Dios —lo más difícil según Descartes— no garantiza una reserva de energías suficientes como para realizar otras actividades más fáciles, como la adquisición de nuevas propiedades, sin que ello derive en una amenaza para la consecución de aquello otro más difícil. De ahí que sea poco

---

<sup>9</sup> PPC, I, prop. 7, esc. [*Opera* I, 161]: «Nam quid facile, quid vero difficile vocat? nihil enim absolute, sed tantum respectu causae, facile, aut difficile dicitur. Adeo, ut una, & eadem res eodem tempore respectu diversarum causarum facilis, & difficilis dici possit».

probable que Descartes haya tenido en mente dicha comprensión al hablar de lo fácil y de lo difícil.

Una alternativa, no mucho más conveniente, sugiere Spinoza, es que Descartes haya entendido por «fácil» lo posible, y por «difícil» lo imposible, es decir, aquello cuya realización implica contradicción lógica. Spinoza extrae esta otra posibilidad a partir de un pasaje de las *Meditaciones metafísicas* al que apela en su comentario y en el que, a su parecer, Descartes habría sugerido tal asociación. El fragmento dice así:

Y no tengo por qué juzgar que las cosas que me faltan son acaso más difíciles de adquirir que las que ya poseo; al contrario, es sin duda mucho más difícil que yo —esto es, una cosa o sustancia pensante— haya salido de la nada, de lo que sería la adquisición, por mi parte, de muchos conocimientos que ignoro, y que al cabo no son sino accidentes de esa sustancia. Y si me hubiera dado a mí mismo lo más difícil, es decir, mi existencia, no me hubiera privado de lo más fácil, a saber: de muchos conocimientos de que mi naturaleza no se halla provista; no me habría privado, en fin, de nada de lo que está contenido en la idea que tengo de Dios, puesto que ninguna otra cosa me parece de más difícil adquisición [...].<sup>10</sup>

Si, como parece desprenderse de estas líneas, Descartes considera lo «difícil» de forma análoga al tránsito de la nada al ser, o sea, como algo lógicamente imposible, según se indica en el axioma III de *Rationes*<sup>11</sup>, lo más fácil debería ser entendido como algo posible, o, al menos, *más posible* que lo difícil —si es que tal expresión guarda algún sentido—. Y, puesto que la adquisición de nuevas propiedades le resulta a Descartes más fácil que darse a sí mismo existencia, lo primero deviene necesariamente posible en términos lógicos, al tiempo que lo segundo conserva su imposibilidad lógica.

La actitud de Spinoza en este punto es ambigua. Si bien rechaza que Descartes pueda aceptar una conclusión tal, señala, sin embargo, que dicha conclusión es precisamente aquello a lo que su filosofía parece conducir, después de todo. No, desde luego, porque el filósofo así lo haya querido, pero sí por las consecuencias que cabe extraer de la compara-

<sup>10</sup> R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas* III, p. 41 [*Oeuvres* VII, 52-53]: «Nec putare debeo illa forsitan quae mihi desunt difficilior acquiri posse, quam illa quae jam in me sunt; nam contra, manifestum est longe difficilior fuisse me, hoc est rem sive substantiam cogitantem, ex nihilo emergere, quam multarum rerum quas ignoro cognitiones, quae tantum istius substantiae accidentia sunt, acquirere. Ac certe, si majus illud a me haberem, non mihi illa faltem, quae facilius haberi possunt, denegassem, sed neque etiam ulla alia ex iis, quae in idea Dei contineri percipio; quia nempe nulla difficiliora factu mihi videntur».

<sup>11</sup> R. DESCARTES, «Rationes», en *op. cit.*, axioma III, p. 133 [*Oeuvres* VII, 224]: «Ninguna cosa, ni perfección alguna de ella existente en acto, puede tener por causa de su existencia la *nada*, o sea, algo no existente (*Nulla res, nec ulla rei perfectio actu existens, potest habere nihil, sive rem non existentem, pro causa suae existentiae*)».

ción establecida entre dos términos en sí mismos inconmensurables como son lo fácil y lo difícil cuando quedan comprendidos respectivamente como lo posible y lo imposible.

Esto, en realidad, no estaría de acuerdo con las palabras del autor ni reflejaría su ingenio. En efecto, dejando a un lado lo primero, entre lo posible y lo imposible o entre lo que es inteligible y lo que no lo es, no existe proporción alguna, como tampoco entre el algo y la nada. Y por eso mismo, el poder no cuadra a lo imposible mejor que la creación o generación al no ser. Por tanto, no se deben comparar en modo alguno.<sup>12</sup>

Descartes había establecido como principio universalmente válido la inconmensurabilidad entre el ser y la nada. O sea, negando la determinación causal del primero por la segunda, había situado a ambos en una indiferencia abstracta. Lo mismo sucede entre las determinaciones de lo imposible y lo posible: tan poco sentido tendría decir que la persona capaz de hacer lo imposible puede lograr lo posible, como lo tendría afirmar que de lo posible puede surgir lo imposible; posible e imposible son mutuamente inconmensurables. El problema aparece cuando esta lógica de la diversidad, válida para el puro ser y la nada, así como para lo posible y lo imposible, pretende ser aplicada igualmente sobre las determinaciones de lo fácil y lo difícil. Es verdad que ni lo fácil se cumple por lo difícil, ni lo difícil se cumple por lo fácil. Spinoza había señalado al inicio de su comentario que uno y otro lo son únicamente en función del punto de vista adoptado. Pero cuando se intenta utilizarlos en un sentido objetivo, como pretende Descartes, lo difícil se revela tal por la presencia efectiva de algo más fácil; a la inversa, sólo porque hay algo fácil, hay otro algo que es difícil. Y, lo que todavía es más grave, se obtiene la común impresión de que lo difícil puede conseguirse a través de lo fácil, y que lo fácil es un *momento* que conduce hasta la adquisición de lo difícil. Puesto que Descartes tilda de «difícil» lo que es en sí mismo imposible —que una sustancia finita se dé a sí misma la existencia—, reviste de oposición —o sea, de relación y conmensurabilidad— su referencia a la adquisición de nuevas propiedades. En definitiva, termina relacionándose aquello que debería mantenerse en la indiferencia absoluta: si lo imposible es difícil, puede que logre finalmente realizarse a través de aquello posible o más fácil. De esta forma se permite establecer una analogía entre el darse y mantenerse en la existencia —lo más difícil— y el adquirir nuevas propiedades —lo más fácil—. Si hubiera comprendido que lo fácil y lo difícil son categorías diversas e indiferentes entre sí, no opuestas, piensa Spinoza, Descartes se habría abstenido de trazar una proporción que conduce a confundir

---

<sup>12</sup> PPC I, prop. 7, esc. [*Opera* I, 162]: «Nam id nec cum verbis auctoris conveniret, nec etiam ejus ingenium redoleret. Etenim, ut primum omittam, inter possibile, & impossibile, sive inter id, quod intelligibile est, & inter id, quod non intelligibile est, nulla datur ratio; sicuti neque inter aliquid, & nihil, & potestas ad impossibilia non magis quadrat, quam creatio, & generatio ad non entia: ideoque nullo modo inter se comparanda».

todavía más los límites de la sustancia finita y la infinita. Lo mismo puede ser dicho si, en lugar de traducir lo fácil y lo difícil por posible y por imposible respectivamente, son entendidos como imperfecto y perfecto.

La comparación entre la sustancia finita y la sustancia infinita, y, por lo tanto, su conmensurabilidad y relación, vendría posibilitada, sugiere Spinoza, por el sentido que quepa atribuir a los «atributos o propiedades», cuya adquisición, conforme expresa el segundo de los axiomas referidos, parece ser *menos* (difícil) que la creación o conservación de la sustancia. ¿Qué puede querer significar Descartes mediante dicha formulación? En los *Principios de filosofía*, donde con mayor sistematicidad son recogidos los elementos básicos de la ontología cartesiana, el atributo peca de la misma equivocidad que oscurece el significado de la sustancia. En un sentido débil, «atributo» significa cualquier propiedad en general que pueda ser predicada de la sustancia. De forma más precisa, refiere la propiedad fundamental de la sustancia, aquello que constituye «su naturaleza y su esencia», y de la cual dependen todas sus restantes propiedades <sup>13</sup>. En este segundo sentido —sobre todo— Descartes asegura que entre la sustancia y el atributo existe únicamente una *distinción de razón*, o sea, que es el pensamiento el que los distingue cuando trata de representarse al uno separado de la otra, sin que puedan separarse *realmente* o conforme a una *distinción real* <sup>14</sup>.

En su comentario, Spinoza llega a concluir que, bajo la expresión «atributos o propiedades», Descartes no puede hacer referencia a su sentido más preciso. De un lado, porque si los atributos supuestamente creados por la sustancia fuesen atributos pertenecientes a dicha sustancia, entonces, puesto que sustancia y atributos son una misma realidad distinguida únicamente mediante la razón, «sería lo mismo crear la sustancia que crear los atributos» <sup>15</sup>. De igual modo, la expresión «atributo o propiedades» tampoco puede referirse a la esencia y naturaleza de la sustancia, pues, de nuevo, crear el atributo y crear la sustancia —siendo ambos una y la misma cosa— sería difícil en idéntica medida. De forma que, argumenta Spinoza, si Descartes quiere referirse aquí al sentido preciso del término «atributo», debe hacerlo teniendo en mente los atributos de *otra* sustancia distinta. Pues sólo en ese caso, «crear» y «adquirir» no se superponen. Y, como Descartes sólo distingue dos tipos de sustancias —la sustancia infinita y las sustancias creadas—, si el axioma en cuestión apela a la sustancia finita, los atributos de los que carece y quedan a su disposición con mayor facilidad que la creación propia sólo pueden corresponder a la sustancia infinita <sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Cf. R. DESCARTES, *Los Principios de la filosofía* I, § 51.

<sup>14</sup> Cf., *ibid.*, § 62.

<sup>15</sup> PPC I, prop. 7, esc. [*Opera* I, 163]: «tum idem est creare substantiam, quam creare attributa».

<sup>16</sup> Spinoza, es verdad, parece olvidar aquí que Descartes establece una ulterior distinción entre dos tipos de sustancias finitas, la pensante y la extensa, y que esa otra sustancia a la que se refiere el axioma podría apelar a la inmanencia de la finitud. Pero por la inconmensurabilidad que Descartes



Pero Descartes, «aunque así parece hacerlo»<sup>17</sup>, se sorprende Spinoza, no puede desear establecer como axioma, es decir, como verdad universal e inmediatamente aceptada, que la sustancia finita pueda adquirir los atributos de la sustancia infinita con mayor facilidad que el darse a sí misma existencia. Llegar a crear propiedades infinitas supondría abandonar su ser actual y transformarse en otro tipo de sustancia, una cuya esencia —a diferencia de la suya— implica necesariamente la existencia.

De ahí que (aun suponiendo que me conservara yo mismo), si quisiera concebir que me puedo dar a mí mismo las perfecciones de la sustancia absolutamente infinita, supondría, ni más ni menos, que yo podría reducir a la nada toda mi esencia y crear de nuevo la sustancia infinita. Lo cual sería, sin duda, mucho más que suponer simplemente que yo pudiera conservar la sustancia finita.<sup>18</sup>

Sería, en efecto, suponer que puedo reducir el ser actual a la nada y, de la nada, crear un nuevo ser. Pues, si debe ser contada entre las posibilidades de la sustancia finita el adquirir atributos de la sustancia infinita, es decir, aquello que expresa su esencia y naturaleza propias, entonces es que la esencia de la sustancia finita puede dejar de ser sí misma y devenir infinita. Pero algo así es un imposible lógico para Spinoza, igual que para Descartes. Además, la demostración que éste último introduce en la tercera prueba sobre la existencia de Dios quedaría refutada. No podría aceptarse como válido que «conservarme a mí mismo» —o sea, a la sustancia finita—, fuera más fácil que adquirir las propiedades de otra sustancia —o sea, devenir infinito—. Una y otra cosa serían igual de difíciles, es decir, —al menos en este caso— igual de imposibles. Ya que, tanto para mantenerse a sí misma en la existencia como para adquirir las propiedades del ser infinito, hace falta que la sustancia finita deje de ser lo que es, se destruya a sí misma, y se transforme en infinita.

De manera que, si al tomar los «atributos» en su sentido más fuerte, o sea, como la esencia o naturaleza de la sustancia, el axioma es tensionado hasta la contradicción, sólo cabe salvar a Descartes suponiendo que bajo tal categoría entiende las propiedades de la sustancia en un sentido general y no específico. Bajo este segundo sentido más débil de los «atributos», Descartes podía estar refiriéndose fundamentalmente a dos nociones: modo o

---

reconoce también entre los atributos (cf. «Rationes», en *op. cit.*, prop. 4, p. 136), el resultado de esta incompreensión sería finalmente idéntico al que se produce en la distinción entre sustancia infinita y sustancias creadas.

<sup>17</sup> PPC I, prop. 7, esc. [*Opera* I, 163]: «quod tamen videtur velle».

<sup>18</sup> *Ibid.*: «Ideoque (quamvis supponerem me meipsum conservare) si vellem concipere, me mihi posse dare perfectiones substantiae absolute infinitae, nihil aliud supponerem, quam quod possem totam meam essentiam in nihilum redigere, & denuo substantiam infinitam creare. Quod sane longe majus esset, quam tantum supponere, quod possem me substantiam finitam conservare».

cualidad. «Cuando hablo de *forma o modo* no entiendo otra cosa que lo que denomino en otros lugares *atributo o cualidad*»<sup>19</sup>. Existe, por lo tanto, un uso de los conceptos de modo (o forma), cualidad y atributo, según el cual todos ellos son equívocos: propiedades de la sustancia. Pero existe un segundo uso, más preciso, por el que son diferenciados. Así, el «modo» (o forma) es definido en los *Principios de filosofía* como la propiedad que afecta y diversifica a la sustancia sin llegar a modificar su esencia. Por éste su ser accidental y contingente, el modo se diferencia de la «cualidad», que es aquella propiedad que afecta o diversifica a la sustancia y «en razón de esta disposición o cambio, la sustancia puede denominarse tal»; o sea, según un añadido a la versión francesa, las «cualidades» son «las diversas formas [o modos] que hacen que ella sea nombrada sustancia»<sup>20</sup>. Son cualidad, por lo tanto, todos aquellos cambios que padece la sustancia y que, afectando a su esencia, la constituyen o *modifican* como tal sustancia determinada en vez de tal otra<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> R. DESCARTES, *Los Principios de la filosofía*, I § 56: «Et quidem hic per *modos* plane idem intelligimus, quod alibi per *attributa*, vel *qualitates*».

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> No es sencillo figurarse qué quería significar Descartes exactamente con el término «cualidad» a través de una definición tan concisa como ésta. En cierto sentido, en ella parecen quedar incluidas tanto las llamadas «cualidades primarias», pertenecientes a las cosas tal y como se nos muestran a los sentidos, como las «cualidades secundarias» que el sujeto proyecta sobre ellas mediante la impresión que le causan a través de los sentidos. En cuanto la figura o el movimiento, por un lado, o el color, olor o sonido, por el otro, pueden llegar a ejercer una modificación en la naturaleza de la sustancia, tanto las unas como las otras son «cualidades» en el sentido preciso que Descartes le reserva al término. En la medida, sin embargo, en que las «cualidades» de las que habla aquí Descartes no se refieren únicamente a la forma de juzgar las cosas sensibles por parte de nuestro entendimiento, pues afectan a la sustancia pensante tanto como a la sustancia extensa, la definición ofrecida en *Los Principios de la filosofía* no es intercambiable en su totalidad por la distinción clásica entre «cualidades primarias» y «cualidades secundarias».

Yitzhak Y. Melamed establece una distinción entre los modos y las cualidades en Descartes atendiendo al distinto grado de generalización que presentarían ambos tipos de propiedades, siendo mayor en el caso de las segundas cf. «The Building Blocks of Spinoza's Metaphysics: Substance, Attributes, and Modes», in M. Della Rocca ed., *Oxford Handbook of Spinoza* (Oxford: OUP, 2017), p. 93. Pero el § 56 de los *Principia* no dice que las «cualidades» sean modificaciones que permiten designar a la sustancia como «de tal o tal tipo» (*of such and such a kind*), según sugiere Melamed en su traducción, dando a entender con ello que las cualidades, a diferencia de los modos, descubren el «tipo» de sustancia al que pertenece una determinada sustancia creada. El § 56 simplemente dice que, en razón de tal cambio, «la sustancia puede denominarse tal (*cum ab ista variatione talem posse denominari*)». De manera que, el «tal» al que refiere Descartes no hace alusión a «tal o tal tipo», sino a la sustancia como modificada o cambiada por un afecto determinado. La generalización no supone, por lo tanto, ningún criterio de distinción válido entre modos y cualidades.

A diferencia del atributo, tanto el modo como la cualidad tienen en común suponer o efectuar en la constitución de la sustancia un cambio o variación: el modo, un cambio accidental y contingente; la cualidad, uno esencial. De ahí que Descartes excluya tanto a uno como a otra de la constitución de la sustancia infinita, pues ello supondría concebir en ella incompletud e imperfección<sup>22</sup>. A su vez, ello implica que lo permanente a través del cambio en esa misma sustancia creada deba ser llamado igualmente atributo, y no modo o cualidad, «como es el caso de la existencia y la duración en la cosa que existe y dura»<sup>23</sup>.

Desestimado, pues, el sentido fuerte del «atributo», considera Spinoza, Descartes sólo podía estar pensando en la tercera prueba sobre la existencia de Dios, bien en los modos, bien en las cualidades de la sustancia. Pero los modos representan cambios contingentes que no afectan a la naturaleza o esencia de lo afectado, y que, por lo tanto, no puede ser «conservados» o «creados» *para la sustancia* —o sea, para su determinación esencial—, como sugiere el axioma.

Por tanto, como nada de esto puede entender por los atributos o propiedades, sólo cabe entender por tales las cualidades, que contiene eminentemente la misma sustancia (como este o aquel pensamiento en el alma, que yo percibo claramente que me faltan), pero no aquellas que contiene eminentemente otra sustancia (como este y aquel movimiento en la extensión, ya que tales perfecciones, para mí, cosa pensante, no son tales y por tanto no me faltan).<sup>24</sup>

La expresión «eminentemente» con la que Spinoza se refiere a las cualidades incluidas en la sustancia se entiende por su referencia a lo meramente «formal»: «Por *eminentemente* entiendo que la causa contiene toda la realidad del efecto más perfectamente que éste; por *formalmente*, en cambio, que la contiene exactamente igual que él»<sup>25</sup>. Se trata de nociones heredadas por Descartes de la filosofía escolástica y que Spinoza abandonará en la redacción de la *Ética*. En cualquier caso, lo importante aquí es apreciar que el único cambio que

---

<sup>22</sup> DESCARTES, Los *Principios de la filosofía*, I § 56: «por cuanto no debo considerar en Dios variedad ni cambio alguno, no afirmo que haya en él modos o cualidades, sino más bien atributos (*Ideoque in Deo non proprie modos aut qualitates, sed attributa tantum esse dicimus, quia nulla in eo variatio est intelligenda*)».

<sup>23</sup> *Ibid.*: «ut existentia & duratio, in re existente & durante».

<sup>24</sup> PPC I, prop. 7, esc. [*Opera* I, 163]: «Cum itaque nihil horum per attributa sive proprietates intelligere possit, nihil aliud restat, quam qualitates, quas ipsa substantia eminenter continet (ut haec, & illa cogitatio in mente, quas mihi deesse, clare percipio), non vero quas altera substantia eminenter continet (ut hic, & ille motus in extensione: nam tales perfectiones mihi, rei scilicet cogitanti, non sunt perfectiones, ideoque non mihi desunt)».

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 190 [*Opera* I, 155]: «Per *eminenter* intelligo, cum causa perfectius continet omnem realitatem effectus, quam effectus ipse: per *formaliter* vero, cum aequè perfecte illam continet».

Spinoza acepta atribuir a la sustancia es aquel que acontece cuando una cualidad incluida en ella sólo eminentemente —o sea, potencialmente—, pasa a estarlo también formalmente —o en acto—. De ahí que la sustancia pensante sólo pueda cambiar mediante las cualidades que le son propias, al igual que la sustancia extensa sólo adquiere cualidades nuevas correspondientes a la extensión. En ningún caso, sin embargo, la sustancia creada, ya sea pensante, ya extensa, es capaz de lograr las propiedades —que son sólo atributos, y no cualidades— de la sustancia infinita.

Y entonces, de este axioma [IX] no se puede concluir en modo alguno lo que Descartes pretende, a saber, que, si yo me conservo, también tengo poder para darme todas las perfecciones, que comprendo fácilmente que pertenecen al ser sumamente perfecto. Ya consta por lo dicho.<sup>26</sup>

Apelando a la cualidad eminente de una sustancia finita por delante de los atributos de otra sustancia, Spinoza consigue resolver el problema metafísico de una transformación sustancial, o sea, el cambio de esencia en un mismo sujeto. En su lugar establece la posibilidad de un mero cambio o variación en el estado actual de la sustancia creada cartesiana. Esta distinción ontológica entre cambio y transformación como dos formas diferentes de comprender la diferencia en la identidad es subrayada por Spinoza en la segunda Parte de sus *Pensamientos metafísicos*:

Por cambio entendemos aquí toda variación, que se puede dar en un sujeto, permaneciendo intacta la esencia de éste. El vulgo toma esta palabra en sentido más amplio, para significar la corrupción de las cosas, sin duda que no absoluta, sino aquella que incluye también la generación que sigue a la corrupción, como cuando decimos que la hierba se cambia en ceniza o que los hombres se cambian en bestias. Los filósofos, sin embargo, se sirven de otro vocablo para designar ese hecho, a saber, transformación. Pero nosotros aquí sólo hablamos de aquel cambio, en el que no se da ninguna transformación del sujeto, como cuando decimos que Pedro cambió de color, de costumbres, etc.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 201 [*Opera* I, 164]: «Sed tum id, quod Cartesius demonstrare vult, nullo modo ex hoc axioma concludi potest; nempe quod, si me conservo, etiam habeo, potestatem mihi dandi omnes perfectiones, quas ad ens summe perfectum clare reperio pertinere; ut ex modo dictis satis constat».

<sup>27</sup> CM II, cap. IV, p. 255 [*Opera* I, 255]: «Per *Mutationem* intelligimus hoc loco omnem illam variationem, quae in aliquo subjecto dari potest, integra permanente ipsa essentia subjecti; quamvis vulgo etiam latius sumatur ad significandam rerum corruptionem, non quidem absolutam, sed quae simul includit generationem corruptioni subsequentem, ut cum dicimus caespites in cineres mutari, homines mutari in bestias. Verum Philosophi ad hoc denotandum alio adhuc vocabulo utuntur, nempe *Trans-*

Esa transformación o cambio de esencia en un mismo sujeto, piensa Spinoza, es precisamente aquello a lo que concede validez teórica la demostración cartesiana de la existencia de Dios. Suponiendo que la sustancia finita sea capaz de darse las perfecciones de la sustancia absolutamente infinita, Descartes supone igualmente su capacidad de reducir a la nada su esencia y de crearse a sí misma de nuevo como infinita, de manera similar a como la hierba deviene otra en esencia al convertirse en ceniza. En definitiva: en la hipótesis que Descartes justifica mediante axiomas universalmente válidos, la sustancia finita es susceptible, no sólo de cambio, sino de transformación.

Puede que la crítica desarrollada aquí por Spinoza contra la tercera prueba sobre la existencia de Dios de Descartes no sea justa. A fin de cuentas, la distinción que establece Spinoza entre cambio y transformación tiene como objetivo demostrar que tanto el uno como la otra, el cambio igual que la transformación, deben permanecer excluidos de la sustancia infinita o Dios, algo con lo que Descartes convendría plenamente. Además, la frase inicial de la demostración que da pie a todo este enredo es la premisa de una reducción al absurdo que Descartes cancela con presteza. Luego, no debería pensarse que Descartes defienda aquí la posibilidad de que la sustancia finita transforme su naturaleza y devenga infinita. Con todo, el interés que Spinoza muestra en refutar esta primera frase de la demostración es síntoma de que en él encuentra algo más que un simple error lógico en el uso de los axiomas; algo que comulga con el sentir último del proyecto filosófico moderno de Descartes y frente al que se opone. Así, a pesar de reconocer abiertamente no poder atribuir a su ingenio la posibilidad de que lo finito devenga infinito, veladamente reconoce que ésa parece haber sido su pretensión última.

Tras criticar la demostración cartesiana, Spinoza ofrece la suya propia. Para salvar las dificultades señaladas más arriba, hace recaer el peso de la argumentación, no en una *comparación* entre algo más difícil —darse la sustancia finita a sí misma existencia— y algo más fácil —adquirir nuevas propiedades—, sino, simplemente, en la posibilidad —imposible— de que la sustancia finita consiga darse existencia a sí misma. Ello permite sustraer cualquier tipo de validez, aunque sólo sea hipotética, a que adquiera ulteriormente nuevas propiedades, es decir, a que pueda variar y adoptar «cualidades» que modifiquen su ser. Pero también, y de la misma forma, a que el estado actual de una sustancia sea considerado «imperfecto» en el sentido de que posea una falta, una carencia o error que deba ser subsanado. De otro modo: al centrar la refutación en una consideración inmanente de la sustancia finita y de su esencia, Spinoza consigue prescindir de la transformación tanto como del cambio. Descartes, sin embargo, al establecer una comparación entre eso más fácil y aquello otro

---

*formationis*. At nos hic tantum de illa mutatione loquimur, in qua nulla datur subjecti transformatio, ut cum dicimus Petrus mutavit colorem, mores &c.».

más difícil, ofrecía una concepción de la sustancia capaz de modificarse esencialmente a sí misma, de constituirse, de perfeccionarse ontológicamente a través de su voluntad y de la adquisición de nuevas perfecciones que completaran su carencia actual <sup>28</sup>. La sustancia de Descartes, en definitiva, ofrece la apariencia de querer ser «sujeto» —en el sentido hegeliano del término—, y no sólo sustancia. Es contra esta imagen de la sustancia —o mejor, es contra esta imagen de la finitud, capaz de devenir en sí misma infinita— contra la que Spinoza combate en su comentario a la demostración sobre la prueba de la existencia de Dios. En Spinoza no hay tránsito de lo finito a lo infinito; tampoco transformación de lo finito en lo infinito. Y, sin embargo, lo finito sólo es verdaderamente en lo infinito, y lo infinito sólo es por lo finito. Dar cuenta de esta relación en términos que no sean los de un tránsito ni los de una transformación es uno de los propósitos —si no el propósito— de su filosofía, y esclarecerlo será también el objetivo de los próximos capítulos.

Sirva como anticipo que el método seguido por Spinoza para resolver el doble problema que presenta la teoría cartesiana de la sustancia, a saber, su equivocidad y la tendencia a confundir la naturaleza de los dos tipos distinguidos —finito e infinito—, presentará dos vías paralelas: por un lado, limitar el sentido de lo sustancial exclusivamente a lo infinito; por el otro, presentar como inmediatamente infinito aquello que Descartes concebía como «tipos» de *sustancias* creadas —pensante y extensa—, y que en el sistema ontológico de Spinoza reciben la consideración de «atributos». De este modo evita que entre la sustancia infinita y sus atributos, también infinitos, pueda trazarse una comparación y una relación de «perfeccionamiento» que facilite un tránsito o transformación como la que parecía justificar la teoría cartesiana entre las sustancias creadas y la sustancia infinita a través de la adquisición de nuevas propiedades. En los siguientes apartados veremos cuál es la naturaleza de esos atributos en Spinoza y cómo se relacionan entre sí, pues en ello precisamente reside la promesa de superación del primer *error* de la teoría cartesiana de la sustancia: su equivocidad. Antes, es preciso añadir algo sobre el segundo *error*, el correspondiente al problema del cambio y perfeccionamiento en la sustancia, en relación con el proyecto general de su filosofía.

---

<sup>28</sup> Cf. R. DESCARTES, «Rationes», en *op. cit.*, axioma VII [*Ouevres* VII, 225]: «La voluntad se endereza al bien que conoce con claridad, de un modo voluntario y libre (pues así corresponde a su esencia), mas con todo infalible. Por ello, si da en conocer algunas perfecciones de que carece, al punto se las dará a sí misma, si ello está en su poder, pues sabrá que es un bien mayor el poseerlas que el carecer de ellas [*Rei cogitantis voluntas sertur, voluntarie quidem & libere (hoc enim est de essentia voluntatis), sed nihilominus infallibiliter, in bonum sibi clare cognitum ; ideoque, si norit aliquas perfectiones quibus careat, sibi statim ipsas dabit, si sint in sua potestate*].»

## 8.2. El proyecto lógico-ontológico de Spinoza

De las múltiples aproximaciones a la filosofía de Spinoza que pueden ser trazadas —como un racionalismo heredero de Descartes, como un racionalismo anti-cartesiano, como una moral afín al estoicismo, como un ilustrado radical, como paradigma del materialismo en filosofía, etc.— considero que el corazón de su proyecto filosófico es de carácter lógico-ontológico, en el sentido que esta expresión adquiere en la *Ciencia de la lógica* de Hegel, a saber: como una descripción de la estructura conceptual de lo real. Esto no es apostar por una lectura hegeliana de Spinoza, ni tampoco someter su filosofía al esquema dialéctico hegeliano; es reconocer que los proyectos de Spinoza y Hegel convergen en su fundamento. Que el ser de las cosas depende de su concepción, tanto como la concepción de las cosas depende de su ser, es la enseñanza filosófica por excelencia de ambos.

Debido a esta conjunción de lógica y ontología, o de concepto y ser, la filosofía de Spinoza, no menos que la de Hegel, ha sido objeto de interpretaciones contrapuestas, unas típicamente intelectualistas en las que se concede prioridad a lo primero, y otras «metafísicas» o realistas, en las que se subraya el papel de lo segundo. La parcialidad desde la que son elaboradas estas lecturas las convierte en inadecuadas. No es de extrañar que, para evitar verse reducido a una de dichas posiciones, el mayor reto al que se enfrenta Samuel Newlands al presentar una lectura de Spinoza en los términos lógico-ontológicos apuntados sea el de aclarar que por «conceptual» no debe entenderse «intelectual» o «mental»<sup>29</sup>. Una tarea agotadora, que resultaría menos acuciante si se evitara ofrecer una descripción del proyecto de Spinoza en una única dirección, desde el ser a lo conceptual —«lo que es está determinado por cómo es *concebido*»—, y se recordara igualmente que lo conceptual es; que no hay más ser que lo conceptual, pero que, de igual modo, no hay concepto que no sea.

A diferencia de Hegel, para quien la identidad entre el concepto y el ser, o entre la ciencia lógica y la ontología, es objeto de reflexiones explícitas, llegando a adquirir carácter de presupuesto o condición *sine qua non* del sistema, Spinoza nunca alcanzó un grado de reflexión tan elevado al respecto. Sin embargo, es un principio básico de su filosofía, tanto como lo es para Hegel, que lo real efectivo y su comprensión se rigen por una misma ley, o sea, que la realidad sólo puede ser comprendida si el pensamiento reproduce fiel y conceptualmente su estructura, y que fuera de dicha estructura conceptual no hay nada que pueda ser llamado real.

De una manera mucho menos sistemática que Hegel, pero con su mismo convencimiento, Spinoza expresa esta idea en el Prefacio de la Parte III de la *Ética*, dedicada al estudio

---

<sup>29</sup> Cf. S. NEWLANDS, *Reconceiving Spinoza*, pp. 239 y sig.; «Another Kind of Spinozistic Monism» (*Noûs*, 44:3, 2010), pp. 471-472.

de los afectos y pasiones del alma humana. El planteamiento que recorre el Prefacio es la tesis que Michael della Rocca ha denominado «naturalismo», según la cual todo cuanto sucede en la naturaleza se rige y es explicado por una misma ley. La experiencia nos muestra, sin embargo, que la mayoría de humanos no son conscientes de la existencia de esta ley común. Así lo declara el hecho de que, incapaces de reconocer el origen de sus afectos y pasiones, consientan atribuirles un estatuto sobrenatural, como si fueran partícipes de reglas distintas a las que gobiernan el resto de seres naturales. De ahí que tradicionalmente se hayan preocupado más en ridiculizarlos y detestarlos que en entenderlos. En la medida en que son consideradas sobrenaturales por la mayoría, las pasiones se viven, se sufren, se cuentan, pero no se comprenden. Porque seguir el orden de la naturaleza, por un lado, y ser susceptible de comprensión conceptual, por el otro, van necesariamente de la mano. De ahí que el propósito de Spinoza en la Parte III de la *Ética* sea demostrar que, bajo la ley común del «naturalismo», el alma humana no constituye «un imperio dentro de otro imperio» (*imperium in imperio*) en el conjunto del orden natural; que, por lo tanto, también sus pasiones y afectos pueden ser conocidos «como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos»<sup>30</sup>, es decir, conforme al mismo orden geométrico seguido en las Partes anteriores para demostrar la naturaleza de Dios y del alma. Pues:

nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella; la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren [*fiunt*] las cosas y pasan [*mutantur*] de unas formas a otras; por tanto, uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> *Ethica* III, pref.: «ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus ese».

<sup>31</sup> *Ibid.*: «Nihil in natura fit quod ipsius vitio possit tribui; est namque natura semper eadem et ubique una eademque ejus virtus et agendi potentia hoc est naturae leges et regulae secundum quas omnia fiunt et ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique et semper eadem atque adeo una eademque etiam debet esse ratio rerum qualiumcunque naturam intelligendi nempe per leges et regulas naturae universales».

Las dificultades que puedan seguirse de utilizar aquí un lenguaje demasiado intelectualista o subjetivo, como pueda desprenderse de los verbos «atribuirse» (*tribui*) o «entender» (*intelligendi*) para referirse a las leyes de la naturaleza concebidas por el entendimiento, son disipadas tan pronto se atiende al hecho de que el otro lado de la relación no es desempeñado por la extensión. Así debiera serlo si el pensamiento de Spinoza fuera eminentemente idealista. Pero las leyes y reglas de la naturaleza según las cuales ocurren las cosas y son entendidas rigen tanto para la naturaleza física como para la naturaleza mental. De modo que carece de sentido iniciar una disputa sobre si la ontología de Spinoza es más idealista que realista, o al revés. ¿De qué modo podría concebirse la naturaleza sino mediante aquello que el entendimiento percibe de ella?



Este isomorfismo entre las leyes naturales y la comprensión de dichas leyes estaba ya presente en la definición spinozista de la sustancia. No es de extrañar, en consecuencia, que impregne todo el sistema. Las reglas en cuya virtud las cosas son y son concebidas, señala Spinoza en el Prefacio a la Parte III, describen cómo «las cosas ocurren y las cosas pasan de unas formas a otra». El término «ocurrir» traduce aquí el verbo latino *feri*, que tiene el doble sentido de «ser» y de «llegar a ser» o «suceder». Spinoza lo utiliza indistintamente en una y otra acepción, preferentemente con un acento subjuntivo. Por lo tanto, estudiar cómo ocurren las cosas quiere significar, simplemente, conocer cómo llegan a ser las cosas, o sea, cuál es la constitución ontológica que les caracteriza. Pero, las cosas no sólo son, señala Spinoza, sino que también «pasan de unas formas a otras». El verbo empleado para describir este tránsito es *mutare*. Es habitual, como en esta ocasión, encontrarlo formando parte de expresiones como *in aliam formam mutatio* o *formae mutatio*. Cuando ello sucede, la *mutatio* debe ser comprendida, no como una simple variación en el estado actual de algo, no como un *cambio* según el sentido que dicho concepto adquiriría en los *Principios de filosofía de Descartes*, sino como una verdadera transformación, o sea, como un cambio de *natura* o *essentia*, según la equivalencia que en la *Ética* mantienen ambos términos con el de *forma*<sup>32</sup>.

¿Qué alcance pueden asumir esas leyes en virtud de las cuales las cosas pasan de unas formas a otras? Si se toma en el sentido hegeliano de una transformación, o sea, de un cambio de forma en uno y el *mismo* sujeto, su posición no deja lugar a dudas: tanto si se trata de la inmutabilidad divina —*Ética* I, prop. 20, cor. 2—, como si se trata del cambio inmanente al ser finito, Spinoza niega rotundamente su posibilidad ontológica. De un lado, la remite al dominio de la ficción o la superstición —*Ética* I, prop. 8, esc. 2—; de otro, la separa de la ley general del *conatus* por la que todo ser persevera en sí mismo: «El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no implica tiempo alguno finito, sino indefinido»<sup>33</sup>. Un cambio de esencia o forma que naciese desde el interior, y no de causas exteriores y contrarias a dicha forma o naturaleza, sería tan «imposible» en el imaginario ontológico de Spinoza como desear la propia muerte —*Ética* IV, prop. 20, esc—. De manera que la transformación, entendida como el cambio de naturaleza o esencia de un mismo sujeto que permanece siendo sí mismo a través de dicho cambio, es imposible. Debe ser otra cosa, en consecuencia, aquello que Spinoza interpreta mediante el cambio de unas formas a otras que experimentan las cosas en la naturaleza.

<sup>32</sup> Cf., por ejemplo, *Ethica* IV, Pref.: «essentia seu forma in aliam mutatur»; II, Prop. 10: «Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae sive substantia formam hominis non constituit».

<sup>33</sup> *Ethica* III, prop. 8: «Conatus quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum sed indefinitum involvit».

Por «imposible», lo hemos visto ya, Spinoza entendía en los *Principios de filosofía de Descartes* aquello que implicaba contradicción lógica. A este sentido, la *Ética* añade un segundo matiz: «se llama imposible una cosa: o porque su esencia —o sea, su definición— implica contradicción, o porque no hay causa externa alguna determinada a producir tal cosa»<sup>34</sup>. Probablemente, esta segunda acepción de lo imposible haya llevado a François Zourabichvili y a Pierre-François Moreau a subrayar que el rechazo de Spinoza a la transformación no se debe tanto a la negativa a concebir un cambio de forma —algo que la *Ética* admite en última instancia—, cuanto a concebir un cambio de forma *cualquiera* o aleatorio, es decir, un cambio de forma que trasciende el principio de razón suficiente. Son la ausencia de leyes o causas que gobiernan el proceso de cambio y que ponen en cuestionamiento el naturalismo desde el que Spinoza concibe la realidad lo que le lleva a rechazar la transformación. Así, entienden que cuando Spinoza compara la transformación con una producción a partir de la nada, por *ex nihil* debería leerse menos «sin materia» que «sin regla». En definitiva, para los autores mencionados, el rechazo de Spinoza a la transformación se reduce al surgimiento de novedades brutas, al margen de las leyes que gobiernan todo lo natural<sup>35</sup>. Lo cual dejaría espacio en su filosofía para un tipo de transformación «reglada» o que pueda ser explicada, al menos, a partir de las leyes naturales.

El inconveniente de esta lectura es que, al concebir un cambio de forma en consonancia con las leyes de la naturaleza, la transformación es presentada como un proceso inmanente a lo natural. En este sentido, la transformación no sería externa a la naturaleza de una cosa determinada, sino que formaría parte de ella, en la medida en que quedaría establecida según las leyes generales de la naturaleza, de las que esa cosa determinada participa. Habría, por lo tanto, un sentido posible de transformación, siempre que el cambio de forma fuera concebido a partir de la forma previa existente, o sea, cuando fuera la misma forma la que consiguiera dar cuenta —por sí sola, o con ayuda de otras cosas exteriores— de su cambio de forma. En definitiva, Spinoza, que rechazaría las metamorfosis aleatorias de Ovidio, no pondría reparos en aceptar la transformación especulativa de Hegel.

Ahora bien, del hecho de que «no haya causa externa alguna determinada a producir tal cosa» no debe inferirse que sólo una causa «interna» sea capaz de producirla. Dicha expresión tan sólo alcanza a significar que, entre el conjunto de conexiones que actualizan las leyes naturales, no hay ninguna que asegure la existencia de tal cosa. Es el caso de un caballo alado, ejemplo al que Spinoza se refiere en el escolio de la Proposición 49 de la se-

<sup>34</sup> *Ethica* I, prop. 33, esc. 1: «impossibilis dicitur; nimirum quia vel ipsius essentia seu definitio contradictionem involvit vel quia nulla causa externa datur ad talem rem producendam determinata».

<sup>35</sup> Cf. François ZOURABICHVILI, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté* (Paris, PUF, 2002), 109-110; Pierre-François MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité* (Paris, PUF, 2009), pp. 492-496.

gunda Parte de la *Ética*. La imagen de un caballo con alas no implica contradicción lógica, luego no es imposible según el primer sentido apuntado. De ahí que quien imagina un caballo alado encuentre motivos para afirmar su existencia, «salvo si la imaginación del caballo se une a una idea que excluya la existencia de ese caballo»<sup>36</sup>, o sea, salvo si el conjunto de causas existentes en la experiencia impide que los sujetos «caballo» y «alas» puedan darse conjuntamente. Únicamente en este segundo sentido, la existencia de un caballo alado resulta imposible.

Algo parecido a lo que sucede con la existencia de un caballo alado sucede también con la transformación como realidad ontológica: allí donde todavía no es concebida como lógicamente imposible, falta que sea posibilitada por una causa externa. De donde se infiere que, para Spinoza, todo cambio de forma en la cosa deba ser exterior a la cosa transformada. Pretender explicar un cambio de forma por la forma misma, haciendo de ella la condición de posibilidad de su transformación —según parecería seguirse de una concepción de la transformación como cambio de forma reglado o conforme a las leyes causales de la naturaleza—, es un imposible que contraviene la ley general del *conatus*. Pero no hay causa externa alguna capaz de iniciar una transformación en el ser de una cosa. De manera que, ya sea entendida como contradicción esencial, ya como ausencia de causa exterior que la genere, el cambio de forma inmanente que representa la transformación conduce hacia un imposible lógico: del ser se obtendría la nada, y de la nada se crearía un nuevo ser; en el *conatus* o ser de una forma estaría contenido el esfuerzo por dejar de ser la forma que es. Ninguno de estos supuestos implica una «transformación»; implican muerte del ser existente y surgimiento de algo completamente distinto. Así pues, cuando Spinoza defendía en el Prefacio a la Parte III de la *Ética* la necesidad de comprender «las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras», no estaba queriendo aludir sino a las leyes y reglas que determinan la vida y la muerte de todo lo natural.

La negativa ontológica a que dos esencias se conciten en una misma naturaleza de manera simultánea, producto de la transformación, es reflejada en los *Pensamientos metafísicos* mediante el término «quimera» (*chimaerae*), que, a su vez, remite a la transgresión del principio lógico de contradicción: «por el término *quimera* se entiende aquí y en lo que sigue aquello cuya naturaleza implica una abierta contradicción»<sup>37</sup>. Esa abierta contradicción es lo que tiene lugar en el interior de una forma cuando se supone en ella un esfuerzo por trascender su ser: algo deviene sí mismo en su ser otro. A diferencia de Hegel, para quien la contradicción representaba el principio del movimiento y de la transformación, Spinoza

<sup>36</sup> *Ethica* II, prop. 49, esc.: «nisi imaginatio equi alati juncta sit ideae quae existentiam ejusdem equi tollit».

<sup>37</sup> CM I, I, nota [*Opera* I, 233]: «quod nomine Chimaerae hic, & in seqq. intelligatur id, cujus natura apertam involvit contradictionem».

asume el sentido clásico o formal del término y lo remite a una imposibilidad lógica, a una quimera. Aquello que resulta contradictorio es, por lo tanto, aquello que no puede ser ni ser concebido. El motivo, explica Spinoza, es que la contradicción trae consigo destrucción, y, puesto que atenta contra la ley general del *conatus* y del carácter afirmativo del ser que un sujeto contenga en sí la causa inmanente de su negación, lo contradictorio es imposible por definición. «Las cosas son de naturaleza contraria, es decir, no pueden darse en el mismo sujeto, en la medida en que una de ellas puede destruir a la otra»<sup>38</sup>. Con esto, Spinoza está lejos de impedir la existencia ontológica de los contrarios; tampoco quiere evitar que los contrarios constituyan *uno* de los orígenes básicos del cambio —aunque no, desde luego, el único—. Simplemente quiere significar que los contrarios no se dan en la naturaleza bajo la apariencia de una transformación, o sea, de manera simultánea en un mismo sujeto, que, pese a la coexistencia de esencias contrarias —o, más bien gracias a ello— consigue ser sí mismo. De ahí que Spinoza afirme que: «Si en un mismo sujeto son suscitadas dos acciones contrarias, deberá necesariamente producirse un cambio, en ambas o en una sola de ellas, hasta que dejen de ser contrarias»<sup>39</sup>. Esta *mutatio* en uno o en los dos contrarios presentes en el sujeto no supone una transformación; todo lo contrario, es precisamente el cambio que hace posible la conservación de la forma. Los contrarios incluidos simultáneamente en el sujeto, deben cambiar inmediatamente para que el sujeto no cambie.

Este análisis conjunto de la contradicción y de la negación inmanente ha conducido con frecuencia a descubrir en Spinoza una filosofía de la identidad pura donde la diferencia quedaría borrada. Así ha sido interpretada la lectura hegeliana de Spinoza, cuyo significado quedó parcialmente matizado en el capítulo precedente. Ciertamente, si la presencia simultánea de dos esencias contrarias en una sola naturaleza resulta imposible, parece lógico pensar que la diferencia no pueda convivir con la identidad, puesto que lo idéntico o igual a sí mismo y lo diferente se contradicen en esencia. De ahí que, se piensa, toda forma en Spinoza deba ser idéntica a sí misma, y toda diferencia quedar reducida a apariencia y mera exterioridad. Pero renunciar a la lógica de la transformación hegeliana no tiene por qué significar abrazar una lógica de la identidad abstracta. En Spinoza, identidad y diferencia conviven simultáneamente en un mismo ser, sólo que bajo una relación esencialmente no contradictoria. Cómo pueda tener lugar esa convivencia entre la identidad y la diferencia sin resultar en una contradicción; cómo pueda un individuo contener en sí mismo la diferencia sin devenir otro, es lo que dificulta la comprensión de su pensamiento.

---

<sup>38</sup> *Ethica* III, prop. 5: «Res eatenus contrariae sunt naturae hoc est eatenus in eodem subjecto esse nequeunt quatenus una alteram potest destruere».

<sup>39</sup> *Ethica* V, ax. 1: «Si in eodem subjecto duae contrariae actiones excitentur, debet necessario vel in utraque vel in una sola mutatio fieri donec desinant contrariae esse».

Por ejemplo, la sustancia: si fuera identidad y diferencia —sí misma y atributo—, tendría que transformarse sin dejar de ser sí misma. Pero, no obstante, tendría que ser sí misma bajo una forma en la que ser-atributo no fuese inmediatamente idéntico a ser-sustancia; ser-atributo debería ser algo *más determinado* que naciera de la transformación inmanente de ser-sustancia. Esta es la lectura de la relación entre la sustancia y los atributos que se sigue de la lógica de la transformación de Hegel. Ahora bien, si Spinoza lograra que una identidad de la identidad y de la diferencia alternativa fuese posible —una en la que no mediase transformación—, estaría en condiciones de superar las acusaciones que le hacen defender una identidad abstracta y una diferencia irreal, al mismo tiempo que presentaría una alternativa al proyecto lógico hegeliano —no a una parte suya situada en la última sección de la «Doctrina de la esencia», sino a todo su proyecto lógico—.

### 8.3. Primera formulación de la lógica perspectivista de Spinoza

¿Es posible encontrar en Spinoza una lógica alternativa a la hegeliana que dé cuenta de la diferencia en igual medida que de la identidad? Utilizar el término «lógica» para describir la filosofía de Spinoza es menos habitual de lo que, tal vez, cabría esperar. Ciertamente, si se entiende «lógica» en su sentido académico o tradicional, como un conjunto de reglas formales del pensar, Spinoza está lejos de ofrecer una reflexión de carácter lógico<sup>40</sup>. En lo que sigue, sin embargo, el término será utilizado para significar algo más básico: la estructura que organiza el ser y el ser concebido de lo real. El fundamento de este sentido más básico de lo lógico no llega a explicitarse en Spinoza de forma clara. Pero si se atiende al *método* que desarrolla a fin de mantener en simultaneidad la identidad y la diferencia sin asumir su contradicción, se comprobará que Spinoza sigue fielmente un principio común que recorre y determina todo su pensamiento.

Desde los compases iniciales de la *Ética*, Spinoza da cuenta de esa lógica particular, donde lo uno y lo múltiple son puestos en simultaneidad pero desde dimensiones, alternativas o perspectivas diferentes y no contradictorias. Así se explica que a la definición de *causa sui* le siga la definición de lo *finito*, en lugar de la *sustancia* o de lo *infinito*, como parecería corresponder a una exposición más ordenada desde un punto de vista formal. Dicho

---

<sup>40</sup> En el Prefacio a la quinta Parte de la *Ética*, Spinoza define la lógica de un modo distinto al utilizado más arriba, como el *método* según el cual se perfecciona el entendimiento. En este sentido, el pensamiento de Spinoza no sólo es afín a una inquietud de orden lógico, sino que contiene una reflexión lógica propia; no en la *Ética*, donde la labor teórica con el entendimiento se reduce a exponer su potencia frente a los afectos, pero sí en el TIE, donde Spinoza pretende exponer la comprensión por parte del entendimiento de una serie de reglas que le permitan distinguir la idea verdadera del resto de percepciones.

contraste en la exposición entre lo que es causa de sí y lo que es finito, o entre la identidad y la diferencia, se refleja igualmente en el primero de los axiomas que suscribe la primera Parte: «Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa»<sup>41</sup>. Según este primer axioma, una cosa puede estar relacionada consigo misma, y entonces ser en sí, o puede estar relacionada con otra cosa de la que depende. La forma más habitual de interpretar esta disyunción es en términos excluyentes: o bien algo es concebido en sí, como identidad, o bien algo es concebido en otra cosa de la que difiere, pero algo no puede ser concebido en sí y en otra cosa al mismo tiempo sin incurrir en contradicción.

La conjunción que usa Spinoza en el axioma para separar lo que es en sí de lo que es en otra cosa es la palabra latina «vel». Según el diccionario de Charlton Lewis y Charles Short, toda disyunción introducida por la partícula «vel» debe ser diferenciada de la que promueve la partícula «aut». Mientras que esta segunda disyunción refiere a dos términos excluyentes que mantienen entre sí una oposición absoluta o esencial, «vel» introduce una alternativa, elección o preferencia que no afecta a la afirmación fundamental que se realiza. De esta manera, los miembros de la disyunción separados por «vel» son indiferentes entre sí, hasta el punto de resultar intercambiables en beneficio de la argumentación. En el caso de conjunciones compuestas, como en el axioma de Spinoza, la norma no varía: «aut... aut...» sugiere que las alternativas son necesarias y excluyentes, de suerte que sólo una de las dos es cierta y la otra falsa; «vel... vel...» mantiene el carácter indiferente entre las alternativas en relación, de manera que el predicado en el que son incluidas es válido para cada una de ellas<sup>42</sup>.

Esta diferenciación, empero, no resulta corroborada por la *Ética*<sup>43</sup>. A la distinción léxica entre «aut» y «vel» Spinoza no añade necesariamente una distinción semántica. El uso de ambas conjunciones parece responder, más bien, a una cuestión accidental. Con todo, no resulta difícil descubrir el predominio de una indiferencia semántica entre los miembros de una relación cuando son separados por la conjunción «vel», tal y como sugieren Lewis y Short. Por ejemplo, cuando en el tercer axioma de la segunda Parte Spinoza dice que «los

<sup>41</sup> *Ethica* I, ax. 1: «Omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt».

<sup>42</sup> Charlton T. LEWIS, Charles SHORT: *A new Latin Dictionary* (New York/Oxford, Harper & Brothers Publishers, 1891), p. 1963.

<sup>43</sup> Por ejemplo, en *Ethica* IV, prop. 8 dem., tan diferentes e intercambiables resultan lo bueno y lo malo, como lo útil y lo dañoso, o la alegría y la tristeza, y, sin embargo: «Llamamos “bueno” o [auf] “malo” a lo que es útil o [ve/] dañoso en orden a la conservación de nuestro ser, esto, a lo que aumenta o [ve/] disminuye, favorece o [ve/] reprime nuestra potencia de obrar. Así pues, en la medida en que percibimos que una cosa nos afecta de alegría o [ve/] tristeza, en esa medida la llamamos “buena” o [auf] “mala”, y así, el conocimiento del bien y el mal no es otra cosa que la idea de la alegría o [ve/] de la tristeza que se sigue necesariamente del afecto mismo de la alegría o [ve/] de la tristeza».

modos de pensar, como el amor, el deseo o [ve/] cualquier otro de los que son denominados “afectos del ánimo”, no se dan si no se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc.»<sup>44</sup>, resulta claro que, para el desarrollo de la argumentación, lo mismo da que se hable del amor, del deseo o de cualquier otro modo de pensar. Análogamente puede ser interpretado el valor explicativo que Spinoza le concede a «vel» para identificar dos cláusulas diversas: «Digo que pertenece a la esencia de una cosa aquello dado lo cual la cosa resulta necesariamente dada, y quitado lo cual la cosa necesariamente no se da; o sea [ve/], aquello sin lo cual la cosa —y viceversa, aquello que sin la cosa— no puede ni ser ni concebirse»<sup>45</sup>.

La distinción recogida en el uso de las conjunciones latinas podría servir para legitimar la idea de que, en su primer axioma, Spinoza no aspiraría a establecer una disyunción excluyente entre aquello que es en sí y aquello que es en otra cosa. Con ello no debería entenderse que Spinoza identifique ambas formas de ser, como si diera igual en todo caso ser en sí o ser en otro. Simplemente permite examinar la posibilidad, sugerida por la conjunción «vel», de que una misma cosa pueda ser considerada indistinta o indiferentemente en sí y en otra cosa; que el ser en sí y el ser en otra cosa no respondan a una cualidad objetiva suya —como sucedía con lo fácil y lo difícil en los *Principios de filosofía de Descartes*—, sino a la lógica dual o perspectivista que caracteriza a su ser, o sea, a su concepto. Dicho de otro modo, que una cosa pueda ser en sí y concebida en sí; pero que esa misma cosa pueda también ser y ser concebida en otra cosa, sin perjuicio alguno de su ser mismo.

El segundo axioma de la Parte I debe ser leído conjuntamente con el primero. Suscribiendo la identidad antes referida entre el ser y el ser concebido, este otro axioma defiende que «lo que no puede concebirse por medio de otra cosa, debe concebirse por sí»<sup>46</sup>. Si Spinoza hubiera querido establecer una disyunción excluyente entre el ser en sí y el ser en otro, o entre el concebirse por sí y el concebirse por otro, podría haber dicho con mayor elocuencia algo así como que «lo que es concebido por sí no es concebido por medio de otra cosa». En su lugar, el axioma sólo indica que lo que no puede ser concebido por otra cosa, debe serlo por sí mismo, o sea, que al menos una forma de ser concebido —en sí o por otro— debe poder serle atribuida. De igual modo, el axioma tampoco dice que «aquello que es concebido por medio de otra cosa, no puede ser concebido por sí», y, puesto que no

---

<sup>44</sup> *Ethica* II, ax. 3: «Modi cogitandi ut amor, cupiditas vel quicumque nomine affectus animi insigniuntur, non dantur nisi in eodem individuo detur idea rei amatae, desideratae etc.».

<sup>45</sup> *Ethica* II, def. 2: «Ad essentiam alicujus rei id pertinere dico quo dato res necessario ponitur et quo sublato res necessario tollitur; vel id sine quo res et vice versa id quod sine re nec esse nec concipi potest».

<sup>46</sup> *Ethica* I, ax. II: «Id quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet».

lo dice, no hay motivos para entender en un sentido excluyente ambas formas de ser y de ser concebido.

Cuando Gueroult relaciona los axiomas primero y segundo con la distinción lógica tradicional entre dos tipos de definiciones, y atribuye la definición por sí a los atributos y la definición en otro a los modos de la sustancia<sup>47</sup>, no hace sino reproducir la clasificación que Spinoza introduce en la primera Parte del *Tratado breve* entre dos tipos distintos de definiciones<sup>48</sup>. Pero los principios de validez universal que Spinoza establece en la *Ética* no se comprometen a tanto. Pues no aseguran la existencia de dos series de cosas natural o realmente distintas: las que son en sí —sustancia o atributos— y las que son en otro —los modos—. Simplemente señalan la presencia de dos formas distintas de ser y de ser concebido: o en sí, o en otro. En consecuencia, sería un error asignar a partir solamente de estos axiomas el ser en sí a la sustancia y a sus atributos, y el ser en otro a los modos, como si constituyeran dos entes realmente distintos. Si se toma en serio la posibilidad de que la disyunción introducida por la conjunción «vel» no sea excluyente, uno y el mismo ser podría, *al mismo tiempo* y salvando la contradicción, ser en sí y en otro.

Spinoza, que prescinde por completo del segundo axioma para la demostración de sus Propositiones, utiliza el primero junto con las definiciones 1 y 3 para defender que nada existe fuera de la sustancia y de sus modos<sup>49</sup>. Parecería entonces conveniente reducir aquello que es en sí a la sustancia, y aquello que es en otra cosa a los modos, como sugiere Gueroult. Ahora bien, este uso restrictivo del axioma no obliga a excluir otros usos alternativos. Por ejemplo, el segundo corolario de la Proposición 14 de la primera Parte puede leerse como una repetición de la distinción entre sustancia y atributos, por un lado, y modos, por otro: «Se sigue: segundo, que la cosa extensa y la cosa pensante, o bien [ve/] son atributos de Dios, o bien [ve/] (por el axioma 1) afecciones de los atributos de Dios»<sup>50</sup>; o puede leerse como queriendo significar la naturaleza doble que presentan las cosas externas y las cosas pensantes, bien como atributos, bien como afecciones de los atributos.

Según esta segunda forma, o sea, como una disyunción no excluyente, parece que deba ser interpretado el primer axioma que sigue a la Proposición 13 de la segunda Parte, con la que Spinoza inicia su llamada teoría sobre el cuerpo. El axioma, que reproduce la estructura

---

<sup>47</sup> Cf. M. GUEROULT, *Spinoza I*, p. 94.

<sup>48</sup> Cf., KV I, cap. VII, 10 [*Opera I*, 46]. A pesar de la incertidumbre generada sobre su datación tanto como sobre su origen (c.f., al respecto, Pierre-François MOREAU, *Spinoza y el spinozismo*, pp. 68-72), el KV ofrece una inestimable fuente de información acerca de la gestación de su pensamiento, por ser la más próxima a la *Ética* tanto en contenido como en argumentación.

<sup>49</sup> Cf., *Ethica I*, prop. 4, dem.; prop. 6, cor; prop. 15, dem; prop. 28, dem.

<sup>50</sup> *Ethica I*, prop. 14, cor. 2: «Sequitur II° rem extensam et rem cogitantem vel Dei attributa esse vel (per axioma 1) affectiones attributorum Dei».



del primer axioma de la Parte primera, dice así: «Todo cuerpo, o [ve/] se mueve, o [ve/] está en reposo»<sup>51</sup>. Como en el caso del ser en sí y del ser en otro, el axioma admite una lectura excluyente: hay cuerpos que se mueven, por un lado, y hay otros cuerpos que no se mueven sino que están en reposo, por el otro, pero los cuerpos que se mueven no están en reposo, ni los cuerpos en reposo están en movimiento. Ahora bien, afirmar algo así resulta absurdo, pues es notorio que los cuerpos están en movimiento y en reposo alternativamente, y que tanto el movimiento como el reposo sirven en idéntico grado para describir la naturaleza de uno y el mismo cuerpo. Luego si el cuerpo singular está en movimiento y en reposo, ¿por qué no iba a guardar esta misma dualidad el ser, siendo en sí mismo y, simultánea o alternativamente, en otro? La pregunta envuelve permanente a la filosofía de Spinoza: ¿puede una misma cosa ser en sí y ser en relación a otra sin contradecirse, o sea, sin transformarse y dejar de ser la cosa que es? Pero, si así fuera, ¿por qué iba a comprometerse Spinoza con una afirmación tan problemática?

Hacia 1663, el comerciante Simon de Vries, amigo de Spinoza y entusiasta de su filosofía, había constituido en la ciudad de Amsterdam un grupo de lectura en el que poder discutir sus escritos en compañía de otros intelectuales. Aunque la *Ética* se encontraba todavía en composición, Spinoza había hecho circular entre sus conocidos más cercanos borradores de las primeras Partes. En una carta fechada el 24 de febrero de dicho año, de Vries le había rogado aclaración sobre la definición tercera. Por la respuesta que conservamos de Spinoza, escrita sólo unos días después, sabemos que la definición en cuestión apela a la sustancia y al atributo, por entonces no escindidos todavía en definiciones distintas. La definición rezaba así: «Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí; esto es, aquello cuyo concepto no implica el de otra cosa. Lo mismo entiendo por atributo, con la siguiente salvedad, a saber, que el atributo se dice desde el punto de vista del entendimiento que atribuye a la sustancia una determinada naturaleza»<sup>52</sup>. La identificación que señalaba por entonces Spinoza entre la sustancia y los atributos, cuya formulación será matizada en la versión definitiva de la *Ética*, invita a sostener que dos cosas aparentemente diferentes son, en realidad, una y la misma cosa. ¿Cómo puede Spinoza afirmar simultáneamente de dos cosas su identidad y su diferencia?

Por otra parte, vuestra tercera Definición no nos parece suficientemente clara. Como ejemplo aduje lo que vos, Maestro, me dijérais en La Haya, a saber que una cosa puede considerarse de dos maneras, ya [ve/] en cuanto es en sí, ya [ve/] en cuanto está en relación con

<sup>51</sup> *Ethica* II, prop. 13. ax. 1: «Omnia corpora vel moventur vel quiescunt».

<sup>52</sup> Ep. IX [*Opera* IV, 46]: «Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur, hoc est, cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei. Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectûs, substantiae certam talem naturam tribuentis».

otra. Así ocurre con el entendimiento, que puede ser considerado o [ve/] bajo el aspecto del pensamiento o [ve/] como constituido de ideas. Pero no vemos bien cuál es aquí la distinción; pues juzgamos que una concepción correcta del pensamiento exige considerarlo en forma de ideas, ya que quitadas todas ellas del pensamiento, quedaría éste destruido.<sup>53</sup>

De Vries no aclara si el ejemplo al que se refiere en su carta le fue comunicado por Spinoza durante su conversación, ni tampoco si, en dicho caso, lo fue para ilustrar la relación de los atributos con la sustancia, tal y como correspondería a la definición tercera, o si para hacer lo propio entre los atributos y los modos de la sustancia, según sugiere el ejemplo. En todo caso, lo verdaderamente significativo es que la ley que refleja el ejemplo, y que reproduce de manera no excluyente el significado del primer axioma de la *Ética*, admita su aplicación sobre sujetos de predicación tan diversos —o, como poco, que de Vries se considere justificado a hacerlo—. Ello es síntoma de que la herramienta hermenéutica que Spinoza le confesó a de Vries en La Haya para comprender su filosofía trasciende la explicación de un momento puntual de su pensamiento; que constituye la primera formulación —la más general— de una ley lógica o metodológica fundamental en virtud de la cual lo idéntico es —y es comprendido— como diferente, y lo diferente es —y es comprendido— como idéntico, pero, en cada caso, desde dimensiones o perspectivas diversas y complementarias, conforme sugiere la conjunción *ve/*.

El cometido último de la filosofía hegeliana era mostrar que algo solamente llega a ser en sí cuando es en relación, o sea, que el ser de las cosas es esencialmente relacional, y que la identidad se constituye desde la relación que la diferencia organiza. Ése era también el sentido de la refutación que Hegel imponía sobre la sustancia spinozista: la sustancia sólo es real e infinita cuando es en relación. Dicho de otro modo, la refutación hegeliana pasaba por desdibujar la indiferencia que Spinoza señala entre la identidad (o lo en sí) y la diferencia (o la relación), para mostrar así que una y otra se necesitan esencial y recíprocamente. De la oposición descrita no debería colegirse que individualidad y relación reproduzcan en Spinoza posibilidades ontológicas separadas o incluso excluyentes, ni tampoco que se prediquen alternativa y abstractamente de un tercero. Es ahí, precisamente, donde la interpretación hegeliana de Spinoza se revela inadecuada. El ser no es algo independiente e indeterminado que pueda ser considerado en sí, y que pueda ser considerado también en rela-

---

<sup>53</sup> Ep. VIII [*Opera* IV, 40]: «Porro Definitio 3tia nobis non satis constat, in exemplum attuli, quod Dominus mihi dixit Hagaecomitis, scil.: quod Res duobus modis potest considerari, vel prout in se est, vel prout respectum habet ad aliud, uti intellectus, vel enim potest considerari sub cogitatione, vel ut constans ideis. Sed, quaenam hic esset distinctio, non bene videmus; nam existimamus, quod nos, si cogitationem recte concipiamus, oporteat comprehendere sub ideis, quia remotis ab ea omnibus ideis cogitationem destrueremus».

ción, pero sin comprometerse esencialmente con ninguna de dichas predicaciones. Eso es lo que diferencia la reflexión sobre el ser de reflexiones como las de lo fácil y lo difícil, o de cualesquiera otros ente de razón. Al contrario, el ser sólo es como ser-en-sí, o como ser-en-relación, siendo en uno y otro caso el mismo y único ser. Identidad y diferencia deben ser tomadas en Spinoza como dimensiones *onto-lógicas* complementarias e igualmente necesarias que, debido a su indiferencia mutua, eximen al ser de tener que transformarse, puesto que la comprensión nunca adopta la apariencia de parcialidad.

Es lo que sucede con la definición original de la sustancia y de sus atributos cuya comprensión se le resistía a de Vries. Para resolver el equívoco, Spinoza recurre a dos ejemplos que evitan remitir a sus distinciones ontológicas clásicas, pero que garantizan la identidad de la identidad y la diferencia salvando su contradicción:

Esta definición explica con bastante claridad qué quiero entender por sustancia o atributo [*substantiam, sive attributum*]. Si queréis, aunque no sea ello preciso, os explicaré mediante algún ejemplo cómo una y la misma cosa puede ser designada con dos nombres distintos. Para no pecar de parquedad daré dos ejemplos. Primero: digo que por Israel entiendo al tercer Patriarca y que no entiendo a otro por el nombre de Jacob, que le fue impuesto al mismo personaje por haber cogido el talón de su hermano. Segundo: entiendo por plano aquello que refleja todos los rayos luminosos sin cambio alguno: lo mismo entiendo por blanco salvo que algo se dice blanco desde el punto de vista del hombre que mira el plano.<sup>54</sup>

La interpretación de los ejemplos ofrecidos ha sido objeto de grandes discusiones. Hay quien, como Jonathan Bennett, considera que los nombres sobre los que Spinoza hace reposar aquí la diferencia son simples marcas léxicas que reflejarían las diversas formas en las que un mismo contenido puede ser lógicamente estructurado sin afectar a su constitución<sup>55</sup>. Otros, como Francis Kaplan, sugieren que el nombre de Israel *modifica* el ser que anteriormente era llamado Jacob, es decir, que el nombre constituye una fuerza real que

---

<sup>54</sup> Ep. IX [*Opera* IV, 46]: «Definitio satis clare, quid per substantiam, sive attributum intelligere volo, explicat. Vis tamen, quod minimee opus est, ut exemplo explicem, quomodo una, eademque res duobus nominibus insigniri possit. Sed ne parcus videar duo adhibebo. Primo dico per Israelem intelligi tertium Patriarcham, idem per Jacobum intelligo, quod nomen Jacobi ipsi imponebatur propterea, quod calcem fratris apprehenderat. Secundo per planum intelligo id, quod omnes radios lucis sine ulla mutatione reflectit, idem per album intelligo, nisi quod album dicatur respectu hominis planum intuentis. &c.».

<sup>55</sup> Cf. Jonathan BENNETT, *A Study of Spinoza's Ethics* (Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1984), p. 62.

interviene sobre el contenido de la predicación <sup>56</sup>. Pues, o bien los dos términos tienen la misma comprensión y extensión, de manera que uno puede emplearse exactamente en el lugar del otro, o bien su comprensión y extensión difieren en cada caso. Ahora bien, lo primero debe ser descartado, pues, como explica Samuel Newlands, los términos presentados por Spinoza no admiten sustituciones válidas entre ellos: aun cuando Jacob e Israel son la misma persona, decir que «Israel fue llamado así por nacer agarrado al talón de su hermano» sería falso, mientras que decir lo propio de Jacob sería verdadero <sup>57</sup>. Además, si ambos términos soportaran idéntica extensión y comprensión, el ideal de univocidad que persigue el método geométrico sería vulnerado. Pero lo segundo —a saber, que los dos términos difieran en comprensión y en extensión— sólo es posible si el empleo del término *modifica* a la cosa en su designación. En este caso, el resultado obtenido iría en contra de la pretensión inicial del ejemplo, pues por Israel y por Jacob debería entenderse dos individuos distintos. De manera que, ya se conciban como intercambiables, ya como semánticamente diferentes, los nombres son incapaces de representar el supuesto estatuto ontológico que Spinoza confiere a los atributos y a la sustancia en su definición tercera.

En el fondo, la dificultad asociada a la comprensión de los ejemplos que ofrece Spinoza es que empuja a tomar una *decisión*: o bien se asume la lógica hegeliana de la transformación como la única verdadera, y se admite que la identidad es sí misma sólo como transformada por su relación con la diferencia, o bien una lógica alternativa debe poder dar cuenta de la simultaneidad entre identidad y diferencia; o el hombre que vence y nombra a su tierra Peniel es otro distinto que Jacob —a saber, Jacob hecho verdaderamente a sí mismo—, o bien sigue siendo el mismo; o el punto de vista del hombre que mira el plano lo modifica, o bien simplemente descubre una perspectiva distinta de lo mismo. Pero si no se quiere asumir la lógica hegeliana de la transformación, se debe ser capaz de ofrecer una explicación más profunda de cómo pueda mantenerse la identidad y la diferencia en simultaneidad. La relación de identidad y diferencia que mantienen sustancia y atributos constituye la respuesta más original de Spinoza a esta cuestión.

#### **8.4. La equivocidad de los atributos**

La dificultad que suscitan los nombres en los ejemplos transmitidos por Spinoza en su carta a de Vries son análogos a los implicados en la definición de la sustancia y de sus atributos: si los atributos y la sustancia son formas diversas de nombrar una misma cosa, entonces, o bien los primeros dejan intacto el contenido de la segunda, de manera que carece de senti-

---

<sup>56</sup> Cf. Francis KAPLAN, *L'Ethique de Spinoza et la méthode géométrique* (Paris, Flammarion, 1998), p. 78.

<sup>57</sup> Cf. Samuel NEWLANDS, *Reconceiving Spinoza*, p. 46.

do apelar a dos nombres distintos, o bien la segunda es constituida o modificada por los primeros, y entonces lo que carece de sentido es decir que nombran la misma cosa. En definitiva, la cuestión sobre la identidad y la diferencia de los atributos y la sustancia conduce hacia una aporía difícilmente resoluble. Francis Kaplan ha llegado a afirmar que «una definición del atributo conforme al método geométrico que hiciese desaparecer los equívocos, haría al mismo tiempo reventar el sistema spinozista»<sup>58</sup>. Ellos, que estaban destinados a subsanar el error de equivocidad presente en la teoría cartesiana de la sustancia, son a su vez intrínsecamente equívocos. Y, así como la filosofía de Descartes no podría concebirse sin la equivocidad que mantiene en ella el concepto de sustancia, la filosofía de Spinoza sería radicalmente otra si el significado de los atributos fuera inmediatamente claro y distinto.

La definición del atributo en la primera Parte de la *Ética* dice así: «Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma»<sup>59</sup>. Son dos las principales dificultades que se siguen de esta definición: una de carácter cuantitativo, puesto que la definición no aclara cuántos atributos constituyen la esencia de la sustancia; otra, que es la que ahora nos interesa, de carácter cualitativo, en la medida en que la definición deja abierta la pregunta sobre qué sean en última instancia los atributos. Como en el caso de los ejemplos transmitidos a de Vries, son dos las interpretaciones sobre el estatuto ontológico de los atributos que se siguen de la definición cuarta de la *Ética*.

Llamaré *subjetiva* a la primera interpretación sobre la naturaleza de los atributos. Desde esta aproximación, los atributos son proyecciones exteriores a la sustancia realizadas por un entendimiento (*intellectus*) —considerado habitualmente como finito, aunque Spinoza no determine aquí si le corresponde la finitud o la infinitud—, por lo tanto, carentes de realidad objetiva. De otro modo: los atributos son la forma que tiene el entendimiento de representarse la sustancia, pero no existen *en* la sustancia, o sea, no la constituyen efectiva o realmente. No alcanzan a ser mucho más que lo que, en otros contextos, Spinoza denomina «entes de razón», es decir, representaciones sólo necesarias para el entendimiento a fin de comprender la esencia de la sustancia, pero sin capacidad para decir de ella nada real. Para la lectura subjetiva, los atributos son el único conocimiento de la sustancia que el entendimiento tiene a su disposición. Su contrapartida es que en sí misma, o en tanto que sustancia simplemente, ésta permanece inaccesible. Desde semejante punto de vista, el ideal racionalista de Spinoza se vería limitado por una especie de ontología negativa en virtud de

<sup>58</sup> F. KAPLAN, *op. cit.*, p. 93: «Une définition de l'attribut conforme à la méthode géométrique qui ferait disparaître les équivoques, ferait en même temps éclater le système spinoziste».

<sup>59</sup> *Ethica* I, def. IV: «Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens».

la cual nada positivo podría ser predicado de la sustancia<sup>60</sup>. Es frecuente presentar a Hegel como autor de la más célebre lectura subjetiva de los atributos<sup>61</sup>. Entre la literatura spinozista más reciente, Vesa Oittinen participa igualmente de ella, anteponiendo su dimensión gnoseológica a la ontológica<sup>62</sup>.

No extrañará entonces que algunas de las voces más críticas con la lectura hegeliana de Spinoza hayan abogado por otra de corte *objetiva*. También ella encuentra justificación en la definición cuarta de la primera Parte de la *Ética*. Por un lado, el hecho de que los atributos sean aquello «constitutivo de la esencia de la sustancia» ofrece la impresión de que son algo más que simples representaciones del entendimiento; que son elementos existentes en la sustancia a partir de los cuales ésta se compone. Ser constitutivo (*constituens*) implica ser parte activa y real en la formación de la sustancia, tanto como de su conocimiento; lo contrario, por lo tanto, de algo contingente y exterior, como supone la lectura subjetiva. Además, que el entendimiento «perciba» (*percipit*) los atributos en lugar de «concebirlos» parece igualmente conducir hacia la defensa de su objetividad. Lo segundo es aquello que la mente forma (*format*) de manera activa; lo primero remite a la impresión pasiva que deja en ella un objeto externo: «Digo concepto, más bien que percepción, porque la palabra “percepción” parece indicar que el alma padece por obra del objeto; en cambio, “concepto” parece expresar una acción del alma»<sup>63</sup>. En consecuencia, que los atributos sean definidos como aquello que el entendimiento percibe siendo propio de la sustancia, parece apelar a la

---

<sup>60</sup> Una muestra de esta interpretación puede encontrarse en la lectura que ofrece Harry Wolfson de Spinoza en relación con el pensamiento medieval judío. Cf. Harry WOLFSON, *The Philosophy of Spinoza* (Cambridge, HUP, 1934), p. 142.

<sup>61</sup> Esta asociación puede mantenerse, siempre y cuando se tengan presentes algunos matices señalados en el capítulo anterior. Por un lado, que Hegel acuse a Spinoza de no lograr deducir los atributos sino partiendo del entendimiento, no quiere significar necesariamente que considere los atributos, en sí mismos, una mera proyección subjetiva; el éxito o fracaso de la deducción no tiene por qué condicionar el estatuto ontológico que adoptan en el sistema. De hecho, el problema que Hegel encontraba en los atributos spinozianos no era tanto que no fueran en absoluto, sino, más bien, que resultaran ser un simple modo y manera de la sustancia. De forma que si la lectura hegeliana puede decirse subjetiva, no es tanto porque el entendimiento invente una diferencia inexistente, cuanto porque no proyecta más que la identidad sobre la diferencia.

En la misma línea, se ha insistido en que el acosmismo que Hegel atribuye a Spinoza no pretende desterrar toda diferencia del sistema, sino simplemente subrayar el carácter no *real* —en el sentido hegeliano de *wirklich*— que impide establecer un proceso constitutivo o transformativo entre la identidad y la diferencia, o entre la sustancia y sus atributos. Que su lectura sea idealista no quiere decir, en consecuencia, que toda diferencia quede excluida del sistema.

<sup>62</sup> Cf. Vesa OITTINEN, *Spinozistische Dialektik* (Frankfurt am Main, Peter Lang, 1993), p. 112-114.

<sup>63</sup> *Ethica* II, def. 3, expl.: «Dico potius conceptum quam perceptionem quia perceptionis nomen indicare videtur mentem ab objecto pati. At conceptus actionem mentis exprimere videtur».

existencia de una realidad objetiva llamada «atributo» capaz de generar una impresión determinada. Desde esta lectura objetiva, por lo tanto, el atributo es algo que existe fuera del entendimiento, que constituye la esencia de la sustancia y cuya actividad queda impresa en el entendimiento <sup>64</sup>.

Los detractores de la lectura subjetiva de los atributos, como P. Macherey o M. Gueroult, conceden que la distinción de razón es la única existente entre sustancia y atributos —por lo tanto, ninguna distinción real—. Pero contra nada combaten más en sus respectivas interpretaciones que contra la concepción inmediata y hegeliana de la unidad sustancial <sup>65</sup>. En su lugar, entienden la sustancia como resultado de un proceso demostrativo de síntesis en el que los atributos asumen el papel de «momentos» <sup>66</sup>, permitiendo así su constitución como *unidad real*. Hasta tal punto que, de tener que establecer una prioridad lógica entre sustancia y atributos —cosa que reconocen inadecuada—, admiten preferir otorgársela a estos últimos y desterrar así la imagen de una unidad inmediata y abstracta. Pues los atributos ejercen en el proceso de constitución de la sustancia una función esencialmente causal, como indicaría el uso del verbo *involvere* en la demostración de la Proposición 19 de la primera Parte.

Resulta entonces comprensible que la concepción spinozista de los atributos se encuentre para Macherey «muy cerca» de Hegel <sup>67</sup>. Paradójicamente, la lectura pretendidamente más antihegelina de Spinoza termina proyectando sobre el spinozismo la filosofía que pretende rechazar. Si la *Widerlegung* hegeliana resulta finalmente innecesaria, no es tanto porque su resultado deba ser rechazado, cuanto porque la teoría de los atributos en Spinoza es ya tan objetiva y real como reclama la *Ciencia de la lógica*:

Como consecuencia —y es lo que Hegel ignoró—, la identidad de la substancia y de sus atributos no es formal y abstracta, sino real y concreta. Ésta se desarrolla en una doble relación: la que liga a la substancia con sus atributos, sin los cuales ella sería un ser vacío al que no podría reconocérsele sino un mínimo de realidad, y no el máximo que le pertenece;

---

<sup>64</sup> A este argumento, aquéllos afines a una lectura subjetiva de los atributos responderían que por «atributo» cabría entender, no tanto una realidad objetiva que se ofrece activamente al entendimiento, cuanto la percepción de la sustancia *en* el entendimiento. De manera que la sustancia podría ser llamada «sustancia» cuando es considerada en sí, y «atributo» cuando lo es en relación con el entendimiento, sin llegar a ser nada realmente objetivo más allá de ése estar puesto de la sustancia *en* el entendimiento.

<sup>65</sup> Cf. P. MACHEREY, *Hegel o Spinoza*, pp. 115-135; M. GUEROUT, app. 3, «La controverse sur l'attribut», *Spinoza I*, pp. 428-461.

<sup>66</sup> Cf. P. MACHEREY, *op. cit.*, p. 122.

<sup>67</sup> Cf., *ibid.*

la que liga a los atributos con la substancia, fuera de la cual ellos existirían negativamente, como opuestos.

Para hacer un pastiche del discurso hegeliano, se podría decir: la relación de la substancia con los atributos es la identidad devenida en la cual lo absoluto se afirma como efectivo. Y ese proceso es el de la *causa sui* o, si se quiere, el del retorno en sí de la substancia.<sup>68</sup>

Incluyo también a G. Deleuze entre los afines a una lectura objetiva de los atributos. A través de la idea de «expresión», que Spinoza introduce en la definición 6 de la primera Parte de la *Ética* para referirse a la relación entre los atributos y la sustancia, Deleuze ha creído resolver la inherente equivocidad que acompaña al atributo. Es Dios o la sustancia la que se expresa en sus infinitos atributos; al mismo tiempo, los atributos expresan la esencia de Dios. Por lo primero, los atributos ayudan a que la sustancia se *explique a sí misma*; por lo segundo, la *implican*. «Si los atributos reenvían esencialmente a un entendimiento que los percibe o los comprende, es primero porque ellos expresan la esencia de la sustancia, y porque la esencia infinita no es expresada sin manifestarse “objetivamente” en el entendimiento divino. Es la expresión la que funda la relación con el entendimiento, no al revés»<sup>69</sup>. Así se entiende que, más que atribuirse pasivamente a la sustancia, los atributos sean «atribuidores» activos de esencia; antes que meros nombres sin correlato objetivo, verbos que suponen un desarrollo efectivo. «En este sentido los atributos en Spinoza son verdaderos *verbos*, y tienen un valor expresivo: dinámicos, no son atribuidos a sustancias variables, sino que atribuyen algo a una sustancia única»<sup>70</sup>.

La selección de autores ofrecida no pretende ser exhaustiva. No podría serlo, entre otras razones, porque la distinción entre una lectura subjetiva y otra objetiva resulta en ocasiones insuficientemente delimitada debido a la propia indeterminación del texto. Habiendo sido Spinoza ambiguo en su formulación, no cabe esperar que sus lectores sean capaces de despejar toda sombra de equivocidad. Lo que, en cualquier caso, sí puede afirmarse es cierta preferencia en la recepción alemana y anglosajona de Spinoza por una lectura subjetiva de los atributos, al tiempo que una mayor afinidad por la lectura objetiva en la recepción francesa e italiana de tradición post-marxista. Lo cierto es que una y otra lectura, la subjeti-

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>69</sup> G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 14: «Si les attributs renvoient essentiellement à un entendement qui les perçoit ou les comprend, c'est d'abord parce qu'ils expriment l'essence de la substance, et que l'essence infinie n'est pas exprimée sans se manifester “objectivement” dans l'entendement divin. C'est l'expression qui fonde le rapport à l'entendement, non pas l'inverse».

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 37: «En ce sens les attributs chez Spinoza sont de véritables *verbes*, ayant une valeur expressive: dynamiques, ils ne sont plus attribués à des substances variables, ils attribuent quelque chose à une substance unique».



va en igual grado que la objetiva, tienen a su disposición argumentos suficientes para defender su comprensión de los atributos. La *Ética* permite interpretar que el entendimiento *inventa* o *pone* los atributos en su comprensión de la sustancia, como también que el entendimiento se limita a *descubrir* pasivamente los atributos que constituyen la esencia de la sustancia <sup>71</sup>. De ahí que Francis Kaplan considere que Spinoza se contradice justo en el corazón de su teoría filosófica: «Estamos en realidad delante de una contradicción insoslayable. La interpretación subjetiva no puede rendir cuenta de los argumentos de la interpretación realista [u objetiva], igual que la interpretación realista no puede rendir cuenta de los argumentos de la interpretación subjetiva» <sup>72</sup>. Pero es lo opuesto a una contradicción lo que se desprende de la concepción spinozista de los atributos.

La ambigüedad que rodea en Spinoza a la teoría de los atributos no es exclusiva de su pensamiento. Estaba igualmente presente en la definición cartesiana: «Cuando decimos que un atributo está contenido en la naturaleza o concepto de una cosa, monta tanto como si dijésemos que tal atributo es verdadero respecto de esa cosa, o que puede afirmarse que está en ella» <sup>73</sup>. Ser verdad respecto de algo, o sea, concebirse por el entendimiento con claridad y distinción, y contenerse objetivamente en ese algo, son para Descartes, tanto como para Spinoza, una y la misma cosa. En cualquier caso, lo relevante de la teoría spinoziana de los atributos no es tanto que sean considerados una producción subjetiva o una realidad objetiva; lo importante es que Spinoza supo hacer de dicha teoría una herramienta conceptual para deshacer la idea de una sustancia en perfeccionamiento, o sea, de una sustancia-sujeto. Y eso es algo en lo que tanto los partidarios de una lectura subjetiva de los atributos como los partidarios de una lectura objetiva de los mismos querrían coincidir <sup>74</sup>. En

---

<sup>71</sup> Si bien la *Ética* se muestra neutral ante las dos lecturas excluyentes sobre los atributos, sin comprometerse con ninguna en mayor medida que con la otra, el KV parece posicionarse con mayor entusiasmo a favor de su lectura objetiva. Cf., por ejemplo, cap. I, nota 8 y nota 9.

<sup>72</sup> F. KAPLAN, *op. cit.*, p. 90: «Nous sommes en réalité devant une contradiction indépassable. L'interprétation subjectiviste ne peut rendre compte des arguments de l'interprétation réaliste pas plus que l'interprétation réaliste ne peut rendre compte des arguments de l'interprétation subjectiviste».

<sup>73</sup> R. DESCARTES, «Ratio», def. IX [*Oeuvres* VII, 172]: «Cum quid dicimus in alicujus rei natura, sive conceptu, contineri, idem est ac si diceremus id de ea re verum esse, sive de ipsa posse affirmari».

<sup>74</sup> Digo que querrían coincidir, y no que coinciden, pues, aun cuando los partidarios de una lectura objetiva de los atributos afirman que la sustancia no se crea a partir de los atributos, ni se transforma mediante su interacción con ellos, la descripción que desarrollan de la *causa sui* —como reflejan las citas recogidas— parece dar a entender un proceso de construcción efectivo y siempre activo que se asemeja más al perfeccionamiento de la sustancia-sujeto hegeliana que a una identidad inmediata de la diferencia. En el próximo capítulo se regresará sobre esta misma idea a propósito de la relación entre sustancia y modos, donde la correlación dialéctica entre ambos es sugerida todavía con mayor claridad.

la lectura hegeliana de Spinoza —como muestra de lectura subjetiva—, la infinitud limitada o únicamente en su género de los atributos representa una degradación respecto de la infinitud absoluta de la sustancia que impide ejercer sobre ella una mayor determinación, y, en última instancia, una reflexión sobre sí a partir de lo otro de sí. Pero también en el caso de Deleuze —como muestra de lectura objetiva—, si bien mediante razonamientos e intereses diversos, se evita ofrecer una interpretación de la sustancia conforme a la lógica de la transformación. Asegurando la identidad formal y no sólo eminente de atributos y sustancia, consigue demostrar que la perfección existente en ambos es idéntica en determinación, no mayor o menor. A diferencia, pues, de lo que sugería la hipótesis cartesiana, la sustancia de Spinoza no contendría eminencia, ni potencialidad, sino sólo afirmación pura de sí <sup>75</sup>. El atributo no es lo que todavía-no-es sustancia; la sustancia no es lo que todavía-no-es atributo. Sustancia y atributo son una y la misma cosa, y lo son afirmativa y formalmente. En definitiva, ya sean interpretados subjetivamente, ya como elementos objetivamente constitutivos, los atributos de la teoría spinoziana hacen superflua la definición cartesiana de «cualidad» y la hipótesis de una sustancia que, al mismo tiempo, es sujeto.

### 8.5. Los atributos: doblemente indiferentes

Con independencia, pues, del estatuto ontológico que se les quiera atribuir, lo único cierto es que los atributos no constituyen una negación determinada capaz de generar en la sustancia transformación alguna ni contradicción. Al contrario, ellos son su misma esencia, tal y como es percibida por el entendimiento. Lo cual supone afirmar de ambos, de la sustancia y de los atributos, una identidad plena: aquello que puede ser predicado de la sustancia debe serlo igualmente de los atributos, y viceversa. De manera que la inmutabilidad de Dios debe serlo también de sus atributos: «Dios es inmutable, o sea, que todos los atributos de Dios son inmutables. Ya que si mudaran [*mutarentur*] por razón de la existencia, deberían también mudar [*mutari*] por razón de la esencia, esto es (como es por sí notorio), convertirse [*fieri*] de verdaderos en falsos, lo que es absurdo» <sup>76</sup>. En la medida en que «la existencia de Dios y su esencia son uno y lo mismo» <sup>77</sup>, cualquier modificación en la esencia de la sustancia —por lo tanto, en los atributos—, ya fuese motivada directamente por la esencia, ya por la existencia, sería una modificación esencial, o sea, un cambio en la forma que supon-

---

<sup>75</sup> G. DELEUZE, *op. cit.*, p. 50.

<sup>76</sup> *Ethica* I, prop. 20, cor. II: «Deum sive omnia Dei attributa esse immutabilia. Nam si ratione existentiae mutarentur, deberent etiam (per propositionem praecedentem) ratione essentiae mutari hoc est (ut per se notum) ex veris falsa fieri, quod est absurdum».

<sup>77</sup> *Ethica* I, prop. 20: «Dei existentia ejusque essentia unum et idem sunt».

dría la aniquilación tanto de la sustancia como de los atributos. De manera que dicha modificación resulta imposible.

¿Cómo puede siquiera la sustancia distinguirse de sus atributos si ambos son una y la misma esencia? ¿Cómo puede lo idéntico ser diferente, y lo diferente ser idéntico sin transformarse, o sea, sin aniquilarse y dejar de ser aquello que es? Más allá de los ejemplos transmitidos por Spinoza a de Vries, otras analogías han sido sugeridas a fin de comprender la relación entre sustancia y atributos. La más recurrente ha sido la establecida entre una proposición cualquiera y su traducción a otro idioma: el contenido es el mismo, pero la forma de ser expresado difiere según las características idiomáticas de cada lengua. Otra, más cercana al espíritu matemático de Spinoza, remite a la expresión geométrica de una curva y la identidad con su ecuación algebraica. El problema de ambas analogías, y de otras similares<sup>78</sup>, es que olvidan dar cuenta de la frase «lo que el entendimiento percibe», incluida en la definición spinoziana de los atributos. Para solventar esa carencia, Henry E. Allison ha recurrido a la noción de «perspectiva» visual. Si bien cada perspectiva revela por sí sola el objeto percibido como un todo —y no sólo una parte limitada del mismo—, la realidad de dicho objeto sólo queda completamente determinada a través de la suma de sus posibles perspectivas. La perspectiva es todo lo que es, y, sin embargo, es sólo una de tantas perspectivas disponibles.

Al menos en dos aspectos, como reconoce el propio Allison, esta analogía es inexacta en su intento por describir la relación que mantienen sustancia y atributos: «Primero, cada atributo de la sustancia, a diferencia de la perspectiva visual de una cosa, se contiene a sí mismo y no se refiere a otros atributos. Segundo, ningún atributo es privilegiado en ningún sentido»<sup>79</sup>. El primer aspecto viola la «independencia» de los atributos; el segundo, su «paridad». Según la independencia, ningún atributo remite o depende conceptualmente de ningún otro. Spinoza declara abiertamente esta independencia en la Proposición 10 de la primera Parte de la *Ética*: «Cada atributo de una misma sustancia debe concebirse por sí»<sup>80</sup>. De acuerdo con la analogía sugerida por Allison, la perspectiva frontal de un edificio es insuficiente para ofrecer la imagen total del mismo; necesita de las perspectivas lateral y cenital

<sup>78</sup> Las analogías referidas son señaladas por Henry E. ALLISON en *Benedict of Spinoza: An Introduction* (New Haven, YUP, 1987), y remiten respectivamente a Léon Brunschvicg y a Emile Bréhier. Otra analogía posible es la ofrecida por Errol E. Harris, quien recurre a la descripción doble que realiza la física cuántica moderna del comportamiento de las partículas elementales, como ondas y como partículas, para reflejar la identidad y la diferencia entre sustancia y atributos, cf. Errol E. HARRIS, *Spinoza's Philosophy: An Outline* (New York, Humanity Books, 1992), p. 38.

<sup>79</sup> H. E. ALLISON, *op. cit.*, pp. 50-51: «First, each attribute of substance, unlike each visual perspective of a thing, is self-contained and does not refer to other attributes. Second, no attribute is in any way privileged».

<sup>80</sup> *Ethica* I, prop. 10: «Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet».

para poder hacerlo. Los atributos de la sustancia, sin embargo, expresan cada uno toda su esencia, y no sólo una parte, de manera que cada uno logra por sí solo explicar la realidad sustancial como un todo.

Si bien no se confunde con ella, esta independencia de los atributos está relacionada con su paridad. Según esta última, ningún atributo representa un punto privilegiado de la sustancia, o sea, ninguno expresa su esencia en mayor medida que el resto, sino que todos poseen el mismo valor explicativo. Afirmación que tampoco puede ser mantenida en la analogía visual, pues algunas perspectivas son significativamente más esclarecedoras que otras para la imagen global de un objeto determinado. Aun cuando no hay un texto específico donde Spinoza defienda la paridad de los atributos, ella es el correlato necesario de su independencia: si no existe atributo que dependa de otro, entonces, es que todos expresan la esencia de la sustancia igualmente o *en la misma medida*. De modo que, para explicar la naturaleza de la sustancia resulta indiferente a qué atributo remitirse; todos valen por igual.

Si cada atributo debe ser concebido por sí, y si debe serlo en igual proporción, ¿es que no tienen acaso nada en común entre ellos? Con todo, Spinoza considera que sí: «El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas»<sup>81</sup>. Esta célebre Proposición, mediante la que se expresa una identidad de orden o correspondencia entre modos de atributos distintos, es considerada como la presentación de la teoría spinoziana del paralelismo<sup>82</sup>. Según el paralelismo, para cada modo de un atributo determinado, así

---

<sup>81</sup> *Ethica* II, prop. 7: «Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum».

<sup>82</sup> Es verdad que el término paralelismo no es empleado por Spinoza en sus textos, como ha señalado Deleuze. Pero igualmente lo es, como también señala Deleuze, que el sistema de Spinoza logra hacer justicia al significado de paralelismo en mayor grado incluso que el propio Leibniz. Pues, mientras éste lo usó para relacionar series cuyos principios son singularmente desiguales, en Spinoza la paridad entre los principios garantiza el mantenimiento de un mismo orden y estructura para todas las series. Cf. G. DELEUZE, *op. cit.*, pp. 94-96.

El uso del término «paralelismo» para describir la teoría spinozista de los atributos ha sido cuestionado recientemente por Yitzhak Y. Melamed por considerar que el «paralelismo» hace referencia a la relación entre dos clases de objetos *distintos* que mantienen un mismo orden y conexión, lo que no siempre se cumple en Spinoza, como muestra el paralelismo que éste defiende entre las ideas y las ideas de ideas. Cf. Y. Y. MELAMED, *Spinoza's Metaphysics: Substance and Thought* (Oxford, OUP, 2013), p. 144. Por lo demás, Melamed distingue entre dos tipos distintos de paralelismo en la filosofía de Spinoza a raíz del concepto de «cosa» que la Proposición 7 de la Parte II pone en paralelo con el orden y conexión de las «ideas». De esta forma, Melamed habla de un «ideas-things parallelism», y de un «inter-attributes parallelism», más amplio, y en el que lo puesto en relación es el orden causal de los modos en los infinitos atributos que constituyen la esencia de la sustancia, según se describe en el escolio de esta misma Proposición 7. La diferencia fundamental entre ambos tipos de paralelismo reside en el hecho de que, mientras el paralelismo entre atributos garantiza la identidad de los miembros en relación, el paralelismo entre ideas y cosas excluye dicha identidad: la idea es una re-

como para las relaciones que dicho modo establece con otros modos de ese atributo, existe otro modo en otro atributo cualquiera que reproduce con exactitud la estructura de sus relaciones causales. Por eso, «ya concibamos la naturaleza desde el atributo de la extensión, ya desde el atributo del pensamiento, ya desde otro cualquiera, hallaremos un solo y mismo orden, o sea, una sola y misma conexión de causas, esto es: hallaremos las mismas cosas siguiéndose unas de otras»<sup>83</sup>. De ahí que conocer la naturaleza de un atributo signifique conocer, al mismo tiempo, la de todos los demás. Aunque sólo percibamos los atributos del pensamiento y de la extensión, ello no significa que estemos privados del conocimiento del resto, pues el orden y conexión que reproducen es el mismo en todo caso. Tan sólo hay que tener presente que las infinitas expresiones en las que es percibida dicha conexión de causas que constituye la naturaleza son esencialmente indiferentes entre sí. Es decir, que los modos pertenecientes al atributo pensamiento no establecen relaciones cruzadas con los modos paralelos que corresponden al atributo extensión, ni con ningún otro: las ideas no generan cuerpos, los cuerpos no causan ideas.

Es cierto que en la última Proposición recogida parece darse a entender un dualismo entre cosas extensas y cosas pensantes, según había sido defendido por Descartes. Pero Spinoza no habla aquí de cosas «extensas», sino simplemente de «cosas», sugiriendo así que la correspondencia entre el orden y conexión de las ideas es válida para los modos de cualquiera de los infinitos atributos que expresan la esencia de la sustancia. Con ello, sin embargo, el riesgo de un dualismo no resulta completamente disipado. Pudiera ser que Spinoza estuviese defendiendo aquí una suerte de dualismo entre el pensamiento, por un lado, y el resto de atributos, por el otro<sup>84</sup>. El inconveniente de tal dualismo, largo tiempo asumido

---

presentación de la cosa, pero no es un *aspecto* más de la misma cosa, puesto que algunas ideas no pueden ser idénticas a su objeto, como resulta ser el caso de la idea de Dios (un modo) y de Dios mismo (una sustancia), cf., *ibid.*, pp. 144-145.

<sup>83</sup> *Ethica* II, prop. 7, esc.: «una eademque est res quae per diversa attributa explicatur et ideo sive naturam sub attributo extensionis sive sub attributo cogitationis sive sub alio quocunque concipiamus, unum eundemque ordinem sive unam eandemque causarum connexionem hoc est eadem res invicem sequi reperiemus».

<sup>84</sup> Karolina HÜBNER, por ejemplo, en su artículo «Spinoza's Thinking Substance and the Necessity of Modes» (*Philosophy and Phenomenology Research*, vol. XCII, 1, 2016) no consigue evitar esta forma de dualismo que concede al pensamiento un estatuto singular por encima del resto de atributos al argumentar que de la definición spinoziana de sustancia únicamente puede derivarse que dicha sustancia debe ser pensante, o sea, que a dicha sustancia le corresponde el atributo del pensamiento, hasta el punto de afirmar que «en la metafísica de Spinoza, el pensamiento merece ser visto como un tipo de ser ontológicamente fundamental (*in Spinoza's metaphysics thought deserves to be seen as an ontologically fundamental kind of being*)», p. 24, cosa que no cree poder derivarse del resto de atributos. La necesidad de la extensión, por ejemplo, «no parece estar ligada a la idea misma de

como verdadero por las interpretaciones idealistas de la *Ética*, sería todavía mayor. Pues, otorgando al pensamiento un estatuto especial sobre el resto de atributos, rompería con su equidad, y también con su independencia, y con su paralelismo. Así lo expresa acertadamente Samuel Newlands:

Supóngase que Spinoza creyera que el atributo del pensamiento fuera el atributo más fundamental. Eso violaría la paridad. Supóngase, además, que el modo que Spinoza tuviera de privilegiar el pensamiento fuera haciendo que las relaciones mentales constituyeran la forma de todas las relaciones intra-atributos, incluyendo las relaciones entre cosas no-pensantes. Eso violaría la independencia, puesto que las características de un atributo, como la extensión, serían parcialmente explicadas y constituidas por características de otro atributo, el pensamiento, haciendo que la extensión dependa del pensamiento para su completa caracterización. Esto violaría también el paralelismo, puesto que la estructura de las entidades mentales en el pensamiento no serían ya isomórficas con la estructura de entidades no-mentales en otros atributos.<sup>85</sup>

---

sustancialidad (*does not seem to be tied to the very idea of substantiality*)», p. 26, como, por el contrario, sí lo estaría el pensamiento. Pero la autora se ve abocada entonces, no sólo a reconocer la ausencia de una justificación equiparable para el resto de atributos, sino a establecer una separación artificial entre el pensamiento y el ser. Si el pensamiento es la forma más fundamental de ser, o sea, si el pensamiento y el ser (sustancial) son en última instancia una y la misma cosa, como asegura Hübner, entonces no puede sustraerse de los restantes atributos la singularidad que se pretende conceder al pensamiento, en la medida en que también ellos *son* en alguna medida, resultando así igual de *fundamentales* para la consideración de la sustancia. De otro modo: los atributos que no son pensamiento, *son*; y, puesto que el ser y el pensamiento son lo mismo en la sustancia, el pensamiento y el resto de atributos comparten necesidad en ella.

La distinción introducida por Yitzhak Y. Melamed señalada recientemente en una nota anterior entre dos tipos de paralelismo, uno que tiene lugar entre las ideas y las cosas, y otro que acaece entre los infinitos atributos, es otra forma, más sutil, de privilegiar igualmente el atributo del pensamiento: los modos del pensamiento se relacionan con los modos de todos los restantes atributos de una forma en la que ningún otro puede lograrlo, a saber, siendo la representación de cada uno de ellos. Cf. Y. Y. MELAMED *op. cit.*, p. 145: «The idea that corresponds to Napoleon's body is indeed an idea *about* Napoleon's body, but the mode of the third (and unknown) attribute that corresponds to Napoleon's body is not *about* Napoleon's body, nor is Napoleon's body *about* this mode of the third attribute. This is so because representation is an essential feature of modes of thought, and only modes of thought».

<sup>85</sup> S. NEWLANDS, *op. cit.*, p. 238: «Suppose Spinoza believed that the attribute of thought was the most fundamental attribute. That would violate parity. Suppose further that the way in which Spinoza privileged Thought was by making mental relations constitute the form of all Intra-attribute relations, including relations among non-thinking things. That would violate independence, since features of one attribute, such as Extension, would be partly explained and constituted by features of another attribute, Thought, rendering Extension dependent on Thought for its complete characterisation. This would

De manera que la analogía de la perspectiva visual propuesta por Allison resulta ser finalmente no solo insuficiente, sino especialmente inadecuada para reflejar la relación de los atributos, puesto que incumple sus tres principios fundamentales: paridad, independencia y paralelismo. Si percibir una «perspectiva» de la sustancia es simplemente percibir un aspecto suyo, como se contempla una de las múltiples fachadas que componen un edificio, el término perspectiva no puede dar cuenta de su esencia, salvo a riesgo de poner en peligro la definición misma de atributo y de sustancia. Pero el término «perspectiva» no tiene por qué remitirse a una percepción visual o subjetiva; puede igualmente referir una posibilidad ontológica en la que la diferencia está puesta en la identidad mediante una relación de indiferencia. La perspectiva es la cosa misma, sólo que explicada mediante una forma tal que no se confunde con la explicación ofrecida por otra perspectiva distinta. En este segundo sentido, alejado de la connotación subjetiva que introduce la visión, el atributo sí puede considerarse una perspectiva de la esencia de la sustancia percibida por el entendimiento.

Captar la significación de esta identidad e indiferencia ontológica, al mismo tiempo, a través de una analogía no es tarea sencilla. Ni siquiera el dogma cristiano de la Trinidad lo consigue. Pues, si bien es verdad que Dios es Padre, es Hijo y es Espíritu sin dejar de ser uno y el mismo; y si también lo es que las tres Personas se distinguen sin confundirse a través de una existencia eterna y simultánea; entre ellas no se respeta finalmente la paridad —por la superioridad del Padre—, ni tampoco la independencia —por la dependencia del Hijo—, ni mucho menos el paralelismo estructural entre sus modificaciones —por su carácter personal—. La radicalidad de la indiferencia en los atributos no soporta analogía. Quizá deba admitirse que los ejemplos nominales que Spinoza remitiera a de Vries no fueran tan inadecuados después de todo.

Dejando a un lado la necesidad de aproximar la comprensión de los atributos mediante imágenes y regresando a la estricta reflexión conceptual, parece pertinente afirmar que de la independencia, la paridad y el paralelismo que caracterizan a los atributos se desprende que su rasgo fundamental es el de la indiferencia. Los atributos son esencialmente indiferentes, y lo son en un doble sentido. Respecto de los otros atributos, su indiferencia se corresponde con el significado de la palabra alemana *Gleichgültigkeit*, o también a la conjunción latina *aut*; es decir, a la exclusión de dos realidades diversas que ni se identifican ni dependen en existencia la una de la otra. En este sentido, el atributo de la extensión y el atributo del pensamiento no son intercambiables, aun siendo ambos atributos de una y la misma sustancia, o sea, expresiones de una sola esencia. De suerte que lo predicado sobre un atributo determinado no tiene por qué serlo igualmente sobre otro. En cambio, la indife-

---

also violate parallelism, since the structure of mental entities in Thought would no longer be isomorphic to the structure of non-mental entities in other attributes».

rencia que media entre los atributos y la sustancia hace mayor justicia a la palabra alemana *Indifferenz*, o, también, al sentido que impone la conjunción latina *vel* a la disyunción; es decir, como indistinción o identidad de dos realidades diversas. Bajo esta acepción, el término «atributo», referido a cualesquiera de los infinitos existentes, resulta sustituible en todo contexto por el de «sustancia», y viceversa, sin alterar el significado de la proposición. Cuando Spinoza habla de Dios o la sustancia, está hablando de alguno de sus atributos; cuando habla de sus atributos, está refiriéndose igualmente a Dios.

Relación e identidad tienen entonces lugar en la sustancia de manera inmediata, pero en sentidos separados y diversos, o sea, a través de perspectivas complementarias. Hacer que la comprensión de la sustancia dependa de los atributos —a diferencia de lo que supondría hacer que el pensamiento dependiera de las ideas, como en el ejemplo transmitido por de Vries— no es incurrir en lo que arriba se llamó una lectura objetiva. Decir que lo infinito *constituye* a lo infinito es tanto como decir que lo infinito *es ya* inmediatamente infinito. En  $A=A$  da igual, es indiferente, en qué dirección sea leída la equivalencia, si de izquierda a derecha o al revés. Lo único importante es saber que la diferencia es aquí simple igualdad, pero, al mismo tiempo, que ésta no se sostiene sin la diferencia. De forma similar, deja también de tener sentido apelar a un carácter subjetivo de la diferencia. Qué duda cabe, el atributo sólo adquiere sentido para el entendimiento que lo percibe, así como la igualdad matemática sólo es resuelta al ser leída. Pero, así como la lectura no aporta nada real a la igualdad matemática, tampoco el entendimiento inventa ningún atributo que no estuviera contenido ya objetivamente en la sustancia. La filosofía de Spinoza es aquella en la que deja de tener sentido mantener las distinciones clásicas entre subjetivo y objetivo, o entre ideal y real. Y ello, no porque «más de cerca» se descubra que una es *la* verdad de la otra, sino porque, en *su* verdad o perspectiva, ambas tienen plena cabida.

Es, pues, a la luz de esta doble significación de la indiferencia en la constitución ontológica de los atributos, que la apelación a una lógica perspectivista en la filosofía de Spinoza cobra sentido. Cada atributo expresa toda la sustancia, pero lo hace desde un punto de vista determinado en virtud del cual todo aquello que no es en sí es puesto en relación con la sustancia: «la sustancia pensante y la sustancia extensa son una sola y misma sustancia, apprehendida ya desde un atributo, ya desde otro»<sup>86</sup>. Los atributos son la sustancia *en relación*. Ellos se convierten así en la clave conceptual que permite a Spinoza introducir la diferencia en la identidad de la sustancia sin exigir una transformación de su naturaleza. Puesto que «han sido siempre a la vez en ella, y ninguno ha podido ser producido por otro»<sup>87</sup>, su

---

<sup>86</sup> *Ethica* II, prop. 7, esc.: «substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia quae jam sub hoc jam sub illo attributo comprehenditur».

<sup>87</sup> *Ethica* I, prop. 10, esc.: «simul in ipsa semper fuerunt nec unum ab alio produci».



esencia trasciende toda carencia y, en consecuencia, toda modificación, y toda *cualidad*. Lo contrario sería hacer de la sustancia una realidad finita, y hacer depender su condición infinita de una lógica de la transformación.

## 9. LA RELACIÓN ONTOLÓGICA EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA: INFINITO, FINITO Y PERSPECTIVA

La compleja fascinación que el Idealismo alemán sintió por el pensamiento de Spinoza había resultado de un notable malentendido, después de que el dilema entre spinozismo o fe suscitado por Jacobi respondiera a una lectura interesada del parágrafo 73 de la *Educación del género humano*. Lo que en Lessing era una alusión a la compleja relación —análoga al misterio cristiano de la Trinidad— que mantienen en el spinozismo la identidad infinita de la sustancia y la multiplicidad infinita que constituyen sus atributos, se convirtió en las *Briefe* dirigidas a Mendelssohn en un problema sobre el tránsito entre la infinitud de la sustancia y los modos finitos. En otras palabras: la relación que para Lessing debía resolverse en la inmanencia de la infinitud, o sea, entre la sustancia infinita y sus atributos infinitos, para Jacobi, ávido por obtener provecho para su causa pietista de la fama de ateo que rodeaba a la figura de Spinoza, la distinción ontológica básica del spinozismo pasó a ser la que mantiene la sustancia —aquello que es en sí— con los modos —aquello que son en otra cosa—, confundiéndola a su vez con la distinción entre infinito y finito.

Establecida la correspondencia entre sustancia e infinitud, por un lado, y, por otro lado, entre modos y finitud, como quería Jacobi, resultaba imposible desde la filosofía de Spinoza dar cuenta de un tránsito o relación real entre ambos conforme demandaba la teoría cristiana de la creación. Spinoza, que, desde los *Principios de filosofía de Descartes*, había negado cualquier conmensurabilidad posible entre lo infinito y lo finito, debía negar en consecuencia cualquier mediación entre la sustancia y sus modos. Pero si la sustancia es infinita, perfecta y causa de sí misma; si nada sale fuera de ella porque ella es todo cuanto hay, ¿por qué existe lo finito, después de todo? ¿En qué medida tiene cabida lo finito en un sistema donde la creación y las causas transitivas son suprimidas?

Tampoco Hegel pudo escapar por completo a la confusión de Jacobi, a pesar de ser consciente del diferente tipo de relación existente entre lo finito y lo infinito, por un lado, y la sustancia y los modos, por el otro —a la inconmensurabilidad que rige entre los primeros, determinaciones de la «Doctrina del ser», opone la reflexión de los segundos, como determinaciones de la «Doctrina de la esencia»—. No en vano, el principal reproche que lanza contra la filosofía de Spinoza es fruto de no haber distinguido convenientemente los dos tipos de relaciones ontológicas: sustancia-modos, infinito-finito. Que los modos no logren devenir sustancia transformada, como lamenta Hegel, se debe a que lo finito no puede devenir infinito sin contradicción lógica; que no abandona su ser finito hasta convertirse en lo infinito que es, o sea, en sujeto de transformación. Dos premisas que por separado resultan verdaderas, pero que devienen inadecuadas al relacionarse inferencialmente. Pues, la ra-

zón que impide al modo transformarse en sustancia no reside en su finitud, como deberá ser demostrado aquí, sino precisamente en su condición de modo.

Con todo, no puede negarse en el planteamiento de Hegel en particular, y del Idealismo en general, una intuición acertada: así como Spinoza renuncia a explicar cómo lo finito se sigue de lo infinito —cosa que considera un absurdo—, tampoco ofrece una argumentación lo suficientemente clara que justifique cómo los modos —en toda su extensión— se siguen de la sustancia. Sin ir más lejos, la definición 3 de *Ethica* I, en la que se define la sustancia, no incluye referencia alguna a los modos, o sea, a aquello que es en otra cosa <sup>1</sup>. El interrogante que desde entonces ha condicionado la coherencia del sistema spinozista cuestiona si la sustancia necesita a sus modos, tanto como los modos necesitan de ella, o si, más bien, la sustancia es absolutamente indiferente a la existencia de los modos. Por lo primero, la sustancia dejaría de ser considerada verdadera *causa sui*, puesto que para ser explicada dependería necesariamente de algo exterior a ella; por lo segundo, no parecería haber razón suficiente para la existencia de los modos. De nuevo aquí, Francis Kaplan ha querido ver una aporía irresoluble, similar a la descrita en el capítulo anterior acerca del doble estatuto ontológico de los atributos: la sustancia explica necesaria o esencialmente la existencia de sus modos, y, al mismo tiempo, a la esencia de la sustancia le es absolutamente indiferente la existencia de sus modos <sup>2</sup>. La pregunta que debemos resolver a continuación, en nuestro afán por encontrar una lógica unitaria en Spinoza que ejerza de alternativa a la lógica de la transformación hegeliana, es la siguiente: ¿consigue Spinoza salvar la contradicción en la que el Idealismo le hace incurrir apelando, en el caso de la sustancia y de sus modos, a la misma lógica perspectivista que hacía posible sortear el problema de la identidad y la diferencia entre sustancia y atributos?

### 9.1. Primera condición de la relación causal: la concordancia en naturaleza

A diferencia de lo que sucedía en la descripción de los atributos, Spinoza reconoce una diferencia insoslayable entre la sustancia y los modos: la primera es *causa sui*; los segundos son causados por otra cosa. Fuera de este doble orden causal no hay nada que pueda ser

---

<sup>1</sup> *Ethica* I, def. 3: «Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur hoc est id cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei a quo formari debeat». En su artículo «Spinoza's Thinking Substance and the Necessity of Modes», Karolina Hübner demuestra justo lo contrario: que de la definición spinoziana de sustancia se sigue necesariamente la existencia de sus modificaciones; es decir, que no puede darse una sustancia no-modificada o una sustancia independiente de su determinación en modos o propiedades no esenciales, como mostraría el hecho de que la sustancia deba ser «concebida por sí», es decir, deba ofrecer una idea —un modo del atributo pensamiento— que la representa.

<sup>2</sup> Cf. F. KAPLAN, *op. cit.*, pp. 161 y sig.

ni concebirse. Conforme a la definición de *causa sui* mediante la que Spinoza da inicio a su *Ética*<sup>3</sup>, la diferencia entre uno y otro orden de realidad se traduce en la siguiente distinción ontológica: mientras que «a la naturaleza de una sustancia [le] pertenece el existir»<sup>4</sup>, esto es, «su esencia implica necesariamente la existencia»<sup>5</sup>, por el contrario, «la esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia»<sup>6</sup>. En otras palabras: que, si bien «la existencia de Dios y su esencia son uno y lo mismo»<sup>7</sup>, la esencia y la existencia de las cosas producidas por Dios difieren entre sí.

Habida cuenta de esta distinción, cabe preguntarse qué debe entenderse cuando Spinoza afirma de Dios que «produce» las cosas cuya esencia no implica la existencia. De lo dicho anteriormente, parece natural colegir que sea una relación de tipo causal aquello que los une. Pues, si los modos deben tener la causa tanto de su esencia como de su existencia fuera de sí, y, si más allá de la sustancia y de los modos no hay nada, la única posibilidad es que sea la sustancia causa de ambas, tanto de la esencia como de la existencia de los modos. Pero aquí es donde comienzan las dificultades. Para que tuviera lugar una relación de causalidad entre ambos, sustancia y modos deberían compartir alguna propiedad, por mínima que fuese, pues «no puede una cosa ser causa de otra, si entre sí nada tienen en común»<sup>8</sup>. Dicha noción común es, precisamente, la cualidad que Spinoza parece haber sustraído a los modos al distinguirlos en esencia y existencia de la sustancia. De ahí que sólo pueda generar incompreensión al afirmar que «Dios no es sólo causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia»<sup>9</sup>. ¿Cómo es posible que la causalidad implique conmensurabilidad, y que, al mismo tiempo, Dios sea causa de aquello con lo que no comparte nada ni en esencia ni en existencia?

La expresión «tener en común» (*commune habere*) sobre la que reposa el principio de causalidad en Spinoza está emparentada semánticamente con el verbo «concordar» (*convenire*), como muestran las Proposiciones 30 y 31 de la Parte IV de la *Ética*. En ellas, Spinoza define lo bueno y lo malo *para nosotros* en función del grado de composibilidad que una cosa determinada presenta con nuestra naturaleza: «Ninguna cosa puede ser mala por lo que tiene de común [*commune habet*] con nuestra naturaleza, sino que es mala para no-

<sup>3</sup> *Ethica* I, def. 1: «Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente (*Per causam sui intelligo id cuius essentia involvit existentiam sive id cuius natura non potest concipi nisi existens*)».

<sup>4</sup> *Ethica* I, prop. 7: «Ad naturam substantiae pertinet existere».

<sup>5</sup> *Ethica* I, prop. 7, dem.: «ipsius essentia involvit necessario existentiam».

<sup>6</sup> *Ethica* I, prop. 24: «Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam».

<sup>7</sup> *Ethica* I, prop. 20: «Dei existentia ejusque essentia unum et idem sunt».

<sup>8</sup> *Ethica* I, prop. 3: «Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest».

<sup>9</sup> *Ethica* I, prop. 25: «Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae sed etiam essentiae».

sotros en la medida en que nos es contraria»<sup>10</sup>; «En la medida en que una cosa concuerda [*convenit*] con nuestra naturaleza, es necesariamente buena»<sup>11</sup>. La oposición que se desprende entre concordar o tener algo en común, por un lado, y contradecirse negativamente, por el otro, no es una simple cuestión retórica. En esa comunidad entre las cosas, en esas llamadas «naciones comunes», reposa la estrategia que desarrolla la *Ética* para escapar a una lógica de la contradicción.

La expresión *convenire* es recogida en un lugar crucial en la argumentación «lógica» de Spinoza como es la demostración de la Proposición 5 de la Parte III, donde aparece formulado en términos ontológicos, y en virtud de la ley general del *conatus*, el principio de no contradicción: dos cosas de naturaleza contraria no pueden darse en un mismo sujeto sin que ninguna de las dos se vea compelida a transformarse. La simultaneidad entre dos cosas sólo queda garantizada, por lo tanto, en la medida en que concuerdan entre sí o tienen alguna propiedad común. «En efecto, si [dos cosas de naturaleza contraria] pudiesen concordar [*convenire*] entre sí o [ver] darse a la vez en el mismo sujeto entonces podría darse en el mismo sujeto algo que tendría la capacidad de destruirlo, lo cual es absurdo»<sup>12</sup>. En definitiva, el verbo *concordar*, cuando es predicado de dos cosas, significa que la naturaleza de ambas está dispuesta de tal manera que admite su asociación mutua, habilitándose así para constituir un mismo sujeto en lugar de contradecirse y destruirse mutuamente.

Ahora bien, si la sustancia y los modos difieren tanto en esencia como en existencia, ¿significa eso que sus naturalezas no tienen nada en común; que, en consecuencia no pueden asociarse simultáneamente para formar un único sujeto, sino que se contradicen y se destruyen al pretender mantener entre sí una relación de causalidad? En definitiva, ¿significa que entre ellos, si tienen que poder darse conjuntamente, debe imponerse una lógica de la transformación? Antes de apresurarnos y responder afirmativamente, es preciso atender al significado que adquiere en la *Ética* la expresión «concordar en naturaleza». Es cierto que Spinoza utiliza indistintamente los términos «naturaleza» y «esencia», como demuestra la definición de *causa sui*. En consecuencia, y puesto que las esencias de la sustancia y de los modos difieren absolutamente —la una implicando la existencia, y la otra no—, parecería pertinente asumir que la sustancia y los modos no concuerdan en naturaleza en absoluto. Pero, si la única forma de concordar en naturaleza fuese mantener una misma esencia y

---

<sup>10</sup> *Ethica* IV, prop. 30: «Res nulla per id quod cum nostra natura commune habet, potest esse mala sed quatenus nobis mala est eatenus est nobis contraria».

<sup>11</sup> *Ethica* IV, prop. 31: «Quatenus res aliqua cum nostra natura convenit eatenus necessario bona est».

<sup>12</sup> *Ethica* III, prop. 5, dem.: «Si enim inter se convenire vel in eodem subjecto simul esse possent, posset ergo in eodem subjecto aliquid dari quod ipsum posset destruere, quod (per propositionem praecedentem) est absurdum».

una misma existencia, cualquier cosa que se preste tendría enormes dificultades para concordar con nada. Desde luego, mi esencia y mi existencia difieren por completo de la esencia y la existencia de mi ninfa, pero encuentro también en su naturaleza muchas otras cosas que concuerdan con la mía: a los dos nos gusta el agua templada de la ducha, nos gusta beber agua limpia más que sucia, nos comunicamos emitiendo sonidos, etc. De manera que, aun cuando nuestras esencias y existencias difieran, hay otras muchas cosas que compartimos y que nos permiten establecer un vínculo o unidad sin necesidad de que ninguno se vea obligado a mudar su ser.

Hay, por lo tanto, un sentido mucho más débil de «concordar en naturaleza» que el referido a la esencia y a la existencia de dos cosas distintas, pero que, sin embargo, garantiza la presencia de una identidad entre ambas. Un sentido general de esta concordancia en naturaleza remite al concepto biológico de especie. Aunque Spinoza rechaza con insistencia la realidad efectiva de esencias generales como la de «hombre» por considerarlas meros entes de razón fruto de la comparación entre individuos particulares, cuando describe las prácticas a seguir para perseverar en el ser recurre a la idea de especie (*specie*)<sup>13</sup> como criterio biológico de defensa y desarrollo.

Así pues, hay muchas cosas fuera de nosotros que nos son útiles y que, por ello, han de ser apetecidas. Y entre ellas, las más excelentes son las que concuerdan por completo con nuestra naturaleza. En efecto: si, por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado. Y así, nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad.<sup>14</sup>

La concordancia en naturaleza de seres diversos permite establecer entre ellos asociaciones de tipo causal que derivan en una identidad común sin detrimento de la diferencia. En este sentido, los hombres individuales de la especie «hombre» pueden ser considerados

---

<sup>13</sup> Cf., *Ethica* IV, app. cap. 9.

<sup>14</sup> *Ethica* IV, prop. 18, esc.: «Multa igitur extra nos dantur quae nobis utilia quaeque propterea appetenda sunt. Ex his nulla praestantiora excogitari possunt quam ea quae cum nostra natura prorsus conveniunt. Si enim duo exempli gratia ejusdem prorsus naturae individua invicem junguntur, individuum componunt singulo duplo potentius. Homini igitur nihil homine utilius; nihil inquam homines praestantius ad suum esse conservandum optare possunt quam quod omnes in omnibus ita conveniant ut omnium mentes et corpora unam quasi mentem unumque corpus componant et omnes simul quantum possunt suum esse conservare conentur omnesque simul omnium commune utile sibi quaerant».

como *partes* de un mismo todo cohesionado. Sin embargo, la experiencia demuestra que en el seno de una misma especie surgen no pocas discrepancias entre sus miembros. Un hombre no siempre constituye la máxima utilidad para otro hombre. En ocasiones, incluso, un hombre puede amenazar la existencia de otro hombre, llegando entonces ambos a resultar contrarios en naturaleza, como si de un lobo para el hombre se tratara.

Descrita en estos términos, la concordancia o discordancia en naturaleza parece responder más a una cuestión de perspectiva que a una estructura objetiva. Un hombre se dice útil para el hombre en la medida en que concuerda con él en naturaleza; ese mismo hombre se dice peligroso o nocivo para el hombre, en la medida en que sus naturalezas difieren hasta el punto de llegar a ser contrarias entre sí. En este segundo caso, las naturalezas de dos hombres son incapaces de unirse hasta formar un sólo individuo, preservando cada uno la singularidad que le caracteriza; para que dicha unión pudiera darse, uno de los dos debería ver transformada su esencia propia. La posibilidad teórica de esta contradicción entre individuos de una misma especie, o sea, entre individuos que aparentemente tienen una cosa en común, es introducida por Spinoza mediante la conjunción latina *quatenus*: «En la medida en que [*quatenus*] los hombres están sujetos a las pasiones, no puede decirse que concuerden en naturaleza»; «En la medida en que [*quatenus*] los hombres sufren afectos que son pasiones, pueden ser contrarios entre sí»<sup>15</sup>. La contradicción que se sigue de la unión entre dos hombres está puesta, por lo tanto, en una condición concreta, a saber, en que al menos uno de los dos sufra una pasión en su alma, y no en el hecho de que sus naturalezas puedan disentir absolutamente. De manera análoga, dos hombres convendrán entre sí *en la medida en que* sufran afectos que son acciones. En consecuencia, el tener dos hombres algo en común o el concordar en naturaleza no responde a una propiedad objetiva del ser hombre —no tiene nada que ver con la esencia hombre— cuanto a una cuestión de perspectiva. Ya no es sólo que lo bueno y lo malo —o lo útil y lo perjudicial— se digan en función de si dos naturalezas concuerdan entre sí o resultan completamente distintas, como asegura Spinoza en la Proposición 29 de la Parte IV; es que la misma igualdad o diferencia de naturalezas no puede predicarse en sentido absoluto, sino sólo en función de la perspectiva adoptada.

Esta conclusión es la que parece desprenderse del escolio de la Proposición 34 de esta misma Parte IV. En esta ocasión, la concordancia en naturaleza es situada por Spinoza en una condición todavía más débil que la copertenencia a una misma especie, como es el amor que dos personas sienten hacia un mismo objeto. En virtud de algo aparentemente tan

---

<sup>15</sup> *Ethica* IV, prop. 32: «Quatenus homines passionibus sunt obnoxii, non possunt eatenus dici quod natura convenient»; prop. 34: «Quatenus homines affectibus qui passiones sunt, conflictantur, possunt invicem esse contrarii».

simple como es el amor en común por lo mismo, puede decirse de dos cosas que concuerdan en naturaleza. Así, en la medida en que Pablo y Pedro aman lo mismo, no se dañan mutuamente, sino que, por la concordancia de su naturaleza, su amor resulta alentado y el uno deviene lo más útil para el otro. ¿Por qué, sin embargo, tenemos la impresión de que Pedro representa un impedimento para que Pablo pueda finalmente unirse con eso amado? No, desde luego, en cuanto que ambos aman lo mismo, o sea, en cuanto que concuerdan en naturaleza, sino en cuanto que imaginamos que sólo uno de ellos puede gozar de dicha cosa amada, o sea, en cuanto que suponemos difieren en naturaleza.

Pues esos dos hombres no son molestos el uno al otro en cuanto que [*quatenus*] concuerdan en naturaleza —esto es, en cuanto que [*quatenus*] ambos aman lo mismo—, sino en cuanto que [*quatenus*] difieren entre sí. [...] La causa de esto, como he dicho, no es otra que la diferencia de naturaleza que suponemos hay entre ellos. Pues suponemos que Pedro tiene la idea de una cosa amada actualmente poseída, y, en cambio, que Pablo tiene la idea de una cosa amada perdida. De donde proviene que éste se vea afectado de tristeza, y aquél, en cambio de alegría, y que, en esa medida, sean contrarios entre sí. Y de esta manera, podemos mostrar fácilmente que las demás causas de odio dependen sólo del hecho de que los hombres difieren en naturaleza, y no de aquello en que concuerdan.<sup>16</sup>

La frase final de este fragmento parecería contradecir el principio de causalidad spinoziano. Si algo sólo puede ser causa de otra cosa con la que tiene algo en común, o sea, con la que concuerda en naturaleza; y, si los hombres que se odian difieren en naturaleza; ¿cómo puede ser un hombre que difiere de otro en naturaleza causa del odio en éste? En otras palabras: ¿cómo puede algo no ser causa y, al mismo tiempo, ser causa? Spinoza pretende sugerir que, después de todo, sí hay algo en lo que concuerdan los hombres que se odian entre sí y que difieren en naturaleza, o sea, algo por lo que pueden causarse afectos mutuamente, a saber: el hecho de amar a uno y el mismo objeto. Sólo que, en un caso, aman al mismo objeto *en cuanto que* simultáneamente poseído —entonces entre ambos hay un aumento de alegría, de utilidad recíproca y de concordancia en naturaleza—, y en otro caso lo aman distintamente, uno en cuanto que poseído, y otro en cuanto que perdido —y, en ese caso, entre ambos lo que hay es un aumento de la tristeza, perjuicio y diferencia en

---

<sup>16</sup> *Ethica* IV, prop. 34, esc.: «Nam hi duo non sunt invicem molesti quatenus natura conveniunt hoc est quatenus uterque idem amat, sed quatenus ab invicem discrepant. [...] Sed hujus rei causa ut dixi nulla alia est quam quia natura discrepare supponuntur. Supponimus namque Petrum ideam habere rei amatae jam possessae et Paulum contra ideam rei amatae amissae. Unde fit ut hic tristitia et ille contra laetitia afficiatur atque eatenus invicem contrarii sint. Et ad hunc modum ostendere facile possumus reliquas odii causas ab hoc solo pendere quod homines natura discrepant et non ab eo in quo conveniunt».



naturaleza—. La distinción entre ser afectado de alegría o de tristeza consistirá en la capacidad de cada uno para traer a su alma una u otra imagen. Que dos hombres difieran o concuerden en naturaleza, depende únicamente del punto de vista desde el que sea considerado: si uniéndolos como en un solo individuo, o si separándolos como contrarios.

La sustracción de realidad objetiva a la concordancia en naturaleza de dos seres distintos, y la remisión de dicha concordancia a una lógica perspectivista, es lograda en el texto de Spinoza, como se ha indicado ya, mediante la conjunción *quatenus*. El alcance filosófico que esta palabra adquiere para la *Ética* —sólo equiparable en términos numéricos a las ocasiones en las que es utilizada<sup>17</sup>— ha sido subrayado con insistencia por comentaristas de tradiciones diversas. Durante décadas, presentándolo como una especie de amuleto mágico capaz de sostener un sistema en sí mismo contradictorio y condenado al absurdo; recientemente, puesto en valor como la herramienta conceptual más desarrollada que Spinoza emplea para resolver el problema de concebir una identidad y una diferencia simultáneas y no contradictorias<sup>18</sup>.

Aunque Spinoza no incluye en la *Ética* un análisis de su significado, tanto la traducción como la función lógica del *quatenus* invitan a leerlo conforme al sentido que el *insofern* alemán adquiriría en la *Ciencia de la lógica* hegeliana. El *insofern* era, para Hegel, la marca propia de la diversidad, el signo de una reflexión exterior que no alcanzaba a decir nada propiamente real de la cosa en su determinación respecto de otra cosa diferente. Por estar cada uno de los respectos en relación sólo consigo mismo, el vínculo que introducía el *in-*

---

<sup>17</sup> Según el estudio de Gueret et al., *Spinoza Ethica: concordances, Index, Listes de frequencs, Tables comparatives*, al que S. NEWLANDS se refiere en *Reconceiving Spinoza*, p. 44, la conjunción *quatenus* aparece 442 veces en la *Ética*, lo que la convierte en la palabra número veintisiete que más veces aparece en total, por delante de otras como *substantia*, *potentia* o *causa*. La cifra asciende ligeramente según indica Mogens Laerke, quien contabiliza 444 ocasiones, todo ello sin tomar en cuenta expresiones semánticamente similares como *eatenus* o *eo ipso*. Cf. Mogens LAERKE, «Deus quatenus», p. 261.

<sup>18</sup> Cf. John CARRIERO, «On the Relationship between Modes and Substance in Spinoza's Metaphysics» (*Journal of the History of Philosophy*, v. 33, 2, 1995), p. 263; Alexander DOUGLAS, «Quatenus and Spinoza's Monism» (*Journal of the History of Philosophy*, v. 56, 2, 2018), pp. 261-280, dedica un artículo completo a analizar el sentido de la conjunción y las posibles fuentes de las que pudo tomarlo Spinoza; M. LAERKE, «Spinoza's Language» (*Journal of the History of Philosophy*, v. 52, 3, 2014), p. 542, lo considera uno de los recursos básicos de los que se habría servido Spinoza para transformar el sentido usual de las palabras por un sentido filosófico; S. NEWLANDS, *Reconceiving Spinoza*, p. 43, reconoce en el *quatenus* la estrategia madura seguida por Spinoza de invocar sus herramientas conceptuales más valiosas; Étienne BALIBAR, *Spinoza y la política* (Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011), p. 98, ve en ella una palabra que complica toda la filosofía de Spinoza; F. ZOURABICHVILI, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*, p. 203, considera su uso abundante como uno de los síntomas del espíritu barroco sobre el que reposa la filosofía de Spinoza.

*sofern* estaba marcado por una doble indiferencia. Por un lado, en el sentido de *Indifferenz*, puesto que tanto para uno como para el otro, la identidad es puesta en sí y la diferencia fuera de sí. Por otro, en el sentido de *Gleichgültigkeit*, en la medida en que, al estar referidos sólo a sí, su constitución es desarrollada por entero con independencia del respecto diverso. Así, desde la óptica hegeliana, la predicación de la igualdad o la desigualdad de dos cosas distintas —lo que en Spinoza podría considerarse la concordancia o diferencia en naturaleza— no afecta a la constitución propia de ninguna de ellas. La luna, por ejemplo, es tan cuerpo celeste si es igualada con la Tierra como si no lo es; la Tierra es tan planeta del sistema solar si es diferenciado de la Luna como si no. Esta doble indiferencia, síntoma de exterioridad y de abstracción, es también lo que se desprende del uso spinoziano del *quatenus*. Con la salvedad de que, en un sistema dominado por la inmanencia del ser, toda aparente exterioridad es inmediatamente resuelta, sin necesidad de que la relación entre identidad y diferencia deba quedar superada por una ulterior referencia recíproca.

La pregunta que debe resolverse a continuación es si, una vez descartada la identidad tanto de esencia como de existencia, la sustancia y sus modos tienen algo en común desde lo que poder predicar una relación causal entre ambos, de la misma manera en que se dice de dos hombres distintos que pueden ser causa mutua de alegría. De lo que se trata, en definitiva, es de comprobar si la operación lógico-ontológica que introduce el *quatenus* cobra también sentido al ser proyectado sobre la relación que mantienen entre sí la sustancia y los modos; es decir, si afirmada su diferencia esencial, todavía puede descubrirse una perspectiva diversa desde la que no sean considerados como contrarios, sino que pueda afirmarse de ellos que concuerdan en naturaleza.

## 9.2. Segunda condición de la relación causal: la diferencia en naturaleza

Mientras que la esencia de la sustancia implica la existencia, o sea, que su existencia es implicada por su esencia, la esencia de las cosas creadas por Dios no implica la existencia, o sea, su existencia no es implicada por su esencia. Parecería, en consecuencia, que la sustancia y los modos no concordasen en naturaleza, que no tuvieran nada en común, y que, por lo tanto, no pudiera establecerse una dependencia de tipo causal entre ambos. Pero la concordancia en naturaleza a la que remite la relación causal no necesita apelar a una condición tan fuerte como la comunidad de esencia o de existencia, ya lo hemos visto. Basta con que compartan una propiedad cualquiera para que la sustancia sea reconocida causa de los modos. Cuando Spinoza dice que «todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse»<sup>19</sup>, está señalando indirectamente que la sustancia no puede con-

---

<sup>19</sup> *Ethica* I, prop. 15: «Quicquid est, in Deo est et nihil sine Deo esse neque concipi potest».

tener en sí algo que contradiga su propio ser sin que ella misma, o eso otro que contiene, sea transformado. Luego si la sustancia y sus modos no se contradicen, y si ambos forman una sola unidad, entonces deben tener alguna cosa en común por la que pueda decirse que concuerdan en algo. ¿Qué es ese algo en lo que concuerdan sustancia y modos, si no comparten ni la esencia ni la existencia?

Una primera respuesta, que Spinoza no llega a explorar, consistiría en atender a las definiciones de sustancia y de modo, y comprobar que tanto la una como la otra concuerdan en el hecho de estar referidas a uno y el mismo ser. En efecto, la sustancia es definida como aquello que es en sí y se concibe por sí. Luego la sustancia está siempre en sí misma, o sea, en la sustancia. Por su parte, el modo es definido como aquello que es en otra cosa y se concibe por esa otra cosa. Pero nada hay fuera del entendimiento más allá de la sustancia y de los modos. Luego si el modo no es en sí, deberá serlo igualmente en la sustancia. He ahí, pues, una cosa que tienen en común: sustancia y modos concuerdan en naturaleza cuando estos últimos son comprendidos como inhiriendo en la primera.

Pero Spinoza también ha ofrecido una respuesta propia. En carta dirigida a Henry Oldenburg en la que atiende a una demanda de aclaración sobre este asunto, Spinoza remite a otra definición de la Parte I de la *Ética*, en esta ocasión a la definición de Dios, más concretamente, a la naturaleza de los atributos que de ella se siguen:

Respecto a lo que añadís, a saber que Dios no tiene nada en común formalmente con las cosas creadas, os recuerdo que, por mi parte, establecí lo contrario en mi definición. Pues dije que Dios es un ente que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales es infinito o sumamente perfecto en su género.<sup>20</sup>

La impresión inicial que deja esta respuesta de Spinoza es de ambigüedad e imprecisión. Si por «creaciones» de Dios deben entenderse los infinitos atributos en los que la sustancia se expresa —asunto en sí mismo cuestionable, a juzgar por la definición de atributo como aquello que constituye la esencia de la sustancia—, sería lógico pensar que dichas creaciones concordasen con ella en esencia y en existencia y que tuviesen, en consecuencia, alguna cosa en común. Pero, con ello, Spinoza no habría dicho todavía nada sobre la relación ontológica que mantiene la sustancia con sus modos.

Una forma alternativa de interpretar la aclaración de Spinoza es ofrecida por G. Deleuze, para quien los atributos ejercen en la ontología spinoziana el papel de *noción común* que

---

<sup>20</sup> Ep. IV [*Opera* IV, 14]: «Quod autem adfers, quod Deus nihil formaliter commune habeat cum rebus creatis, &c. ego prorsus contrarium statui in mea definitione. Dixi enim, Deum esse Ens constans infinitis attributis, quorum unumquodque est in finitum, sive summe perfectum in suo genere».

resuelve la tarea de hacer efectiva la relación de causalidad entre sustancia y modos <sup>21</sup>. Así como la sustancia se expresa en infinitos atributos, a su vez, estos infinitos atributos se expresan en modos infinitos, de manera que se llega a establecer entre sustancia y modos una relación circular con los atributos intercediendo entre ambos. Luego cuando Spinoza remite a Oldenburg a la naturaleza de los atributos, lo haría, no con la intención de identificar las cosas creadas y los atributos, sino para recordar que tanto la sustancia como los modos son dichos en relación a aquéllos. Los atributos se dicen de Dios en un sentido preciso —a saber, como expresión suya—, y se dicen de las cosas creadas en un sentido distinto —como expresados por ellos—; pero, en uno y otro caso, son siempre los mismos atributos, que hacen así posible la concordancia en naturaleza de sustancia y modos.

Ya sea sobre la mutua remisión a la sustancia, ya por la mediación de los atributos, no resulta difícil encontrar ese algo en común que asegura la relación causal en el interior de la ontología spinoziana, y que, a su vez, debe servir para explicar la existencia de los modos. Lo cierto es que la existencia de las cosas particulares, pese a Jacobi, no llegó nunca a constituir un problema real para Spinoza: «De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito)» <sup>22</sup>. Con la misma necesidad que de la definición de un triángulo se sigue que sus ángulos suman dos rectos, los modos *deben seguirse (sequi debent)* o ser causados por la sustancia, y no pueden dejar de serlo; ellos son a la sustancia, lo que 180° al triángulo.

Ahora bien, esta necesidad con la que las cosas se siguen de la naturaleza divina sólo garantiza la existencia de los modos que Spinoza denomina infinitos: «Todo lo que se sigue de la naturaleza, tomada en términos absolutos [*ex absoluta*], de algún atributo de Dios, ha debido existir siempre y ser infinito, o sea, es eterno e infinito en virtud de ese atributo» <sup>23</sup>; «Todo lo que se sigue a partir de un atributo de Dios, en cuanto [*quatenus*] afectado de una modificación tal que en virtud de dicho atributo existe necesariamente y es infinita, debe también existir necesariamente y ser infinito» <sup>24</sup>. Aquello que se sigue de la naturaleza *ex absoluta* de un atributo de Dios y que comparte su misma naturaleza infinita se corresponde con lo que Spinoza llama modos infinitos inmediatos, los cuales representan la determina-

---

<sup>21</sup> Cf. G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, pp. 39-40.

<sup>22</sup> *Ethica* I, prop. 16: «Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent».

<sup>23</sup> *Ethica* I, prop. 21: «Omnia quae ex absoluta natura alicujus attributi Dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt sive per idem attributum aeterna et infinita sunt».

<sup>24</sup> *Ethica* I, prop. 22: «Quicquid ex aliquo Dei attributo quatenus modificatum est tali modificatione quae et necessario et infinita per idem existit, sequitur, debet quoque et necessario et infinitum existere».

ción más genérica de la *natura naturata*, o sea, aquello de lo que necesariamente deben participar todos los modos en tanto que modos. Según la Carta LXIV que Spinoza dirige a Schuller, los modos infinitos inmediatos son el movimiento y el reposo en el atributo de la extensión, y el entendimiento absolutamente infinito en el atributo del pensamiento. Por su parte, los modos infinitos mediatos se derivan de la naturaleza de un atributo *quatenus* afectado por una modificación necesaria e infinita. Por el ejemplo que ofrece Spinoza en su Carta, la faz de todo el universo, puede colegirse que, bajo la determinación del modo infinito mediato, se alude a todas las actualizaciones modales posibles que quepa considerar bajo un atributo <sup>25</sup>.

La búsqueda de una cosa en común que asegure la relación causal entre sustancia y modos se complica, sin embargo, cuando se trata de responder a la existencia de los modos finitos. Aquello que se sigue de la naturaleza de uno de los atributos de la sustancia, ya sea considerado en términos absolutos, ya sea considerado en cuanto que afectado por una modificación, es necesariamente infinito y eterno. De dónde provenga la finitud de los modos es algo que no queda precisado por esta doble referencia a los atributos. Podría pensarse que el papel de los modos infinitos, inmediatos y mediatos, fuera precisamente el de facilitar una suerte de transición entre la infinitud de la sustancia y la finitud de los modos. Con ello quedaría salvada la continuidad de la deducción ontológica. Pero tal proceder es ajeno a la lógica de Spinoza. De lo infinito —ya sea comprendido en la sustancia, en los atributos o en los modos— no puede seguirse lo finito. Spinoza repite con insistencia que entre lo infinito y lo finito no existe proporción alguna <sup>26</sup>; que son inconmensurables, y que entre ellos no puede trazarse comparación, analogía o relación de cualquier tipo, incluida la

---

<sup>25</sup> En su edición en castellano de la *Correspondencia* de Spinoza (Salamanca, Kadmos, 2020), Atilano Domínguez sugiere que la *facies totius universi* que constituye el modo infinito mediato de la extensión sea interpretado según el uso que Spinoza realiza del término *facies* en el *Tratado político*, a saber, como «forma» o estructura del Estado que se conserva a pesar de sus constantes cambios (Cf. TP, 6, § 2; 7, § 25). De ahí extrae la conclusión de que este último uso del término *facies* «responde a una idea esencial a la física y de toda la filosofía de Spinoza: la proporción de movimiento y de reposo, que constituye todo cuerpo. La “*facies totius universi*” vendría, pues, a ser algo así como una metáfora de lo que Newton llamó ley de la gravitación universal y los físicos recientes llaman las “constantes físicas” universales, con las que se intenta unificar la relatividad y los cuantos en una teoría superior», pp. 311. Pero precisamente la proporción de movimiento y de reposo que constituye todo cuerpo representaba para Spinoza en su Carta a Schuller el significado del modo infinito mediato de la extensión. Carece, en consecuencia, de sentido querer explicar el modo infinito mediato aludiendo al contenido del modo infinito inmediato. La faz de todo el universo no son las leyes generales que organizan la composición de los cuerpos, sino el conjunto de cuerpos que actualizan esas leyes formando un todo, o sea, un cuerpo infinito que abarca todo el universo.

<sup>26</sup> Cf., por ejemplo, Ep. LIV a Hugo Boxel.

causal. Entre ellos se interpone la misma distancia que habíamos visto producirse entre el ser y la nada, o entre lo posible y lo imposible. Que lo infinito fuera capaz de transitar hasta lo finito como lo otro de sí, supondría que dejara de ser la infinitud que es, se aniquilase, y volviese a nacer como un nuevo ser finito; algo que contraviene, qué duda cabe, su naturaleza eterna e infinita.

¿De dónde provienen entonces los modos finitos si no pueden seguirse de la sustancia, ni de sus atributos, ni de los modos infinitos? En el supuesto de que pudieran seguirse igualmente de la sustancia, como sucede con los modos infinitos, deberían compartir alguna cosa en común con ella. Descartadas la eternidad y la infinitud, ¿qué es esa otra cosa en la que sustancia y modos finitos concuerdan? A la luz del escolio a la Proposición 17 de la primera Parte de la *Ética*, no sorprenderá la proliferación de lecturas idealistas que niegan realidad a los modos finitos en el interior del sistema. El escolio es una crítica a quienes comparan la potencia divina con la impotencia humana, y atribuyen un entendimiento absoluto y una voluntad perfecta a la esencia eterna de Dios a partir de los límites que acompañan al entendimiento y a la voluntad del hombre. Entendimiento y voluntad, infinita en un caso y finita en el otro, podría ser eso en común que permitiría concordar a las naturalezas de la sustancia y de los modos finitos. Pero, ¿en qué se parecen un entendimiento infinito y otro finito? «En nada, —responde Spinoza— salvo en el nombre: a saber, no de otra manera que como concuerdan [*conveniunt*] entre sí el Can, signo celeste, y el can, animal labrador»<sup>27</sup>. Nada hay, pues, que pueda servir de elemento o noción común entre la sustancia, que es infinita por definición, y los modos, si a este último le acompaña la finitud.

De esta indiferencia absoluta entre la naturaleza infinita de la sustancia y la naturaleza finita de los modos parecería imposible extraer una dependencia de tipo causal. Pero justo esto último es lo que Spinoza trata de defender en el escolio. Si el entendimiento divino fuese análogo al entendimiento humano, asegura, debería considerarse o posterior o simultáneo a las cosas por nosotros entendidas. Pero, por la inconmensurabilidad presupuesta, y por ser Dios causa de todas las cosas, el entendimiento divino —y las ideas que lo constituyen— ha de ser *anterior* a lo concebido por nosotros. Todo cuanto puede ser captado por el entendimiento finito debe existir ya objetivamente, con anterioridad, en el entendimiento infinito. Luego el entendimiento infinito de Dios es causa tanto de la esencia como de la existencia de las cosas que hay en nuestro entendimiento.

La razón que ofrece Spinoza para explicar que el entendimiento infinito se revele finalmente causa de las ideas que hay en nosotros es cuanto menos poco intuitiva, y parece incluso contradecir la necesidad de concordancia en naturaleza por la que se rige el princi-

---

<sup>27</sup> *Ethica* I, prop. 17, esc.: «non aliter scilicet quam inter se conveniunt canis, signum caeleste et canis, animal latrans».

pio de causalidad: el entendimiento es causa de las ideas que componen el entendimiento finito, defiende Spinoza, porque difiere de dicho entendimiento tanto en esencia como en existencia. «En efecto, lo causado difiere de su causa precisamente por aquello que en virtud de la causa tiene»<sup>28</sup>. Lejos de fijar una comunidad necesaria entre la causa y lo causado, Spinoza hace depender aquí toda conexión causal de la inconmensurabilidad entre los miembros en relación, tanto en esencia como en existencia. En realidad, la paradoja es sólo aparente. Spinoza confirma aquí lo demostrado en el apartado anterior: que la «naturaleza» sobre la que reposa la concordancia entre dos cosas no hace alusión a la esencia ni tampoco a la existencia de ninguna de ellas.

Que la diferencia de esencia y de existencia entre la sustancia infinita y los modos finitos no es un obstáculo para la existencia de estos últimos, sino, todo lo contrario, su condición de posibilidad, lo demuestra igualmente la propia experiencia. Así, mediante un argumento empírico, Spinoza aclara a Schuller la validez de esta verdad de razón:

Pero como no admitís más que una prueba positiva, paso a la segunda cuestión, a saber si puede algo ser producido por otra cosa que difiere de ello tanto por la esencia como por la existencia, pues las cosas que tanto difieren entre sí no parecen tener nada en común. Pero como todas las cosas singulares, salvo aquellas que son producidas por cosas semejantes difieren de sus causas tanto en esencia como en existencia, no encuentro en este particular motivo alguno de duda.<sup>29</sup>

Ya sea que recurramos a una deducción racional, ya a la enseñanza que ofrece la experiencia, se demuestra que la diferencia de esencia y de existencia entre la sustancia infinita y los modos finitos no impide su existencia, sino que, antes bien, la hace posible. Así como la muerte es causa de muerte en lo vivo, pero no en lo que ya está muerto, así también la sustancia debe ser considerada causa de todo aquello cuya esencia no implica necesariamente la existencia, y, por lo mismo, de todo aquello cuya existencia no está implicada necesariamente en su esencia. Aun así, debe encontrarse alguna noción común entre la sustancia infinita y los modos finitos si quiere admitirse el establecimiento de una dependencia causal entre ambos. A diferencia de los modos infinitos, sin embargo, esta concordancia no puede provenir de la infinitud que se sigue de los atributos, ya sean tomados *ex absoluta*, ya *quatenus* afectados por una modificación infinita. ¿De dónde puede proceder la comunidad

---

<sup>28</sup> *Ibid.*: «Nam causatum differt a sua causa praecise in eo quod a causa habet».

<sup>29</sup> Ep. LXIV [*Opera* IV, 278]: «Sed quia positivum tantummodo petis, ad alterum transeo, quod est, an id possit ab alio produci, in quo tam essentia, quam existentia discrepat: nam quae ab invicem ita differunt nihil commune habere videntur. Sed cum omnia singularia, praeter illa, quae a suis similibus producuntur, differant a suis causis, tam essentia, quam existentia, nullam hic dubitandi rationem video».

de la sustancia finita y de los modos infinitos, si lo infinito y lo finito son absolutamente inconmensurables?

### 9.3. Partes de un todo

El naturalismo defendido por Spinoza en la *Ética* impide que nada pueda quedar al margen de la ley causal que rige en toda la naturaleza. De manera que, una de dos: o bien el sistema de Spinoza —conforme a la lectura acosmista e idealista— no admite una existencia real de lo finito, o bien lo finito existe y tiene una causa. Si lo finito existe y tiene una causa, deberá ser causa de sí mismo, o bien causado por otra cosa. Puesto que la esencia y la existencia de las cosas singulares no puede seguirse de su propia esencia, debe ser Dios —*causa sui*— el que sea igualmente causa —eficiente— tanto de la esencia como de la existencia de todo lo real. Del análisis anterior sobre el escolio a la Proposición 17 de la primera Parte de la *Ética* se desprenden dos consecuencias básicas. La primera es que la relación de causalidad está basada en una indiferencia fundamental entre los individuos en relación, pues sólo allí donde la aniquilación del uno no afecta al ser del otro tiene sentido predicar una relación causa-efecto. Por ejemplo, señala Spinoza, dado que el fin de la esencia de un hombre supondría también el fin de la esencia de otro hombre distinto —por la comunidad esencial que los une—, el hombre no puede ser causa de la esencia del hombre; por el contrario, puesto que el fin de la existencia de uno no afecta a la existencia del otro —por la diferencia indiferente que los separa—, a nivel existencial sí que puede afirmarse una conexión causal entre ambos. De manera que Dios, diferente en esencia y en existencia de las cosas creadas finitas, queda habilitado para ser su causa tanto en esencia como en existencia.

La segunda consecuencia, que se desprende de esta primera, es que la esencia igual que la existencia de Dios parecen no depender de la esencia y la existencia de las cosas que produce. En efecto, la esencia y la existencia de Dios difieren por completo de la esencia y la existencia del hombre. Hasta el punto de que, si la esencia o la existencia de este último —o las dos— fueran aniquiladas, ello no supondría la aniquilación de la esencia y la existencia divinas. Si el hombre dejase de ser y de existir, el ser y la existencia de Dios no se verían afectados, puesto que Dios y el hombre —finito en esencia y en existencia— son realidades esencialmente distintas. Ahora bien, cabe preguntarse, ¿qué sucedería si la esencia y la existencia de todas las cosas que difieren en esencia y en existencia de Dios fuesen aniquiladas? ¿Dejaría en la más absoluta indiferencia la esencia y la existencia de Dios la aniquilación de todas las cosas por él producidas? Encontrar una respuesta satisfactoria a estas preguntas permitirá comprobar en qué sentido debe decirse de los modos fini-



tos que son objetivamente reales, y si la sustancia depende en algún sentido de ellos, o sea, si tienen algo en común por lo que pueda ser predicada una relación de causalidad.

La definición 2 de la primera Parte de la *Ética* exige que lo finito sea concebido en relación con otras cosas finitas: «Se llama *finita en su género* aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza»<sup>30</sup>. A diferencia de la infinitud de la sustancia, que puede ser y ser concebida solamente desde sí, la finitud precisa de, al menos, dos cosas que compartan un mismo «género». En consecuencia, pensar aisladamente un modo finito, sin referirlo a otros modos finitos con los que limita, equivaldría a dejar de concebirlo como el modo finito que es y convertirlo, bien en un modo infinito, bien en sustancia, justo lo que la metafísica de Spinoza pretende evitar. Por lo mismo, considerar que el modo finito pueda seguirse, por sí solo, de la naturaleza infinita de Dios —ya sea considerada en términos absolutos, ya sea afectada por una modificación suya— sería transgredir su condición finita; puesto que Dios no puede establecer un límite para lo finito, necesita ser creado junto con otras cosas finitas con las que limitar y conservar así su naturaleza finita<sup>31</sup>.

Si los modos pretenden ser concebidos como finitos, en resumen, deben estar necesariamente remitidos a una multiplicidad de modos finitos. Dicho de otra forma: a la condición finita del modo le resulta indiferente su inherencia en la sustancia; no solo eso: necesariamente debe darle igual su referencia a la sustancia. Lo único que le interesa para ser considerado tal modo finito es que esté limitado por algo de su mismo género, o sea, por otro modo finito. En consecuencia, son dos las condiciones básicas que debe cumplir cualquier cosa para ser concebida como «finita»: primero, ser abstraída de su inherencia en la sustancia; segundo, darse en la existencia junto con otras cosas de su mismo género, como en «conjuntos» de cosas finitas.

Estas dos condiciones son las mismas que Spinoza había establecido para lo finito en su famosa Carta a Lodewijk Meyer sobre la naturaleza de lo infinito. Entonces, la clasificación ontológica quedaba establecida en los siguientes términos:

Se puede ver fácilmente, por todo lo ya dicho, que algunas cosas son infinitas por su naturaleza y no pueden concebirse sino como infinitas, y que otras lo son en virtud de la causa a la que son inherentes. Estas, si se conciben abstractamente, pueden dividirse en partes y ser

---

<sup>30</sup> *Ethica* I, def. 2: «Ea res dicitur in suo genere finita quae alia ejusdem naturae terminari potest».

<sup>31</sup> Entender que un modo finito de la extensión pueda ser considerado desde dos aspectos diferentes, como sugiere Noa Shein, bien con independencia de otros cuerpos, bien en relación a otros cuerpos, no alcanza a captar la verdadera significación que lo finito adquiere para Spinoza. Lo primero, como ella misma reconoce, supone concebirlo como «extensión infinita», o sea, como atributo infinito de Dios, y no como un modo. Ser un cuerpo implica necesariamente estar concebido en relación con infinitos cuerpos. Cf. Noa Shein «Not Wholly Finite: The Dual Aspect of Finite Modes in Spinoza» (*Philosophia* 46, 2018), p. 447.

contempladas como finitas. Otras finalmente se llaman infinitas o, si se prefiere, indefinidas, porque no pueden igualarse a ningún número [...].<sup>32</sup>

Infinitos por naturaleza sólo son la sustancia y sus atributos; en virtud de su causa, lo son los modos infinitos, inmediatos y mediatos. ¿Qué son entonces las cosas finitas? Aquí entra en juego la primera de las condiciones señaladas: los mismos modos que son considerados infinitos en función de su causa —o sea, por su remisión a la sustancia— pueden ser llamados igualmente finitos, asegura Spinoza, cuando son concebidos abstractamente, es decir, sin referencia a la sustancia en la que inhiere. Iniciada la abstracción, la segunda condición puede ser igualmente aplicada: las cosas admiten ser divididas en partes. Para una cosa cualquiera, dejar de estar referida a la sustancia y ser susceptible de división son dos caras necesarias de una misma moneda. En su Carta a Meyer, Spinoza relaciona esta forma finita de concebir los modos con el conocimiento inadecuado de la imaginación, concretamente con tres entes de razón distintos que nada dicen de la constitución objetiva de una cosa determinada como son el tiempo, la cantidad y el número. En virtud de la imaginación, los modos abandonan la infinitud e indivisibilidad heredada de la sustancia y pasan a ser alternativamente concebidos como todos compuestos de partes o como partes constitutivas de un todo que se contabilizan y organizan temporal, cuantitativa y numéricamente.

Qué sentido alcanza para la ontología de Spinoza el hecho de que la finitud sea resultado de concebir la realidad modal como divisible —o sea, como parte de un todo, o como todo compuesto de partes—, deviene comprensible a la luz de una carta posterior remitida a su amigo Henry Oldenburg el 20 de noviembre de 1665. Allí decía Spinoza lo siguiente:

Sobre el todo y las partes considero que las cosas son partes de un todo siempre y cuando la naturaleza de las unas se acomoda a la de las otras, de tal modo que concuerden [*consentiant*] entre sí en la medida de lo posible. Pero, siempre que son opuestas entre sí, cada una de ellas forma en nuestra mente una idea separada de las demás y es considerada, por tanto, como un todo y no ya como una parte.<sup>33</sup>

Salvando las diferencias léxicas, una y la misma condición parece ser responsable de que las cosas se dividan en partes y se digan finitas, por un lado, y de que estén relacionadas

---

<sup>32</sup> Ep. XII [*Opera* IV, 60-1]: «Ex omnibus jam dictis clare videre est, quaedam sua natura esse infinita, nec ullo modo finita concipi posse; quaedam vero vi causae, cui inhaerent, quae tamen, ubi abstracte concipiuntur, in partes possunt dividi, & ut finita spectari; quaedam denique infinita, vel, si mavis, indefinita dici, propterea quod nullo numero adaequari queant».

<sup>33</sup> Ep. XXXII [*Opera* IV, 170]: «Circa totum, & partes considero res eatenus, ut partes alicujus totius, quatenus earum natura invicem se accommodat, ut, quoad fieri potest, inter se consentiant, quatenus veroo inter se discrepant, eatenus unaquaeque ideam ab aliis distinctam in nostra Mente format».

entre sí mediante una dependencia de tipo causal, por el otro: el concordar (*convenire* o *consentire*) en naturaleza con otra cosa distinta. De ser así, y en virtud de la relación causal ya reconocida entre sustancia y modos infinitos, debería poder afirmarse de estos últimos su condición de «partes» respecto de la sustancia; inversamente, debería reconocerse igualmente que la sustancia es un «todo» compuesto. Pero Dios o la sustancia es indivisible, luego sólo inadecuadamente puede serle atribuida la consideración de «todo»<sup>34</sup>. Además, no hay realidad que pueda limitarla —bien contradiciéndola y forzándola a transformarse, bien conduciéndola a formar junto a ella un todo mayor—, luego la sustancia tampoco puede ser «parte» de nada. ¿Qué diferencia hay entonces entre la relación parte-todo y la relación causa-efecto, para que la primera, a diferencia de la segunda, no pueda ser predicada bajo ninguna circunstancia de la sustancia y de los modos? Asimismo, ¿de qué son finalmente «partes» los modos finitos, si no pueden serlo de la sustancia?

De la doble definición ofrecida por Spinoza en su Carta sobre la naturaleza del todo y de la parte se desprende la misma consecuencia que habíamos visto ya producirse con la consideración de lo fácil y lo difícil en los *Principios de filosofía de Descartes*: nada es constitutiva u ontológicamente en sí mismo parte o todo; se es parte de un todo, o un todo compuesto de partes, en función de la relación considerada en cada caso, o sea, de la perspectiva adoptada. Los modos finitos, limitados ellos sí por otros modos, tienen la posibilidad de concordar en naturaleza y formar, en consecuencia, partes de un mismo todo; o pueden no concordar en nada positivo entre sí —más allá del hecho de ser finitos—, y ser entonces concebidos por su mutua exclusión cada uno como un todo singular. En definitiva, que algo sea un todo o una parte, depende de que sea puesto en relación con algo con lo que concuerda o con algo con lo que no concuerda en naturaleza.

Así, por ejemplo, cuando los movimientos de las partículas de linfa, de quilo, etc., concuerdan entre sí en virtud de su tamaño y figura de tal manera que se coordinan perfectamente y todos los fluidos constituyen simultáneamente uno solo, la linfa, el quilo, etc., se consideran sólo partes de la sangre; pero si, contrariamente, concebimos que la partículas linfáticas discrepan por su figura y su movimiento de las del quilo, entonces las habremos de considerar como todos separados, y no ya, como partes.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Cf., *Ethica* I, prop. 12 y 13.

<sup>35</sup> Ep. XXXII [*Opera* IV, 171]: «Ex. gr. cum motus particularum lymphae, chyli, &c. invicem pro ratione magnitudinis, & figurae ita se accommodant, ut plane inter se consentiant, unumque fluidum simul omnes constituent, eatenus tantum chylus, lympa, &c. ut partes sanguinis considerantur: quatenus vero concipimus particulas lymphaticas ratione figurae, & motus, a particulis chyli discrepare, eatenus eas, ut totum, non ut partem, consideramus».

Este célebre ejemplo sobre los componentes de la sangre muestra que la determinación del todo y de las partes carece de realidad objetiva; que su ser depende exclusivamente de su ser concebido: una y la misma cosa se dice «parte» en un sentido, y en otro sentido distinto se dice «todo». Idéntica reflexión puede encontrarse en el *Tratado breve*, donde Spinoza asegura que «parte y todo no son ningún ser verdadero o real, sino solamente entes de razón, y, por consiguiente, en la *naturaleza* no existen ni todo ni partes»<sup>36</sup>. ¿Por qué la *Ética* repite entonces en varias ocasiones que el ser humano debe ser concebido como *parte* de la naturaleza?<sup>37</sup> Ya se refiera con ello a que somos una porción singular de un todo que nos supera en realidad, ya a que seguimos las mismas leyes que cualquier otro ser natural —o sea, que no somos un imperio de otro imperio—, como sugiere Aaron Garret<sup>38</sup>, tal naturaleza de la que formaría parte el ser humano —y, por extensión, toda realidad finita— no puede responder a la *natura naturans*, o sea, a la sustancia y a sus atributos. Sólo bajo una concepción antropomórfica de la naturaleza divina sería posible descubrir en ella divisiones y partes. Y, puesto que únicamente puede haber un «todo» allí donde hay también «partes», a la naturaleza de Dios le es tan ajena el uno como las otras. En consecuencia, el «todo» al que se refiere Spinoza sólo puede corresponder a una cierta comprensión de la *natura naturata*.

Pero con esto, las dificultades que se derivan de considerar al ser humano como parte de la naturaleza no han sido resueltas. Los modos finitos, entre los que cabe considerar al ser humano, son «todos» singulares en la medida en que participan de una relación excluyente con otros modos finitos con los que, pese a pertenecer a uno y el mismo atributo, no concuerdan en naturaleza, como el quilo y la linfa cuando discrepan en figura y movimiento, o como el agua y el aceite cuando son vertidos en un mismo recipiente. Asimismo, esos mismos modos finitos, asegura Spinoza en su Carta a Oldenburg, son, en el atributo de la extensión, «partes» del universo total —o sea, de la faz de todo el universo— en la medida en que comparten la misma proporción de movimiento y reposo<sup>39</sup>. En otras palabras: que los

---

<sup>36</sup> Cf., KV I, cap. 2, 19 [*Opera* I, 24].

<sup>37</sup> Cf., *Ethica* II, prop. 11, cor.; IV, prop. 2, prop. 4; V, prop. 36.

<sup>38</sup> Cf. A. GARRET, *Meaning in Spinoza's Method*, p. 44.

<sup>39</sup> Cf., Ep. XXXII [*Opera* IV, 172-173]: «Pero, como todos los cuerpos de la naturaleza pueden y deben concebirse como concebimos aquí la sangre, pues todos los cuerpos se hallan circundados por otros y se determinan recíprocamente a existir y actuar de una manera concreta y determinada, se conserva siempre en ellos, es decir, en todo el universo, la misma proporción de movimiento y de reposo. De donde se sigue que, todo cuerpo en cuanto está modificado de una cierta manera, debe ser considerado como una parte del universo total, que conviene con su todo y se asocia coherentemente con las demás partes».

modos finitos sean considerados «partes» de la naturaleza depende de que sean concebidos por su referencia tanto al modo infinito inmediato como al modo infinito mediato del atributo al que pertenecen. Luego, si los modos finitos son «partes» de los modos infinitos mediatos a través de su participación en los modos infinitos inmediatos, ambos tipos de modos infinitos deberán ser «todos» compuestos *realmente* a partir de la suma de aquellos otros modos finitos. Pero tal cosa, para Spinoza, sería equivalente a sostener el absurdo de que la naturaleza del círculo pudiera obtenerse mediante la suma de un número infinito de cuadrados. La afirmación de que los modos finitos son partes de los modos infinitos no es menos problemática que su consideración como partes de la sustancia.

Al igual que la sustancia, los modos infinitos carecen de un otro fuera de sí con el que convenir o contradecirse. Ellos son todo lo que hay en cuanto que *natura naturata*, y no pueden entrar a formar parte de un todo mayor. La faz de toda la naturaleza solamente es un «todo» cuando es comprendida desde la infinitud numérica mediante la que tiene lugar la actualización de las relaciones de modos finitos. Pero, *en sí* misma, no es más «todo» de lo que pueda ser «parte». Luego su carácter indefinido le viene dado exclusivamente al ser puesto en relación con los infinitos modos finitos considerados como partes, pero no cuando es concebido como efecto mediato de la sustancia. De manera que, debe concluirse, así como decir de un modo finito que es «parte» o «todo» no apela a ninguna realidad objetiva suya, tampoco la descripción de los modos infinitos como «todos» ofrece una mayor precisión acerca de su constitución ontológica.

Pero, si los modos finitos y los modos infinitos sólo son «partes» o «todos» en función de una perspectiva adoptada por la imaginación, fruto de la división y de la exclusión, parece razonable convenir que no existe forma *objetiva* o racional de distinguir los modos finitos de los modos infinitos; que unos y otros son la misma cosa, considerada ahora como partes, ahora como un todo. Esta podría ser la razón de que la relación parte-todo, aun exigiendo la misma concordancia en naturaleza entre los miembros relacionados que impone la relación causa-efecto, se diferencie de esta última por no poder ser predicada de la sustancia y de

---

En el KV, Spinoza recurre a una división similar cuando aborda la cuestión de la providencia como atributo propio de la sustancia, y, por extensión, de todas las cosas, prefigurando lo que más tarde será la teoría general del *conatus*: «De acuerdo, pues, con esa definición nuestra, establecemos una providencia universal y otra particular. La universal es aquella por la cual cada cosa es producida y conservada, en cuanto es una parte de la naturaleza. La providencia particular es el conato que tiene cada cosa particular en orden a mantener su ser, en cuanto que no es considerada como una parte de la naturaleza, sino como un todo. Lo cual se explica con el siguiente ejemplo. Todos los miembros del hombre fueron previstos y provistos en cuanto que son partes del ser humano, y esto es la providencia universal. Y la particular es el conato que tiene cada miembro particular, como un todo y no como una parte del hombre, en orden a asegurar y mantener su propio bienestar», I, cap. 5 [*Opera I*, 40].

sus modos. En otras palabras: parece razonable suponer que la comprensión perspectivista de la realidad, como sucede con las partes y el todo, o con lo fácil y lo difícil, apele a entes de razón incapaces de describir la naturaleza de la sustancia y, en consecuencia, también su relación causal con los modos que se siguen efectivamente de ella.

La pregunta que debe ser planteada a continuación es la siguiente: habida cuenta de la identificación que Spinoza mantiene entre lo finito y la división en partes, por un lado, y teniendo presente la naturaleza perspectivista que adoptan el todo y la parte en su filosofía cuando son proyectados sobre la naturaleza naturada, por otro lado, ¿cabe colegir igualmente un perspectivismo en la concepción de lo infinito y lo finito? Es decir, ¿son lo finito y lo infinito una misma realidad considerada desde perspectivas diversas? De ser así, ¿en qué medida afectaría tal cosa a la comprensión de la relación ontológica, o sea, a que lo finito se siga de lo infinito, o su contrario, que desde lo finito se transite hasta lo infinito?

#### **9.4. Finito e infinito: perspectivas diversas de una misma realidad**

Las Propositiones 26 y 28 de la primera Parte de la *Ética* expresan de manera concentrada cuanto puede ser dicho sobre la teoría spinoziana de la relación ontológica entre infinitud y finitud<sup>40</sup>. En la Proposition 26, Spinoza señala que: «Una cosa que ha sido determinada a obrar algo, lo ha sido necesariamente por Dios; y la que no lo ha sido por Dios, no puede determinarse a sí misma a obrar»<sup>41</sup>. Puesto que la Proposition se refiere a las «cosas» en general, y no únicamente a cosas «finitas», cabe contar entre ellas a los modos infinitos inmediatos y mediatos como determinados a obrar por Dios. Ello no parece excluir, en todo caso, que los modos finitos deban serlo igualmente, en la medida en que también ellos deben poder ser incluidos bajo la categoría de «cosas»-que-no-son-Dios. Pues mientras que Dios es el ser que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquello que se determina a sí mismo a obrar, toda otra realidad existente —finita tanto como infinita— debe ser, por definición, determinada por un ser diferente de sí mismo. Según la Proposition 26, dicho ser sólo puede corresponderse con Dios.

De ser así, todavía faltaría explicar por qué únicamente Dios puede ser causa eficiente de la esencia y de la existencia de una cosa; por qué, si bien una cosa no puede ser causa de sí, no puede tampoco ser causa de otra cosa distinta. En otras palabras: ¿qué aspecto

---

<sup>40</sup> Las Propositiones 5 y 9 de la segunda Parte de la *Ética* reproducen el análisis de las Propositiones 26 y 28 de la primera Parte, solo que, en lugar de referirse a una «cosa» o modificación general de la sustancia, exponen la relación causal que resulta en el surgimiento de una idea, o sea, de un modo perteneciente al atributo pensamiento.

<sup>41</sup> *Ethica* I, prop. 26: «Res quae ad aliquid operandum determinata est, a Deo necessario sic fuit determinata et quae a Deo non est determinata, non potest se ipsam ad operandum determinare».

incluido en la definición de «cosa» le impide ser causa, en un sentido general? Aunque Spinoza no ofrece una definición de «cosa», en cuanto tal, la demostración de la Proposición 26 permite comprender cuál puede ser el motivo que la inhabilita como principio de una relación causal. «Aquello por lo que se dice que las cosas están determinadas a obrar algo es, necesariamente, algo positivo (como es por sí notorio)»<sup>42</sup>. De ello, la demostración concluye que sólo Dios puede ser causa eficiente tanto de la esencia como de la existencia de las cosas.

La *Ética* utiliza la expresión «positivo» (*positivum*) para significar aquello efectivamente real, o sea, aquello capaz de producir un efecto o de ofrecer explicación sobre la existencia de alguna otra cosa, como cuando se afirma que «en las ideas no hay nada positivo en cuya virtud se digan falsas»<sup>43</sup>. Justo lo contrario es significado mediante lo «negativo», a saber, la ausencia de realidad o aquello en virtud de lo cual no se sigue efecto alguno, como cuando se dice que «las cosas que convienen sólo en algo negativo, o sea, en algo que no tienen, no convienen realmente en nada»<sup>44</sup>. En consecuencia, el ser es a lo positivo, lo que la nada es a lo negativo. Pero, si las cosas sólo pueden ser determinadas a obrar por Dios, y si algo es determinado a obrar en virtud de algo positivo, entonces es que sólo Dios es realmente positivo. Cuanto cae fuera de la definición de Dios —a saber, los modos infinitos al igual que los finitos—, debe ser concebido como algo fundamentalmente negativo. No extrañará que esta consideración negativa de los modos haya servido para nutrir la lectura idealista que los presenta como meras irrealidades. En última instancia, parece decir Spinoza, todo lo que tiene de real y de efectiva una cosa lo obtiene de la sustancia como causa, y, sin ella, no puede ser ni real ni efectiva.

La Proposición 28 abandona la consideración general de la «cosa» para referirse a una «cosa singular», o sea, a una cosa finita. Pero si lo finito, como cualquier otra cosa, está sustraído de la positividad requerida para determinar a obrar —según se desprende de la Proposición 26—, no se entiende cómo esta Proposición 28 predica precisamente lo contrario, que sólo lo finito puede ser principio de causa y determinación de otra cosa finita:

Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no

---

<sup>42</sup> *Ethica* I, prop. 26, dem.: «Id per quod res determinatae ad aliquid operandum dicuntur, necessario quid positivum est (ut per se notum)».

<sup>43</sup> *Ethica* II, prop. 33: «Nihil in ideis positivum est propter quod falsae dicuntur».

<sup>44</sup> *Ethica* IV, prop. 32, esc.: «quae enim in sola negatione sive in eo quod non habent conveniunt, ea revera nulla in re conveniunt».

puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito.<sup>45</sup>

Es verdad que la cadena causal de cosas finitas a la que aquí se alude no entra necesariamente en conflicto con la afirmación previa de una causalidad directa de todas las cosas con Dios. Las ontologías cristiana y aristotélica se han erigido sobre la idea común de que una combinación entre ambas series causales era posible, siempre y cuando fuese reconocida una primera causa incausada. Lo sorprendente de esta Proposición, en todo caso, es que la finitud sea revestida de la positividad necesaria para determinar la existencia y la acción de una cosa finita cualquiera sin apelar a la efectividad divina. De hecho, la única infinitud aludida aquí parece responder al indefinido que Spinoza identificaba en la Carta XII con la división en partes de la imaginación que no admite numeración. Sin embargo, en la demostración de esta Proposición 28, la positividad de lo finito se revela finalmente siendo mediada por la positividad de Dios como causa eficiente de todas las cosas. De manera que es Dios el que actúa como causa a través de las cosas finitas, y son las cosas finitas las que, a su vez, ejercen de causas movidas por la potencia de Dios. Merece la pena recoger la demostración en toda su extensión

Todo cuanto está determinado a existir y obrar, es determinado por Dios. Pero lo que es finito y tiene una existencia determinada no ha podido ser producido por la naturaleza, considerada en absoluto [*ab absoluta*], de algún atributo de Dios, pues todo lo que se sigue de la naturaleza, tomada en absoluto [*ex absoluta*], de algún atributo de Dios, es infinito y eterno. Ha debido seguirse, entonces, a partir de Dios, o sea, de algún atributo suyo, en cuanto [*quatenus*] se le considera afectado por algún modo, ya que nada hay fuera de substancia y modos, y los modos no son otra cosa que afecciones de los atributos de Dios. Ahora bien: tampoco ha podido seguirse a partir de Dios, o de algún atributo suyo, en cuanto [*quatenus*] afectado por alguna modificación que sea eterna e infinita. Por consiguiente, ha debido seguirse de Dios, o bien ser determinado a existir y obrar por Dios, o por algún atributo suyo, en cuanto [*quatenus*] modificado por una modificación que sea finita y tenga una existencia determinada. Que era lo primero. Además, esta causa, o sea, este modo, a su vez (por la misma razón de que nos hemos servido ahora mismo en la primera parte de esta demostración), ha debido también ser determinado por otra, que es también finita y tiene una existen-

---

<sup>45</sup> *Ethica* I, prop. 28: «Quodcunque singulare sive quaevis res quae finita est et determinatam habet existentiam, non potest existere nec ad operandum determinari nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa quae etiam finita est et determinatam habet existentiam et rursus haec causa non potest etiam existere neque ad operandum determinari nisi ab alia quae etiam finita est et determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum et operandum et sic in infinitum».



cia determinada, y, a su vez, esta última (por la misma razón) por otra, y así siempre (por la misma razón) hasta el infinito. Q.E.D.<sup>46</sup>

La distinción que vimos producirse en las Proposiciones 22 y 23 de la primera Parte entre las cosas que se siguen de un atributo de Dios *ex absoluta* y *quatenus* afectado por una modificación, con el fin de diferenciar los modos infinitos inmediatos de los modos infinitos mediatos, es retomada en esta demostración de la Proposición 28 para explicar ahora la existencia de los modos finitos. Tomada en términos absolutos, de la naturaleza de Dios no puede seguirse la existencia de algo finito, sino solamente los modos infinitos inmediatos. En cuanto afectada por una modificación suya, sin embargo, tampoco parecía posible que se siguiera la existencia de modos finitos, sino solamente de modos infinitos mediatos. Es preciso, en consecuencia, que la modificación que afecta a algún atributo de la sustancia sea ella misma finita, para que la existencia de lo finito pueda tener lugar. Conforme a la demostración de la Proposición 28, ello deviene posible porque la modificación en la que se efectúa la positividad de la sustancia a través de la figura de *Deus quatenus* no altera la naturaleza infinita de la sustancia, con independencia de si deviene afectada por una modificación considerada infinita o por otra considerada finita. En otras palabras: el *quatenus* es utilizado en la exposición para introducir la efectividad tanto de los modos infinitos mediatos como de los modos finitos sin alterar la esencia de la sustancia.

La expresión *ad infinitum* con la que concluye la Proposición 28 ha sido recientemente considerada la estrategia conceptual que emplea Spinoza para deducir racionalmente la finitud modal de la sustancia infinita<sup>47</sup>. A partir de ella, Michael della Rocca asume que un modo finito no puede seguirse absolutamente de Dios, sino que debe seguirse de la natura-

---

<sup>46</sup> *Ethica* I, prop. 28, dem.: «Quicquid determinatum est ad existendum et operandum, a Deo sic determinatum est (per propositionem 26 et corollarium propositionis 24). At id quod finitum est et determinatam habet existentiam, ab absoluta natura alicujus Dei attributi produci non potuit; quicquid enim ex absoluta natura alicujus Dei attributi sequitur, id infinitum et aeternum est (per propositionem 21). Debit ergo ex Deo vel aliquo ejus attributo sequi quatenus aliquo modo affectum consideratur; praeter enim substantiam et modos nil datur (per axioma 1 et definitionibus 3 et 5) et modi (per corollarium propositionis 25) nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones. At ex Deo vel aliquo ejus attributo quatenus affectum est modificatione quae aeterna et infinita est, sequi etiam non potuit (per propositionem 22). Debit ergo sequi vel ad existendum et operandum determinari a Deo vel aliquo ejus attributo quatenus modificatum est modificatione quae finita est et determinatam habet existentiam. Quod erat primum. Deinde haec rursus causa sive hic modus (per eandem rationem qua primam partem hujus jam jam demonstravimus) debuit etiam determinari ab alia quae etiam finita est et determinatam habet existentiam et rursus haec ultima (per eandem rationem) ab alia et sic semper (per eandem rationem) in infinitum. Q.E.D.».

<sup>47</sup> La Proposición 9 de la segunda Parte, simétrica en estructura y contenido a la 29 de la primera, concluye también mediante la expresión *ad infinitum*.

leza de Dios como *parte de un conjunto* de infinitos modos finitos. «Precisamente porque ningún modo finito puede seguirse de Dios absolutamente, para que un modo finito se siga de Dios, debe haber otro modo finito que se siga de Dios, y para que ese modo finito se siga de Dios, debe haber todavía otro modo finito, etc.»<sup>48</sup>. En resumen: para ejercer su causalidad, el Dios *quatenus* necesita la presencia efectiva de otros modos finitos, infinitos en número, que garanticen su reproducción. Así pues, sólo mediante «conjuntos» de infinitos finitos resultaría posible sortear el salto que genera la inconmensurabilidad entre finitud e infinitud. Pero, apelar a una colección de modos para sortear la dificultad de relacionar causalmente lo infinito con lo finito, como hace Della Rocca, parece poco menos que rendirse al absurdo de obtener la naturaleza del círculo a partir de un conjunto de cuadrados. Della Rocca confunde la condición finita de los modos, a la que arriba se hizo referencia a raíz de la definición 2 de la primera Parte de la *Ética*, y para cuya comprensión devenía necesaria la multiplicidad efectiva de modos de su mismo género, con la relación ontológica entre infinitud y finitud, para la que esa misma multiplicidad resulta todavía insuficiente.

En una interpretación ligeramente diferente, S. Newlands, que sigue en su análisis a Don Garret, considera que los modos infinitos mediatos y los modos finitos son los mismos modos; que la única diferencia entre ambos es la forma en la que son concebidos: en el caso de los modos infinitos mediatos, como siguiéndose indirectamente de la naturaleza de algún atributo de Dios; en el caso de los modos finitos, siguiéndose de la naturaleza no-absoluta de Dios junto con otros miembros finitos de una serie infinita<sup>49</sup>. Pero, si el estatuto modal de una cosa depende de la forma en la que esa cosa es considerada, tal y como concluye finalmente Newlands, ¿no supone eso afirmar que lo infinito y lo finito son nada *en sí* u objetivamente; que son sólo una perspectiva o punto de vista desde los que considerar una y la misma cosa?

En el análisis de las nociones de parte y todo, la lógica perspectivista que sustraía de realidad objetiva a su distinción, podía ser remitida al ejercicio inadecuado de una imaginación que no alcanza a captar la verdad de lo por ella concebido. En este sentido, que las cosas fueran tomadas ya en un sentido, ya en otro sentido distinto, podía ser interpretado como fruto de una incapacidad intrínseca del entendimiento para conocer lo que la cosa en cuestión es, y no tanto como el desdoblamiento esencial que acompaña a la cosa junto con su concepción. Pero ahora que lo concebido es la relación entre finito e infinito, no parece que la imaginación deba tener la última palabra. Cuando Spinoza dice en las Proposiciones 22 y 23 que todo cuanto se sigue de la naturaleza infinita de la sustancia debe ser, a su vez infinito, es la razón la que habla; cuando señala en la Proposición 28 que las cosas finitas

---

<sup>48</sup> M. DELLA ROCCA, *Spinoza* (New York, Routledge, 2008), p. 74.

<sup>49</sup> Cf. S. NEWLANDS, «Spinoza's Modal Metaphysics» (*The Stanford Encyclopedia of Philosophy*).

se siguen solamente de otras cosas finitas, parece hablar igualmente el principio racional de razón suficiente. Luego la misma lógica perspectivista que, desde la imaginación, permitía distinguir simultáneamente en las cosas su doble condición de parte y de todo hace posible ahora, desde la razón, concebir una misma realidad como infinita o como finita en función de la conexión a la que es remitida su afección. Puesto que lo finito no hace abstracción aquí de la sustancia a la que pertenece, sino que es la misma sustancia *quatenus* afectada, no puede decirse que sea el resultado de una comprensión parcial o inadecuada de lo infinito. Finito e infinito son, en la realidad modal —la única en la que puede darse tal distinción—, una y la misma cosa concebida por la razón desde dimensiones o puntos de vista diversos. La lógica perspectivista no es el resultado de una comprensión inadecuada de la realidad —tal y como podía parecer inicialmente tras el análisis de lo fácil y lo difícil, o de las partes y el todo—, sino la forma que adopta en Spinoza la diferencia en la identidad.

Desde esta comprensión perspectivista de la relación entre infinito y lo finito, el problema de del acosmismo —la tesis que sustrae realidad a las cosas finitas o propiedades singulares— que Hegel proyectaba sobre el spinozismo desaparece. En la medida en que los modos infinitos se siguen necesariamente de la naturaleza de un atributo de Dios, y puesto que lo infinito y lo finito son una y la misma cosa concebida desde perspectivas diversas, carece de sentido convertir la realidad finita en mera ilusión y reducirla al abismo de una infinita negación. Los modos finitos son tan reales como lo son los modos infinitos. De la misma manera, su comprensión perspectivista hace desaparecer también el problema de dar cuenta de un tránsito o causa transitiva entre ambos. Para mantener una relación de tipo causal, deberían concordar en naturaleza en alguna cosa, pero lo infinito y lo finito no concuerdan en nada: son inconmensurables, en un sentido; deberían, además, diferir en aquello precisamente sobre lo que se asienta su relación causal, pero lo finito y lo infinito no difieren en nada: son una y la misma cosa, en otro sentido diferente. Luego entre finito e infinito debe excluirse una relación causal, si por tal se entiende una transición trascendente como quería Jacobi, o una transición inmanente como propone Hegel.

¿En qué medida puede afirmar entonces Spinoza que la sustancia es causa de todo cuanto hay, de los modos finitos igual que de los modos infinitos? Únicamente en la medida en que la sustancia ofrece una explicación conceptual tanto de la esencia como de la existencia de dichos modos. Como argumenta Newlands, todas las relaciones de dependencia que contempla la *Ética* —ser causa de, existir en virtud de, ser parte de, seguirse de, etc.—, son, en realidad, relaciones de dependencia conceptuales. Afirmar que algo se sigue de Dios, es causado por Dios o es en Dios, equivale a decir que es conceptualmente dependiente de Dios. «Las causas, para Spinoza, no son meramente una forma de ofrecer razones; las causas *son* razones. Spinoza se mueve regularmente entre un lenguaje productivo

y un lenguaje explicativo, y nunca sugiere que haya una distinción entre causación y explicación»<sup>50</sup>.

En virtud de la lógica perspectivista que caracteriza a la finitud y a la infinitud, así como de la inherencia que necesaria —y racionalmente— los modos presentan hacia la sustancia, los modos finitos deben ser y ser causados por la sustancia en la misma medida que lo son los modos infinitos, es decir, deben poder ser concebidos y explicados conceptualmente por ella. Si hay modos infinitos es porque se siguen de la naturaleza infinita de un atributo de la sustancia, ya sea inmediata, ya mediatamente; si hay modos finitos es porque se hace abstracción de su relación con la sustancia de la que dependen y se siguen. Así es como la sustancia explica y es causa de la existencia de los modos, tanto infinitos como finitos: bien por su presencia constante y efectiva, bien por su ausencia abstracta y aparente. Porque la misma cosa singular que es llamada finita por su abstracción, cuando es remitida a la sustancia como causa o principio explicativo, deja de ser considerada finita y pasa a ser concebida como infinita en acto. El infinito actual sobre el que Spinoza discurría en la Carta XII no es sino el resultado de entender lo finito, o sea, el modo singular, por su referencia a la sustancia, comprendiéndolo entonces desde la razón, y no desde la imaginación. En la medida en que son expresión inmanente de las afecciones de la sustancia infinita, que es su causa, los modos pueden ser concebidos igualmente como finitos en un sentido, y como infinitos en acto en otro sentido distinto<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> S. NEWLANDS, *Reconceiving Spinoza*, p. 67: «Causes for Spinoza are not merely one way of providing reasons; causes *are* reasons. Spinoza shifts regularly between productive and explanatory language and he never suggests that there is a distinction between causation and explanation». La mayor muestra de que hablar de causa es hablar de explicación —de que el ser, en otras palabras, es concebir— la ofrece el axioma 5 de la primera Parte de la *Ética*, que sirve para demostrar la Proposición 3 de dicha Parte en la que Spinoza argumenta que una cosa no puede ser causa de otra si no tienen nada en común, y que dice así: «Las cosas que no tienen nada en común una con otra, tampoco pueden entenderse una por otra, esto es, el concepto de una de ellas no implica el concepto de la otra (*Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt sive conceptus unius alterius conceptum non involvit*)».

<sup>51</sup> Una lectura similar a la aquí expuesta sobre la infinitud y la finitud modal en Spinoza puede encontrarse en la obra clásica de Harold JOACHIM, *A study of the Ethics of Spinoza* (New York: Russell and Russell, 1901), pp. 76-80. Ello no supone afirmar, como ha defendido Frank Lucash, que en la interpretación de Joachim las cosas particulares sean consideradas como meramente ilusorias. En todo caso, lo ilusorio es la consideración de las cosas particulares *en cuanto finitas*; pero no las cosas particulares *simpliciter*, por cuya remisión a la sustancia deben ser consideradas infinitas. Cf. Frank LUCASH, «On the Finite and Infinite in Spinoza» (*The Southern Journal of Philosophy*, v. 20, 1, 1982), p. 67. Por no admitir esta dimensión perspectivista del modo, finito e infinito al mismo tiempo, Lucash se empeña en encontrar solución al problema —inexistente y hegeliano— de explicar cómo los mo-

Finalmente, lo indefinido no es más que otro «nombre» por el que son llamados los modos finitos que, a pesar de serlo, no pueden igualarse a ningún número; o sea, a los modos finitos concebidos como agrupados en conjuntos infinitos. *Ad infinitum* son, por lo tanto, los mismos modos finitos que, abstraídos de la sustancia, son considerados en conjuntos infinitos que trascienden toda numeración, o sea, los modos infinitos —inmediatos y mediatos— cuando se los intenta concebir según los parámetros de la imaginación que rigen para lo finito. Por lo tanto, infinito en acto, finito e indefinido son en realidad una y la misma cosa concebida bajo formas o perspectivas diversas: la primera, mediante la razón, como el efecto necesario de la sustancia infinita; la segunda y la tercera mediante la abstracción que ejerce la imaginación junto con la división y la numeración, determinadas en un caso e indeterminadas en el otro.

### 9.5. *Ex absoluta y quatenus*: dos perspectivas de la misma naturaleza

Si la comprensión perspectivista de lo infinito y lo finito permite resolver —por inexistente e innecesario— el problema de un tránsito entre ambos, todavía falta por aclarar el efecto que pueda generar en la naturaleza infinita de la sustancia su relación con lo finito. El desdoblamiento causal que se sigue de la necesidad divina, como infinito en virtud de su naturaleza o como finito en virtud de sus afecciones, ha sido objeto de perplejidades y de críticas por igual. La más célebre probablemente sea la recogida en el *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle, a cuyos ojos la propuesta de Spinoza «sobrepasa a todos los monstruos y a todos los desórdenes quiméricos de las más locas cabezas que nunca hayan sido encerradas en los pabellones de los manicomios»<sup>52</sup>. Al sostener Spinoza que solo la sustancia puede ser causa de todo cuanto es, o sea, que solo ella es en última instancia sujeto de predicación real, o *en sí*, Bayle considera que la *Ética* se encamina inevitablemente hacia la renuncia de las reglas más básicas del pensar. Cuanto habitualmente se afirma de los hombres debería ser predicado, en propiedad, de uno y el mismo sujeto, respecto del cual todo lo demás no constituiría más que simples modificaciones suyas. Resulta entonces inevitable comprometerse con la idea absurda de un Dios que ama y odia simultáneamente a un mismo objeto, que alaba o vitupera una misma acción, o tantos otros predicados que contravienen igualmente el principio lógico de no contradicción.

---

dos finitos puedan seguirse de la sustancia infinita, recurriendo para ello al papel mediador de los modos infinitos.

<sup>52</sup> Pierre BAYLE, *Diccionario histórico y crítico*, en Pedro Lomba ed., *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo* (Madrid, Trotta, 2010), p. 83. Como señala P. Lomba en su introducción, los fragmentos contenidos en la traducción castellana se corresponden con la cuarta edición del *Diccionario*, de 1730. Su primera edición data de 1697, aumentada y modificada ampliamente en 1702.

Así, en el sistema de Spinoza, todos aquellos que dicen *los alemanes han matado a diez mil turcos*, hablan mal y falsamente, a menos que entiendan que *Dios modificado en alemanes ha matado a Dios modificado en diez mil turcos*, y así todas las frases con que se expresa lo que los hombres hacen unos contra otros no tienen ningún otro sentido verdadero que éste: *Dios se odia a sí mismo; se pide gracias a sí mismo, y se las deniega; se persigue, se mata, se come, se calumnia, se envía al patíbulo, etc.*<sup>53</sup>

La diversificación de perspectivas que introduce en la exposición Spinoza mediante mecanismos como el *quatenus* constituye, según Bayle, un esfuerzo desesperado por hacer compatible en el interior de la naturaleza divina un desdoblamiento contradictorio: Dios *en cuanto* alemán y Dios *en cuanto* turco constituyen uno y el mismo Dios que produce y sufre de forma simultánea dos cadenas causales opuestas —morir o matar—, y que transgreden, en consecuencia, las leyes generales de la naturaleza, tanto desde un punto de vista lógico —según el principio de contradicción—, como desde un punto de vista metafísico o existencial —según la ley general del *conatus*—. Con ello, el *quatenus* lograría justo el efecto opuesto que pretendía: en lugar de hacer posible dos explicaciones causales diversas pero complementarias, multiplica la actualización de un único ser a costa de fracturar su identidad.

Sin embargo, Bayle no hace justicia en su crítica ni al pensamiento de Spinoza, ni tampoco a la formulación que ofrece de la ley general de no contradicción. Cuando asegura que «son opuestos los términos que no se pueden afirmar el uno del otro, ni uno y otro de un mismo tercero, al mismo tiempo, según la misma relación y en el mismo sentido»<sup>54</sup>, se olvida de que la conjunción *quatenus* tiene precisamente la función de diversificar el sentido y la relación de dos términos simultáneos que, de otra forma, entrarían en contradicción. «Pedro se encuentra bien» y «Pedro se encuentra muy enfermo» no son afirmaciones necesariamente excluyentes. Pedro puede encontrarse bien en un respecto, y puede encontrarse muy enfermo en otro respecto distinto —dentro y fuera del aula, cerca y lejos de casa, solo y en compañía, etc—. La afirmación y negación de dos predicados aparentemente contradictorios sobre un mismo sujeto no entran aquí en contradicción real *en la medida en que* son predicadas en sentidos y aspectos diversos.

Es verdad que entre lo finito y lo infinito media una distancia ontológica insalvable; que mientras lo infinito se concibe por sí, lo finito se define por su limitación con otras cosas finitas. En virtud de esta inconmensurabilidad, predicar con simultaneidad la finitud y la infinitud de un mismo sujeto, concretamente de la sustancia eterna e infinita, parecería abocar la reflexión hacia la contradicción. Pero también es verdad que sustancia y modificaciones son

---

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 80.

ya, de hecho, —sin que deba interponerse entre su identidad una diversidad de puntos de vista— un solo ser unívoco e indistinguible. En consecuencia, así como lo finito no puede depender de lo infinito, para Spinoza, en virtud de la inmanencia que los une, tampoco el modo puede ser independiente de la sustancia. Cómo hacer compatible esta doble distinción ontológica sin recaer en una contradicción cuando lo puesto en relación son la sustancia infinita y el modo finito es la misión que desempeña el *quatenus* en la lógica spinoziana. Por él deviene posible para los modos finitos reproducir la misma relación que los atributos mantenían con la sustancia, o sea, su misma comprensión perspectivista: *Gleichgültigkeit* al mismo tiempo que *Indifferenz*. Porque puede explicarse toda conexión causal entre las cosas de forma completa a partir del *Deus quatenus* —conforme enseña la Proposición 28 de la primera Parte—, sin necesidad de remitirse a la potencia de Dios tomada en términos absolutos, una y otra explicación son paralelas. Porque el *Deus quatenus* no precisa en su explicación de la potencia del *Deus ex absoluta* más que éste último de la de aquél, una y otra explicación son independientes. Finalmente, porque la explicación del *Deus quatenus* da cuenta de todas las conexiones que componen la realidad, tanto como la causalidad que emana de Dios considerado en absoluto, una y otra explicación respetan su equidad.

En cuanto elementos explicativos de una cadena causal, *Deus quatenus* y *Deus ex absoluta* no son intercambiables entre sí, como tampoco lo son el pensamiento y la extensión; y, sin embargo, los dos son necesariamente uno y el mismo Dios, concebido de forma perfecta o en cuanto tal, que remite a una misma sucesión de hechos, sólo que desde perspectivas distintas, finita en un caso e infinita en otro. De manera que *ex absoluta* y *quatenus* representan para la sustancia la misma diferencia e identidad que en el ejemplo de la Carta a de Vries constituían los nombres de Israel y de Jacob. En última instancia, el *quatenus* es el recurso lógico que hace posible asociar a Dios un nuevo «nombre» a partir del cual deviene posible predicar de él propiedades de otra forma contradictorias con su naturaleza. Alexander Douglas resume su significado en los siguientes términos:

Si el predicado «P» está relacionado con «S», con este último funcionando como un nombre, mientras que el predicado «no P» está relacionado con «S *quatenus* R», con este último funcionando como otro nombre, entonces no existe obligación *formal* de aplicar ambos predicados a «S». Si tal inferencia puede ser *materialmente* realizada dependerá de que los *supposita* de los dos nombres sean idénticos. Ahora, por fin, disponemos de los argumentos para responder a Bayle: Spinoza puede predicar P de Dios y no-P de Dios-*quatenus*-es-R

sin contradicción formal, puesto que no hay contradicción formal en predicar cosas contrarias de dos sujetos distintos.<sup>55</sup>

Los dos sujetos distintos de los que habla aquí Douglas deben ser considerados exclusivamente como sujetos de predicación, y no como sujetos en un sentido ontológico. Lo último supondría tomar partido por una lectura objetiva del nombre y entender que éste representa una transformación en la naturaleza de la cosa renombrada. Por el contrario, la modificación que introduce el *quatenus* en la naturaleza de aquello a lo que acompaña debe ser vista como la apertura de una perspectiva diversa de uno y el mismo sujeto, y no como la creación de un sujeto distinto que nada guarda en común con aquél al que modifica salvo su procedencia. A ojos de Isaac, su padre, Jacob sigue siendo Jacob mucho tiempo después de su regreso a la Tierra Prometida; para los israelitas, que tomarán a Jacob como padre, será por siempre reconocido bajo el nombre de Israel que Dios le concedió. Pero nada de este relato debe llevar a pensar que Jacob hubiera de ser conocido por el nombre de Israel para llegar a ser realmente Jacob. Tampoco que el nombre de Israel sea «la verdad» de Jacob, que aguardaba inmanentemente su desarrollo y revelación. De la misma manera, Dios debe ser considerado causa infinita de infinitas cosas, y debe ser igualmente considerado causa infinita de cosas finitas. Pero, ni la comprensión de Dios *ex absoluta* precisa remitirse a una modificación determinada, ni tampoco la comprensión de la causalidad que se sigue del Dios *quatenus* constituye «la verdad» de Dios tomado en absoluto, como sugiere Hegel en su análisis de la relación de causalidad determinada y la reciprocidad de las sustancias finitas. Causalidad infinita y causalidad finita constituyen, simplemente, dimensiones o perspectivas distintas, necesarias y complementarias desde las que comprender la infinita naturaleza de Dios como causa de todo lo real. El *quatenus* permite guardar así la misma inconmensurabilidad que existe entre lo infinito y lo finito, al tiempo que garantiza la identidad que representa la inmanencia de los modos en la sustancia, sin la cual no pueden ser ni ser concebidos.

Esta diversidad causal de la sustancia no siempre ha sido interpretada en los términos perspectivistas propuestos. A propósito de la función lógica que desempeña la conjunción gramatical *quatenus*, Mogens Laerke ha dicho de ella que «es la herramienta semántica que

---

<sup>55</sup> A. DOUGLAS, *op. cit.*, p. 268: «If the predicate “P” is attached to “S”, with the latter functioning as one name, while the predicate “not P” is attached to “S *quatenus* R”, with the latter functioning as another name, then there is no *formal* compulsion to apply both predicates to “S”. Whether such an inference can be *materially* made will depend on whether the *supposita* of the two names are identical. Now, finally, we have the grounds for a reply to Bayle: Spinoza can predicate P of God and not-P of God-*quatenus*-he-is-R without formal contradiction, since there is no formal contradiction in predicating contrary things of two distinct subjects».



permite a Spinoza expresar la relación entre, por un lado, Dios o la sustancia auto-causada constituida por los atributos (*natura naturans*), y por el otro, los modos finitos que se siguen causalmente de otros modos finitos (*natura naturata*)»<sup>56</sup>. A raíz de la inmanencia causal que impregna el sistema de Spinoza, Laerke extrae la conclusión de que la *causa sui* de la sustancia y la causa finita de los modos son una y la misma cadena causal, considerada desde dos perspectivas diferentes separadas entre sí mediante la intervención del *quatenus*: por un lado la causa divina que produce efectos, y por el otro los efectos producidos por la causa divina. Pero, de esta «Conjunción metafísica» entre *causa sui* y causa finita, Laerke concluye lo siguiente: «que Dios es la causa inmanente de todas las cosas sólo *significa* que la causación finita, metafísicamente considerada, debe ser entendida en términos de las modificaciones que Dios experimenta en el proceso de causarse a sí mismo»<sup>57</sup>. Aun cuando en apariencia pueda resultar evidente, dadas la inmanencia y la univocidad del ser que se siguen de la ontología spinoziana, concluir una identidad productiva y «procesual» entre la *causa sui* de la sustancia y la causación finita de los modos, como propone finalmente Laerke, es comprometerse con algo distinto a —como tan sólo era nuestra pretensión más arriba— defender que la causación que se sigue de la naturaleza infinita de un atributo de la sustancia debe ser concebida como la misma causación que se *dice* finita en virtud de la modificación de dicho atributo.

Laerke parece sugerir aquí que la causación finita no es nada distinto de la causación por sí; pero que la primera es la realidad o condición *sine qua non* de la segunda, y que la segunda es el resultado de la primera. Lo que parecía reflejar una simple diversidad de puntos de vista por la intercesión del *quatenus*, con la misma equidad, independencia y paralelismo que habían demostrado mantener entre sí los atributos, termina revelándose como una relación esencialmente productiva en la que una red causal interfiere en la constitución de la otra, y a su vez, la otra interfiere recíprocamente en la una; como si la *causa sui* fuese causa de la causalidad efectiva, y, al mismo tiempo, la causalidad efectiva causase la *causa sui*.

En una lectura verdaderamente perspectivista, la diversidad entre lo finito y lo infinito como simples puntos de vista dejaba sin cuestionar la naturaleza de la sustancia. En la medi-

---

<sup>56</sup> M. LAERKE, «Spinoza and the Cosmological Argument According to Letter 12» (*British Journal for the History of Philosophy*, vol. 21, 2013), p. 72: «The grammatical conjunction *quatenus* is the semantic tool which allows Spinoza to express the relationship between, on the one hand, God or self-caused substance constituted by attributes (*natura naturans*), and on the other, the finite modes which follow causally from other finite modes (*natura naturata*)».

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 74: «that God is the immanent cause of all things just *means* that finite causation metaphysically speaking must be understood in terms of the modifications that God undergoes in the process of causing himself».

da en que el ser de la sustancia no admite la finitud, no puede ser predicada de ella una identidad de diversos: la unidad de infinito y finito sólo tiene validez en sus modificaciones; *Deus quatenus* es tan infinito y eterno como lo es *Deus ex absoluta*. Pero cuando la relación recae sobre la distinción entre dos tipos de principios causales —uno que reposa sobre la sustancia, y otro que puede reposar sobre los modos que se dicen finitos—, y se predica la igualdad de ambos como perspectivas diversas de lo mismo, surge el peligro de sugerir, como sucede en Laerke, que la naturaleza de lo causado por sí no es más que lo causado efectivamente por lo finito, y que, a su vez, lo finito es causa —como proceso— de lo que es en sí.

Con mayor claridad todavía que Laerke, Laurent Bove ha defendido igualmente una identidad entre la sustancia y los modos que va más allá de una dependencia o causación eficiente de la primera respecto de los segundos. Según expone en *La estrategia del conatus*, la «autogénesis [que lleva a cabo la sustancia] es pues la (misma) causa inmanente de todo “efecto” dinámico en la duración»<sup>58</sup>. Esta interpretación de la relación, que cuenta con la virtud de deshacer una visión jerárquica del orden de la naturaleza, invita sin embargo a pensarla en términos de una lógica dialéctica o de la transformación al estilo hegeliano, pues llega incluso a afirmar que esa jerarquía «es curiosamente derribada y subvertida, cuando se constata que son necesarios niveles llamados “inferiores” [como los modos infinitos inmediatos y mediatos, pero también los modos finitos] para la existencia misma de los niveles “superiores”»<sup>59</sup>. En lugar de resolver el problema de la identidad y la diferencia entre lo finito y lo infinito mediante la lógica perspectivista que introduce el *quatenus*, Bove parece sugerir una diferencia real entre ambos que se resuelve, posteriormente, a través de una interacción recíproca. Como cuando sugiere que «lo infinito no es nada fuera de la infinidad intensiva de los modos que lo expresan, ni lo finito, fuera de lo infinito actual»<sup>60</sup>, o cuando afirma, de forma más evidente, que la *Ética* de Spinoza nos lleva a descubrir «un nuevo paradigma de racionalidad: el de una lógica paradójica que podemos llamar recursiva en tanto que, en la lógica causal, el efecto hace un bucle con su propia causa, como también lo determinado con lo indeterminado, lo singular con lo universal»<sup>61</sup>. Bove es llevado así a disolver la inconmensurabilidad ontológica que separa a la sustancia de sus modos, y a defender la condición de estos últimos como «partes» de la primera, envueltas en un

---

<sup>58</sup> Laurent BOVE, *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza* (Madrid, Tierradenedie, 2009), p. 159.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 171.

«proceso de una causalidad circular, sin principio ni fin, donde el efecto como parte compone —o participa en la producción de— su causa»<sup>62</sup>.

A fin de evitar el peligro de hacer recaer a Spinoza en una lógica recursiva como la que describe Bove, demasiado próxima a la transformación hegeliana, Deleuze distinguía la inconmensurabilidad de las esencias y la participación de las potencias. A nivel de las esencias, o en cuanto a su naturaleza, la sustancia y los modos no comparten nada entre sí: mientras que una implica necesariamente la existencia, la otra no. Pero, en la medida en que los modos son expresiones de la potencia infinita de Dios, la potencia de estos últimos —o sea, su capacidad de producir efectos— participa de aquélla primera a través de una jerarquía ascendente desde los modos finitos hasta los modos infinitos<sup>63</sup>. En este segundo sentido sí, Deleuze parece dar cabida a una especie de lógica de la transformación, en la que los modos devienen un momento necesario de la constitución infinita de la sustancia:

La esencia de la sustancia absolutamente infinita es toda-potencia, porque la sustancia posee a priori todas las condiciones bajo las cuales se atribuye la potencia a cualquier cosa. Sin embargo, si es verdad que los modos, en virtud de su potencia, se dicen en relación a la sustancia, la sustancia, en virtud de la suya, se dice en relación con los modos: ella no tiene una potencia absolutamente infinita de existir sin llenar, por una infinidad de cosas en una infinidad de modos, el poder de ser afectada que corresponde a esta potencia.<sup>64</sup>

De manera que no es exclusivo de Dios expresar o producir efectos de forma directa —bien a través de su naturaleza considerada en absoluto, bien a través de una afección suya—, sino que también sus efectos expresan o producen, a su vez, la potencia infinita de Dios. Esta interpretación no debe conducir a pensar que, si bien Deleuze señala una indiferencia radical entre la sustancia y los modos a nivel de la esencia —una posición que él mismo cuestionará—, defiende sin embargo una univocidad de ambos a nivel de la existencia; como si, en virtud de la participación de las potencias, la existencia de la sustancia no fuera más que la existencia de los modos. En cierta medida, esto último es lo que parece sugerir Gregor Moder al comentar la lectura deleuziana de Spinoza<sup>65</sup>. En realidad, como queda

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>63</sup> Cf. G. DELEUZE, *op. cit.*, p. 167.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 84: «L'essence de la substance absolument infinie est toute-puissance, parce que la substance possède a priori toutes les conditions sous lesquelles on attribue la puissance à quelque chose. Or, s'il est vrai que les modes, en vertu de leur puissance, se disent par rapport à la substance, la substance, en vertu de la sienne, se dit en rapport avec les modes: elle n'a pas une puissance absolument infinie d'exister sans remplir, par une infinité de choses en une infinité de modes, le pouvoir d'être affecté qui correspond à cette puissance».

<sup>65</sup> Cf. G. MODER, *Hegel and Spinoza*, p. 58.

puesto de manifiesto hacia la conclusión de su comentario, ésta resulta ser finalmente la postura del propio Moder, quien no duda en criticar a Deleuze por la relación indiferente y unidireccional que proyecta sobre la infinitud de la sustancia y la finitud de sus modificaciones. En lugar de ello, Moder propone una lectura heideggeriana —como él mismo la considera— de la relación entre sustancia y modos, queriendo significar con ello que la sustancia sólo existe en la existencia de sus modificaciones, de la misma forma que el ser sólo resulta desvelado en el ente como portador suyo.

Esto es por lo que propongo la lectura «heideggeriana» de Spinoza, donde la infinitud es entendida como infinitud-en-acto y la sustancia no es en sentido alguno indiferente. [...] Para decirlo en términos más explícitamente spinozistas: *la sustancia universal sólo puede producirse a sí misma como su propia modificación*. En el spinozismo, decir que existir significa existir como el momento crucial [*turning point*], es decir que la sustancia absoluta no es nada más allá de sus modificaciones en las que se produce y se transforma a sí misma.<sup>66</sup>

Pese a las diferencias que mantienen entre sí las lecturas de Laerke, Bove, Deleuze o Moder, todas parecen compartir un mismo interés por deshacer —en mayor o menor medida— la inconmensurabilidad que separa a la infinitud de la sustancia y la finitud de sus modificaciones mediante la propuesta de una especie de mediación lógica entre ambas que no toma en consideración la diversidad de perspectivas organizadas en la exposición mediante el *quatenus*. En este sentido, el Spinoza de todos ellos parece situarse mucho más cerca de Hegel de lo que este último —y también la mayoría de ellos— habría querido reconocer. Si lo infinito resulta constituirse a sí mismo a partir de lo finito; si la sustancia se transforma permanentemente en sí misma mediante la actualización de sus modificaciones, parece que la lógica de la transformación corresponde con mayor propiedad a la relación ontológica en Spinoza que una lógica perspectivista.

La principal evidencia de la que dispone esta lectura reside en el esolio a la Proposición 25 de la primera Parte de la *Ética*, en la que Spinoza asegura que «dada la naturaleza divina, de ella deben concluirse necesariamente tanto la esencia como la existencia de las cosas; en una palabra: en el mismo sentido en que se dice que Dios es causa de sí, debe de-

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 142-3: «This is why I propose the “Heideggerian” reading of Spinoza, where infinity is understood as infinity-at-work and substance is in no way indifferent. [...] To put it in more explicitly Spinozist terms: universal substance can only produce itself as its own modification. In Spinozism, to say that to exist means to exist as the turning point, is to say that the absolute substance is nothing beyond its modifications in which it produces and transforms itself».

cirse también que es causa de todas las cosas»<sup>67</sup>. ¿Qué quiere decir Spinoza al afirmar que Dios es causa de sí *en el mismo sentido* en que también es causa de todas las cosas? Según una interpretación hegelianizante de Spinoza, podría entenderse como una constitución recíproca de lo finito por lo infinito, y de lo infinito por lo finito: sólo porque es causa de sí, es causa eficiente de todas las cosas, y sólo porque causa a todas las cosas, se causa también a sí. Si, en efecto, éste fuera el sentido que hubiera que conceder al escolio, quedarían reducidos a la identidad los corolarios primero y segundo que se siguen de la Proposición 16 de la primera Parte de la *Ética*, a la que el escolio de la Proposición 25 se refiere. Según el primero de estos corolarios, «Dios es causa eficiente de todas las cosas que pueden caer bajo un entendimiento infinito»<sup>68</sup>; según el segundo, «Dios es causa por sí y no por accidente»<sup>69</sup>. Pero esta interpretación hegelianizante de la causalidad en Spinoza, que sigue en realidad el análisis de la refutación del spinozismo expuesta al final de la «Doctrina de la esencia», deja sin validez aparente al tercero de los corolarios que acompañan a la Proposición 16: «Dios es absolutamente causa primera»<sup>70</sup>.

Es verdad que, para Spinoza, la causa necesita de sus efectos, tanto como los efectos a su causa: «De una determinada causa dada se sigue necesariamente un efecto, y, por el contrario, si no se da causa alguna determinada, es imposible que un efecto se siga»<sup>71</sup>. Las cosas creadas por Dios, en consecuencia, son creadas con carácter de necesidad. Puede decirse, en consecuencia, que Dios necesita de dichas cosas creadas para ser el Dios que es. Pero lo que igualmente es creado con el mismo carácter de necesidad que la esencia y la existencia de las cosas creadas, es la distancia ontológica que las separa de Dios, como recuerda el tercer corolario. Que Dios sea causa primera de todas las cosas no exige un regreso causal hasta la naturaleza de Dios, o sea, no precisa que la causa original de toda conexión finita resida en la *causa sui* —ello supondría hacer partícipe a Dios de una creación *ex nihilo*—. Pero sí que requiere concebir la sustancia como anterior por naturaleza a sus modos: «Una sustancia es anterior, por naturaleza, a sus afecciones»<sup>72</sup>. Luego no, la esencia y la existencia de la sustancia no puede ser absolutamente independiente de la esencia y la existencia de los modos que se siguen necesariamente de ella. Pero no, la

<sup>67</sup> *Ethica* I, prop. 25: «ex data natura divina tam rerum essentia quam existentia debeat necessario concludi et ut verbo dicam eo sensu quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est».

<sup>68</sup> *Ethica* I, prop. 16, cor. 1: «Deum omnium rerum quae sub intellectum infinitum cadere possunt, esse causam efficientem».

<sup>69</sup> *Ethica* I, prop. 16, cor. 2: «Deum causam esse per se, non vero per accidens».

<sup>70</sup> *Ethica* I, prop. 16, cor. 3: «Deum esse absolute causam primam».

<sup>71</sup> *Ethica* I, ax. 3: «Ex data causa determinata necessario sequitur effectus et contra si nulla detur determinata causa, impossibile est ut effectus sequatur».

<sup>72</sup> *Ethica* I, prop. 1: «Substantia prior est natura suis affectionibus».

esencia y la existencia de los modos finitos no determina ni la esencia ni tampoco la existencia de la sustancia infinita, que es necesariamente anterior en naturaleza. Causalidad eficiente y *causa sui* no se confunden en la identidad de la causalidad inmanente. El papel que desempeña el modo, admitiendo en su constitución la finitud tanto como la infinitud, no puede ser transferido sin más a la inmanencia del ser sustancial, para afirmar que la *causa sui* y la causa eficiente de las cosas finitas se constituyen en una identidad recíproca. Cuando se dice que Dios es causa de sí «en el mismo sentido» en que es también causa de todas las cosas, sólo quiere decirse con ello que, en ambas series causales, es Dios el único principio de acción.

Afirmar, como defiende Yitzhak Y. Melamed, que la razón por la que existe la *natura naturata* reside en la propia naturaleza de la *natura naturans*, no queda tan lejos como pueda parecer de considerar que la razón por la que existe la *natura naturans* reside en la actividad de la *natura naturata*, tal y como parece colegirse de las lecturas anteriores. Si la *natura naturans* debe causar *natura naturata* para ser activa, o sea, para actualizar su esencia infinitamente activa <sup>73</sup>, como también sugería Deleuze, es posible pensar que la actualización ejercida por la *natura naturata* represente algo más que un mero resultado de la *natura naturans*; que devenga un *momento* esencial de su constitución final. Ahora bien, inferir que la *natura naturata* termina produciendo a la propia *natura naturans* es acabar proyectando sobre la *Ética* en general y sobre la sustancia de Spinoza en particular la imagen de un sujeto en constante transformación. Imagen que había sido ya rechazada en los *Principios de filosofía de Descartes*. Por querer evitar una lectura idealista de los modos, se termina abrazando una comprensión, la de Hegel, donde la sustancia acaba siendo el resultado del hacer y del transformarse de sus modificaciones finitas. Al igual que lo fácil y lo difícil, la parte y el todo, lo finito y lo infinito en los modos de la sustancia, también la *causa sui* y la causa eficiente, o la *natura naturans* y la *natura naturata* son en Spinoza una y la misma cosa concebida desde dos perspectivas diversas: la primera, desde la perspectiva de la autoproducción infinita de la sustancia; la segunda, desde la perspectiva de la causación eficiente organizada en una red infinita de modos finitos. Pretender establecer una relación causal e inmanente entre ambos tipos de causación es abandonar el perspectivismo de Spinoza que organiza el *quatenus* y abrazar la transformación lógica desarrollada por Hegel como superación del spinozismo.

---

<sup>73</sup> Cf. Y. Y. MELAMED, «Why Spinoza is not an Eleatic Monist (Or Why Diversity Exists)», en Philip Goff ed., *Spinoza on Monism* (London, Palgrave, 2011), pp. 213-214.

## 10. PERSPECTIVISMO MODAL: SER

El objetivo de los capítulos precedentes ha sido mostrar que el proyecto filosófico de Spinoza está dominado por una lógica perspectivista que abarca por igual tanto la relación de la sustancia con sus atributos como su relación con los infinitos modos en los que se expresa. A través de herramientas conceptuales como la conjunción latina *quatenus*, la identidad y la diferencia son situadas en una relación no dialéctica y doblemente indiferente: la infinitud absoluta de la sustancia y la infinitud relativa o solamente en su género de los atributos; la infinitud de la *causa sui* y la infinitud de la sucesión indefinida de causas finitas, son una y la misma infinitud concebida desde perspectivas diversas.

Lejos de esta interpretación perspectivista, no han faltado lecturas que han visto en recursos lógicos como el *quatenus* un subterfugio que emerge en lugares estratégicos de la filosofía de Spinoza para significar sofisticados procesos dialécticos. Así razona Vesa Oittinen en su obra *Spinozistische Dialektik*, donde, más allá del *quatenus*, el concepto spinozista de *conatus* es concebido como el ejemplo más claro de dicho mecanismo <sup>1</sup>. El *conatus* constituye para Oittinen lo tercero entre la esencia y la existencia de una finitud que, de otro modo, no se afirmaríase como existente. Si la esencia es la afirmación pura de la eternidad y la existencia la negación en la duración, el *conatus* sería la negación de la negación en la que eternidad y duración, esencia y existencia, son puestas recíprocamente en acto mediante el ser del modo, consiguiendo Spinoza así aunar dialécticamente la afirmación de la sustancia con la negación simple de lo finito.

Además, puesto que en el hombre no representa simplemente el esfuerzo por perseverar en el ser, sino también la conciencia misma de ese esfuerzo, el *conatus*, razona Oittinen, garantiza igualmente la idea de una subjetividad autorreferencial. El individuo que se sabe a sí mismo como esforzándose en su existencia por perseverar en su esencia es tan sujeto como la sustancia que se reconoce a sí misma en su exteriorización. Spinoza seguiría, por lo tanto, un proceder muy próximo al esquema dialéctico de Hegel: a la afirmación de la esencia le sigue primero la negación de la existencia, y, finalmente, la negación de la negación como reconciliación de esencia y existencia en la figura del *conatus*. Una doble negación que, además de invitar a concebir al individuo bajo la idea de una subjetivación o proceso de «hacerse a sí mismo», rompería con la imagen de una degradación jerárquica desde la sustancia hasta los modos como negación simple. A través de la conciencia que estos últimos adquieren en el proceso de su constitución, así como desde el convencimiento de la afirmación ontológica de la que son portadores, Spinoza conseguiría regresar dialécticamente hasta Dios para reconocer en él la potencia pura de ser que es.

---

<sup>1</sup> Cf. V. OITTINEN, *op. cit.*, pp. 176 y sig.

El de Oittinen es uno de los casos donde más evidente resulta la dialectización de Spinoza. Anteriormente fueron mencionados otros en los que esta asociación se aborda de forma más sutil, o apelando en cualquier caso a una dialéctica no hegeliana. Qué deba entenderse por tal cosa no resulta del todo claro, pues cuando se busca refugio en una suerte de dialéctica materialista frente al idealismo absoluto de Hegel, como suele ser habitual, se olvida que la lógica de la transformación opera tanto en la filosofía real como en la lógica, y, dentro de esta última, tanto en su parte subjetiva como en la objetiva. La relación de la dialéctica con la interpretación del spinozismo no dista demasiado de la que mantienen la alquimia y la piedra filosofal: se presupone su existencia, aunque se desconozca tanto su apariencia como el lugar donde encontrarla. Sirva de ejemplo el célebre *Hegel ou Spinoza*, de P. Macherey, donde reconoce que, pese a no poder descubrir una dialéctica materialista operando efectivamente en la *Ética*, tal dialéctica era sugerida por Spinoza, debiendo ser tomada como fuente de inteligibilidad de su obra <sup>2</sup>. Todo ello, al tiempo que acusa en otros escritos suyos a lectores como Deleuze de proyectar sobre Spinoza una suerte de dialéctica <sup>3</sup>; Deleuze, quien precisamente recurría a Spinoza para encontrar algún recurso teórico mediante el que escapar a la dialéctica hegeliana. Podría seguirse, casi *ad infinitum*, la serie de pensadores que creen haber encontrado, a diferencia de sus colegas, una dialéctica en Spinoza «más pura» —o sea, menos hegeliana— que el resto. La historia del spinozismo después de Hegel, como enseñó Louis Althusser, es, en gran medida, la historia de cómo aprender a sortear la dialéctica hegeliana yendo tras la pista de una dialéctica de tipo no hegeliano, una dialéctica materialista o no dominada por la superioridad de la idea ni por la visión teleológica del mundo, mientras se aprovecha para señalar con el dedo a quienes, se piensa, cometen el error de «hegelianizar» en exceso la supuesta dialéctica que opera en la *Ética*.

En esta historia post-hegeliana del spinozismo, es verdad, el *conatus* representa un motivo especialmente incierto que amenaza con disipar la idea de un principio unitario o lógica general de corte perspectivista en la filosofía de Spinoza tal y como ha sido desarrollada en los capítulos anteriores. Definido por Deleuze como la esencia del modo que ha empezado a existir, o sea, como la esencia en la existencia —negación de la negación—, es seguramente, conforme ha señalado Oittinen, el motivo más próximo a una dialéctica de estilo hegeliano, puesto que dicho esfuerzo se adhiere con facilidad al principio de un *telos* inmanen-

---

<sup>2</sup> Cf. P. MACHEREY, *Hegel o Spinoza*, pp. 26-27.

<sup>3</sup> Cf. P. MACHEREY, «The Encounter with Spinoza» (Paul Patton ed., *Deleuze: A Critical Reader*. Oxford, Blackwell Publishers, 1996). Un ejercicio similar, referido en este caso a la apropiación paradójicamente dialéctica que Toni Negri elabora de la filosofía de Spinoza, puede encontrarse en P. MACHEREY, «Negri's Spinoza: From Mediation to Constitution. Description of a Speculative Journey» (T. S. Murphy, A-K. Mustapha, ed., *The Philosophy of Antonio Negri: Revolution in Theory, Volume Two*. MI: Pluto Press, 2007).



te que guía la existencia del ser finito hacia su preservación y perfeccionamiento <sup>4</sup>. Un compromiso con la dialéctica que adquiere mayor fuerza al comprobar que el objetivo o fin del *conatus* es doble y —al menos de forma aparente— contradictorio, a raíz de las tendencias de naturaleza opuesta que se siguen de las Proposiciones 6 y 12 de la Parte III de la *Ética*: un esfuerzo por perseverar en el ser y un esfuerzo distinto por aumentar la potencia de obrar del mismo. Qué pueda significar Spinoza mediante un aumento tal de la potencia de obrar, y hasta qué punto dicho aumento del *conatus* puede dejar intacta la esencia misma del individuo —o sea, su perseverancia en el ser— sin incurrir en una lógica de la transformación al estilo hegeliano, es lo que debe ser cuestionado a continuación.

### 10.1. La equívocidad contradictoria de la esencia singular

La tarea de discernir en qué consiste la «esencia» del ser humano para Spinoza es problemática. Por un lado, la *Ética* ofrece afirmaciones que simpatizan con un punto de vista nominalista sobre la realidad de la esencia, y otras que se adecúan mejor a una comprensión realista de la misma, según la distinción que propone Charles Ramond en su obra *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*. En el primer sentido, Spinoza rechaza que la esencia del ser humano designe algún tipo de realidad. De ahí su crítica a definiciones tradicionales como las de «hombre», y otras «naciones universales» por el estilo, producto de una generalización abstracta a la que recurre la imaginación cuando es incapaz de responder a las diferencias singulares que articulan la multiplicidad existente de modos <sup>5</sup>. Propiamente, por lo tanto, existirían las esencias singulares de «hombres» particulares, pero no una esencia general que, englobando a todos y cada uno de los seres humanos, tuviera un correlato objetivo. Pero no es menor el número de textos en los que, bajo una perspectiva realista, sí parece acordarse un referente esencial al término «hombre», ofreciendo con ello la idea de que la esencia del hombre —y, por extensión, de otras esencias específicas de géneros diversos— no constituye una imagen general y abstracta, sino un concepto cuyo referente representa una realidad objetivamente determinable <sup>6</sup>. Por ejemplo, en el segundo escolio de la Proposición 8 de la primera Parte, Spinoza habla abiertamente de la naturaleza humana y de la verdadera definición del hombre, a pesar de no ofrecer una descripción precisa de la misma. O, en el axioma 2 de la segunda Parte, al asegurar que «el hombre

---

<sup>4</sup> Sobre el sentido teleológico del *conatus* en la *Ética*, cf. Andrea SANGIACOMO, «Teleology and Agreement in Nature», en A. Santos Campos ed., *Spinoza: Basic Concepts* (Exeter, Imprint Academic, 2015).

<sup>5</sup> Cf., *Ethica* II, 40 esc. 1.

<sup>6</sup> Cf. C. RAMOND, *op. cit.*, p. 248.

piensa»<sup>7</sup>, se da por sentado igualmente la existencia objetiva de una esencia común y compartida a la que le pertenece el pensamiento.

Como las universales, tampoco las esencias singulares están exentas de confusión. Al comienzo de la segunda Parte de la *Ética*, Spinoza define la esencia de una cosa en los siguientes términos: «Digo que pertenece a la esencia de una cosa aquello dado lo cual la cosa resulta necesariamente dada, y quitado lo cual la cosa necesariamente no se da; o sea, aquello sin lo cual la cosa —y viceversa, aquello que sin la cosa— no puede ni ser ni concebirse»<sup>8</sup>. La ambigüedad que envuelve a la formulación de esta definición es resuelta en el escolio de la Proposición 10 de esta misma Parte, donde, en lugar de referirse a aquello «que pertenece a la esencia de una cosa», sin aclarar si, efectivamente, eso que pertenece a la esencia puede ser considerado como la esencia misma, o si, más bien, debe serlo como sólo una parte o propiedad suya, Spinoza dice con mayor claridad «que constituye necesariamente la esencia de una cosa aquello dado lo cual se da la cosa, y suprimido lo cual la cosa no se da. O sea, aquello sin lo cual la cosa —y viceversa, aquello que sin la cosa— no puede ser ni concebirse»<sup>9</sup>.

Spinoza no aclara en su definición si el «darse» de la cosa a partir de la esencia es fruto de un esfuerzo o *conatus* de la cosa misma en la existencia temporal, o si dicho esfuerzo en la existencia debe ser comprendido exclusivamente desde un punto de vista lógico. Lo primero, en virtud de la reciprocidad que marca el «viceversa» en la definición, permitiría encontrar en Spinoza una posición existencialista *avant la lettre*, donde la esencia de una cosa iría configurándose a sí misma a través de la experiencia que adquiere en la duración de su existencia. Lo segundo, en todo caso, descarta la imagen de un esencialismo clásico, donde la esencia disfrutaría de la independencia y anterioridad que, desde Platón hasta Descartes, ha ostentado respecto de la existencia. A través de este segundo sentido parece pertinente convenir, como sugiere Ramond, que la definición spinozista de esencia se inspira, una vez más, en el método geométrico, concretamente en la definición de los objetos matemáticos<sup>10</sup>. Así como no existe distancia concebible entre un círculo y su definición, sino que captar la definición de un círculo es concebir igualmente al círculo mismo, así tampoco entre la esencia de una cosa cualquiera y la cosa misma media una distinción real: comprender la esen-

---

<sup>7</sup> *Ethica* II, ax. 2: «Homo cogitat».

<sup>8</sup> *Ethica* II, def. 2: «Ad essentiam alicujus rei id pertinere dico quo dato res necessario ponitur et quo sublato res necessario tollitur; vel id sine quo res et vice versa id quod sine re nec esse nec concipi potest».

<sup>9</sup> *Ethica* II, prop. 10, cor., esc.: «id necessario essentiam alicujus rei constituere dixi quo dato, res ponitur et quo sublato, res tollitur vel id sine quo res et vice versa id quod sine re nec esse nec concipi potest».

<sup>10</sup> Cf. C. RAMOND, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, pp. 182 y sig.

cia de la cosa y afirmar la cosa misma en su verdad son un solo acto del entendimiento. En palabras de Deleuze: «la esencia no es una posibilidad», sino «pura realidad física»<sup>11</sup>.

Pero determinar qué sea la esencia de las cosas singulares en Spinoza no parece tarea tan sencilla como pueda serlo delimitar las propiedades de una definición matemática. En gran medida, ello es debido a la equívocidad que la *Ética* introduce al respecto, convirtiendo en sinónimos no siempre precisos las nociones de «esencia», «naturaleza», «forma», «esfuerzo» o «potencia», «virtud», e incluso «deseo» en referencia a un modo perteneciente al atributo del pensamiento, o «relación precisa de movimiento y reposo» al considerar un modo del atributo extensión. Así, Ramond equipara la relación de movimiento y reposo a la noción de «esfuerzo» o *conatus*, y las juzga como dos nociones equivalentes, de suerte que a una cierta relación le corresponde un cierto esfuerzo determinado, y sólo uno<sup>12</sup>. Por su parte, Deleuze prefiere distinguir entre la esencia singular de una cosa —que no implica la existencia— y la relación de movimiento y reposo que caracteriza a su forma, y que, a diferencia de aquélla, es causa efectiva de la existencia de un modo finito<sup>13</sup>. Pero además, y aun principalmente, la tarea de comprender el sentido y alcance de la esencia de una cosa singular es considerablemente más compleja que definir objetos matemáticos debido a la doble dimensión presente en el *conatus*. El modelo de las definiciones matemáticas responde bien ante la comprensión de la esencia como esfuerzo por perseverar en el ser. Pero dicho modelo se revela insuficiente cuando se quiere responder al esfuerzo dinámico por aumentar su capacidad de obrar que está igualmente presente en la esencia o *conatus* de todo ser singular.

En efecto, la *Ética* describe el esfuerzo o *conatus* de todo ser desde una doble dimensión. De un lado, «cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser»<sup>14</sup>; de otro, «el alma se esfuerza, cuanto puede, en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo»<sup>15</sup>. A diferencia del primer género de esfuerzo, fruto de la cosa como un todo, el segundo pertenece a la capacidad que posee cada alma, modo del atributo pensamiento, de imaginar aquello que redundará en beneficio del cuerpo que le corresponde, modo del atributo extensión. Podría argumentarse, en consecuencia,

---

<sup>11</sup> G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 175.

<sup>12</sup> Cf. C. RAMOND, *op. cit.*, pp. 190-191.

<sup>13</sup> Cf. G. DELEUZE, *op. cit.*, pp. 190-192. Ramond aprovecha esta distinción para acusar a Deleuze de ofrecer una lectura dialéctica de Spinoza, puesto que la forma individual o relación particular de movimiento y reposo que caracteriza a un modo singular actuaría, según Deleuze, a la manera de un «tercero» que liga la esencia eterna del individuo con su existencia temporal.

<sup>14</sup> *Ethica* III, prop. 6: «Unaquaeque res quantum in se est, in suo esse perseverare conatur».

<sup>15</sup> *Ethica* III, prop. 12: «Mens quantum potest ea imaginari conatur quae corporis agendi potentiam augent vel juvant».

que las dos tendencias del *conatus* no entran necesariamente en contradicción, puesto que recaen sobre aspectos diferentes del mismo modo finito: mientras que la perseverancia en el ser afectaría a la cosa como tal, el aumento de la potencia de obrar haría referencia únicamente a su alma. Sin embargo, el paralelismo existente entre los modos de los atributos, junto con la consideración del cuerpo como objeto del alma y la consideración del alma como idea del cuerpo <sup>16</sup>, exigen que el aumento de la potencia de obrar del alma genere igualmente en el cuerpo un incremento en idéntica dirección. De manera que, en última instancia, dicho aumento en la potencia de obrar afecta tanto al alma, como al cuerpo, como a cualquier otra perspectiva desde la que pueda ser concebido un modo finito, es decir, a la cosa misma como un todo. Si a ello se añade que «la esencia del hombre está constituida por ciertos modos de los atributos de Dios, a saber: por modos de pensar» <sup>17</sup> —es decir, por el alma que *forma* una serie de ideas existentes en acto—, parece conveniente suponer que el empeño puesto por ella en imaginar aquello que aumenta la potencia de obrar del cuerpo, y, en consecuencia, de sí misma como idea, debe conducir igualmente a un aumento idéntico en la esencia del hombre en cuestión —o, al menos, en la potencia de obrar de su esencia—. Y, puesto que obrar, según la razón, «no es otra cosa que hacer aquellas cosas que se siguen de la necesidad de nuestra naturaleza, considerada en sí sola» <sup>18</sup> —o sea, de nuestra esencia—, aumentar la potencia de obrar parece ser una y la misma cosa que aumentar nuestra esencia. Pues, a mayor cantidad de propiedades que puedan seguirse de una cosa dada —esto es, a mayor capacidad de acción—, mayor será la esencia que deba serle presupuesta.

Por lo tanto, parecen ser dos las tendencias opuestas que cohabitan en el *conatus*: una más conservadora, que tiende a perseverar en su propio ser; otra más expansiva, en virtud de la cual se esfuerza por aumentar dicho ser. Su armonización, empero, resulta problemática. Que el *conatus* de un ser finito cualquiera se esfuerce por aumentar su potencia de obrar, ofrece la impresión de que la adquisición de nuevas perfecciones está incontestablemente a su alcance, de manera similar a como la sustancia finita de Descartes podía, con facilidad, proveerse de nuevas propiedades hasta casi devenir infinita. Si la esencia humana consigue aumentar su potencia de obrar, es decir, si le es permitido aumentar el número de efectos que se siguen de su naturaleza, o sea, si puede aumentar su condición de causa,

---

<sup>16</sup> Cf., *Ethica* III, prop. 13: «El objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no otra cosa (*Objectum ideae humanam mentem constituentis est corpus sive certus extensionis modus actu existens et nihil aliud*)».

<sup>17</sup> *Ethica* II, prop. 11, dem.: «Essentia hominis (per corollarium praecedentis propositionis) a certis Dei attributorum modis constituitur nempe (per axioma 2 hujus) a modis cogitandi».

<sup>18</sup> *Ethica* IV, prop. 59, dem.: «Ex ratione agere nihil aliud est (per propositionem 3 et definitionem 2 partis III) quam ea agere quae ex necessitate nostrae naturae in se sola consideratae sequuntur».

¿hasta dónde puede lograrlo? Si es hasta el punto de devenir *causa sui*, su esencia deberá dejar de ser la esencia del modo finito que es, y devenir otra cosa. ¿Hay un límite dentro del cual la esencia pueda aumentar sin dejar de ser sí misma? ¿Tiene sentido en absoluto considerar que una esencia individual pueda aumentar su propia potencia, o sea, aquello que la define como esencia?

Los problemas derivados de esta doble dimensión del *conatus* quedan reflejados en toda su complejidad cuando se analiza el sentido de un último término que debe añadirse al listado de sinónimos ofrecido más arriba: «perfección» (*perfectionem*). Que «esencia» y «perfección» deben ser tomados como nociones parejas se desprende de la definición general de los afectos con la que concluye la Parte III de la *Ética*: «puesto que nosotros entendemos por “perfección” la esencia misma de una cosa»<sup>19</sup>. La Proposición 4 de la Parte IV, conviene lo propio con la potencia de obrar de una cosa, o sea, con su *conatus* singular: «cuanta más perfección tiene una cosa, tanto más obra y tanto menos padece; y a la inversa, cuanto más obra, tanto más perfecta es»<sup>20</sup>. A partir solamente de ambas definiciones, parece difícil extraer la posibilidad de un aumento o disminución en la perfección o esencia de la cosa singular. La perfección es la realidad que posee una cosa —«por realidad entiendo lo mismo que por perfección»<sup>21</sup>—, y tanta mayor perfección le corresponde cuanto mayor realidad exhibe. Pero, puesto que no puede admitirse variación en la realidad de una cosa dada sin que dicha cosa deje de ser sí misma, igual de imposible resulta atribuir un cambio a su perfección. Se dice de algo que es más o menos perfecto —o sea, que tiene más o menos esencia o poder de obrar—, pero no que pierda o gane perfección. Además, aun cuando dicha variación pudiera tener en última instancia lugar, no podría provenir de la cosa misma en cuestión. Pues, dado que «las cosas que se producen en virtud de causas externas, ya consten de muchas partes, ya de pocas, deben cuanto de perfección o realidad tienen a la virtud de la causa externa y, por tanto, su existencia brota de la sola perfección de la causa externa, y no de la suya propia»<sup>22</sup>, es de esperar que dicha perfección no pueda ser modificada por la cosa singular, en la medida en que ella no es una sustancia que se cause a sí misma o que pueda darse nuevas perfecciones, sino un modo finito que depende por completo en esencia y existencia, y por ende también en perfección, de causas externas.

---

<sup>19</sup> *Ethica* III, def. general de los afectos, expl.: «nos per perfectionem ipsam rei essentiam intelligimus».

<sup>20</sup> *Ethica* V, prop. 40: «Quo unaquaeque res plus perfectionis habet, eo magis agit et minus patitur et contra quo magis agit, eo perfectior est».

<sup>21</sup> *Ethica* II, def. 6: «Per realitatem et perfectionem idem intelligo».

<sup>22</sup> *Ethica* I, prop. 11, esc.: «Res enim quae a causis externis fiunt, sive eae multis partibus constant sive paucis, quicquid perfectionis sive realitatis habent, id omne virtuti causae externae debetur adeoque earum existentia ex sola perfectione causae externae, non autem suae oritur».

Esta última idea vuelve a ser expresada en unos términos afines en el Prefacio de la Parte IV de la *Ética*, cuando Spinoza asegura que «a la naturaleza de una cosa no le pertenece sino aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de su causa eficiente, y todo cuanto se sigue de la necesidad de la naturaleza de la causa eficiente se produce necesariamente»<sup>23</sup>, es decir, sin posibilidad de ser modificado. Si la perfección —aquí llamada «naturaleza»— de una cosa se debe a su causa eficiente, y si ésta se produce con absoluta necesidad, la perfección de una cosa deba ser absolutamente necesaria y no contingente, de manera que no pueda ser alterada ni en función de sí misma ni en función de la causa de la que depende. Por eso no se entiende que este Prefacio esté destinado precisamente a ofrecer una comprensión de la «perfección» alejada de la realidad objetiva que se le supone a la «esencia» de una cosa singular. En un sentido completamente opuesto, Spinoza conviene que «la perfección y la imperfección son sólo, en realidad, modos de pensar, es decir, nociones que solemos imaginar a partir de la comparación entre sí de individuos de la misma especie o género»<sup>24</sup>. En compañía de la imperfección, la perfección reproduce aquí la lógica resultante del análisis sobre lo fácil y lo difícil llevada a cabo en los *Principios de filosofía de Descartes*. De manera que, de ser identificada anteriormente con la realidad, pasa a ser un producto de la imaginación sustraído de cualquier objetividad.

Más concretamente, Spinoza sitúa el concepto de perfección en relación con el carácter teleológico que la imaginación proyecta sobre el mundo. Según esta visión teleológica, un objeto o una acción se dicen «perfectos» en la medida en que se adecúan por completo a la idea universal que ha sido forjada sobre ellos; «imperfectos», en cambio, cuando no logran alcanzar tal identidad y reproducen dicho modelo sólo parcialmente. Desde esta comprensión, parece conveniente admitir que existen distintos «grados» de perfección: cuanto más se aleja una obra del modelo ideado, tanto más imperfecta es; más perfecta, en cambio, cuanto más se aproxima. Pero, puesto que la naturaleza obra en virtud de su sola necesidad, y no en vistas a ningún fin externo o en función de un modelo ideal de acción, nada hay en ella que pueda ser considerado más perfecto o más imperfecto, tampoco las esencias de los modos singulares. La supuesta privación que asignamos a determinados seres o acciones y que nos lleva a considerarlos más o menos perfectos se corresponde exclusivamente con un ejercicio comparativo de nuestra imaginación, pero no a la ausencia intrínseca y objetiva de una cualidad determinada en ellos.

Cabría esperar, en consecuencia, que Spinoza se aferrase en sus deducciones racionales exclusivamente al primer sentido de «perfección», como sinónimo de realidad o esencia

---

<sup>23</sup> *Ethica* IV, pref.: «Nihil enim naturae alicujus rei competit nisi id quod ex necessitate naturae causae efficientis sequitur et quicquid ex necessitate naturae causae efficientis sequitur, id necessario fit».

<sup>24</sup> *Ibid.*: «Perfectio igitur et imperfectio revera modi solummodo cogitandi sunt nempe notiones quas fingere solemus ex eo quod ejusdem speciei aut generis individua ad invicem comparamus».

necesaria, abandonando en cualquier caso su sentido teleológico e ideal. Sin embargo, ya en la Parte III de la *Ética*, pero especialmente en las Partes IV y V, Spinoza alude constantemente al «tránsito» (*transitio*) que tiene lugar desde una menor a una mayor perfección, y viceversa, dando cabida en la exposición a distintos «grados» o cantidades que se corresponden con la comprensión inadecuada de la perfección. En efecto, una cosa sólo puede «transitar» desde una perfección menor a otra mayor cuando se compara su estado anterior con otro actual que se considera más adecuado respecto del ideal establecido. ¿Conlleva eso afirmar que las cosas no son «perfectas» en sí mismas, o sea, que no poseen una esencia o realidad necesaria, sino que simplemente lo son en función de la perspectiva adoptada? ¿Suprime el tránsito entre grados de perfección el reconocimiento de una perfección precisa como esencia singular de un modo finito? Para no recaer en el extremo de la imaginación, Spinoza trata de armonizar en el Prefacio ambas nociones de «perfección» estableciendo un paralelismo con la doble dimensión del *conatus*, una conservadora y otra dinámica:

Debe observarse, ante todo, que cuando digo que alguien pasa [*transire*] de una menor a una mayor perfección, y a la inversa, no quiero decir con ello que de una esencia o forma se cambie a otra; un caballo, por ejemplo, queda destruido tanto si se trueca en un hombre como si se trueca en un insecto. Lo que quiero decir es que concebimos que aumenta o disminuye su potencia de obrar, tal y como se la entiende según su naturaleza.<sup>25</sup>

Lejos, pues, de reducir el tránsito entre perfecciones a una ficción de la imaginación, Spinoza la considera una posibilidad real e inmanente a los modos finitos. En qué medida pueda tener lugar tal variación sin afectar a la esencia necesaria o perfección de una cosa, se desprende de la consideración análoga que Spinoza otorga aquí a las esencias singulares y a las esencias universales respecto de la conservación y aumento de su potencia de obrar. El hipotético esfuerzo que podría reconocerse en Pedro por cambiar su esencia o forma hasta adoptar las propias de Pablo, sería equivalente al esfuerzo que cabría presuponer en un hombre que intentara asumir la esencia de un caballo: una quimera o absurdo que contradiría la naturaleza misma de Pedro y su esfuerzo por perseverar en su ser. Ahora bien, así como Pedro y Pablo constituyen dos actualizaciones simultáneas de la misma esencia universal, sin confundirse entre sí ni exigir una transformación en la naturaleza del «hombre», tampoco la esencia singular de Pedro o de Pablo tiene que verse circunscrita a una sola actualización salvo riesgo de ver quebrada su unidad. De otro modo: en la misma medida

---

<sup>25</sup> *Ethica* IV, pref.: «Nam apprime notandum est cum dico aliquem a minore ad majorem perfectionem transire et contra, me non intelligere quod ex una essentia seu forma in aliam mutatur. Equus namque exempli gratia tam destruitur si in hominem quam si in insectum mutetur sed quod ejus agendi potentiam quatenus haec per ipsius naturam intelligitur, augeri vel minui concipimus».

en que las esencias singulares pueden ser concebidas como los diversos «grados» que encuentra la esencia universal para expresar o actualizar su realidad, la esencia singular puede igualmente albergar la posibilidad de ser expresada de forma múltiple sin verse por ello compelida a abandonar su forma propia; es decir, que también la esencia singular debe contar con «grados» entre los que actualizar su *conatus*, permitiendo así dar cabida a las dos tendencias de naturaleza opuesta que la definen.

## 10.2. La inspiración doble del *conatus*

En una nota a pie de página incluida en el primer capítulo del *Tratado teológico-político*, Spinoza aseguraba que la naturaleza humana admite grados, o sea, que está contenida entre ciertos «límites» que permiten actualizaciones diversas de lo mismo, pero superados los cuales se excede igualmente la propia naturaleza humana:

Aunque algunos hombres posean ciertas cualidades que la naturaleza humana no ha concedido a otros, no se dice que superen la naturaleza humana, a menos que sea algo tan singular que no pueda ser percibido a partir de la definición de la naturaleza humana. Por ejemplo, una talla de gigante es rara, pero es humana. Son poquísimos, también los que pueden improvisar versos, pero es humano (e incluso hay quienes los hacen con facilidad); como hay quien, con los ojos abiertos, imagina las cosas con tal viveza como si las tuviera presentes. En cambio, si hubiera alguien que tuviera otro medio de percibir las y otros fundamentos de conocimiento, ese superaría sin duda los límites de la naturaleza humana.<sup>26</sup>

A la luz de esta cita, y a partir de la equivalencia ontológica que Spinoza concede a las esencias singulares y a las esencias universales —según se ha podido comprobar al final del apartado anterior—, parecería conveniente asumir que también la potencia de actuar que define a un modo singular se actualiza entre un máximo y un mínimo; o sea, que también ella está sujeta a variaciones entre unos límites determinados. Así comprendida, a la esencia modal spinozista —tanto singular como universal— se le puede aplicar el análisis de la determinación lógica de la «medida» descrito en la *Ciencia de la lógica* de Hegel<sup>27</sup>. En ambos casos, la cualidad —en Spinoza «esencia» como forma o perfección— se halla constituida por una cantidad —en Spinoza, también «esencia» como potencia de obrar— expresada entre un mínimo y un máximo. Mientras el aumento o la disminución de dicha

---

<sup>26</sup> TTP I, 27, n. 3.

<sup>27</sup> Curiosamente, Hegel considera al modo finito de Spinoza como *lo carente de medida* (das Maßlose), y no como medida. Pero lo hace por motivos distintos a los señalados aquí: no porque la esencia singular del modo excluya toda variación cuantitativa, cuanto porque su supuesta falta de realidad deja sin validez cualquier interacción efectiva que puedan ejercer sobre ella la cualidad y la cantidad.



cantidad se mantenga entre los límites que marca la cualidad, la medida —en Spinoza, de nuevo, «esencia»— seguirá siendo idéntica a sí misma. Tan pronto se superen dichos límites, sin embargo, la medida desaparecerá, dando lugar al surgimiento de una medida nueva. Por desgracia, Spinoza no es todo lo claro que cabría desear en este punto, y el sentido y alcance del aumento de la potencia de obrar, entre un máximo y un mínimo, sin que ello afecte a la esencia singular del individuo, ha generado numerosos malentendidos.

Todo el problema consiste en dejar espacio para una interpretación tal de la potencia singular del modo que contemple su variación sin que el concepto de una esencia modal fija sea abandonado, o sea, sin que dichas variaciones ejerzan en la cosa una metamorfosis ni admitan su interpretación bajo una lógica de la transformación. Pese a las diferencias que sobre este asunto mantienen autores como Deleuze, Macherey o Ramond<sup>28</sup>, todos ellos parecen convenir que cualquier concepto de variación en la esencia de un modo es absurdo, y que, por lo tanto, el *conatus* o poder de actuar de un modo no es variable; que lo único que puede variar es la actualización de dicho poder en la existencia. Con el propósito de significar la simultaneidad de permanencia y variación, Ramond distingue entre cambios «de» el poder de actuar y cambios «en» el poder de actuar. En la medida en que los primeros supondrían una variación de la esencia singular, únicamente los cambios *en* el poder de actuar, que se explican por las pasiones de naturaleza diversa que afectan a un mismo individuo, resultan posibles: las pasiones alegres, aumentándolo; las tristes, disminuyéndolo. Por su parte, Macherey y Deleuze también sitúan la variación de la potencia de obrar del individuo en el ámbito de su vida afectiva. Mientras que Macherey analiza esa afectividad desde el punto de vista de la imaginación —por lo tanto, desde el atributo pensamiento—, Deleuze hace lo propio desde el poder de actuar del cuerpo y de la relación de movimiento y reposo que éste expresa, y que afecta a la capacidad del individuo de ser afectado. Lo que ninguno cuestiona es que la esencia singular deba permanecer invariable, y que las modificaciones que producen las pasiones en la potencia de obrar del *conatus* tienen lugar entre un máximo y un mínimo que no pueden sobrepasar.

Al comentar las diferentes interpretaciones que los autores mencionados han desarrollado sobre la esencia modal en Spinoza, Simmon Duffy pone en entredicho este común acuerdo. Aquellos cambios que denomina «mecánicos», así como los «dinámicos», serían asumidos en igual medida por todos ellos, aun cuando con diferencias interpretativas importantes. Los primeros hacen referencia a las distintas afecciones que experimenta un modo finito existente; los segundos, a la influencia que dichos afectos ejercen en la expresión del

---

<sup>28</sup> Para un análisis detallado sobre las diferencias y similitudes que los autores arriba mencionados presentan en su interpretación de la esencia individual en Spinoza, cf. Simon DUFFY: *The Logic of Expression. Quality, Quantity and Intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze* (London, Routledge, 2006), cap. 6.

poder de actuar de una cosa singular, aumentándola o disminuyéndola. Pero Duffy introduce un tercer tipo de cambios que considera «metafísicos u ontológicos» y que reconoce exclusivamente en la lectura de Deleuze<sup>29</sup>. La atribución es controvertida, pues parece sugerir que la esencia de los modos está abierta igualmente a variación. Es cierto, como cita Duffy, que los modos son considerados por Deleuze como estando «dotados de una cierta elasticidad»<sup>30</sup>, dando con ello a entender que el modo entero está sujeto a una variación entre un máximo y un mínimo, incluida su esencia. Pero, si bien la exposición de Deleuze carece en este punto de la claridad deseada —y más cuando se cuestiona si cambios acontecidos en la existencia del modo finito como son el crecimiento, el envejecimiento o la enfermedad se corresponden a distintos procesos de uno y el mismo individuo, o si más bien ejercen una variación en la forma del modo<sup>31</sup>—, puede entenderse que dicha elasticidad afecta sólo a lo que Deleuze considera una dimensión o inspiración «ética» de la potencia de obrar del individuo, y no así a su inspiración «física».

¿En qué se diferencia la dimensión ética de la dimensión ontológica —o física— del *conatus*? En que la primera pone el énfasis en el signo de las pasiones —alegres o tristes— que aumentan o disminuyen su potencia, y no tanto en la capacidad del individuo para soportarlas, que permanece invariable. Lo que varía o está dotado de elasticidad, tanto para Macherey o Ramond como para Deleuze, no es la esencia singular de los modos, sino tan sólo las disposiciones que dichos modos mantienen para entrar en relación con otros modos y ser afectados por ellos. La doble dimensión en la que es reflejado el poder de ser afectado de un individuo según Deleuze, ética y metafísica, es una forma alternativa de expresar el significado complejo que la «perfección» adquiere en Spinoza. En un sentido físico, o considerada la esencia de manera singular, el modo mantiene un poder constante de ser afectado, de suerte que siempre es, en sí mismo, tan perfecto como pueda serlo, con independencia de los afectos que ocupen su alma. En cambio, en un sentido ético, o cuando es puesta *en relación* con otros modos finitos, la potencia de obrar está sujeta a una cierta *elasticidad* en función de los afectos que en cada caso determinan su *conatus* y que le permiten moverse entre un máximo y un mínimo o sufrir actualizaciones diversas.

Esta inspiración doble del *conatus*, puesta al descubierto mediante el análisis del concepto spinoziano de «perfección», debe ser interpretada como un correlato necesario de la distinción perspectivista descrita en capítulos anteriores. Cuando la esencia de una cosa singular es comprendida *en sí misma*, sin relación a ninguna otra cosa, es vista como un esfuerzo constante por perseverar en su ser; cuando esa misma cosa es puesta *en relación* con otras

<sup>29</sup> Cf. S. Duffy, *The Logic of Expression*, pp. 154 y sig.

<sup>30</sup> Cf. G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 202: «Spinoza suggère que le rapport qui caractérise un mode existant dans son ensemble est doué d'une sorte d'élasticité».

<sup>31</sup> Cf. *Ibid.*

cosas singulares —por su capacidad afectiva—, se expresa a sí misma como un esfuerzo por aumentar su potencia de obrar. La perspectiva desde la que es contemplado el *conatus* —individual o colectiva— determina los dos sentidos que completan su realidad —uno estático u ontológico, y otro dinámico o ético—. Como ha señalado Henry E. Allison, «el esfuerzo de un organismo para preservar su existencia es idéntico a su esfuerzo por incrementar su perfección, poder de actuar, fuerza de existir, o nivel de vitalidad. La única diferencia es que la fórmula inicial se refiere al organismo aislado, mientras que la segunda, que es mucho más relevante para la vida emocional de un ser humano, lo considera envuelto en un esfuerzo constante por existir junto con otros seres de su entorno»<sup>32</sup>.

Pero la distinción perspectivista entre aquello que es en sí y aquello que es en relación no representa la única solución que Spinoza pone en juego para comprender la complejidad ontológica de una cosa singular. Una segunda formulación de esta misma lógica, en la Proposición 29 de la Parte V de la *Ética*, permite dar cuenta todavía con mayor claridad de la doble dimensión que constituye la actualidad del *conatus*.

Concebimos las cosas como actuales de dos maneras: o bien en cuanto [*vel quatenus*] concebimos que existen con relación a un tiempo y lugar determinado, o bien en cuanto [*vel quatenus*] concebimos que están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que se conciben como verdaderas o reales de esta segunda manera, las concebimos desde la perspectiva de la eternidad [*sub aeternitatis specie*], y sus ideas implican la eterna e infinita esencia de Dios.<sup>33</sup>

*Sub specie aeternitatis* y *sub duratione* son, respectivamente, formulaciones reflejo —únicamente válidas para el ser modal— de lo que al distinguir la sustancia de los modos podía concebirse como en sí o como en relación a otra cosa. En el primer sentido, el ser de las cosas implica solamente la esencia infinita y eterna de Dios. Es decir, su esencia singular o *conatus* es explicado por su condición de afección de la potencia divina. Cuando esa misma cosa es, sin embargo, concebida en relación a un tiempo y lugar determinados, su esencia pasa a estar necesariamente condicionada por su relación con otras muchas cosas finitas

<sup>32</sup> H. E. ALLISON, *op. cit.*, p. 135: «The endeavour of an organism to preserve its existence is thus identical with its effort to increase its perfection, power of acting, force for existence, or level of vitality. The only difference is that the initial formula refers to the organism in isolation, whereas the latter, which is much more relevant to the emotional life of a human being, considers it as involved in a constant struggle for existence with other beings in its environment».

<sup>33</sup> *Ethica* V, prop. 29, esc.: «Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur vel quatenus eadem cum relatione ad certum tempus et locum existere vel quatenus ipsas in Deo contineri et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus. Quae autem hoc secundo modo ut verae seu reales concipiuntur, eas sub aeternitatis specie concipimus et earum ideae aeternam et infinitam Dei essentiam involvunt».

que limitan su potencia de obrar. Bajo el aspecto de la eternidad, la esencia es eterna e inmutable; desde la duración, está sujeta a los cambios que generan en ella los múltiples encuentros que mantiene con otras potencias. Esta distinción de carácter perspectivista acerca de la naturaleza modal rompe con el tradicional reparto de cualidades: la eternidad a Dios exclusivamente, y la duración a sus creaciones. En la medida en que son concebidos como siguiéndose de la esencia infinita y eterna de Dios, la esencia de los modos es tan infinita como ella; y lo es siempre o necesariamente, y no como resultado de la gracia divina o del esfuerzo en la existencia. ¿Qué es, entonces, la duración? No un universo de seres que se encuentran «más acá», y que se diferencia de otro universo «mas allá» o eterno, sino una forma de concebir a los modos existentes —los únicos verdaderamente posibles— separándolos de su causa próxima. Eternidad y duración son, por lo tanto, en los modos, formas distintas de concebir una y la misma realidad, o sea, dos perspectivas complementarias sobre un único ser: el modo es eterno en la medida en que es remitido a Dios; el mismo modo tiene una duración determinada al separarlo abstractamente de su causa, o sea, al olvidar su condición de modo de la sustancia, y asignarle una posición espaciotemporal.

Es importante distinguir, puesto que Spinoza no las confunde, la duración (*duratione*) y la existencia (*existentiam*). La primera hace referencia a la presencia efectiva de una cosa en el tiempo <sup>34</sup>. Durar significa ser concebido como estando comprendido entre un principio y un final temporal, por lo tanto, sometido a la división abstracta que la Carta XII asignaba a la imaginación. De ahí que la oposición establecida entre dos formas irreductibles de concebir la actualidad de las cosas, siendo una la perspectiva de la eternidad, remita en el extremo opuesto a una concepción *sub duratione* y no *sub existentia*. La duración forma junto a la eternidad una oposición equivalente a la que mantienen entre sí la imaginación y la razón. No en vano, Spinoza asegura de esta última que concibe las cosas desde la perspectiva de la eternidad, sin referencia alguna al tiempo, mientras que la imaginación hace lo propio remitiendo las cosas a un aquí y un ahora determinados <sup>35</sup>. Por el contrario, la existencia no está asociada necesariamente a la imaginación, ni tampoco a la división o al tiempo. En otras palabras: la duración es sólo «la existencia en cuanto [*quatenus*] concebida abstractamente y como si fuese una especie de cantidad» <sup>36</sup>. ¿Qué quiere decir entonces «existir» si debe diferenciarse del estar presente en un aquí y en un ahora? A decir verdad, la existencia resulta idéntica a la duración, si bien concebida desde una perspectiva no abstracta, o sea, prescindiendo de la división que introduce en ella la imaginación mediante la atribución de un tiempo y espacio determinados. La existencia es la duración misma de la cosa

<sup>34</sup> Cf., *Ethica* V, prop. 23, esc.

<sup>35</sup> Cf., *Ethica* II, prop. 44, cor. 2, y dem.

<sup>36</sup> *Ethica* II, prop. 45, esc.: «existentiam quatenus abstracte concipitur et tanquam quaedam quantitatis species».

contemplada, diríamos con Hegel, desde un punto de vista exclusivamente lógico. Las cosas que existen son las mismas cosas presentes en el espacio y en el tiempo, sólo que «en la medida en que [*quatenus*] están comprendidas en los atributos de Dios»,<sup>37</sup> que son eternos e infinitos, sin atender a las propiedades en virtud de las que se dice de ellas que duran. En este segundo sentido, y sólo en él, debe ser comprendido el «darse» de la esencia en su definición por el que nos cuestionamos en el apartado anterior. El *existir* de la esencia no significa que ésta pase a formar parte de un espacio y de un tiempo determinados; las ideas de cosas que no tienen duración actual existen efectivamente y producen efectos. Existir, en un sentido lógico, es estar comprendido en la idea eterna e infinita de Dios. De manera que la reciprocidad apuntada entonces entre el darse y lo dado —o la esencia y lo existente en acto— debe ser entendida al margen de cualquier marco espacio-temporal, excluyendo con ello una lectura de la esencia humana de corte existencialista<sup>38</sup>.

Ahora bien, si, para ser adecuadamente comprendida, la existencia debe situarse fuera del espacio y del tiempo, como una realidad lógica en acto, no se percibe en qué medida quepa diferenciarla de la esencia. Tanto una como la otra resultan finalmente «verdades eternas» comprendidas en la esencia de Dios, o sea, en sus atributos, que no precisan apelear a su relación con otros modos finitos existentes. Pero la esencia de los modos, a diferencia de la esencia divina, se caracteriza precisamente por no implicar la existencia, o sea, por introducir una separación ontológica con ella. ¿Cómo pueden entonces convenir esencia y existencia para oponerse a la duración, y ser concebidas como verdades igualmente eternas? A juzgar por la definición 8 de la primera Parte de la *Ética*, junto con su *explicatio*, la remisión de la existencia de una cosa a los atributos de la sustancia, o sea, su comprensión lógica o *sub specie aeternitatis*, puede llevar a confundirla con su esencia. Pues, «en cuanto [*quatenus*] se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna»<sup>39</sup>, entonces, «tal existencia se concibe como una verdad eterna, como si se tratase de la esencia de la cosa»<sup>40</sup>. Con la intención de separar el espacio ontológico que pertenece a cada una, Chantal Jaquet ha subrayado que la eternidad de la existencia no aparece ligada en la *Ética* a la esencia —no podría estarlo en los modos—, sino a la *defini-*

<sup>37</sup> *Ethica* II, prop. 8, cor.: «quatenus in Dei attributis comprehenduntur».

<sup>38</sup> Excluida la posibilidad de una presencia simultánea de esencias diferentes en un mismo individuo como forma de explicar la dimensión dinámica del *conatus*, resulta de escasa ayuda suponer, como sugiere Francesca di POPPA, que la existencia humana sea concebida en términos de un proceso abierto, cf. «Spinoza and Process Ontology» (*The Southern Journal of Philosophy*, v. 48, 3, 2010), p. 289. Entender el ser del hombre, su existencia, como un proceso abierto es posible siempre y cuando se reconozca que la existencia es concebida entonces *sub duratione*, y, por lo tanto, inadecuadamente o desde la imaginación, sin atender a lo que de eterno y necesario hay en ella.

<sup>39</sup> *Ethica* I, def. 8: «quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur».

<sup>40</sup> *Ethica* I, def. 8, expl.: «Talis enim existentia ut aeterna veritas sicut rei essentia concipitur».

ción de una cosa eterna. A diferencia de la esencia, la definición de una cosa cualquiera se caracteriza por incluir en ella a su causa próxima. A través de su definición, por lo tanto, la eternidad que corresponde a la existencia de una cosa eterna se desprende inmediatamente de los atributos de Dios en virtud de los cuales se explica<sup>41</sup>. Si una cosa existe eternamente es debido a estar incluida en la idea eterna de Dios, y no por darse a sí misma la existencia. ¿Quiere decir con ello Jaquet que la esencia de una cosa determinada, a diferencia de la existencia, recibe su eternidad de sí misma, sin remisión a la eternidad de los atributos de la sustancia? No parece que pueda defenderse tal cosa, puesto que «la esencia del hombre» y, por extensión, la de cualquier otro modo, «está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios»<sup>42</sup>, con lo que también ella debe remitirse a la eternidad divina como causa.

Cuando Spinoza sugiere que, al concebirla siguiéndose de los atributos sustanciales, la existencia puede entenderse «como si se tratase de la esencia de la cosa», quiere decir con ello que hay otra forma distinta de concebir la existencia, a saber, como no siguiéndose de los atributos y, por lo tanto, como no siendo eterna sino temporal. Eso es algo que no puede ser predicado de la esencia, cuya verdad es siempre y en todo momento eterna. De la doble dimensión perspectivista que acompaña a la existencia de una cosa singular —a diferencia de su esencia— da cuenta la teoría spinozista del *conatus*. En su primera significación, más estática, como esfuerzo por perseverar en el ser, el *conatus* es la esencia de una cosa singular en la existencia; o, de forma inversa, el *conatus* es la existencia que mantiene en acto la eternidad que se corresponde con su esencia. La distancia ontológica que separa a la esencia y a la existencia modal es abolida en esta primera significación hasta devenir idénticas por su inclusión inmediata en la idea de Dios. Pero, en cuanto esfuerzo por aumentar su potencia de obrar, la existencia del *conatus* es separada del atributo al que pertenece y puesta en relación con otros modos finitos, abandonando con ello la eternidad que compartía con la esencia hasta ser concebida *sub duratione*. Es en la existencia —temporal—, según esta segunda acepción más dinámica del *conatus*, donde su potencia fluctúa entre un máximo y un mínimo que debe esforzarse por aumentar. La esencia, por lo tanto, permanece inmutable en todo caso; el sentido dinámico del *conatus* no le alcanza. La única variación real tiene lugar a nivel de la existencia, cuando ésta es concebida desde la perspectiva de la duración, o sea, desde las variaciones que le atribuye la imaginación al representarla constreñida por un marco espaciotemporal. De ahí que, si bien el *conatus* se esfuerza por aumentar su potencia de obrar, no por ello se esfuerza en variar su esencia o forma propia, o

---

<sup>41</sup> Cf. Chantal JAQUET, *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza* (Paris, Classiques Garnier, 2015), pp. 109-110.

<sup>42</sup> *Ethica* II, prop. 10, cor.: «essentiam hominis constitui a certis Dei attributorum modificationibus».

sea, en llevar a cabo una transformación de su propio ser, pues el único cambio que puede asumir ocurre al nivel de su existencia, al ser puesta en una relación concreta con otros *conatus* singulares.

Esto no significa que sólo el esfuerzo por perseverar en el ser se corresponda con una comprensión racional del *conatus*. El encuentro con otros modos finitos, del que depende el esfuerzo por aumentar la potencia de obrar, no tiene por qué ser comprendido desde la sola perspectiva de la duración. Ser finito es, en términos racionales, estar limitado por otros seres de su mismo género, y, en consecuencia, tener relaciones que favorecen o reprimen la expresión de su potencia de obrar. Lo que sólo puede darse en la duración y, por lo tanto, pertenece en exclusiva al ejercicio comparativo propio de la imaginación, es entender dicho esfuerzo como el impulso de abandonar un estado inferior por otro superior. Eternidad y duración son solamente perspectivas diversas desde las que concebir la misma existencia del *conatus*, de igual manera que el esfuerzo por perseverar y el esfuerzo por aumentar la potencia de obrar eran simples puntos de vista desde los que contemplar la esencia de un modo en la existencia: en el primer caso, considerándolo en sí mismo, o sea, desde una dimensión meramente ontológica; en el segundo, desde su relación con otros modos. En la doble dimensión del *conatus* se descubre por qué la *Ética* de Spinoza es una ontología, o por qué la ontología spinozista es ética <sup>43</sup>.

Esta identidad entre ontología —identidad— y ética —diferencia— tiene una consecuencia inmediata clara, a saber, que los procesos afectivos que constituyen la vida humana poseen validez universal, sin resultar afectados en su fundamento por motivaciones espaciotemporales como las culturales o las raciales, debiendo ser descritos en términos racionales con la misma necesidad que demanda el método matemático en geometría. Pero una segunda consecuencia se sigue igualmente de esta identificación que procede en sentido inverso, desde la ética a la ontología, según la cual el *ser* debe concebirse con la misma lógica perspectivista que resulta aplicable a lo «bueno» y lo «malo», o a lo «útil» y lo «nocivo». Eternidad y duración, en sí y en relación, son sólo perspectivas diversas desde las que concebir la realidad de la esencia modal finita.

### 10.3. Perfeccionamiento sin transformación

El intercambio epistolar que Spinoza mantuvo con Willen van Blijenbergh ofrece un testimonio excelente de las dificultades tanto teóricas como prácticas que se siguen de cualquier proyecto filosófico que, como el spinoziano, aspira a identificar ontología y ética. La gran

---

<sup>43</sup> Sobre las posibles razones que llevaron a Spinoza a sustituir en su principal obra el título inicial de *Filosofía* por el de *Ética*, a pesar de que en sus Partes I y II se aborden exclusivamente cuestiones de carácter ontológico y epistemológico, cf. P-F. Moreau, *Spinoza y el spinozismo*, pp. 91-93.

pregunta a la que debe hacer frente tan ambicioso programa es la siguiente: si un individuo es ontológicamente perfecto, o sea, si su esencia es eterna y necesaria, y no puede ser modificada en la existencia, ¿en qué medida sus acciones favorecen la corrección de sus imperfecciones y el establecimiento de un orden moral? Cuestionado al respecto por su interlocutor, Spinoza reproducía en su primera misiva cuanto ya sabemos: primero, que una cosa considerada en sí misma expresa tanta perfección cuanto alcanza su esencia, en la medida en que por esencia y perfección entiende lo mismo; segundo, que las cosas no contienen en sí mismas imperfección alguna salvo en la medida en que son referidas a otras que consideramos dotadas de más ser. Se trata de la receta perspectivista de Spinoza, por la que una misma cosa es considerada perfecta en dos sentidos diversos —en sí u ontológicamente, y en relación a otras cosas o éticamente— sin entrar en contradicción. Así, la voluntad o decisión de Adán de comer del fruto prohibido, concluye Spinoza, contiene tanta perfección como ser expresa, y no es imperfecta sino comparada con un ideal de obediencia insatisfecho. El lamento de Blijenbergh se explica porque, desde una teoría semejante acerca de la perfección, no hay forma de distinguir entre una acción buena y una acción mala, ni tampoco entre un ser bueno y un ser malo. Puesto que cada cosa actúa o reproduce en todo momento cuanto está contenido en su esencia, y puesto que toda esencia es necesariamente perfecta, nada hay en sí misma que pueda ser objeto de reprobación ni cambio. La moral y la religión carecen, en consecuencia, del más mínimo sentido.

Si bien debe serle concedida a Blijenbergh la astucia requerida para identificar los lugares más escurridizos de la teoría de Spinoza, quien por momentos parece eludir una respuesta clara y directa a algunas de sus cuestiones más comprometidas, la incapacidad de llegar a un entendimiento mutuo no proviene exclusivamente de unas convicciones morales y religiosas demasiado profundas que, en el caso de Blijenbergh, le impedían asumir el dictado de la sola razón. También, y aun principalmente, este desencuentro tiene su explicación en la confusión entre la esencia de una acción y la esencia de una cosa singular que produce acciones; confusión que Blijenbergh mantiene a lo largo de toda la correspondencia sin lograr deshacer. Tratar a seres y acciones por igual, como sugiere Blijenbergh en sus cartas, es no entender que las cosas singulares son modos de la sustancia, mientras que las acciones de las cosas singulares son modos en un nivel distinto —modos de modos, si se permite la expresión—. ¿Por qué Spinoza no profundiza jamás en esta distinción? Porque ello le llevaría a adoptar un posicionamiento peligrosamente cercano a la distinción cartesiana entre sustancias creadas y modos. Los modos de la sustancia, a diferencia de los modos de modos, gozarían de una independencia superior que, en una supuesta escala ontológica, les haría partícipes en mayor grado de la perfección de la sustancia infinita, como quiere Descartes con las sustancias creadas. Pero lo contrario, o sea, no establecer una distinción ontológica entre las acciones de las cosas y las cosas mismas, como le sucede a



Blijenbergh, obliga a suponer que haya tantas esencias de cosas como esencias de acciones, es decir, que la esencia singular de una cosa no esté al margen de las acciones singulares que en cada caso produce. Con ello se incurre en el error de confundir la ontología de una cosa con su constitución ética —es decir, con la capacidad afectiva que expresa a través de sus acciones y relaciones con otras cosas— sin remitirlas a perspectivas o dimensiones diversas de lo mismo, sino borrando la ontología en beneficio de la ética, o sea, *transformando* la dimensión ética en la única dimensión posible. De suerte que, conforme a este razonamiento, Pedro no sería el mismo al cantar que al escribir, sino que habría un Pedro-1 que canta y un Pedro-2 que escribe, y así hasta el infinito con cada una de sus acciones, lo que haría imposible identificar la esencia singular de Pedro como una verdad eterna ajena a las contingencias que su vida afectiva introduce en la existencia.

Esta confusión entre la esencia de las cosas y las acciones, o entre ontología y ética sin la mediación de perspectivas, está en sintonía con la clave hermenéutica propuesta por Deleuze para descifrar el sentido último de la correspondencia. A ojos del filósofo francés, Blijenbergh interpreta que un ser es siempre perfecto, según Spinoza, no en función de la esencia que lo define, sino *en función de la esencia que posee en tal momento*. Las acciones —temporales— serían entonces las determinaciones que harían variar una esencia singular llevándola hasta una mayor o menor perfección. Cuán perfecta sea una cosa dependerá, en todo caso, de la acción que lleve a cabo en un momento dado. Pero, defiende Deleuze, «Spinoza dice otra cosa: un ser es siempre tan perfecto como puede serlo, *en función de las afecciones que, en tal momento, pertenecen a su esencia*. Es claro que Blijenbergh confunde “pertenecer a la esencia” y “constituir la esencia”»<sup>44</sup>. Aun cuando Spinoza no remite en su correspondencia a la distinción entre pertenecer a la esencia de una cosa y constituir dicha esencia, la aclaración introducida por Deleuze sirve para sortear el error que se desprende al confundir la esencia de una cosa singular —o la dimensión ontológica— con la esencia de las acciones —o la dimensión ética— sin recurrir a la jerarquización ontológica que se seguiría de distinguir dos tipos diferentes de modos, uno referido a la sustancia y otro solamente a modos. Las acciones no son las que determinan o constituyen la esencia o perfección de la cosa singular; las acciones *pertenecen* a la esencia, en el sentido de que se derivan y explican a través de ella. De ahí que la esencia permanezca inmutable en sí misma, a pesar de las múltiples acciones que se siguen de ella y que actualizan temporalmente su existencia en su relacionarse con la esencia de otros modos finitos.

---

<sup>44</sup> G. DELEUZE, *op. cit.*, pp. 231: «Spinoza dit tout autre chose: Un être est toujours aussi parfait qu’il peut l’être, *en fonction des affections qui, à tel moment, appartiennent à son essence*. Il est clair que Blijenbergh confond “appartenir à l’essence” et “constituer l’essence”».

¿Por qué es importante distinguir entre la esencia de una cosa singular y la esencia de las acciones, más allá de la confusión que pueda suscitar entre ontología y ética? Porque, de lo contrario, se corre el riesgo de invertir el efecto de una cosa con su causa; algo que puede afirmarse de la sustancia infinita o Dios, causa y efecto de sí mismo, pero no cuando se juzga la perfección de los modos. A diferencia de la esencia de una cosa singular, que se define solamente por sí misma a partir de la potencia infinita de Dios, las acciones que se siguen de ellas se explican principalmente por la infinitud de otros modos que la determinan y hacen posible. Luego la perfección o realidad de estas acciones deberá ser igualmente explicada por la conjunción de varios modos finitos en un momento preciso que condicionan o «pertenecen» a la esencia de una cosa singular, pero que, en todo caso, no puede decirse que «constituyan» dicha esencia.

Por no haber distinguido el alcance de ambos tipos de esencia, Blijenbergh concluye que, así como una cosa no puede ver alterada su esencia o perfección salvo riesgo de dejar de ser sí misma, así tampoco una acción determinada puede ser modificada, puesto que toda acción es tan perfecta como lo es la esencia de una cosa singular. Ello condena al individuo a obrar tal y como lo hace, sin poder ejercer una variación sobre la serie de efectos que se siguen de sí mismo. A ojos de Blijenbergh, Spinoza salvaría este absurdo mediante el establecimiento de una férrea identidad entre la perfección ontológica de una acción —el ser que esa acción conlleva, y que es también lo propio de las cosas singulares—, y su perfección ética, es decir, la consideración de dicha acción como «buena» y, por lo tanto, como imposible de desear que sea otra de como es. Pero con ello, piensa Blijenbergh, Spinoza se muestra incapaz de ofrecer una respuesta razonable al problema del «mal»: toda acción es para él en sí misma perfecta, o sea, buena. De la misma manera que la esencia de una cosa singular no puede imaginarse privada de un estado más perfecto o real; tampoco puede imaginarse que llegue a ser más «buena» desde un punto de vista ético, o sea, que sus acciones puedan devenir más perfectas o conforme a un ideal.

Son dos, por lo tanto, las confusiones en las que incurre Blijenbergh: una confusión inicial sobre la perfección de las cosas y la perfección de las acciones, y una confusión entre la perfección ontológica y la perfección moral. Por lo primero, una cosa singular no puede hacer ni más ni menos de lo que hace; por lo segundo, no puede actuar de manera distinta a como lo hace. Cada cual es y actúa en función de la perfección que compone su esencia, y nada más, pues, así como resulta imposible modificar la esencia de una cosa singular sin verse transformada en otra cosa distinta —razona Blijenbergh—, igualmente imposible resulta corregir o modificar el sentido de una acción determinada que se sigue necesariamente de dicha cosa. De esta doble confusión se desprende un último equívoco que disuelve la distinción establecida por Spinoza entre la comprensión racional de la perfección —que es necesaria y recibe su eternidad del atributo infinito de la sustancia en el que inhiere—, y el

ejercicio comparativo de la imaginación que somete el estado actual de una cosa junto con sus acciones a un contraste de carácter temporal y teleológico con el objeto ideal. Así, convierte a los dos tipos de «perfección», el racional y el imaginario, en un mismo estado o acción necesarios cuya modificación —tanto del estado como de cualquiera de sus acciones— entrañaría inmediatamente una transformación o cambio en la esencia de la cosa. Comprendida así la teoría spinozista de la perfección, como una inmutabilidad del ser y de las acciones que emanan de las esencias singulares, la crítica de Blijenbergh era evidente:

Según vuestra opinión Dios no pide de los malvados que hagan nada mejor que lo que ya hacen; pues, si estos fueran de otro modo, les habría conferido más esencia. Ahora bien, no les dio más esencia, como se ve por sus efectos; luego, tampoco pide de ellos mejores actos. [...] ¿Para qué sirve entonces nuestro entendimiento, o la facultad de contener nuestra voluntad en los límites de aquél? [...] ¿Cómo puedo amar la virtud si no me han sido concedidas la esencia y la perfección necesarias, y si pueden satisfacerme tanto una acción como su opuesta? ¿Por qué habré de esforzarme en contener mi voluntad dentro de los límites de mi entendimiento? ¿Por qué no dejarme, en cambio, guiar por mis pasiones? <sup>45</sup>

La respuesta de Spinoza, una vez más, es que lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, como lo perfecto y lo imperfecto —en un sentido moral— no son en sí, sino sólo en comparación con otras cosas. Por eso carece de sentido decir que el mal, la injusticia o el crimen —en sí mismos— existen, es decir, expresan esencia alguna. Pues Dios no puede ser su causa, o sea, no puede concebirse su esencia racionalmente a partir de la esencia infinita de Dios, sino sólo como resultado de un acto comparativo de la imaginación carente de correlato objetivo <sup>46</sup>. Los actos impíos de los que habla Blijenbergh sólo son tales, en consecuencia, desde la imaginación; en sí mismos, o *sub specie aeternitatis*, son simples actos necesarios. ¿Quiere decir eso que no pueden cambiarse en absoluto? No, siempre y cuando la esencia de las acciones no se confunda con las esencias de las cosas singulares. A diferencia de estas últimas, las acciones dependen del encuentro que la cosa actuante mantiene con otros modos exteriores. Pero, puesto que el encuentro que, en cada caso, actualiza o «pertenece» a la cosa determinada no se corresponde con su esencia, y, puesto que di-

---

<sup>45</sup> Ep. XX [*Opera* IV, 110-112 b]: «Nam, secundum tuam sententiam, nihil amplius ab impiis Deus flagitat, alioquin plus essentiae in eos contulisset; sed vero plus essentiae non dedit, uti ex effectibus liquet. Ergo amplius ab eis non petit. [...] Cui rei igitur inserviet noster intellectus? cui voluntatem intra limites intellectus continendi potestas? [...] Qui vero virtutem amare possum? mihi tantum essentiae, ac perfectionis non est tributum; & si tantum acquiescentiae, & ex hoc & ex illo habere licet, cur mihi vim, ut voluntatem intra limites intellectus contineam, infero? cur id non facio, quo me affectus trahunt?».

<sup>46</sup> Cf., Ep. XXIII [*Opera* IV, 147].

cho encuentro varía en función de multitud de circunstancias, la acción no tiene necesidad de mantener la misma inmutabilidad atribuida al ser de las cosas. En definitiva, para Spinoza resulta posible cambiar el sentido de una acción, no por lo que tiene de imperfecta, sino por lo que tiene de acción; o sea, no por su dimensión ontológica, sino ética. Qué pueda significar esta última afirmación y cuál deba ser el papel de las afecciones y de la imaginación en el surgimiento de una verdad racionalmente necesaria o eterna es algo que debe ser explorado en los siguientes apartados.

Ni en su correspondencia, ni tampoco en la *Ética*, Spinoza renuncia a la idea de un perfeccionamiento ético en la existencia temporal del individuo humano. En una de las cartas remitidas a Blijenbergh, y en un tono infrecuente por cuanto biográfico, reconocía lo siguiente: «Y si acaso descubriera alguna vez que el fruto extraído del entendimiento natural era falso, eso me haría dichoso. Porque gozo y procuro pasar la vida no sumido en la tristeza y el lamento, sino que me dedico a vivir en el sosiego, la alegría y el buen humor, ascendiendo de este modo hacia un grado más elevado»<sup>47</sup>. Este ascenso moral desde una forma de vida dominada por la tristeza hasta otra regida por el sosiego y la alegría debe ser entendido como un «tránsito» desde una imperfección a una perfección mayor. Existiría, ciertamente, la posibilidad de interpretar dicho tránsito como una transformación en el sentido hegeliano del término, o sea, como un cambio inmanente en la forma de un mismo sujeto que se esfuerza por negarse a sí mismo para devenir su verdadero yo. Pues, si la perfección es equivalente en Spinoza a la esencia o forma de una cosa, y si el tránsito se produce en el mismo individuo desde un grado de perfección inferior a otro grado más elevado, nada parecería impedir que dicho tránsito significara la constitución de una nueva esencia. Pero, ¿es una transformación semejante lo que subyace al avance descrito por Spinoza?

La *explicatio* que sigue a la definición 3 de los afectos, al final de la Parte III de la *Ética*, describe el «tránsito» (*transitio*) a una perfección menor como «el acto por el que resulta disminuida o reprimida la potencia de obrar del hombre»<sup>48</sup>, o sea, su esencia. En ello consiste para Spinoza la «tristeza», que junto con la alegría, su reverso, constituyen los dos afectos principales del alma humana. La alegría, aclara Spinoza, es un «tránsito» a una mayor perfección, y no simplemente la perfección buscada, «pues la alegría no es la perfección misma»<sup>49</sup>. Alegría y tristeza son, por lo tanto, el resultado afectivo que tiene lugar en el alma a consecuencia de que nuestra potencia de obrar o *conatus* fluctúe entre grados diversos. La perfección, en sí misma, no puede ser considerada como alegre ni tampoco

<sup>47</sup> Ep. XXI [*Opera* IV, 126-127]: «& si fructum, quem jam ex intellectu naturali cepi, vel semel falsum esse deprehenderem, me fortunatum redderet, quoniam fruor, & vitam non maerore & gemitu, sed tranquillitate, laetitia, & hilaritate transigere studeo & subinde gradum unum adscendo».

<sup>48</sup> *Ethica* III, def. gen., 3, expl.: «actus quo hominis agendi potentia minuitur vel coercetur».

<sup>49</sup> *Ibid.*: «Nam laetitia non est ipsa perfectio».

como triste, según se desprende de que «si el hombre naciese ya con la perfección a la que pasa, la poseería entonces sin ser afectado de alegría»<sup>50</sup>.

¿Por qué la naturaleza humana, como la de cualquier otro modo finito, no nace ya con la perfección que le corresponde, o sea, por qué no puede decirse de ella que sea necesariamente y en todo momento perfecta? Dicho de otro modo, ¿por qué al hombre, a diferencia de la esencia divina, sí le corresponde una vida afectiva, una realidad ética? La respuesta reside en la distinción ontológica que los modos presentan entre su esencia y su existencia, por un lado, y en la definición de lo finito como limitado en su naturaleza por otra cosa de su mismo género, por otro. Puesto que no depende únicamente de su esencia para existir, la existencia de los modos finitos como el ser humano precisa de la existencia simultánea de otros modos finitos exteriores. La actualización de la esencia del modo, esto es, su *conatus* o potencia de obrar y de perseverar en el ser, está sujeta al encuentro permanente con esos otros modos que hacen posible su existencia, y no puede darse sin él. Un encuentro propicio del modo favorece un aumento de su potencia de obrar y genera en su alma alegría porque lo aproxima en mayor grado a su esencia, o sea, a la plenitud de su potencia de obrar; un encuentro que obstaculiza o disminuye su potencia de obrar genera tristeza en su alma porque lo aleja de todo lo que puede por naturaleza.

Los afectos del alma que componen nuestra vida afectiva, y que son en el cuerpo afectaciones que experimentamos por el encuentro con otros cuerpos distintos, constituyen «una idea confusa, en cuya virtud el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes»<sup>51</sup>. Afectos como la alegría y la tristeza son, según afirma Spinoza, productos de la imaginación que forjamos cuando nuestro cuerpo interactúa con alguno de esos otros cuerpos que determinan la existencia de nuestra esencia singular. Sobre la correlación entre exterioridad, vida afectiva y conocimiento confuso, Spinoza se expresa con claridad: «sólo padecemos necesariamente en la medida en que formamos imaginaciones, o sea, en cuanto que experimentamos un afecto que implica la naturaleza de nuestro cuerpo y la naturaleza del cuerpo exterior»<sup>52</sup>. De manera que, si tenemos vida afectiva y, por lo tanto, vida ética, es porque somos finitos y determinados a existir por una realidad exterior a nosotros, y porque sentimos que nuestra potencia de actuar —o fuerza de existir— fluctúa en función de la comprensión inadecuada que el alma alcanza sobre sí misma y sobre esas otras cosas que ejercen determinación sobre ella.

---

<sup>50</sup> *Ibid.*: «Si enim homo cum perfectione ad quam transit nasceretur, ejusdem absque laetitiae affectu compos esset».

<sup>51</sup> *Ethica* III, def. gen.: «est confusa idea qua mens majorem vel minorem sui corporis vel alicujus ejus partis existendi vim quam antea affirmat».

<sup>52</sup> *Ethica* III, prop. 46, dem.: «eatenus tantum necessario patimur quatenus imaginamur sive quatenus afficimur affectu qui naturam nostri corporis et naturam corporis externi involvit».

El «tránsito» que el *conatus* experimenta entre diversos grados de perfección es una modificación en el estado afectivo del alma, es decir, un intercambio entre ideas confusas o inadecuadas que la imaginación elabora acerca de su propio cuerpo. Que sean confusas significa que el aumento de la potencia de obrar que atribuyen al cuerpo no tiene por qué ser necesariamente tal. Cuando experimentamos una alegría porque sentimos —en un sentido ético, por lo tanto— que nuestra potencia de obrar aumenta, de ese afecto no se sigue que nuestra potencia de obrar aumente de manera efectiva —en un sentido ontológico—. Tan sólo se sigue de allí que sentimos que tal aumento es el caso. Por lo demás, si dicho tránsito desde una imperfección a una perfección, o viceversa, es una pasión del alma o una idea confusa, parecería razonable pensar que el objetivo prioritario de la *Ética* fuese abandonar toda expectativa de tránsito. En la medida en que el proyecto racionalista de Spinoza aboga por la comprensión adecuada de las causas que determinan el ser de cuanto existe, el tránsito no representa una explicación de las cosas que favorezca dicho fin. De ahí proviene la imagen clásica del sabio spinozista como asceta. Pero, lejos de ello, Spinoza repite con insistencia la necesidad de vivir una vida llena de alegría, y de transitar, cuanto sea posible, hacia una mayor perfección.

Muy al contrario: cuanto mayor es la alegría que nos afecta, tanto mayor es la perfección a la que pasamos [*transimus*], es decir, tanto más participamos necesariamente de la naturaleza divina. Así, pues, servirse de las cosas y deleitarse con ellas cuanto sea posible (no hasta la saciedad, desde luego, pues eso no es deleitarse) es propio de un hombre sabio.<sup>53</sup>

Participar en mayor grado de la naturaleza divina es una expresión que, empleada por Spinoza para significar aquí el tránsito a una mayor perfección, o sea, el aumento de nuestra potencia de obrar, no está exenta de dificultades. No sólo por las resonancias neoplatónicas de las que Spinoza se desprende en gran medida en la *Ética*, sino también, y aun principalmente, porque la virtual cuantificación que permite dicha participación introduce la posibilidad de una mayor o menor identificación con la perfección divina. ¿Quiere decir con ello Spinoza que, mediante el tránsito a una mayor perfección nos hacemos «más similares» a Dios, o sea, que aproximamos la potencia limitada que corresponde a nuestra esencia singular hacia la potencia infinita de la esencia divina, como si la perfección ética permitiese apropiarnos finalmente de una mayor perfección ontológica? Tal similitud podría traducirse en la búsqueda de una ausencia absoluta de pasiones, dado que en Dios no hay alegrías ni tristezas, o sea, variaciones en la potencia de obrar, pues en él todas las cosas son neces-

---

<sup>53</sup> *Ethica* IV, prop. 45, esc.: «sed contra quo majore laetitia afficimur eo ad majorem perfectionem transimus hoc est eo nos magis de natura divina participare necesse est. Rebus itaque uti et iis quantum fieri potest delectari (non quidem ad nauseam usque nam hoc delectari non est) viri est sapientis».

riamente perfectas <sup>54</sup>. Lograr un estado de ánimo imperturbable que eludiese cualquier tipo de fluctuación y en el que ni alegría ni tristeza tuvieran cabida; tal podría ser la aspiración última del sabio. Pero un proyecto ético semejante no sólo contradiría las palabras de Spinoza que abogan por un deleite moderado, sino que exigiría de la esencia del hombre una transformación, o sea, el abandono de su condición humana y la adopción de una nueva forma afín al ser divino, incurriendo así en el mismo error que había creído divisar en la equivocidad de la sustancia cartesiana. Además, con ello se daría respaldo a la curiosa paradoja, negación de la negación, de que, para no sentir alegría alguna, el mejor camino disponible sería el de ser afectados de la mayor alegría posible. El hombre experimentaría entonces en su existencia la tarea de llevar al máximo su potencia de obrar para, precisamente, abandonar su propia potencia y adoptar otra superior y más perfecta que aquella que le corresponde por naturaleza. El spinozismo quedaría así convertido en una anticipación genial de existencialismo, donde la esencia es el resultado final de un ejercicio llevado a cabo en la existencia —temporal y, en consecuencia, ética—. Pero también, y aun principalmente, el spinozismo anticiparía la lógica hegeliana de la transformación, donde la negación es conducida hasta su extremo, hasta su propia negación, para llegar a ser lo que verdaderamente es.

Pero, si ninguna de las traducciones exploradas consigue reproducir el sentido del aumento de la potencia de obrar ni la mayor participación en la naturaleza divina, ¿qué debe entenderse por tales expresiones? El perfeccionamiento o tránsito a una mayor perfección ofrece la apariencia de ejercer una transformación o cambio de forma en el ser humano por otra distinta; ésa es, sin duda, su característica más básica. En la medida en que la esencia o potencia de obrar de una cosa singular es perfección, o sea, realidad *acabada* y necesaria, el aumento de dicha potencia de obrar o perfeccionamiento parece que deba ser entendido como una modificación de la perfección anterior y, en consecuencia, de la esencia o forma primera. Pero cualquier cambio de forma, por mínimo que fuese, sería tan perjudicial como lógicamente contradictorio: «que el hombre se esfuerce, por la necesidad de su naturaleza, en no existir, o en cambiar su forma por otra, es tan imposible como que de la nada se produzca algo, según todo el mundo puede ver a poco que medite» <sup>55</sup>. Si Spinoza quiere dar cabida a la posibilidad ética de un perfeccionamiento que no afecte a la perfección ontológica de la cosa, o sea, a su forma o esencia, debe ser capaz de exponer cómo pueda darse tal cosa sin incurrir en una transformación.

---

<sup>54</sup> Cf., *Ethica* V, prop. 17: «Dios está libre de pasiones y no puede experimentar afecto alguno de alegría o tristeza (*Deus expers est passionum nec ullo laetitiae aut tristitiae affectu afficitur*)».

<sup>55</sup> *Ethica* IV, prop. 20, esc.: «At quod homo ex necessitate suae naturae conetur non existere vel in aliam formam mutari, tam est impossibile quam quod ex nihilo aliquid fiat, ut unusquisque mediocri meditatione videre potest».

Seguramente el lugar más célebre en el que Spinoza aborda el problema de un perfeccionamiento ético en la existencia sea el «Prefacio» del *Tratado de la reforma del entendimiento*. El escenario que ilustra el «Prefacio» es sencillo: a un lado, una vida dominada por el dinero, el sexo o el honor, objetos de deseo todos ellos causantes de pasiones tristes y de fluctuaciones permanentes del ánimo que Spinoza identifica con el sentir habitual del hombre común; a otro lado, el ideal del sabio que se rige por el sosiego y la estabilidad del ánimo que le concede el amor a un objeto de conocimiento eterno. Con estos dos extremos, Spinoza se cuestiona si acaso es posible llevar a término en la existencia un *tránsito* desde una forma de vida a otra sin dejar de ser el individuo que somos. Semejante tránsito tendría toda la apariencia de una transformación, puesto que aspira a sustituir una forma de vida descentrada o desposeída de sí misma, donde el deseo o *conatus* del individuo está dominado completamente por objetos exteriores como los mencionados, por una forma de vida, la del sabio, que persigue la estabilidad del ánimo mediante la búsqueda intelectual de un objeto de deseo inmutable: «el amor hacia una cosa eterna e infinita apacienta el ánimo con una alegría totalmente pura y libre de tristeza»<sup>56</sup>. ¿Por qué este objeto de deseo eterno corrige el descentramiento sufrido por el hombre que rige su vida por el dinero, el sexo o el honor? Porque su máxima alegría y, por lo tanto, su perfección, no están puestas en un objeto incierto, sino en una realidad invariable como es el conocimiento de Dios. Por lo tanto, su consecución no depende ya de algo exterior a sí, o sea, de circunstancias sobre las que no puede ejercer un control absoluto, sino de la capacidad que tenga por sí mismo de aferrarse a un objeto de deseo siempre presente. Pero, ¿por qué, después de todo, tal perfeccionamiento no puede ser una auténtica transformación, sino únicamente una transformación aparente? Porque los objetos de deseo propios del hombre ignorante no desaparecen por completo, ni siquiera en la vida del sabio: «comprendí que el conseguir dinero, placer y gloria estorbaba, en la medida en que se los busca por sí mismos y no como medios para otras cosas. Pues, si se buscan como medios, ya tienen una medida y no estorban en absoluto, sino que, por el contrario, ayudará mucho al fin por el que se buscan»<sup>57</sup>.

Al comentar el significado de este «Prefacio», y pese a negar explícitamente que el tránsito entre los diversos objetos de deseo en él descrito deba ser interpretado como un cambio en la esencia del individuo, François Zourabichvili no evita emplear en su análisis un lenguaje demasiado próximo a la transformación. Tan compleja es la relación que describe Spinoza entre ética y ontología, que, aun cuando se toma conciencia de su rechazo a dicha posibilidad, el perfeccionamiento que tiene lugar en la vida del sabio parece sólo poder describirse como un cambio de forma. Al someter su deseo a un centro de convergencia nuevo,

---

<sup>56</sup> TIE § 10 [*Opera* II, 7].

<sup>57</sup> TIE § 11 [*Opera* II, 8].



considera Zourabichvili, el individuo *deviene otro* de lo que había sido hasta ahora; un devenir-otro que, a su vez, revierte el devenir-otro-que-humano en el que se había situado al separarse de su propio centro, congregando sus fuerzas en la afirmación de un modo de vida dominado por pasiones que contradicen su naturaleza. Si no es una transformación de sí mismo, argumenta Zourabichvili, es sólo porque el tránsito hacia una mayor perfección, o lo que aquí es descrito como la adopción de un objeto de deseo eterno, es para el hombre el reencuentro con su naturaleza perdida. «¿Puede entonces asimilarse el proceso de reforma a una transformación?», se pregunta finalmente Zourabichvili. «Evidentemente no, puesto que ese proceso consiste en volver a conectar con el problema de la autoconservación; se trata de acabar con las fuerzas centrífugas en el hombre, con una vida del todo quimérica, y sustituirla por una reorientación sobre la naturaleza humana bien comprendida, centro de convergencia del *institutum novum*»<sup>58</sup>. El cambio ético en el que consiste el perfeccionamiento o tránsito a una mayor perfección no desemboca en una transformación, en un cambio de esencia, por mucho que se le parezca. Pues el individuo puede querer, sin contradicción, apropiarse del hombre que en realidad siempre ha sido, sin devenir por ello otro hombre distinto de sí mismo.

Se comprende ahora mejor qué debe entenderse por lograr una mayor participación en la naturaleza divina, aumentar la potencia de obrar o perfeccionarse. Todas estas expresiones quieren significar el comienzo en el individuo de un giro en la comprensión de su existencia: de concebirse confusamente a partir de su encuentro con otros modos, a concebirse adecuadamente como expresión singular del atributo infinito de la sustancia; o sea, *sub specie aeternitatis* y no *sub duratione*. Por lo tanto, mediante estos sinónimos debe entenderse, no la adopción de una nueva esencia, sino un cambio de perspectiva en la concepción de la esencia que es. Una tarea difícil, que lleva a Zourabichvili a considerar la reforma que supone el regreso de la *institutum comune vitae* al *institutum novum* o verdadera naturaleza humana, si bien no como una transformación, sí al menos como una «cuasi-transformación»<sup>59</sup> que desanda el distanciamiento respecto de nosotros mismos interpuesto por las pasiones tristes, y que desde el punto de vista de la *imbecillitas* humana, que es el de la mayoría, deviene con frecuencia vivida como una auténtica transformación, o sea, como la adquisición de una naturaleza superior.

---

<sup>58</sup> F. ZOURABICHVILI, *op. cit.*, pp. 83-4: «Peut-on alors assimiler le processus de réforme à une transformation? Évidemment non, puisqu'il consiste à renouer avec le souci d'autoconservation; mais il s'agit d'en finir avec les forces centrifuges dans l'homme, avec une vie en part chimérique, par un recentrage sur la nature humaine bien comprise, centre de convergence de l'*institutum novum*».

<sup>59</sup> *Ibid.*, pp. 33; 86.

#### 10.4. Infancia y aprendizaje

La imagen de una transformación como resultado del perfeccionamiento ético no remite exclusivamente en Spinoza a la lectura del *Tratado de la reforma del entendimiento*. En la *Ética* se encuentran pasajes que invitan igualmente a pensar la posibilidad de un cambio en la forma o esencia del individuo como único medio para adquirir la perfección perseguida. La insinuación de una ruptura entre dos formas radicalmente distintas de vivir, descrita entonces mediante el deseo incierto del hombre común y el deseo de conocimiento del sabio, toma ahora como referencia básica la imagen del crecimiento biológico del ser humano. Infancia y adultez son en la *Ética* los dos extremos del tránsito entre dos formas de vida que, pese a ser referidas a uno y el mismo individuo, resultan inconmensurables.

En *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*, Zourabichvili presenta el significado que la infancia alcanza en su filosofía mediante términos excesivamente afines a los asumidos por la tradición escolástica anterior. La intuición fundamental que allí se expresa es que tanto escolásticos como Spinoza comparten una misma convicción, a saber, que la esencia de un infante debe ser idéntica a la esencia del adulto en el que ese infante ha resultado, pues lo contrario supondría concebir al primero como un ser necesariamente imperfecto —o impotente— y exigiría de él una transformación en la duración. En Tomás de Aquino, por citar sólo el ejemplo al que recurre Zourabichvili, la identidad y diferencia que separa al adulto del infante se resuelve mediante el recurso a la teoría aristotélica de la potencia y el acto. Lejos de quedar concebido como un ser esencialmente impotente y condenado a desprenderse de su propia esencia para asumir, con su entrada en la adultez, la perteneciente a un ser racional, el infante es considerado desde el prisma escolástico como un individuo que posee ya la esencia racional del ser humano adulto, pero solamente en potencia, todavía no en acto. El proceso de crecimiento es contemplado, en consecuencia, como la tarea de llegar a ser aquello que *todavía* no se es. En sí mismo, por lo tanto, el infante «no tiene sentido»<sup>60</sup>, es decir, no tiene esencia propia —de infante—; es un «no-ser». Pero un «no-ser» que aguarda el momento de su actualización definitiva o «ser».

Conforme a la teoría aristotélica de la potencia y el acto, la dimensión ontológica del individuo —su ser— parecería ser completada sólo de forma definitiva a través de su dimensión ética. Para que el hombre sea aquello que es, es necesario primero que llegue a serlo. Es decir, su comprensión *sub specie aeternitatis* estaría condicionada por su comprensión *sub duratione*. En este sentido, la esencia humana sería una cualidad que dormita ya en el individuo, pero que, por no poseerse en su integridad de forma inmediata, sólo queda actualizada tras un largo periodo vital de correctivos pedagógicos. Sería razonable pensar que la postura de Spinoza respecto de la infancia difiriera en alto grado de la escolástica. En gran

---

<sup>60</sup> Cf. *Ibid.*

medida, así es. La potencia —todavía impotente— que asignaba Tomás de Aquino a la infancia es sustituida en Spinoza por una perfección equivalente a la que mantiene *en todo momento* cualquier otro modo finito. El problema que parece presentársele a Spinoza, asumida la perfección del infante, es que la diferencia asumida entre este último y el adulto amenaza con ser borrada, como si diera en todo caso igual ser una cosa o la otra. Cuando Zourabichvili asegura que «Dios no produce infantes sino hombres que nacen en lo más bajo de su potencia de actuar y de pensar»<sup>61</sup>, no sólo parece suprimir todo rastro de ser en el infante, sino que está cerca de convertir a este último en una suerte de medio o apariencia transitoria a través de la cual el hombre debería pasar para llegar a ser sí mismo. La línea que separaría esta comprensión de la infancia en Spinoza de la teoría aristotélica de la potencia y el acto sería, en consecuencia, demasiado delgada.

Aparentemente, por lo tanto, Spinoza permanece escolástico sobre esta cuestión: el infante está privado de razón, pero cómo está llamado *por naturaleza* a conquistarla, no le es posible sostener en este caso, como en aquél de la ceguera de la correspondencia con Blijenbergh, que la privación que imaginamos sea ontológicamente más que una simple negación; la razón es, pues, en él una privación positiva, consistencia del ser «en potencia». Evidentemente, Spinoza no puede decirlo; pero la hipótesis que nos parece inevitable, a la vista de la importancia del escolio V, 6 y del análisis que acabamos de hacer del escolio V, 39, es que no puede no pensarlo.<sup>62</sup>

Los dos escolios que animan a Zourabichvili a proyectar sobre Spinoza la teoría aristotélica de la potencia y el acto contienen sendas definiciones del infante que difieren en un sentido lo suficientemente marcado como para deshacer tal impresión. En el escolio de la Proposición 6, la infancia es definida negativamente por aquello de lo que carece: el infante es tal porque no sabe «hablar, andar, razonar, y por vivir, en fin, tantos años como inconsciente de sí mismo»<sup>63</sup>. Es verdad, como ha señalado Zourabichvili, que Spinoza se cuida de no utilizar aquí la palabra *privatio*, y que, por lo tanto, sería erróneo considerar que todas las

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 127: «Dieu ne produit pas des enfants mais des hommes —qui naissent au plus bas de leur puissance d'agir et de penser».

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 129: «L'apparence est pourtant que Spinoza reste scolastique sur ce point: l'enfant est privé de raison, mais comme il est appelé *par nature* à la conquérir, il ne lui est possible de soutenir dans ce cas, comme dans celui de l'aveugle de la correspondance avec Blyenbergh, que la privation que nous imaginons n'est ontologiquement qu'une simple négation; la raison est donc chez lui aussi une privation positive, consistance de l'être "en puissance". Évidemment, Spinoza ne peut pas le dire; mais l'hypothèse qui nous paraît inévitable, au regard de l'importance du scolie V, 6 et de l'analyse que nous venons de faire du scolie V, 39, est qu'il ne peut pas non plus le penser».

<sup>63</sup> *Ethica* V, prop. 6, esc.: «loqui, ambulare, ratiocinari et quod denique tot annos quasi sui inscius vivat».

propiedades que le son negadas al infante estén por completo ausentes en él. Si la privación es la negación absoluta, el infante que deviene adulto no puede estar inicialmente privado de nada que, más tarde, pueda llegar a adquirir. Pero también parece cierto que la ausencia de capacidad discursiva que caracteriza al infante no es una forma potencial de ejercer el habla, sino que es no ejercerla en absoluto, de la misma manera que la inconsciencia en la que parece estar sumido no es una forma imperfecta de conciencia, sino la más absoluta falta de la misma. Para alejar la idea de privación o no-ser de la definición del infante, Spinoza debía ofrecer algún recurso más que la mera omisión de la *privatio*.

A ello parecen encaminarse sus esfuerzos en el escolio de la Proposición 39, donde el infante es definido afirmativamente, por aquello que sí tiene: es infante todo aquel que «tiene un cuerpo apto para muy pocas cosas, y dependiente en el más alto grado de las causas exteriores, tiene un alma que, considerada en sí sola, apenas posee consciencia alguna de sí misma, ni de Dios, ni de las cosas»<sup>64</sup>. Que el alma del infante sea «como inconsciente», o que sea apenas consciente de sí misma y de cuanto la rodea, supone una gran diferencia. Lo primero invita a introducir la idea de privación, o sea, del no-ser, condenando así al spinozismo a recurrir a una transformación de la esencia impotente infantil —que no-es— al ser del adulto, o, cuanto menos, a un condicionamiento de la perfección ontológica por el perfeccionamiento ético. Lo segundo permite prescindir de la idea de privación —pero también de la ¡«privación positiva»! que cree descubrir Zourabichvili en el infante— y concebirlo como un ser en desarrollo que disfruta ya del ser que en sí mismo es, sólo que en un grado todavía insuficiente. Cómo debe ser interpretado el tránsito desde un extremo al otro, desde la conciencia más tenue hasta la conciencia plena de sí, de Dios y de las cosas, sin asumir la presencia de un proceso transformativo en la esencia del individuo es lo que debe ser aclarado a continuación.

La tentación de entender dicho tránsito según la teoría aristotélica de la potencia y el acto es elevada. Al fin y al cabo, si el infante es ya lo que debe ser, pero que no es todavía, se entiende que reúna las cualidades potenciales que, más adelante, le permitan afirmarse en lo que realmente es. Sólo por una configuración todavía débil de su alma y de su cuerpo, puede defenderse, no ha aprendido a actualizar todo el poder que contiene, si bien reúne las condiciones necesarias para ello. Cuando Zourabichvili asegura que el niño, estando privado de nada «debe solamente aprender a afirmar su naturaleza», o que «su cuerpo no

---

<sup>64</sup> *Ethica V*, prop. 39, esc.: «qui corpus habet ut infans vel puer ad paucissima aptum et maxime pendens a causis externis, mentem habet quae in se sola considerata nihil fere sui nec Dei nec rerum sit conscia».

está todavía suficientemente cultivado»<sup>65</sup>, parece alinearse con esta interpretación aristotélica de la infancia. El riesgo que conlleva defender esta afinidad es incurrir en una presentación de Spinoza partícipe de aquella confusión señalada más arriba entre la dimensión ética del individuo y su dimensión ontológica, o sea, pretender que la esencia quede constituida en la existencia temporal mediante su relación exterior con otros individuos que deben conducirlo hasta la conciencia y la afirmación de sí. La teoría aristotélica mantiene una asociación entre la potencia y el mal —o lo incorrecto—, por un lado, y entre el acto y el bien —o lo correcto—, por el otro, que hace inevitable dicha confusión entre ontología y ética. La comprensión de la realidad como perfección en Spinoza impide, sin embargo, que tal confusión pueda ser efectiva en su filosofía. Pero esto es algo que parece obviar Zourabichvili al comprender el tránsito desde la infancia a la adultez como un cambio en las relaciones afectivas del individuo. Pues, si uno deja de ser niño por adquirir una menor dependencia respecto de los padres y adultos que le dan sustento, la actualización del ser que residía en él sólo en potencia depende, en última instancia, de una dimensión estrictamente relacional: uno es lo que verdaderamente es por haber logrado afirmarse gracias a —y, al mismo tiempo, a pesar de— las determinaciones exteriores.

En la medida en que el ser en potencia sólo alcanza su verdad al ponerse a sí mismo en acto, el infante de la escolástica debía esforzarse por negarse a sí mismo para devenir lo que ya es. Devenir lo otro de sí para llegar a ser sí mismo es una concepción del crecimiento mucho más próxima a la lógica hegeliana de la transformación que a la lógica perspectivista de Spinoza<sup>66</sup>. Pero a esta lógica de la transformación parece referirse el esolío de la Proposición 39 cuando describe el tránsito a la adultez como el esfuerzo que reside en nosotros por abandonar nuestro cuerpo de infante:

Así, pues, en esta vida nos esforzamos ante todo en que el cuerpo de nuestra infancia se cambie [*mutetur*] en otro —cuanto su naturaleza lo permita y a él le convenga— que sea apto para muchísimas cosas, y referido a un alma que posea una amplia conciencia de sí

---

<sup>65</sup> F. ZOURABICHVILI, *op. cit.*, p. 132: «doit seulement apprendre à affirmer sa nature»; p. 133: «parce que son corps n'est pas encore assez cultivé».

<sup>66</sup> En realidad, y como ya ha sido señalado más arriba, esta asociación entre Idealismo y existencialismo —entendido, en un sentido muy básico, como la teoría que considera que la existencia precede a la esencia, o aquello que hacemos a aquello que somos— no es exclusiva de Hegel. No es difícil encontrar en estas líneas de la *Antropología* kantiana resonancias de esta determinación ética del ser apoyándose sobre el esquema aristotélico de la potencia y el acto: «Para poder atribuir al hombre su puesto en el sistema de la naturaleza viviente y de esta manera caracterizarlo, no queda sino decir que tiene el carácter que él mismo se hace en cuanto sabe perfeccionarse según los fines que de él mismo resultan; de donde, como animal con capacidad par razonar, puede hacerse por sí animal racional», I. KANT, *Antropología* (Madrid, Alianza, 2013) II, e.

misma, de Dios y de las cosas, de tal manera que todo lo que se refiere a su memoria e imaginación carezca prácticamente de importancia por respecto de su entendimiento.<sup>67</sup>

Si bien el cambio de cuerpo al que se refiere aquí Spinoza se produce solamente entre los límites que marcan nuestra naturaleza, y no exige, por lo tanto, un cambio de esencia en el individuo, sino solamente en las partes extensas que la actualizan en la existencia así como en las relaciones afectivas que se siguen de ella junto con nuestra comprensión de las mismas, negar algo que se posee —porque no es simple privación o no-ser— para que devenga plenamente sí mismo, es comprender el crecimiento como una ruptura, y la afirmación de la forma como un proceso que *transita* entre estados opuestos o que se transforma. Al descubrir, hacia la conclusión de la *Ética*, que la verdad o *fin* de la infancia reside en el tránsito a la vida adulta, todo el esfuerzo ético del que nos hace partícipes Spinoza podría entenderse en clave existencialista: no sólo como una autoafirmación de nosotros, sino como una verdadera constitución que pasa por la negación de lo que una vez fuimos. Pero entender que el incremento de la potencia de obrar de nuestro cuerpo y nuestra alma, que experimentamos en la existencia a medida que crecemos, condiciona la necesidad de una esencia abierta o *elástica* es haber entendido muy poco de la teoría spinozista de la perfección y su dimensión perspectivista. No es éste el caso de Zourabichvili, después de todo. Al considerar la diferencia entre la infancia y la adultez como una diferencia en el grado de independencia del individuo respecto de otros individuos, el comentarista francés reduce el tránsito entre las dos etapas de la vida a su dimensión ética, sin afectar a su dimensión ontológica. El ser-infante —o el ser del infante— y el ser-adulto —o el ser del adulto— no se distinguen por lo que son —o sea, por su grado de perfección ontológico—, sino por las relaciones que cada uno son capaces de mantener en la existencia, es decir, por el estado que su potencia de obrar experimenta en cada caso. De ahí que exista la posibilidad de transitar entre uno y otro estado sin asumir una transformación del individuo, porque infancia y adultez son sólo dos perspectivas —éticas— desde las que concebir uno y el mismo ser.

La diferencia del infante y del adulto deviene en Spinoza una pura *diferencia de perspectivas*: perspectiva de la vigilia (el infante en desarrollo), perspectiva del sueño con los ojos abiertos (pseudo-adulto, *infans adultus*, infante petrificado por creerse adulto y contemplar la infancia al revés, negativamente, desde lo alto de su ilusión y su decepción). No hay «ser del infante» y «ser del adulto» como dos seres separados; son uno y el mismo ser. La nue-

---

<sup>67</sup> *Ethica* I, prop. 39, esc.: «In hac vita igitur apprime conamur ut corpus infantiae in aliud quantum ejus natura patitur eique conducit, mutetur quod ad plurima aptum sit quodque ad mentem referatur quae sui et Dei et rerum plurimum sit conscia atque ita ut id omne quod ad ipsius memoriam vel imaginationem refertur, in respectu ad intellectum vix alicujus sit momenti».

va frontera pasa entre el *devenir-adulto* del infante y la *puerilidad* satisfecha del adulto aparente. Y así como no hay ser-infante, sino un estado de impotencia nativa de la que el infante sale no sin pena ni ayuda, no hay ser-adulto porque eso sería el estado de la sabiduría perfecta.<sup>68</sup>

Zourabichvili asocia felizmente la infancia con el estado afectivo en el que se encuentra el hombre dominado por la imaginación, o sea, por una comprensión inadecuada de sí mismo, de Dios, y de las cosas; la adultez, por su parte, con el estado afectivo propio del sabio o del hombre regido por la razón. Así como no podríamos decir que somos dos hombres distintos cuando comprendemos adecuadamente y cuando lo hacemos sólo de forma confusa, tampoco podemos entender la transición a nuestra vida adulta como el resultado de una transformación. Infancia y adultez son dos perspectivas que ofrecen una comprensión diversa sobre nuestras relaciones con los demás seres y sobre la actualización de nuestra potencia de obrar. La comprensión habitual de esta relación, sin embargo, se sitúa en las antípodas de la indiferencia característica que demanda la lógica perspectivista, pues defiende que la adultez necesita de la infancia para poder materializarse, y que, inversamente, el ser-infante actúa de medio necesario para el surgimiento del ser-adulto. Ésta era, en parte, la consideración que el dinero, el placer o la gloria habían asumido en el «Prefacio» del *Tratado de la reforma del entendimiento* para facilitar el acceso a una vida regida por el amor a la verdad. Pero, para el Spinoza de la *Ética*, la infancia es algo más que un simple lapso temporal de la existencia condenado a la superación. De hecho, cada uno de nosotros puede permanecer en la infancia de forma indefinida durante su existencia y ser considerado entonces como un *infans adultus*, o lo que traducido a un lenguaje común puede ser descrito como un suicida, un borracho patológico o un loco. A fin de cuentas, todas estas formas de vida humana comparten una cualidad que las aleja del ideal del sabio: considerarse a sí mismas como sustancias poseedoras de voluntad libre, y no como modos finitos cuyo ser y actuar dependen necesariamente de otros modos finitos.

Así, el niño cree que apetece libremente la leche, el muchacho irritado, que quiere libremente la venganza, y el tímido, la fuga. También el ebrio cree decir por libre decisión de su alma lo que, ya sobrio, quisiera haber callado, y asimismo el que delira, la charlatana, el niño y

---

<sup>68</sup> F. ZOURABICHVILI, *op. cit.*, p. 128: «La différence de l'enfant et de l'adulte devient chez Spinoza une pure *différence de perspectives*: perspective de l'éveil (l'enfant en développement), perspective du rêve les yeux ouverts (pseudo-adulte, *infans adultus*, enfant pétrifié de se croire adulte et de contempler l'enfance à l'envers, négativement, du haut de son illusion et de sa déception). La nouvelle frontière passe entre le *devenir-adulte* de l'enfant et la *puérilité* satisfaite de l'adulte apparent. Et de même qu'il n'y a pas d'être-enfant, mais un état d'impuissance native dont l'enfant s'extrait non sans peine ni sans aide, il n'y a pas d'être-adulte puisque ce serait l'état du sage parfait».

otros muchos de esta laya creen hablar por libre decisión del alma, siendo así que no pueden reprimir el impulso que les hace hablar.<sup>69</sup>

Por decirlo con claridad: la infancia es para Spinoza un modelo de conducta identificable con el hombre de la *imbecillitas* que rige su vida por la imaginación, o sea, por una comprensión confusa tanto de sí mismo, como de Dios y de las cosas que le rodean. De ello dan cuenta los escolios de las Proposiciones 44 y 49 de la segunda Parte, donde el niño se convierte en modelo de percepción inadecuada de la realidad, bien por otorgar bajo cualquier circunstancia un correlato objetivo a su imaginación, bien por disociar el orden y estructura de lo real de una conexión necesaria y hacerlos depender de asociaciones temporalmente contingentes. De ahí que uno corra permanentemente el riesgo de «regresar» a su condición de infante sin morir por ello o sin sufrir una transformación de su esencia, y, en el extremo, convertirse en un *infans adultus* dominado por la inconsciencia, tal y como le sucedió al poeta español enfermo de amnesia al que alude Spinoza<sup>70</sup>. Es verdad que los cambios físicos sufridos por el poeta, y, sobre todo, la disminución de su grado de conciencia, nos llevan a considerar «que difícilmente se diría de él que es el mismo»<sup>71</sup>. Pero estas dificultades son comparables a las que nos impiden reconocernos en las acciones llevadas a cabo por nosotros mismos durante nuestra infancia, sin que afirmemos por ello que hemos devenido esencialmente otro. Lo que sucede es que la inconsciencia que define a la infancia o al hombre enfermo de amnesia es el mismo alejamiento —el máximo posible— de nuestra potencia de obrar. La adultez no es un estado irreversible que se alcanza mediante la superación dialéctica de la infancia. Una y otra son dos perspectivas diversas sobre la vida del ser humano que no se contradicen entre sí, y que, de hecho, conviven en nosotros la mayor parte del tiempo. Si en algunas cosas nos comportamos «como adultos» y en tantas otras todavía «como niños» es porque la asunción de determinados modelos de conducta no entra en conflicto con la permanencia de otros idealmente opuestos. De manera que la esencia del individuo no se ve afectada en lo que tiene de eterna por esta alternancia. Sólo su potencia de obrar, o sea, su actualización en la existencia, aumenta o disminuye en la medida en que adquiere una mayor conciencia de sí y de las cosas.

---

<sup>69</sup> *Ethica* III, prop. 2, esc.: «Sic infans se lac libere appetere credit, puer autem iratus vindictam velle et timidus fugam. Ebrius deinde credit se ex libero mentis decreto ea loqui quae postea sobrius vellet tacuisse: sic delirans, garrula, puer et hujus farinae plurimi ex libero mentis decreto credunt loqui cum tamen loquendi impetum quem habent, continere nequeant».

<sup>70</sup> Cf., *Ethica* IV, prop. 39, esc.

<sup>71</sup> *Ibid.*: «ut non facile eundem illum esse dixerim».



## 11. PERSPECTIVISMO MODAL: CONOCER

Según determina la vieja paradoja socrática del aprendizaje, si la ignorancia precediera lógicamente al conocimiento, o sea, si el conocimiento dependiera de un estadio previo de ignorancia, el aprendiz se vería condenado irremediablemente a permanecer en su estado inicial. Pues, pasar del no-saber al saber, como del no-ser al ser, es un absurdo imposible de resolver. El ignorante se encontraría ante la situación de tener que dejar de ignorar antes de conocer; una negación de la negación posible de asumir por una lógica de la transformación como la hegeliana, pero difícil de defender cuando se rechaza la yuxtaposición simultánea de contrarios<sup>1</sup>. La mayéutica y la anámnesis, ayudadas de la ironía y la dialéctica, venían a resolver en Sócrates dicha paradoja alegando que la ignorancia, al igual que la simultaneidad de los contrarios, era sólo apariencia, porque el conocimiento había estado ya ahí siempre presente, como lo únicamente real, sólo que en un grado de inconsciencia tal que impedía su recuerdo.

Desde una comprensión perspectivista del crecimiento vital como la descrita en el capítulo anterior, la teoría de la reforma intelectual del individuo que persigue Spinoza puede ser entendida como el difícil equilibrio consistente en renunciar a la dialéctica y a la ironía socráticas sin prescindir de su ejercicio mayéutico. Como sucede en la solución socrática, el juego entre contrarios y la doble negación son sustituidos por la ausencia y la presencia de lo mismo. Solo que ausencia y presencia no se corresponden en Spinoza ni con mundos distintos ni con tiempos distintos —que *ya* haya sido conocido, pero *todavía* no recordado; y que, una vez recordado, deba ser necesariamente conocido, sin pasar al olvido—. Lo ausente está ya ahí, en realidad, presente; lo presente, a su vez, puede permanecer ausente en todo momento. Ausencia y presencia son dos formas de estar, y, en consecuencia, dos perspectivas desde las que comprender lo mismo. Desde entonces, el saber no impone ningún orden distinto sobre la ignorancia, no corrige o matiza irónicamente afirmaciones inadecuadas; el saber se limita a hacer presente lo que permanecía ausente en la inmanencia. Este capítulo pretende probar que, para Spinoza, el aprendizaje consiste en tomar conciencia de lo que ya siempre había estado ahí desde el inicio, y que, en consecuencia, la distancia que separa la ignorancia del saber, las imágenes de las ideas, el error de la verdad, es solo cuestión de perspectiva.

### 11.1. Indiferencia entre ideas adecuadas e inadecuadas

El tránsito que conduce al individuo a cambiar el cuerpo de su infancia —«cuanto [*quatenus*] su naturaleza lo permita y a él le convenga»— por otro más apto para muchas más cosas,

---

<sup>1</sup> Cf. PLATÓN, *Menón* 80 d-e.

según conviene Spinoza en el escolio de la Proposición 39 de la Parte V de la *Ética*, puede ser descrito como la conquista de una conciencia cada vez mayor sobre sí mismo y sobre las cosas, o también, como el abandono de la ignorancia por el conocimiento. El estado de inconsciencia en el que se encuentra sumido el ser humano durante su infancia, o sea, la ignorancia acerca de su propia condición, así como de las causas que lo determinan —único obstáculo real para alcanzar la felicidad—, es referida de múltiples maneras en la filosofía de Spinoza. Ella describe la vida descentrada del hombre enredado en la búsqueda de objetos de deseo inciertos; la reducción de la potencia de obrar de un ser a su mínima expresión; en el atributo de la extensión, su incapacidad para componer relaciones con otros cuerpos compatibles con el suyo propio; en el atributo del pensamiento, la inconsciencia de sí, de las cosas —y de su relación con ellas— y de Dios —y de su relación con él—. Todas estas expresiones, formuladas desde perspectivas diversas, comparten el denominador común de apelar a una percepción inadecuada de *lo que efectivamente está ya* constituyendo nuestra existencia. En realidad, ni estamos determinados a aferrarnos a un objeto de deseo incierto, ni la potencia de obrar que nos caracteriza es tan débil, ni la dependencia de nuestro cuerpo respecto del exterior tan determinante, o la inconsciencia de nosotros mismos tan necesaria. De ahí que el aprendizaje o perfeccionamiento que, *sub duratione*, lleva a cabo el individuo a lo largo de su existencia deba ser visto como la reapropiación de sí del *conatus*, y no como la adquisición de propiedades de las que actualmente se halla privado.

Es importante aclarar que esta reapropiación de sí en la que consiste el perfeccionamiento del *conatus* no atañe al número de acciones que se siguen de su naturaleza. El grado de incidencia que las ideas adecuadas ejercen en la reforma del individuo no está determinado por la cantidad de dichas ideas, sino por el equilibrio alcanzado con las pasiones o ideas inadecuadas presentes igualmente en el alma. En lugar de producir mayor número de ideas —cosa que sólo guarda sentido entrando a formar parte de un mayor número de relaciones corporales— el proyecto de reforma ética del individuo consiste en sustituir la comprensión inadecuada que el alma posee acerca de un encuentro entre su cuerpo y otro cuerpo exterior, por una comprensión adecuada del mismo. A este fin, lo importante no es superponer una idea nueva y adecuada sobre otra vieja e inadecuada, o sea, no es *crear* una idea distinta sobre algo que el alma posee ya en acto, sino iluminar la idea inadecuada y actual mediante un enfoque distinto para que su afecto deje de ser pasivo y devenga activo.

Este cambio de enfoque o perspectiva en la comprensión de nuestra condición existencial, el tránsito desde la inconsciencia a la conciencia de sí, ha sido descrito por Genevieve Lloyd como el camino consistente en «transformar las ideas inadecuadas en otras más ade-

cuadas»<sup>2</sup>. Conviene matizar que la transformación a la que alude Lloyd no puede consistir en una negación inmanente de la idea inadecuada hasta lograr que devenga por sí sola lo otro de sí, o sea, no puede consistir en una auténtica transformación, salvo que se quiera hacer participe a Spinoza de una lógica que le resulta ajena, a saber: la de una lectura dialéctica de la relación entre diferentes géneros de conocimiento que remite, no sólo a la violencia que en la lógica hegeliana el entendimiento ejerce sobre sí mismo en el brotar de la verdad racional, sino de igual manera, y en un sentido más básico, al tránsito que la teoría platónica del conocimiento proyecta desde la imaginación, como forma más baja de conocimiento, hasta la creencia, el pensamiento y, finalmente, la inteligencia o conocimiento de la región inteligible, para cuya obtención el alma debe valerse de su «poder dialéctico y considerar las hipótesis no como principios, sino como verdaderas hipótesis, es decir, pedales y trampolines que la eleven hasta lo no hipotético, hasta el principio de todo»<sup>3</sup>.

El motivo principal que lleva a Spinoza a distanciarse de este modelo epistemológico es que las ideas inadecuadas, sobre las que debería recaer el movimiento de dicho esfuerzo dialéctico, no son nada objetivamente real. En palabras de Michael Della Rocca: «las ideas inadecuadas en la medida en que son pasivas no existen»<sup>4</sup>. Para que una idea sea objetivamente real debe estar comprendida en el entendimiento infinito de Dios<sup>5</sup>. Pero en Dios no hay ideas inadecuadas ni confusas, sino que «todas las ideas, en cuanto [*quatenus*] referidas a Dios, son verdaderas»<sup>6</sup>. Luego, excluidas de la inteligibilidad divina, no hay alma que pueda albergar *completa o realmente* una idea inadecuada. La inadecuación característica de las ideas es sólo una perspectiva parcial —y humana, o «en cuanto [*quatenus*] considerada en relación con el alma singular de alguien»<sup>7</sup>— de lo que acontece efectivamente en la extensión, y que está comprendido de manera adecuada por el entendimiento divino. En consecuencia, la supuesta transformación a la que apunta Lloyd como condición del perfeccionamiento individual no puede consistir en la sustitución de una idea por otra más adecuada, puesto que la idea es la misma en uno y otro caso. Lo único que varía es el contexto, o sea, el punto de vista o perspectiva desde la que dicha idea es concebida: mientras que la idea adecuada es una idea completa de un proceso acaecido en la extensión en la que está involucrado el cuerpo que ella representa, tal y como está contenida en el enten-

---

<sup>2</sup> Genevieve LLOYD, *Part of Nature. Self-Knowledge in Spinoza's Ethics* (New York, Cornell University Press, 1994), p. 24: «through transforming inadequate ideas into more adequate ones, come to greater self-knowledge».

<sup>3</sup> PLATÓN, *República*, IV, 511 b-d.

<sup>4</sup> M. DELLA ROCCA, *Spinoza*, p. 261.

<sup>5</sup> Cf., *Ethica* II, prop. 11, cor.

<sup>6</sup> *Ethica* II, prop. 32: «Omnes ideae quatenus ad Deum referuntur, verae sunt».

<sup>7</sup> *Ethica* II, prop. 36, dem.: «quatenus ad singularem alicujus mentem referuntur».

dimiento divino, la idea inadecuada es una concepción de esta misma relación sólo que parcial y confusa que tiene lugar únicamente en el entendimiento humano, en la medida en que «la idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo humano mismo»<sup>8</sup>.

La comprensión de ese tránsito o «transformación» de las ideas inadecuadas en adecuadas es el principal punto de desencuentro entre dos interpretaciones clásicas sobre el perfeccionamiento ético del individuo en Spinoza como son las de Deleuze y Macherey. Deleuze advierte de que la comúnmente aceptada identidad entre pasión e idea inadecuada no es plena. La existencia de afecciones pasivas alegres señala la presencia de un objeto que concuerda con nuestro cuerpo y que, en consecuencia, debe tener su correlato en el atributo del pensamiento en forma de idea adecuada, a pesar de no poder ser explicado exclusivamente a partir de nosotros mismos como causa suya. Desde entonces, las pasiones alegres deben ser interpretadas, piensa Deleuze, como el *medio* capaz de facilitar el tránsito desde las pasiones tristes a los afectos activos, puesto que comparten la alegría de estos últimos y la pasividad de aquéllos. Macherey, por su parte, no asume la división de pasiones en alegres y tristes, pues considera que todas las pasiones sin excepción son en Spinoza tristes, incluso las que mayor apariencia ofrecen de alegría. A fin de cuentas, la pasión es contemplada en la definición general de los afectos como una idea confusa. Tan pronto deje de ser una idea inadecuada para devenir adecuada, deberá dejar de ser también una pasión para convertirse en acción, sin necesidad de recurrir a la mediación de las pasiones alegres. Mediante esta renuncia, Macherey aspira a resolver el problema del tránsito entre la pasión y la actividad, o entre la imaginación y la razón, sin incurrir en el recurso dialéctico de un «medio», con la intención de escapar de este modo de la lectura excesivamente dialectizante ofrecida por Deleuze.

Apoyándose en las Proposiciones 5 y 6 de la Parte V, Macherey opone a la imaginación *simpliciter* de las cosas la imaginación de las mismas cosas «con mayor distinción y vivacidad»<sup>9</sup>. Lo primero significa que la cosa es imaginada como si fuese libre (*liberam*) e independiente de todo cuanto la determina, es decir, como si tuviese la condición de sustancia, y no la de un modo finito. Cuando imaginamos una cosa «simplemente», el afecto que experimentamos hacia dicha cosa es máximo, asegura Spinoza, siendo entonces ella la causa que asignamos a cualquier variación que nuestro cuerpo pueda sufrir en su encuentro, pues la imaginamos no determinada a actuar por ninguna otra cosa, ni siquiera por nosotros

---

<sup>8</sup> *Ethica* II, prop. 27: «Idea cujuscunque affectionis corporis humani adaequatam ipsius humani corporis cognitionem non involvit».

Distinto es el caso de las ideas —adecuadas— sobre cosas no existentes, las cuales sí están contenidas efectivamente en la idea infinita de Dios, según defiende Spinoza en *Ethica* II, prop. 8.

<sup>9</sup> *Ethica* V, prop. 6, esc.: «quas distinctius et magis vivide imaginamur».

mismos. De ahí que el afecto tenga el signo de una pasión que nos aleja en grado máximo de nuestra potencia de obrar. Imaginar algo simplemente, o imaginarlo como libre, representa la mayor tristeza —pero también la mayor alegría— de la que somos capaces, y, en consecuencia, la idea más inadecuada o confusa que puede ocupar nuestra alma. Por el contrario, imaginar las cosas «con mayor distinción y vivacidad», razona Macherey, supone excluir su indeterminación inicial para incorporarlas en un contexto más amplio donde dejan de contar como eventos aislados y, por lo tanto, como causas exclusivas de nuestros afectos, disminuyendo la intensidad de la alegría o tristeza que generan en nuestra alma. De esta manera, entre una y otra forma de imaginar se afirma implícitamente «un progreso, una mejora, concerniente a la potencia de imaginar que es de todos modos consustancial al alma humana»<sup>10</sup>, y que conduce, en consecuencia, a un perfeccionamiento del alma humana misma. Paradójicamente —o dialécticamente, si se quiere—, la mejor forma que encuentra el alma de disminuir la influencia que la imaginación ejerce sobre ella es imaginando más —o mejor— y no menos. Pues, «el refuerzo de la potencia del alma, en lugar de operarse en detrimento de la imaginación, supone al contrario su perfeccionamiento»<sup>11</sup>.

Que Macherey consiga trazar un tránsito entre diversas formas de imaginación, situando en un extremo la imagen de las cosas como causas libres y en el otro la imagen de las cosas con mayor distinción y vivacidad, sólo se explica si por «distinción y vivacidad» se entiende algo similar a la «claridad y distinción» que, atribuidas a las ideas —y no a imágenes—, permitía en Descartes su concepción adecuada o conforme al entendimiento. Pues, como asegura Macherey, con tal distinción y vivacidad de las imágenes quedaría puesto de manifiesto «que es perfectamente posible imaginar inteligentemente, y no ya simple o estúpidamente, recuperando así un mayor dominio sobre nuestros afectos, que dejan de esquivarnos, puesto que, en la misma imaginación, ya no son relacionados a cosas consideradas como libres»<sup>12</sup>. La imaginación de las cosas con mayor distinción y vivacidad constituiría, así pues, y pese a la intención anti-dialéctica de Macherey, el *medio* que facilitaría el tránsito desde la imaginación simple de las mismas hasta su comprensión racional como determinaciones necesarias.

---

<sup>10</sup> P. MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, V (Paris, PUF, 1994), p. 68: «un progrès, une amélioration, concernant la puissance d'imaginer qui est de toutes façons consubstantielle à l'âme humaine».

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 67: «le renforcement de la puissance de l'âme, au lieu de s'opérer au détriment de l'imagination, suppose au contraire son perfectionnement».

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 71: «qu'il est parfaitement possible d'imaginer intelligemment, et non plus simplement ou bêtement, et ainsi de récupérer une plus grande maîtrise sur nos affects qui cessent de nous échapper du fait que, sur le plan même de l'imagination, ils ne sont plus rapportés à des choses considérées comme libres».

Para sostener su posición, Macherey remite a la Proposición 53 de la Parte III de la *Ética*, donde esa forma más clara de imaginar aparece relacionada con la capacidad de producir afectos alegres: «cuando el alma se considera a sí misma y considera su potencia de obrar, se alegra, y tanto más cuanto con mayor distinción se imagina a sí misma e imagina su potencia de obrar»<sup>13</sup>. A partir de esta sola Proposición, la oposición entre diversas formas de imaginar parece evidente: mientras que la imaginación simple de las cosas produce una tristeza suma, a la imaginación vivaz y distinta le corresponde una alegría equivalente. Pero Macherey pasa por alto en su comentario que la alegría correspondiente a imaginar con mayor distinción está asociada exclusivamente aquí a la imagen que tiene el alma de sí misma y de su potencia de obrar, sin afectar en nada a la existencia de otras cosas. Que a una mayor distinción en la imaginación de nuestra potencia de obrar le siga una mayor alegría no debiera suponer sorpresa alguna, puesto que nos consideramos a nosotros mismos —aunque inadecuadamente— siendo causa adecuada de nuestras acciones. Pero, ¿sucede lo mismo cuando aquello que imaginamos más distintamente no es nuestra propia potencia de obrar sino la de otras cosas, externas a nosotros? Parece que no, puesto que el hecho de imaginarlas con mayor distinción y vivacidad debe tener como consecuencia atribuirles una mayor capacidad de actuar y, por lo tanto, de afectarnos pasivamente. De manera que, tan pronto imaginemos las cosas más distintamente y comparemos su potencia de obrar con la nuestra, la alegría que generaba en nosotros la imaginación de nuestra potencia será sustituida por una tristeza proporcional a la que sentíamos entonces.

Teniendo todo ello en cuenta, la distinción esbozada por Macherey entre imaginación con mayor distinción e imaginación *simpliciter* de las cosas desaparece. Tanto una como la otra se oponen por igual a la comprensión necesaria de las cosas que demanda la razón. A fin de cuentas, ¿no supone la distinción de la idea exigida por Descartes en su método una mayor independencia y aislamiento de la misma, o sea, una mayor «libertad» en virtud de la cual poder ser disgregada de un contexto más general sin confundirse con otras ideas similares? Mayor distinción y mayor libertad parecen ir, en consecuencia, de la mano. De lo contrario resulta difícil entender que «cuanto más versa este conocimiento —a saber: el de que las cosas son necesarias— sobre cosas singulares que nos imaginamos con mayor distinción y vivacidad, tanto mayor es esa potencia del alma sobre los afectos, como lo atestigua también la experiencia»<sup>14</sup>. Tal afirmación sólo resulta comprensible si el contraste entre el conocimiento necesario de las cosas y su imaginación es el máximo que puede asumir el

---

<sup>13</sup> *Ethica* III, prop. 53: «Cum mens se ipsam suamque agendi potentiam contemplatur, laetatur et eo magis quo se suamque agendi potentiam distinctius imaginatur».

<sup>14</sup> *Ethica* V, prop. 6, esc.: «Quo haec cognitio quod scilicet res necessariae sint, magis circa res singulares quas distinctius et magis vivide imaginamur, versatur, eo haec mentis in affectus potentia major est, quod ipsa etiam experientia testatur».

alma. Pues nada garantiza un aumento de la potencia de obrar más elevado que partir inicialmente de una concepción extremadamente inadecuada de las cosas, como sucede con su imaginación «simplemente» o libre.

Esta identificación impide establecer, por lo tanto, un progreso desde la imaginación simple de la cosa hasta una imaginación más distinta de la misma como medio de acceder hasta su comprensión necesaria o racional. Ni el recurso a las pasiones alegres, como quería Deleuze, ni la apelación a una imaginación con mayor distinción, según propone Macherey, consiguen otra cosa que proyectar sobre la relación entre ignorancia y saber en Spinoza una lógica afín a la transformación hegeliana. En ambos casos, es la propia imaginación la que, trabajando conceptualmente sobre sí misma —ya sea sintiendo mayor número de pasiones alegres que tristes, ya situando la imagen en un contexto pretendidamente más general—, tiene que dar consigo en lo otro de sí. Cuando se recurre a un lenguaje productivo y se afirma que el proyecto ético de Spinoza consiste en «formar» nuevas ideas adecuadas, se supone que dicha formación debe partir de algún sitio. Pero, puesto que en ausencia de ideas adecuadas el alma sólo cuenta con ideas inadecuadas, tienen que ser estas últimas las que se conviertan en causa eficiente del conocimiento adecuado. Afirmación esta última equivalente al absurdo que supondría convertir a la nada en fundamento del ser.

## 11.2. Las nociones comunes y el innatismo de las ideas adecuadas

La separación entre lo que Spinoza denomina primer y segundo género de conocimiento, o entre imaginación y razón, aparece marcada en la *Ética* mediante la referencia a las llamadas «nociones comunes», que son elementos compartidos por todas las cosas, con independencia del cuándo y del dónde, que sólo pueden ser concebidos por la razón desde una cierta perspectiva de eternidad. «Aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo, no puede ser concebido sino adecuadamente»<sup>15</sup>. Sorprende que, para explicar el significado de un objeto racional, como son las nociones comunes, Spinoza recurra a la imagen de la parte y el todo. Una primera forma, dialéctica o hegelianizante, de entender esta formulación sería la siguiente: puesto que el todo y la parte son atribuciones realizadas desde la perspectiva de la imaginación, que carecen de realidad objetiva y que fluctúan entre sí en función del punto de vista adoptado; y, puesto que las nociones comunes participan de esta misma ficción para obtener un conocimiento adecuado; ellas representan —en defecto de las pasiones alegres o de la imaginación con mayor distinción y vivacidad— ese término medio que hace posible el tránsito desde la imaginación hasta la razón. Pero no hay necesidad de hacer partícipes a las nociones comunes de una

<sup>15</sup> *Ethica* II, prop. 38: «Illa quae omnibus communia quaeque aequae in parte ac in toto sunt, non possunt concipi nisi adaequate».

dinámica dialéctica como la recreada. Puesto que las nociones comunes, o sea, aquello que sólo puede ser concebido adecuadamente, está presente en la parte y en el todo, o sea, en imágenes sin correlato objetivo, parece conveniente entender que las ideas adecuadas del entendimiento están ya presentes donde aparentemente prevalece la imaginación. En consecuencia, el entendimiento no vendría a sustituir a las imágenes confusas acerca de la realidad que posee el alma, ni a crear algo nuevo y distinto a partir de ellas; el entendimiento —o las nociones comunes que generan ideas adecuadas— se descubre a sí mismo ya en la imaginación —o en la distinción sin correlato objetivo del todo y las partes—.

Decir de algo que está en la parte, o decir de algo que está en el todo, es no decir nada objetivamente real de ese algo, puesto que todo y parte sólo son en función de una ficción perspectivista de la imaginación. Pero cuando algo está en la parte y está también en el todo, al que esa parte pertenece, toda distinción que pueda establecer en ella la imaginación resulta trascendida. Ser común a las distinciones imaginativas, a la parte y al todo, es volver inútil la fragmentación derivada de dicha representación, o sea, la parte y el todo mismos. Las nociones comunes, en consecuencia, poseen la virtud de rebasar la imaginación permaneciendo, al mismo tiempo, en ella. Y ello, no por cuanto la imaginación carece o no-es, sino por lo que efectivamente ya está presente en ella como racional o adecuado según la razón. De hecho, las nociones comunes que garantizan un conocimiento adecuado de la realidad son un elemento subyacente a las imágenes o ficciones que elabora nuestra alma. Con toda seguridad, la característica más básica de la imaginación, conforme se desprende de su descripción en la Parte III de la *Ética*, es su constitución mimética. Si amamos o deseamos con más fuerza aquello que, imaginamos, alguien semejante a nosotros ama o desea <sup>16</sup>, es sólo porque el mecanismo afectivo de la imaginación reposa sobre la presencia efectiva de nociones comunes que la hacen posible. De ahí también que las filias y fobias sociales deban ser explicadas por la generalización que la imaginación promueve desde la tristeza o la alegría que una persona determinada ocasiona en nuestra alma hacia los individuos de una misma clase social o de una misma nación, como si todos los que comparten con ella nacionalidad o clase social fueran potencialmente capaces de provocar en nosotros los mismos afectos <sup>17</sup>. En definitiva, la alegría o la tristeza que nos provoca lo ajeno vienen siempre motivadas por una cualidad que se comparte. Hasta tal punto, que «por el hecho de imaginar que experimenta algún afecto una cosa semejante a nosotros, y sobre la cual no hemos proyectado afecto alguno, experimentamos nosotros un afecto semejante» <sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Cf., *Ethica* III, prop. 31.

<sup>17</sup> Cf., *Ethica* III, prop. 46.

<sup>18</sup> *Ethica* III, prop. 27: «Ex eo quod rem nobis similem et quam nullo affectu prosecuti sumus, aliquo affectu affici imaginamur, eo ipso simili affectu afficimur».



Este carácter mimético de la imaginación, o el hecho de que las imágenes del alma descansen en propiedades comunes a la parte y al todo, arroja más sombras que claridad sobre el tránsito que supuestamente debe producirse en ella desde las pasiones a las acciones. Según la definición 2 de la Parte III de la *Ética*, Spinoza entiende por pasiones la comprensión confusa de un efecto cualquiera que se sigue de nuestra naturaleza. Parecería oportuno considerar que, con el propósito de sustituir las ideas inadecuadas por adecuadas, contribuyendo así al aumento de nuestra potencia de obrar, el único método posible consistiera en atribuir completamente a la naturaleza del alma los efectos que se siguen de ella y que confusamente atribuye parcialmente a otros cuerpos exteriores, parcialmente a sí misma. Pero, en contra de lo esperado, Spinoza defiende justo lo contrario: «Las ideas de las afecciones del cuerpo humano, en cuanto [*quatenus*] referidas sólo al alma humana, no son claras y distintas, sino confusas»<sup>19</sup>. Lejos, pues, de aumentar el poder del alma, la consideración de sí misma como causa única de sus afectos genera en ella el efecto opuesto. Pues supone imaginarse —erróneamente— como libre y no determinada por la intervención de cosas exteriores, según corresponde a su condición finita de modo, quedando su ánimo sujeto a una permanente fluctuación al participar de una comprensión inadecuada y fragmentaria de su realidad.

Sin embargo, las mismas ideas de las afecciones del cuerpo humano, *quatenus* referidas al alma *junto con* las almas de otros hombres, sí consiguen sortear dicha confusión y parcialidad. Puesto que consideramos nuestra alma determinada por muchas otras, e imaginamos que nada tiene que no sea común a ellas, no la concebimos tanto tiempo —o sea, dejando que las pasiones sean llevadas a su extremo— como si la imaginamos libre y singular<sup>20</sup>. Imaginar el alma junto con otras almas distintas es la cara opuesta a la imaginación *simpliciter* o con mayor distinción, y, por lo tanto, la representación más cercana a las nociones comunes que exige la comprensión racional. Así, no sólo la imagen del libre albedrío o de la voluntad libre son sustituidas en el alma por la imagen de una dependencia recíproca con otros modos finitos del entendimiento, sino que también su alegría y su tristeza son menores y fluctúan en menor grado cuando su objeto de deseo deja de ser entendido como algo exclusivo y pasa a ser concebido conforme a los términos miméticos que ayudan a su mantenimiento y generación. Ser capaces de explicar nuestros deseos miméticamente, porque otros semejantes desean lo mismo que nosotros, es entender el mecanismo de la imaginación y, en consecuencia, imaginar «menos distintamente»; es empezar a ver las nociones

---

<sup>19</sup> *Ethica* II, prop. 28: «Ideae affectionum corporis humani quatenus ad humanam mentem tantum referuntur, non sunt clarae et distinctae sed confusae».

<sup>20</sup> Cf., *Ethica* III, prop. 52.

comunes sobre las que reposa la estructura imaginativa de la realidad, y que constituyen igualmente su estructura racional.

Pero, si las nociones comunes permiten organizar las pasiones que se siguen de la imaginación, ¿en qué medida puede decirse de ellas que constituyen una comprensión de las cosas en términos de necesidad o *sub specie aeternitatis*? Es verdad que las nociones comunes están ya presentes en la imaginación. Pero la imaginación, o el alma, cuando se piensa a sí misma libre o distintamente, no se percata de ellas. Ya están, pero no las ve; imagina debido a ellas, pero imagina que no existen. Por este motivo, la dificultad que pueda experimentar el alma para *pasar* desde la imaginación al entendimiento es análoga a la que conlleva transitar desde una imaginación *simpliciter* de sí misma y de las cosas, a una imaginación que toma en consideración la similitud y el mimetismo de la realidad; no más, pero tampoco menos. En ambos casos, el proceso es idéntico: el alma deja de concebir las cosas externamente o «según el orden común de la naturaleza» —es decir, tal y como se le aparecen fortuita y temporalmente, considerando ahora esto, ahora aquello, de manera independiente o *libre*—, y «es determinada de un modo interno —a saber, en virtud de la consideración de muchas cosas a la vez— a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones»<sup>21</sup>. Que el alma conciba las cosas «internamente» significa que establezca conexiones y comunidad con aquello que se le asemeja, en lugar de tomarse a sí sola como causa de sus afectos. La única diferencia entre ambos tipos de tránsito es que la comprensión más amplia de sí misma, completa desde la razón, conserva todavía un grado irreductible de parcialidad y confusión en la imaginación.

Este sustrato común a la imaginación y a la razón es suscrito por la mayoría de comentaristas de la *Ética*. Para Henry E. Allison, tal comunidad reposa sobre el carácter innato de las nociones comunes en el alma, lo que asegura su presencia tanto en la adecuación como en la confusión. Allison subraya que la identificación entre ideas innatas y «nociones comunes» formaba ya parte de los programas filosóficos de Leibniz o Descartes. Sobre la base de que nuestro conocimiento adecuado de las cosas no puede provenir de la experiencia, la fundamentación racionalista del conocimiento afirmaba la existencia de disposiciones universalmente presentes en la mente humana que reflejan la estructura del mundo y hacen posible la adquisición de nuevas ideas. En cuanto a la diferencia de conocimiento efectivo que alcanzaban los hombres singulares, ésta era explicada apelando al distinto grado de conciencia que cada uno poseía sobre la presencia efectiva de dichas ideas innatas o nociones comunes en la mente, mas no por la presencia o ausencia de las mismas.

---

<sup>21</sup> *Ethica* II, prop. 29, esc.: «Amor et odium erga rem quam liberam esse imaginamur, major ex pari causa uterque debet esse quam erga necessariam».

Acerca de esta última consideración debe señalarse dos aclaraciones. En primer lugar, dichas ideas innatas, procedentes enteramente de la mente, eran tradicionalmente tales por oponerse a las ideas adventicias, o ideas que tienen su causa en la experiencia sensible. En virtud de la teoría spinozista del paralelismo entre atributos, podría considerarse superflua tal distinción, dejando de tener sentido hablar en la *Ética* de ideas innatas o adventicias. Para Spinoza, como señala Allison, «todas las ideas son igualmente innatas, puesto que ellas son modificaciones del atributo del pensamiento, y ninguna es “causada” por algo perteneciente al reino de la extensión. Correlativamente, todas son igualmente adventicias, puesto que cada una debe tener su correlato físico»<sup>22</sup>. Ello no impide, piensa Allison, que pueda distinguirse entre las ideas que se relacionan con características específicas de cuerpos particulares —por lo tanto, ideas que remiten directamente a un modo del atributo extensión—, y aquellas otras ideas que se relacionan con nociones comunes a todos los cuerpos, y que, por no deber su presencia en el alma a una conexión determinada con un objeto particular pueden deducirse por completo del pensamiento y concebirse adecuadamente<sup>23</sup>.

En segundo lugar, que las nociones comunes lleguen a actualizarse como ideas adecuadas en nuestra alma depende de que seamos conscientes de ellas, cosa que no se consigue inmediatamente o por el simple hecho de ser innatas. A fin de evitar malentendidos sobre este punto, conviene distinguir entre la conciencia (*conscia*) de las nociones comunes o ideas adecuadas, y la certeza (*certitudo*) sobre las mismas. Tanto en el *Tratado sobre la reforma del entendimiento* como en la segunda Parte de la *Ética*, Spinoza defiende que las

---

<sup>22</sup> H. E. ALLISON, *op. cit.*, p. 114: «To him, all ideas are equally innate, since they are all modifications of the attribute of thought, and none is “caused” by anything in the realm of extension. Correlatively, all are equally adventitious, since each must have its physical correlate».

<sup>23</sup> En la interpretación de Allison no queda suficientemente precisado por qué las nociones comunes en el alma pueden ser ideas innatas y remitirse, al mismo tiempo, a propiedades comunes que, se entiende, son igualmente compartidas por todos los cuerpos. Para resolver esta dificultad, Eugene Marshall propone comprender la distinción entre ideas innatas e ideas adventicias a partir de la oposición interior-exterior. La cualidad propia de las ideas innatas no es tanto su rechazo a la experiencia sensible como causa; ello todavía dejaría espacio a una exterioridad de tipo mental que impediría el carácter innato de las ideas. La clave de las nociones comunes y de su innatismo reside en que su causa sea la propia actividad de cada alma particular, dejando de este modo sin relevancia la referencia a una distinción causal mental o física, como pretendía Allison. «Lo que hace innata a una idea es, esencialmente, ser originada y explicada por la naturaleza del alma misma (*What makes an idea innate, essentially, is its originating in and being explained by the nature of the mind itself*)», «Adequacy and Innateness in Spinoza», en D. Garber, S. Nadler eds., *Early Modern Philosophy* (Oxford, OUP, 2008), p. 84.

ideas verdaderas presentes en el entendimiento de manera innata e indispensable<sup>24</sup> son conocidas inmediatamente; que tan pronto tenemos una idea verdadera, tenemos igualmente una idea sobre dicha idea, de manera que, en cuanto sabemos verdaderamente una cosa, sabemos que sabemos. «Es, pues, evidente —concluye Spinoza— que la certeza no es nada más que la misma esencia objetiva, es decir, que el modo como sentimos la esencia formal es la certeza misma. De donde resulta, además, que para la certeza de la verdad no se requiere ningún otro signo, fuera de la posesión de la idea verdadera»<sup>25</sup>. Esta afirmación de la idea o modo de sentir es propia únicamente de las ideas verdaderas o adecuadas. Por ser la falsedad una privación, sólo puede decirse de quien se aferra a una idea falsa que no duda, o que le concede su consentimiento, pero no que posea certeza sobre ella<sup>26</sup>. Porque la certeza es simplemente la presencia en el alma de una idea verdadera, existe una correspondencia inmediata entre la idea misma y el sentimiento de afirmación generado por ella en el alma que no deja lugar a la duda ni a la confusión. Pues «tener una idea verdadera no significa sino que se conoce una cosa perfectamente, o sea, del mejor modo posible, y nadie puede dudar de ello, a no ser que piense que una idea es algo mudo como una pintura sobre un lienzo, y no un modo del pensar»<sup>27</sup>, es decir, una realidad positiva que genera un afecto determinado de certeza en el alma. He ahí el sentido de la célebre sentencia spinoziana según la cual «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»<sup>28</sup>.

A raíz de esta definición de certeza, resulta difícil entender que, la mayor parte del tiempo, las ideas innatas o nociones comunes —que son ideas verdaderas— permanezcan para Spinoza parcial o completamente ocultas, forzándonos a mantener una comprensión inadecuada de nosotros mismos y de las cosas. Si toda idea verdadera genera en el alma un sentimiento inmediato de certeza, por lo tanto, un saber que dicha idea está en ella pre-

---

<sup>24</sup> Cf., TIE § 39 [*Opera* II, 16]: «Es indispensable, ante todo, que exista en nosotros una idea verdadera, a modo de instrumento innato, para que, una vez entendida ella, se entienda a la vez la diferencia que existe entre esa percepción y todas las demás. En esto consiste una parte del método (*debet ante omnia in nobis existere vera idea, tanquam innatum instrumentum, qua intellecta intelligatur simul differentia, quae est inter talem perceptionem et caeteras omnes. Qua in re consistit una methodi pars*)».

<sup>25</sup> *Ibid.*, § 35 [*Opera* II, 15]: «Hinc patet, quod certitudo nihil sit praeter ipsam essentiam objectivam; id est, modus, quo sentimus essentiam formalem, est ipsa certitudo. Unde iterum patet, quod ad certitudinem veritatis nullo alio signo sit opus, quam veram habere ideam».

<sup>26</sup> Cf., *Ethica* II, prop. 49, esc.

<sup>27</sup> *Ethica* II, prop. 43, esc.: «veram namque habere ideam nihil aliud significat quam perfecte sive optime rem cognoscere nec sane aliquis de hac re dubitare potest nisi putet ideam quid mutum instar picturae in tabula et non modum cogitandi esse».

<sup>28</sup> *Ibid.*: «Sane sicut lux seipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est».

sente, ¿en qué medida puede dejar de ser afectada por la presencia inmanente de dicha idea? Cuando Spinoza utiliza el término *certitudo* lo hace para significar exclusivamente la relación que el alma establece con una idea verdadera, sin apelar a ninguna otra idea ni a ningún otro afecto o causa de la misma. Se trata, por lo tanto, de un saber inmediato y eminentemente teórico o conceptual. Por el contrario, cuando introduce la *conscia* en la Parte III de la *Ética* lo hace para describir la naturaleza del apetito humano convertido en deseo<sup>29</sup>. Mediante la aparición del deseo, la identidad inmediata que el alma mantenía con la idea verdadera y que convierte en necesaria la certeza de su presencia, se rompe. Si existe la posibilidad de no ser consciente de nuestro apetito es porque éste, en cuanto afecto o idea confusa y no verdadera, no exige una afirmación inmediata en el alma, sino tan sólo su realización práctica en la existencia.

¿En virtud de qué se consigue la conciencia en el alma, si no es a través de una idea adecuada de sí misma y de las otras cosas? Si bien Spinoza no ofrece una respuesta clara al respecto, la explicación que introduce en la definición general del deseo da a entender que, para ser consciente de algo, es necesario apelar a «una afección cualquiera que se da en ella»<sup>30</sup>. La causa de la conciencia no es, por lo tanto, una idea adecuada, sino una afección del alma; en consecuencia, una realidad que puede ser tan innata como sobrevenida, en función de la idea que la acompañe. El alma posee *certeza* sobre la idea de sí, de Dios y de las cosas a partir de las ideas mismas que posee de sí, de Dios y de las cosas; pero es *consciente* de sí, de Dios y de las cosas a través de las ideas de las afecciones que experimenta el cuerpo, o sea, de sus afectos. En última instancia, la conciencia remite, no a un conocimiento teórico como la certeza —idea de la idea—, sino a otro de tipo eminentemente práctico donde lo que está en juego son las causas de nuestros afectos y la utilidad de los mismos; en definitiva, el conocimiento del bien y el mal, en la medida en que «dicho conocimiento del bien y el mal no es otra cosa que el afecto mismo, en cuanto que [*quatenus*] somos conscientes de él»<sup>31</sup>.

Puesto que la mayor parte del tiempo permanecemos conscientes de nuestros apetitos y acciones pero ignoramos las causas que nos determinan a apetecer y a actuar<sup>32</sup>, es natural que desconozcamos lo que nos resulta útil, siendo inconscientes de nosotros mismos, de Dios y de las cosas. A diferencia del proceso de reflexión que la idea verdadera lleva a cabo sobre sí misma en la certeza, la ausencia de una identidad inmediata exige que, en el caso de los afectos, exista un *proceso* a través del cual la inconsciencia logre ser sustituida por la

<sup>29</sup> Cf., *Ethica* III, prop. 9, esc.

<sup>30</sup> *Ethica* III, def. general de los afectos, 1, expl.: «ex data quacunqu e jus affectione determinata».

<sup>31</sup> *Ethica* IV, prop. 8, dem.: «haec cognitio boni et mali nihil est aliud quam ipse affectus quatenus ejusdem sumus conscii».

<sup>32</sup> Cf., *Ethica* III, prop. 2, esc.

conciencia. Pero aquí, ni Allison, ni a decir verdad tampoco Spinoza, ofrecen una respuesta clara sobre cómo deba desarrollarse dicho tránsito. Siguiendo a Don Garret, lo único que Eugene Marshall se atreve a defender es que, estando ya siempre presentes en nuestra alma bajo la forma de ideas innatas, el tránsito no debe consistir en «ganar» nuevas ideas adecuadas, sino en lograr que dichas ideas adquieran «mayor poder» en el alma, para devenir así más conscientes de ellas. Pero lo que deba ser entendido por hacer más poderosas esas ideas innatas es algo que deja sin resolver<sup>33</sup>.

Esta alusión a una presencia más fuerte o «más poderosa» de las ideas innatas en el alma puede querer hacerse eco de la teoría spinozista de la verdad recogida en la Proposición 14 de la Parte IV, conforme a la cual una idea —o representación adecuada de la realidad— no puede reprimir un afecto —o representación inadecuada— en la medida en que es una idea verdadera o adecuada, sino sólo en cuanto es considerada ella misma como un afecto «más fuerte [*si fortior*] que el afecto que ha de ser reprimido»<sup>34</sup>. La verdad, *quatenus* tal, o considerada en relación a su contenido proposicional, no es un arma que pueda ser arrojada contra la falsedad que representan las ideas inadecuadas, o contra las pasiones que generan en el alma. Como reflexiona Spinoza en un célebre pasaje de la *Ética*, cuando el hombre de la *imbecillitas* descubre que la distancia que lo separa del sol no es sólo de doscientos pies, como siempre había creído, no por ello consigue borrar de su alma la imagen inicial, pues «no imaginamos que el sol esté tan cerca porque ignoremos su verdadera distancia, sino porque la esencia del sol, en cuanto que [*quatenus*] éste afecta a nuestro cuerpo, está implícita en una afección de ese cuerpo nuestro»<sup>35</sup>, y esta afección no varía, por mucho que nuestro conocimiento sí lo haga. Pues «nada de lo que tiene de positivo una idea falsa es suprimido por lo verdadero, en cuanto verdadero [*quatenus verum*]»<sup>36</sup>.

La esclavitud del alma humana, o el hecho de que sea dominada por pasiones tristes en mayor medida que por pasiones alegres, reside principalmente en el reducido margen de permeabilidad que las ideas adecuadas presentan para la conciencia. Hasta el punto de que el hombre «a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor»<sup>37</sup>. «Vemos lo que es mejor y hacemos lo que es peor»<sup>38</sup> podría funcionar como

<sup>33</sup> Cf. H. E. ALLISON, *op. cit.*, pp. 87-88; E. MARSHALL, *op. cit.*

<sup>34</sup> *Ethica* IV, prop. 14, dem.: «*si fortior affectu coercendo sit*».

<sup>35</sup> *Ethica* II, prop. 35, esc.: «*non enim solem adeo propinquum imaginamur propterea quod veram ejus distantiam ignoramus sed propterea quod affectio nostri corporis essentiam solis involvit quatenus ipsum corpus ab eodem afficitur*».

<sup>36</sup> *Ethica* IV, prop. 1: «*Nihil quod idea falsa positivum habet, tollitur praesentia veri quatenus verum*».

<sup>37</sup> *Ethica* IV, pref.: «*homo [...] saepe coactus sit quanquam meliora sibi videat, deteriora tamen sequi*».

<sup>38</sup> *Ethica* III, prop. 2, esc.: «*meliora videre et deteriora sequi*».

lema spinoziano para una ética realista. Pero, la misma verdad que, inconmensurable con las pasiones e impermeable para la conciencia, es incapaz por sí sola de liberarnos del error y la esclavitud, *quatenus* genera un afecto en nuestra alma que supera en potencia al afecto causado por la incompreensión inadecuada de nosotros mismos y de las cosas, sí puede suprimir la pasión o lo que de positivo tiene el error. Para ello sólo es necesario traer a conciencia la idea verdadera y dejar que el alma sea afectada por ella. Con esto, ciertamente, no se consigue suprimir las ideas inadecuadas. Pero, al menos, mientras seamos conscientes de ideas adecuadas, conseguimos ser afectados por ellas. Pues el afecto de las ideas adecuadas en el alma no es otra cosa que su conciencia. Y como el alma no puede estar afectada al mismo tiempo por dos afectos contrarios —la alegría que genera en ella la conciencia de la idea adecuada, y la tristeza que supone una idea inadecuada, o, lo que viene a ser lo mismo, una conciencia sólo parcial y confusa de las cosas— su conciencia o afecto permanecerá junto a aquella que tenga más fuerza. Pero eso es algo que, por tratarse de un afecto y no de una idea, no depende exclusivamente de nosotros, sino también y aún principalmente de la potencia inherente al modo exterior que nos afecta. En consecuencia, la única variación real entre el alma del sabio y la del ignaro es el mayor grado de conciencia que la primera consigue alcanzar sobre sí misma, sobre Dios y sobre las otras cosas, lo que le permite dejarse afectar por la verdad existente ya en ella en mayor medida que por la confusión.

### 11.3. Teleología, ficción y *beatitudo*

La solución perspectivista que interpone una indiferencia insoslayable entre ideas y pasiones permite resolver el enigma de por qué hay ideas inadecuadas, después de todo. En virtud del paralelismo entre los modos de los atributos de la sustancia, toda idea del pensamiento debería reproducir lo que efectivamente acontece en la extensión, y, por lo tanto, resultar verdadera y adecuada <sup>39</sup>. Si hay en nuestra alma ideas inadecuadas es sólo por una percepción mutilada de las causas que determinan el estado actual de las cosas. El error y la confusión son una simple cuestión de perspectiva, nada que pueda ser considerado objetivamente real. En palabras de Errol Harris: «su falsedad consiste no en lo que contiene, sino en lo que deja fuera» <sup>40</sup>. Pero, puesto que el error consiste en una visión aislada

---

<sup>39</sup> Entre verdadera y adecuada, Spinoza no reconoce diferencia alguna, salvo porque la idea verdadera remite a su correspondencia con el objeto al que se refiere, mientras que la idea adecuada es aquella que, «sin relación al objeto, posee todas las propiedades intrínsecas de la idea verdadera», *Ethica* II, def. IV.

<sup>40</sup> E. E. HARRIS, *Spinoza's Philosophy: an Outline*, p. 45: «its falsity consists not in what it contains but in what it leaves out».

y reducida de la idea, el camino hacia la verdad y la adecuación deberá consistir en ampliar paulatinamente el grado de conciencia —y afectación— acerca de las causas que la determinan y, por lo tanto, el contexto en el que se circunscribe. En otras palabras: asumir que la idea considerada *simpliciter* o libre es en realidad, bajo su condición de modo finito, parte de un todo más amplio. Y lo es «antes» —en un sentido lógico— de ser el todo aislado e independiente que representa la idea inadecuada, pues el todo —real— es lógicamente anterior a la parte, de la misma manera que la sustancia lo es por relación a sus afecciones<sup>41</sup>. Concebir una idea adecuadamente no es, por lo tanto, añadir «nuevas relaciones» sobre una realidad independiente; es tomar conciencia de que, para ser confusamente concebido como aislado, el modo finito debe haber sido separado abstractamente de un todo más amplio en el que se encuentra integrado como parte suya.

Aun cuando se haya mostrado ya que la imaginación y la razón comparten objeto, hacer depender el perfeccionamiento intelectual y moral del individuo de la dialéctica parte-todo parecería exigir del conocimiento racional que fuera, en algún grado, subordinado al mecanismo inadecuado de aquella. En esta encrucijada queda atrapado en última instancia Harris cuando asimila la comprensión racional de los modos finitos como partes de un todo a una concepción teleológica del mundo. Esencialmente imaginativa, la comprensión teleológica de la realidad es inevitablemente inadecuada, como muestra el «Apéndice» de la Parte I de la *Ética*. «La explicación teleológica, por lo tanto, en términos de fines (ya sean de Dios, del hombre o de la naturaleza) son intentos confusos de explicar la parte en términos del todo», reconoce Harris<sup>42</sup>. Pero, sin embargo, señala igualmente Harris, ella posee la virtud de aproximarnos a una intelección adecuada de las cosas y de nosotros mismos, puesto que permite interpretar la realidad bajo el paradigma del organismo vivo que ordena sus elementos constitutivos en aras de un proyecto en común. Sin excluir la validez que la *Ética* otorga a la causación eficiente como método racional de explicación, Harris considera que la explicación teleológica opera igualmente en la deducción racional cuando Spinoza habla de un *orden de la naturaleza*, como si ésta tuviera que tender de forma constante hacia el cumplimiento de un principio prefijado. «La causación eficiente y la causación teleológica son visiones complementarias del mismo proceso, tal y como Spinoza ilustra bellamente en su descripción de la faz del universo»<sup>43</sup>.

El problema surge cuando, en lugar de interpretar esta complementariedad entre causación eficiente y causación teleológica o entre adecuación e inadecuación —como dos pers-

---

<sup>41</sup> Cf., *Ethica* I, prop. 1.

<sup>42</sup> E. E. HARRIS, *op. cit.*, p. 70: «Teleological explanation, therefore, in terms of purposes (whether God's, man's, or Nature's) are confused attempts at explanation of the part in terms of the whole».

<sup>43</sup> *Ibid.*: «Efficient causation and teleological causation are complementary views of the same process, as Spinoza's account of the face of the whole universe beautifully illustrates».



pectivas distintas e indiferentes entre sí—, se aspira a que la una se apoye sobre la otra para garantizar una comprensión «completa» de la realidad. A ello conduce finalmente la lectura de Harris cuando sugiere que «el mecanismo no es incompatible con la teleología, puesto que el mecanismo, como atestiguan nuestros propios artefactos, sirven a fines»<sup>44</sup>, o de forma todavía más clara cuando asegura que «la explicación mecanicista no excluye, por lo tanto, la explicación teleológica; la una complementa a la otra, y tal vez en todos los casos que no implican sólo características abstractas del movimiento de cuerpos físicos simples, ambas son requeridas»<sup>45</sup>. Para Harris, el mecanismo no agota toda la complejidad que ostenta el determinismo de Spinoza, llegando a distinguir en él otros tres tipos de determinismo causal que, desde una menor a una mayor perfección, se ordenan teleológicamente: el determinismo que establecen las pasiones en el comportamiento humano; el racional, que es libre; y el divino, que lo es en grado máximo, y que es el fundamento de los anteriores; todos ellos trazan una suerte de perfeccionamiento dentro de la determinación, orientada por un determinismo de tipo teleológico.

Así comprendida —o sea, como compuesta por distintas estructuras ontológicas relacionadas inmanentemente entre sí y a cada una de las cuales le corresponde una determinación causal concreta— la naturaleza adopta la apariencia más de un proceso dialéctico como el descrito por la lógica hegeliana de la transformación, que de una realidad unitaria regida por principios comunes sólo distinguidos mediante perspectivas diversas e indiferentes entre sí. Pero eso es algo que no parece preocupar a Harris. Todo lo contrario; sólo unos años más tarde, en una obra dedicada al análisis del concepto spinoziano de sustancia, advierte que el «avance» que la filosofía de Hegel efectúa sobre la de Spinoza, reside en su habilidad para establecer «el sistema absoluto como un desarrollo dialéctico» que «debe generarse a sí mismo, dialécticamente como una escala de formas graduadas y específicamente distintas, realizando progresivamente en grados más adecuados el universal último»<sup>46</sup>. Ello no le impide, sin embargo, señalar que el método geométrico seguido por Spinoza no es en realidad, ni geométrico, ni mucho menos esencial para el desarrollo de su teoría; una teoría en la que, pese a aparentar un elevado grado de rigidez y abstracción:

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 71: «Consequently, mechanism is not incompatible with teleology, for mechanism, as our own artefacts bear witness, serve purposes».

<sup>45</sup> *Ibid.*: «Mechanistic explanation does not, therefore, rule out teleological explanation; each supplements the other, and perhaps in all cases other than those involving only abstracted features of the motion of simple physic bodies, both are required».

<sup>46</sup> E. E. HARRIS, *The Substance of Spinoza* (New Jersey, Humanity Press, 1995), p. 212: «the absolute system as a dialectical development (...) must generate itself, dialectically as a scale of graduated and specifically distinct forms, progressively realizing in more adequate degrees the ultimate universal».

están implícitamente presentes todas las huellas de la estructura dialéctica: por ejemplo, en el proceso de «mejora del entendimiento» y en todas las otras estructuras de desarrollo que han sido citadas: la gradación de los modos finitos hasta el infinito, la progresión del pensamiento y el comportamiento humano desde la imaginación y la pasión al conocimiento adecuado y a la acción libre, de manera que Spinoza puede decir de la sustancia-o-Dios: «no le ha faltado materia para crearlo todo, desde el más alto al más bajo grado de perfección».<sup>47</sup>

A tenor de estas palabras, no extrañará que Harris defienda finalmente encontrar en el desarrollo de la teoría spinozista la presencia de una causalidad teleológica guiando el avance del pensamiento. A pesar de que todos los ejemplos que ofrece pueden ser explicados apelando a una lógica distinta y no dialéctica, la preferencia teórica por la transformación inmanente exhibida por Hegel en su filosofía le lleva a proyectarla igualmente sobre Spinoza:

tal serie, en la que la última fase está implícita desde el principio, inmanente a través de ella, y resume y sublima a todo el resto, es lo que se llama una serie dialéctica. Es el arquetipo de todo tipo de proceso en desarrollo y es esencialmente teleológico.

No hay que dejarse engañar pensando que la filosofía de Spinoza no es en sí misma dialéctica en espíritu por sus polémicas contra la teleología. [...] el sistema de Spinoza es esencialmente teleonómico.<sup>48</sup>

Pero, quiera o no Harris, para que la filosofía de Spinoza pudiera ser dialéctica en el sentido defendido, y, en consecuencia, admitiese la causalidad teleológica como descripción adecuada del mundo —incluso como su forma más elevada—, su espíritu y su sistema tendrían que ser pervertidos. En primer lugar, el naturalismo que recorre la *Ética* quedaría puesto en entredicho, pues sería posible admitir la existencia de cosas susceptibles de ser explicadas

---

<sup>47</sup> *Ibid.*: «[theory] in which all the traces of dialectical structure are implicitly present: e.g., in the process of “improvement of the intellect” and in all the other developmental structures that have been cited earlier: the gradation of finite modes up to the infinite, the progression of human thought and behaviour from imagination and passion to adequate knowledge and free action, so that Spinoza can say of Substance-or-God: “ei non defuit materia ad omnia, ex summo nimirum ad infimum perfectionis gradum creanda”».

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 73: «such a series, in which the last phase is implicit from the beginning, immanent through, and sums up and sublimates all the rest, is what is called a dialectical series. It is the archetype of every sort of development process and is essentially teleological.

One must not be misled into thinking that Spinoza’s Philosophy is not itself dialectical in spirits by his polemics against teleology. [...] Spinoza’s system is essentially teleonomic».

Mediante el término «teleonomía», Harris pretende significar la simbiosis entre causalidad final y causalidad eficiente propia de los organismos vivos en el ejercicio de su evolución y adaptación al medio, siendo excluida de dicho proceso la exterioridad propia de la causalidad final trascendente.

únicamente por causas eficientes, otras por causas finales, y otras, finalmente, tanto por causas eficientes como finales. En segundo lugar, la supuesta sublimación a la que alude Harris entre diversas explicaciones causales, unas más elevadas que las anteriores, daría al traste con la indiferencia que demanda una lógica perspectivista, no sólo entre diversas formas de concebir la realidad, sino también entre el error y la verdad. Pues, no hay que olvidar que, para Spinoza, «todas las causas finales son, sencillamente, ficciones humanas»<sup>49</sup> que se derivan de la imaginación. Por lo tanto, convertir estas causas finales en el fundamento de toda idea adecuada de la realidad es convertir, a su vez, la imaginación en fundamento de cualquier explicación racional. Nuestra comprensión adecuada de un modo como parte de un todo más amplio sólo podría ser explicada debido al hábito previamente adquirido de ver el mundo en términos teleológicos. Lo que sería equivalente a afirmar el absurdo de que la verdad sólo puede ser adquirida a base de habituarse a ejercitarse en el error, y que la verdad *necesita* del error como *complemento* necesario para describir el mundo.

Con todo, la remisión a la teleología como recurso para explicar el tránsito entre ideas inadecuadas y adecuadas resulta de gran valor para la comprensión del proyecto ético de Spinoza. No porque deba ser tomado al pie de la letra, sino, todo lo contrario, porque permite comprender que el supuesto «tránsito» dialéctico entre perspectivas diversas, como son la adecuación y la inadecuación, sólo puede exhibirse a condición de elaborar una ficción. En el caso del tránsito desde el primero al segundo género de conocimiento, ella invita a concebir los modos *como si* tendiesen a la realización de un fin mayor que se les impone desde fuera. Imaginar que nuestra actuación —supuestamente libre— colabora al mantenimiento de un orden en la naturaleza, o que nuestro deseo —supuestamente libre— contribuye al deseo colectivo de nuestros semejantes —y viceversa—, pone al alma en disposición de entender que sus actos son causalmente necesarios. Pero esta ficción no es la única que facilita en Spinoza la comprensión del proceso de conocimiento. También el tránsito entre el segundo y el tercero género de conocimiento, llamado por Spinoza «ciencia intuitiva», y que, progresando a partir de la idea adecuada de la esencia formal de los atributos de Dios, aspira a conocer, no ya las propiedades que tienen en común las cosas, sino la esencia singular de las mismas, es igualmente descrito como una ficción o comprensión teleológica<sup>50</sup>.

La relación entre la razón y esta ciencia intuitiva reproduce el conflicto dialéctico suscitado por los dos géneros de conocimiento anteriores. Presentar el segundo género de conocimiento como condición necesaria, pero no suficiente, que da acceso al tercer género, es

---

<sup>49</sup> *Ethica* I, ap.: «omnes causas finales nihil nisi humana esse figmenta».

<sup>50</sup> Cf., *Ethica* II, prop. 40, esc. 2.

un lugar común entre los comentaristas de Spinoza. La ciencia intuitiva, señala Garret, «usa el material del segundo género de conocimiento para entender esencias que constituyen parte de lo que es entendido por el segundo género de conocimiento, pero que sólo pueden ser comprendidas como esencias mediante el tercero»<sup>51</sup>. También Deleuze presenta al segundo género como «causa motriz» del tercero<sup>52</sup>. En ambos casos, la sombra de la vieja paradoja socrática del aprendizaje planea sobre la validez de dicho tránsito: para que el segundo género facilitara el acceso al tercero, debería ya contener en sí las condiciones de su posibilidad; pero, si contuviera tales condiciones, tendría que dejar de ser el segundo género que es, caracterizado precisamente por poseer propiedades o condiciones distintas del tercero —así como del primero—. Luego, o bien el segundo género no puede franquear el acceso al tercero, o bien, si puede hacerlo, entonces no era tal segundo género.

Lo cierto es que la Proposición 28 de la Parte V, al tiempo que excluye toda correlación entre el error de la imaginación y la verdad de la ciencia intuitiva, parece dar la razón a ambos: «El esfuerzo o el deseo de conocer las cosas según el tercer género de conocimiento no puede surgir del primer género, pero sí del segundo»<sup>53</sup>. Al comentar esta Proposición, Deleuze establece un progreso desde las nociones comunes hasta el tercer género de conocimiento, pasando por la idea de Dios, que se convierte así en el *medio* a través del cual resulta posible el tránsito entre la razón y la ciencia intuitiva. El razonamiento que sigue es el siguiente: en tanto que comunes y adecuadamente concebidas, estas nociones deben ser remitidas a la idea de Dios, puesto que, en virtud de la Proposición 15 de la Parte I, «todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse»<sup>54</sup>. De este modo, Dios, o la idea de Dios, se convierte en el «todo» final en el que cualquier parte resulta inherida. Pero, puesto que la idea de Dios no es una noción común que esté en la parte y en el todo, sino la idea de una realidad singular, argumenta Deleuze, ella debe precipitarnos hacia un nuevo género de conocimiento que no es ya el de las composiciones de relaciones que establecen entre sí los modos existentes, sino el de una ciencia intuitiva de las esencias singulares tal y como están contenidas en la esencia de Dios.

Ante el obstáculo que podría significar para su explicación el hecho de que Spinoza señale en la Proposición 28 que el tercer género de conocimiento *puede* surgir del segundo, y

---

<sup>51</sup> A. GARRET, *op. cit.*, p. 220: «It uses the materials of the second kind of knowledge in order to understand essences each constituent part of which is understood via the second kind of knowledge, but which are only comprehended as essences via the third».

<sup>52</sup> Cf. DELEUZE, *op. cit.*, p. 279: «il [Spinoza] présente le second genre comme étant la cause motrice du troisième».

<sup>53</sup> *Ethica* V, prop. 28: «Conatus seu cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere oriri non potest ex primo, at quidem ex secundo cognitionis genere».

<sup>54</sup> *Ethica* I, prop. 15: «Quicquid est, in Deo est et nihil sine Deo esse neque concipi potest».

no que deba seguirse necesariamente de él, Deleuze sugiere entender que la exigencia de pasar por las nociones comunes antes de alcanzar las ideas del tercer género es una condición que impone nuestro entendimiento. Somos nosotros, modos finitos con un conocimiento limitado de nosotros mismos y de cuanto nos rodea, los que debemos primero conocer la relación de las cosas entre sí para poder llegar a conocer su esencia. Sólo *para nosotros*, por lo tanto, el segundo género de conocimiento es causa eficiente del tercero. Por eso, recuerda Deleuze, el *Tratado teológico-político* declaraba que Cristo no estuvo determinado a pasar por las nociones comunes como condición para acceder al verdadero conocimiento de Dios y de las cosas, sino que tuvo conocimiento del tercer género de manera inmediata <sup>55</sup>. De suerte que, si existe algún ser que, por muy singular que sea, consigue llenar su alma de ciencia intuitiva sin pasar por el conocimiento de las nociones comunes, es que la relación entre el segundo y el tercer género de conocimiento es lógicamente contingente. Si Deleuze está en lo cierto, entonces, en el mejor de los casos, las nociones comunes son una vía de acceso al conocimiento de las esencias singulares, pero no la única, y, desde luego, no son el ingrediente o *momento* necesario sin el cual el conocimiento del tercer género resulta inalcanzable.

Esta indiferencia esencial que se produce entre los diferentes géneros de conocimiento a un nivel lógico o abstracto se reproduce con exactitud en el alma del hombre singular. Así como las ideas inadecuadas no podían ser sin más sustituidas por las ideas adecuadas que se derivan de las nociones comunes, tampoco estas últimas consiguen *transformarse* por sí solas en ideas del tercer género. En el caso anterior, la posibilidad del «tránsito» recaía sobre las pasiones surgidas del conocimiento inadecuado de las causas, las cuales debían ser sustituidas por otros afectos *más fuertes*, o sea, más próximos a las nociones comunes. En este segundo caso, ¿existen afectos que puedan ser considerados *todavía más fuertes* que los anteriores, hasta el punto de permitir al alma conocer la esencia de sí misma, de Dios y de las cosas? Spinoza cree que sí. El amor a Dios es el afecto más grande y el que, por encima de cualquier otro, «debe ocupar el alma en el más alto grado» <sup>56</sup>. Ahora bien, en virtud de la Proposición 15 de la Parte V, debe reconocerse que este amor a Dios no es nada distinto del amor que surge en el alma debido al conocimiento de sí misma y de las otras cosas. Pues, en la medida en que conocemos adecuadamente, referimos las cosas a Dios, del que dependen; y, puesto que el conocimiento adecuado produce en nuestra alma alegría, dicha alegría debe ser remitida en última instancia a la idea de Dios; idea que tanto más amaremos cuanto más afectos alegres tengamos, o sea, cuanto más adecuadamente conozcamos.

---

<sup>55</sup> Cf. DELEUZE, *op. cit.*, p. 281; TTP I, 21; IV, 65.

<sup>56</sup> *Ethica* V, prop. 16: «Hic erga Deum amor mentem maxime occupare debe».

Es aquí, en el amor a Dios que experimenta el alma humana, donde el tránsito entre el segundo y el tercer género de conocimiento revela ser igualmente una ficción. El alma que llega a conocerse a sí misma y a las ideas de otras cosas adecuadamente o *sub specie aeternitatis* conoce inmediatamente también su relación con la sustancia eterna, de la que es un modo. Todo el tiempo, el alma tenía ya en sí, junto a la idea de nociones comunes, una idea adecuada de su propia esencia y de la esencia de Dios. Si se quiere ver bajo este proceso una transformación del alma, tal transformación sólo podrá ser, en palabras de Allison, una «transformación desconcertante» (*puzzling transformation*), pues «el alma, parece ser, debe transformarse a sí misma en algo que ya era todo el tiempo. ¿Cómo puede el estatus del modo eterno ser algo adquirido? El alma se esfuerza por devenir algo que ya está ahí —la esencia eterna del cuerpo del que es la idea—»<sup>57</sup>. Estando tales ideas adecuadas siempre presentes, lo único que varía es el diferente afecto que logran ejercer sobre el alma, o sea, el grado de conciencia que ésta alcanza acerca de cada una de ellas. Ahí sí la alegría y, por lo tanto, el amor que sentimos hacia la causa de nuestras ideas adecuadas es mayor cuando nace de ideas del tercer género de conocimiento, o sea, cuando concebimos que ser una afección de la sustancia constituye la esencia de cualquier modo finito.

Por mucho que, desde un punto de vista fenomenológico, la inconsciencia —a la que el afecto va ligada— pueda ser anterior a la conciencia de la que depende la comprensión de la idea, lo primero en términos lógicos es la idea, y el efecto que ella genera en el alma viene sólo después. El conocimiento y el amor a Dios, respectivamente, no son ninguna excepción. A la idea adecuada del tercer género le sigue la alegría máxima que sentimos por ella. Cuando Macherey o Deleuze defienden la necesidad de referirse previamente al amor a Dios como condición para poseer un conocimiento constituido por ideas del tercer género, incluida la idea adecuada de la esencia de Dios<sup>58</sup>, debe hacerse notar inmediatamente el uso de un recurso ficcional con el objetivo de volver comprensible mediante términos narrativos la liberación de las pasiones del alma. De ahí que el amor a Dios presente todas las perfecciones que contiene el amor hacia cualquier otra cosa: aumenta nuestra potencia de obrar. Pero lo hace de una forma singular, no como «alegría» (*laetitia*), o sea, como tránsito de una menor a una mayor perfección, sino como «felicidad» (*beatitudo*). Puesto que la idea de Dios está ya siempre en nosotros, el amor que sentimos hacia ella no tiene ni principio ni

---

<sup>57</sup> H. E. ALLISON, *op. cit.*, p. 119: «The mind, it seems, is supposed to transform itself into something that was there all along. How can the status of eternal mode be something that is acquired? The mind struggles to become something that is already there —the eternal essence of the body of which it is the idea».

<sup>58</sup> A pesar de que Deleuze y Macherey conceden papeles y dimensiones diferentes al amor a Dios y al conocimiento adecuado de su esencia, ambos están de acuerdo en el orden que debe seguir el alma hasta adquirir su posesión. Al respecto, cf. S. DUFFY, *op. cit.*, pp. 194-203.

fin, y el aumento de la potencia de obrar de nuestra alma que se sigue de dicho afecto es sólo el reconocimiento de que somos eternamente perfectos en Dios.

Aunque este amor de Dios no haya tenido un comienzo, posee, sin embargo, todas las perfecciones del amor, tal y como si hubiera nacido en un momento determinado, según hemos supuesto ficticiamente en el corolario de la Proposición anterior. Y la única diferencia que hay es la de que el alma ha poseído eternamente esas perfecciones que suponíamos adquiriría a partir del momento presente, y las ha tenido acompañadas por la idea de Dios como causa suya. Pues si la alegría consiste en el paso a una perfección mayor, la felicidad debe consistir, evidentemente, en que el alma esté dotada de la perfección misma.<sup>59</sup>

Pensar que la eternidad del alma se adquiere a medida que avanzamos desde el segundo al tercer género de conocimiento, como si ésta emprendiese una transformación de sí misma que la lleva desde la finitud a la infinitud, es una ficción útil para el alma habituada a comprender las cosas narrativamente o *sub duratione*. Experimenta entonces grandes alegrías que la empujan a pasar a una mayor perfección. Hasta que, alcanzado el conocimiento adecuado de Dios, y teniendo lugar en ella el amor y la alegría más altas, se siente a sí misma «como si empezase a existir en este momento, y como si en este momento comenzase a entender las cosas desde la perspectiva de la eternidad; lo que nos está permitido hacer sin peligro alguno de error, siempre que tengamos cuidado con no concluir nada si no es de premisas evidentes»<sup>60</sup>. Pero cuando este tránsito es comprendido *sub specie aeternitatis*, o sea, como no teniendo lugar tránsito alguno entre distintos tipos de perfección, el alma se sabe a sí misma ya como perfecta y goza entonces de la felicidad suprema, sin la promesa de tener que transformarse para devenir aquello que verdaderamente es.

La diferencia que separa a la alegría surgida del amor a una cosa cualquiera y el consiguiente aumento de nuestra potencia de obrar, por un lado, de la *beatitudo* que experimentamos al amar y conocer a Dios conforme al tercer género de conocimiento, por otro lado, puede resumirse de la siguiente forma: sólo en este segundo caso la identidad existente entre los dos sentidos de perfección que constituyen el alma humana, ontológico y ético, es

---

<sup>59</sup> *Ethica V*, prop. 33, esc.: «Quamvis hic erga Deum amor principium non habuerit (per propositionem praecedentem) habet tamen omnes amoris perfectiones perinde ac si ortus fuisset, sicut in corollario propositionis praecedentis finimus. Nec ulla hic est differentia nisi quod mens easdem has perfectiones quas eidem jam accedere finimus aeternas habuerit idque concomitante idea Dei tanquam causa aeterna. Quod si laetitia in transitione ad majorem perfectionem consistit, beatitudo sane in eo consistere debet quod mens ipsa perfectione sit praedita».

<sup>60</sup> *Ethica V*, prop. 31, esc: «ipsam tanquam jam inciperet esse et res sub aeternitatis specie intelligere jam inciperet, considerabimus, ut huc usque fecimus; quod nobis absque ullo erroris periculo facere licet modo nobis cautio sit nihil concludere nisi ex perspicuis praemissis».

plena. De ahí que el alma no pase ahora a una mayor perfección, sino que, más bien, se reconozca a sí misma como perfecta. La *beatitudo* termina por borrar toda sombra de existencialismo en la filosofía de Spinoza, pues descubre que la verdadera liberación del hombre reside en el simple reconocimiento de su condición: la de un modo finito de la sustancia. Como ha señalado Chantal Jaquet, «no es el conocimiento verdadero la condición *sine qua non* de la eternidad del espíritu; es la eternidad del espíritu la condición *sine qua non* del conocimiento verdadero. Es porque somos eternos que podemos constituir un saber tan racional como intuitivo»<sup>61</sup>. Pero si la eternidad es una condición de nuestra existencia y no una conquista, debe haber siempre una idea en nuestra alma que sea eterna. De manera que la condición de posibilidad del tercer género de conocimiento y de la *beatitudo* están ya en nosotros en cuanto que somos modos de la sustancia infinita, sin necesidad de pasar por el conocimiento de segundo género más que desde un punto de vista narrativo o ficcional. Con esta evocación a la identidad entre ontología y ética que se consigue mediante la ciencia intuitiva concluye la obra de Spinoza en su última Proposición: «La felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella»<sup>62</sup>.

Al final de todo este recorrido, que nos ha hecho transitar por la relación entre error y verdad, inadecuación y adecuación, pasiones e ideas, alegría y *beatitudo*, se comprende cuál era el sentido de la oposición que mantienen las dos tendencias contradictorias del *conatus*. El esfuerzo por imaginar las cosas que hacen aumentar la potencia de obrar es un esfuerzo solamente de la imaginación. Que dicho aumento sólo puede responder a una comprensión parcial de nuestra esencia, se explica porque todo aquel afecto que brota de la razón, necesariamente referido a las propiedades comunes de las cosas, «permanece siempre el mismo»<sup>63</sup>, sin ejercer sobre el alma aumento o disminución alguna. Si quiere verse en dicho aumento una *estrategia del conatus*, un plan de guía teleológico que lo conduce hasta la salvación, sólo puede hacerse a condición de elaborar una ficción acerca de la verdad, la adecuación constitutiva de las ideas en el alma o la *beatitudo* del ser humano. En realidad, ni aumentamos nuestra potencia de obrar, ni nos esforzamos por aumentarla, pues tal cosa resulta ontológicamente imposible. Simplemente, imaginamos que nuestra

---

<sup>61</sup> C. JAQUET, *op. cit.*, p. 124: «ce n'est pas la connaissance vraie qui est la condition *sine qua non* de l'éternité de l'esprit; c'est l'éternité de l'esprit qui est la condition *sine qua non* de la connaissance vraie. C'est parce que nous sommes éternels que nous pouvons constituer un savoir aussi bien rationnel qu'intuitif».

<sup>62</sup> *Ethica* V, prop. 42: «Beatitudo non est virtutis praemium sed ipsa virtus nec eadem gaudemus quia libidines coercemus sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coercere possumus».

<sup>63</sup> *Ethica* V, prop. 7, dem: «talis affectus idem semper manet».



potencia aumenta cuando somos afectados por pasiones alegres con el fin de seguir siendo afectados de alegría. Un fin o esfuerzo de la imaginación que es tan mecánico en nosotros como pueda serlo cualquier instinto biológico.



## CONCLUSIÓN

En el breve transcurso de un año, a la postre decisivo desde una doble dimensión social e intelectual, París acogió la publicación de cuatro estudios sobre Spinoza que cambiaron para siempre la comprensión de su filosofía. Martial Gueroult, Guilles Deleuze, Bernard Rousset y Alexandre Matheron revitalizaron en 1968 un pensamiento que desde hacía siglos parecía privado de porvenir<sup>1</sup>. A pesar de tan significativa fecha, sería apresurado trazar una identificación de tipo causal entre los trabajos desarrollados por todos ellos y la revolución social, política y cultural acontecida en el Mayo francés. Si el 68 es concebido como inflexión en la recepción histórica de Spinoza no es tanto por la influencia que pudo ejercer sobre la escritura de unas obras temporalmente convergentes, cuanto por ser el punto de encuentro de diversos estudios que supieron promover de manera activa una combinación modélica —o, al menos, ésa era su intención— entre un rigor metodológico hasta entonces inusitado en la lectura de su obra, y la pretensión, igualmente inédita hasta el momento, de actualizar sus tesis principales para comprender desde ellas las contradicciones de nuestro presente.

Salvando las diferencias que median entre las distintas propuestas de lectura señaladas, esta común reanimación del spinozismo parte de una hipótesis básica, que, sistematizada más tarde por Toni Negri en su clásico *La anomalía salvaje*, establece una cesura temporal y teórica entre las Partes II y III de la *Ética*<sup>2</sup>. De ella brotan dos Spinoza distintos: un Spinoza metafísico, anterior a 1665, cuyo pensamiento está dominado por el protagonismo concedido a la *natura naturans*; y un Spinoza político —o ético— que, cediendo cada vez mayor espacio a la *natura naturata*, se abre paso hasta la redacción del *Tratado político*. Todo el

---

<sup>1</sup> Las obras publicadas son: G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression* (pese a que en la impresión aparece fechado en 1968, su aparición en las librerías no llegó hasta principios de 1969); M. GUEROULT, *Spinoza*, I (el tomo II estaba igualmente acabado en 1968, pero su publicación se retrasó hasta 1974 por cuestiones editoriales); A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*; B. ROUSSET, *La perspective finale de l'«Ethique» et le problème de la cohérence du spinozisme*. Tan sólo unos años después, vieron la luz el libro de Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique* (1970) y el de A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza* (1971).

<sup>2</sup> Cf. Toni NEGRI, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza* (Milano, Feltrinelli, 1981). No sólo otros autores han matizado posteriormente esta cesura, especialmente desde un punto de vista histórico —cf. A. MATHERON, «Préface» a la edición francesa de la obra: *L'anomalie sauvage: puissance et pouvoir chez Spinoza* (Paris, PUF, 1982)—. En trabajos posteriores, el propio Negri reconoce haber forzado la distinción entre una primera y segunda fase de producción en la reconstrucción de la génesis del sistema spinoziano —cf. Toni NEGRI, «Reliquia Desiderantur», nota 2, p. 58; «La anti-modernidad de Spinoza», nota 22, p. 115, en *Spinoza subversivo* (Madrid, Akal, 2000).

problema de la interpretación posterior del spinozismo reside, según lo veo yo, en la estrategia seguida para armonizar estas dos «fundaciones» sin dejarlas recaer en la indiferencia.

Desde un punto de vista histórico, el renovado interés que la filosofía de Spinoza había despertado en un importante sector de la intelectualidad francesa se explicaba debido a los estrechos lazos que muchos de sus integrantes —si bien con intensidad e implicación desiguales— mantuvieron con el Partido Comunista Francés. Consumado el desencanto con las estructuras de partido y demostrada la ineficacia de la lucha de clases como motor del cambio histórico, Spinoza ofrecía la esperanza de reconstruir un pensamiento crítico no corrompido por el idealismo hegeliano, o sea, una dialéctica materialista y desprovista de toda teleología progresiva, capaz de pensar la realidad como proceso sin sujeto. Nadie como Louis Althusser consiguió expresar con tanta claridad el significado reservado entonces para el spinozismo: «*realizamos el rodeo a través de Spinoza para ver más claro el rodeo de Marx a través de Hegel*. Un rodeo, pues, pero sobre un rodeo. Un rodeo en el que estaba en juego nada menos que: comprender un poco mejor en qué y bajo qué condiciones puede ser materialista y crítica una dialéctica tomada de los capítulos “más especulativos” de la gran lógica del Idealismo absoluto»<sup>3</sup>. Hasta tal punto este rodeo fue tal, que la disputa sobre el spinozismo terminaría convirtiéndose, para la práctica totalidad de los herederos del 68, en una disyuntiva sin retorno: o Hegel, o Spinoza.

La imagen de Hegel que proyecta este «Grupo Spinoza»<sup>4</sup> de filiación marxista no difiere en exceso de la gestada por otras corrientes filosóficas contemporáneas. Seguía siendo el mismo Hegel reductor y sin porvenir dibujado igualmente por Heidegger o por la Teoría Crítica: identidad que subsume la diferencia, dialéctica idealista y teleológica, ocultación de la capacidad dialéctica de especulaciones anteriores como la spinozista, filosofía de la mediación —trascendencia en lugar de inmanencia—, filosofía que clausura el tiempo mediante el advenimiento del fin de la historia. En suma, en Hegel residían aquellos elementos que habrían conducido al marxismo a confundir los procesos históricos de transformación de lo real. Desde esta óptica, trazar una afinidad excesivamente estrecha entre el pensamiento de Marx y el de Hegel traía consigo el peligro de disolver la dialéctica de la tópica marxista entre infraestructura y superestructura. Si bien ésta establecía una determinación principal o «en última instancia» desde la economía a la política o ideología —una determinación esencialmente materialista, por lo tanto—, sin negar por ello una determinación igualmente efectiva en sentido inverso, desde la política a las relaciones de producción; la concepción

<sup>3</sup> Louis ALTHUSSER, *Elementos de autocrítica* (Barcelona, Laia, 1975), p. 46.

<sup>4</sup> «Grupo Spinoza» hace alusión al nombre del proyecto que tenía en mente Althusser de llevar a cabo una nueva filosofía, interrumpido por los acontecimientos sociales acaecidos en el mayo de 1968, toda vez que su propuesta de una reconciliación entre las estructuras de partido y el proceso revolucionario de las clases sociales se mostró fracasada.

idealista de la historia elaborada por Hegel proyectaba una línea teleológica que ponía la «verdad» de cada una de las esferas distinguidas fuera de ellas mismas —la sociedad civil como verdad de la familia, el Estado como verdad de la sociedad civil y de la economía—, sin atender a la determinación recíproca entre esferas ni a la participación de lo material en el desarrollo productivo de la idea. Es en este punto donde la referencia a Spinoza debía acudir al auxilio de una auténtica dialéctica materialista, puesto que, se defendía, en ella residía el esfuerzo por explicar una causalidad inmanente y no teleológica, ofreciendo con ello la posibilidad de pensar «una causalidad que dará cuenta de la eficacia del Todo sobre sus partes y de la acción de las partes en el Todo —un todo sin “clausuras” que no sea sino la relación activa de sus partes—»<sup>5</sup>.

Más allá del acierto con el que quepa juzgar tanto las críticas a la filosofía de Hegel como el servicio teórico y práctico atribuido a la filosofía spinozista, de lo que no cabe duda es de que lo uno tanto como lo otro son el síntoma de un tiempo nuevo. En un contexto paralelo pero radicalmente diferente, donde el rechazo mostrado a Hegel era sustituido por el mismo esfuerzo de estudio y comprensión que los marxistas franceses mostraran hacia el pensamiento de Spinoza, los trabajos de Jean Hyppolite, Alexandre Koyré y Alexandre Kojève se fijaron como objetivo resolver el problema de cómo reconciliar una fenomenología y una filosofía de la historia con el saber absoluto de la lógica<sup>6</sup>. No resulta difícil encontrar en estas «dos posibles direcciones» de la filosofía hegeliana, una centrada en el cambio acontecido en el tiempo histórico y otra en la eternidad del saber lógico, el mismo problema de raíz que estructura la filosofía de Spinoza al mantener en sincronía una comprensión *sub specie aeternitatis* y otra *sub duratione* de la realidad. Tanto es así, que los malentendidos que pueden serle atribuidos a unos no difieren en exceso de los que puedan articular la interpretación de los otros. No en vano, hegelianos y spinozistas franceses comparten por igual la búsqueda de un mismo movimiento recíproco y doblemente constitutivo entre lo humano y lo divino. Los primeros lamentan que Hegel no haya sido capaz de expresar este movimiento en términos suficientemente dialécticos; los segundos, sorprenden al afirmar haber encontrado dicha dialéctica en Spinoza.

El programa de una relectura de la *Ética* que integrase sus dos fundaciones —una metafísica y eterna, otra política (o ética) y temporal— despertó el recelo tanto del materialismo ortodoxo —que vio en ello un intento por diluir la distinción entonces aceptada entre marxismo y estructuralismo, o entre proceso y estructuras fijas, con la consiguiente amenaza para la comprensión transformadora de la historia—, como también de los hegelianos que

---

<sup>5</sup> L. ALTHUSSER, *op. cit.*, p. 53.

<sup>6</sup> Cf. Catherine MALABOU, «Négatifs de la dialectique: entre Hegel et Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève», *Philosophie*, n° 52, *Hegel: études* (Paris, Éditions de Minuit, 1996).

habían detenido su lectura de la *Ética* allí donde parecía haberlo hecho igualmente Hegel, a saber, al final de su segunda Parte. Eran dos, por lo tanto, las imágenes alternativas de Spinoza que se cruzaban en el imaginario francés a lo largo de la segunda mitad del siglo XX: una arcaizante y heredera del Idealismo alemán que asociaba a Spinoza con la eternidad, la inmutabilidad, la inmediatez <sup>7</sup>; otra progresista ligada a la idea de temporalidad, cambio, auto-constitución. El choque entre estas dos visiones ha sido causa de constantes diálogos de sordos. Como muestra: la publicación de las actas del encuentro celebrado en diciembre de 1987 en la Sorbonne con motivo del congreso *Spinoza au XVIIIe siècle*. Irrelevante desde un punto de vista hermenéutico —la visión que ofrece de Spinoza es la de un filósofo de la eternidad que no deja espacio a ninguna forma racional de temporalidad—, la conferencia de José Castaing titulada « Kant et Spinoza » motiva en el turno de intervenciones un espléndido *corps-à-corps* entre la vieja —y abstracta— y la nueva —y materialista— interpretación del spinozismo: aquélla consolidada por las lecciones de Kojève en la que imperaba la determinación necesaria de la sustancia, y aquélla otra que —a través del rodeo para llegar a Marx— priorizaba la imaginación liberadora del modo en su constitución temporal.

El primero en tomar la palabra en la discusión es Pierre Macherey, quien no duda en revelar desde el inicio cuál es el verdadero interés de los asistentes, y, por extensión, del spinozismo. Con gran desconcierto para Castaing, Macherey pasa de puntillas por la exposición de la filosofía de Kant y pregunta por la relación Hegel-Spinoza; concretamente, por la comprensión hegeliana del acosmismo spinozista. En su respuesta puede apreciarse la incomodidad que le genera a Castaing tener que hablar de alguien a quien ni tan siquiera ha mencionado en su ponencia. El auditorio parece no darse por aludido. No tanto porque siga preguntando directamente por Hegel, cuanto porque los comentarios que siguen a la intervención de Macherey apuntan a una ruptura con la lectura tradicional que encarna Castaing y que hace de Spinoza, como representante de un pensamiento *sub specie aeternitatis*, el lado opuesto de otras filosofías como la kantiana, pero también la hegeliana, que aceptan el tiempo y la historia como motor constituyente de la realidad. De ahí que Castaing parezca no caber en su asombro cuando Geneviève Brykman pregunta seguidamente por la posibilidad de poner en relación el acosmismo atribuido a Spinoza con una filosofía de la historia. Para él, acosmismo y filosofía de la historia son conceptos profundamente antitéticos: uno es fuente de eternidad inmutable; otro participa del tiempo y del devenir. Por eso, cuando

---

<sup>7</sup> No sólo el Idealismo alemán es responsable de esta lectura dogmática de Spinoza. Como reconoce Yannis Prélorentzos, también la universidad francesa durante el siglo XIX, con el historiador de la filosofía Joseph-Marie Degérando a la cabeza, había reducido su consideración del spinozismo a las dos primeras Partes de la *Ethica.*, cf. Y. PRÉLORENTZOS, «Discusión y recepción del spinozismo en Francia desde 1665 hasta nuestros días», pp. 92-93.

Brykman insiste en que «hay una filosofía de la historia en Spinoza»<sup>8</sup>, Castaing se limita a repetir la fórmula mediante la que había concluido su exposición para situar a Spinoza en las antípodas de una comprensión marxista de la filosofía: «En Spinoza no hay nada que hacer, sino solamente que comprender»<sup>9</sup>.

El diálogo transita por incomprensiones similares cuando Sylvain Zac sugiere la inclusión de un finalismo en la *Ética*, o cuando Pierre-François Moreau alude a la categoría de responsabilidad sobre el contenido moral de las acciones como medio para garantizar la construcción de un mundo ético. Pero la ruptura de la dicotomía temporalidad-eternidad, que Castaing daba por segura en su interpretación de Spinoza, alcanza su máxima expresión con la intervención de Laurent Bove, quien identifica la afirmación —eterna— de la existencia con la productividad —temporal— de lo real: «¿Qué es la afirmación de la existencia sino la productividad misma de lo real? En la medida en que yo pienso *verdaderamente*, modifico las relaciones de fuerza, si se trata de una idea adecuada. Yo soy, paradójicamente, causa y al mismo tiempo causa adecuada. La productividad del ser en tanto que *conatus* compromete una filosofía de la acción»<sup>10</sup>. El de Bove es uno de esos casos paradigmáticos donde la introducción de la temporalidad, lejos de compensar el peso que la diversidad de dimensiones adquiere en la filosofía de Spinoza, invierte su sentido mismo. La proyección sobre el spinozismo de una «lógica paradójica que podemos llamar recursiva en tanto que, en la lógica causal, el efecto hace un bucle con su propia causa, como también lo determinado con lo indeterminado, lo singular con lo universal»<sup>11</sup>, hace recaer sobre la autoafirmación de los modos finitos la actividad productiva de lo real, de todo lo infinitamente real. «Así es como tanto para los hombres como para las sociedades, se comprende el imperativo: convertirse en lo que uno es, es decir, productividad integral de lo real, en sí y para sí, actualización total de la potencia...*causa sui*»<sup>12</sup>. Siendo no sólo causa efectiva del mundo, sino causa igualmente de sí mismo, el modo traspassa los límites de su definición.

De un lado, a través de la organización de cuanto le resulta útil, el individuo se revela como poseedor de una «función demiúrgica»<sup>13</sup>. Cada objeto que recorta la representación aparece como un afuera cuya realidad desea, bien apropiarse, bien repeler. Pero con ello,

<sup>8</sup> José CASTAING, «Kant et Spinoza», en Olivier Bloch ed., *Spinoza au XVIIIe siècle* (Paris: Meridiens-Klichsieck, 1990): p. 278: «Il y a une philosophie de l'histoire chez Spinoza».

<sup>9</sup> *Ibid.*: «Chez Spinoza, 'il n'y a rien à faire, mais il y a seulement à comprendre».

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 279: «Qu'est-ce que l'affirmation de l'existence, sinon la productivité même du réel? Lorsque je pense *vrai*, je modifie les rapports de force, si c'est une idée adéquate. Je suis, paradoxalement, moi-même cause et même *causa sui*. La productivité de l'être en tant que *conatus* engage une philosophie de l'action».

<sup>11</sup> L. BOVE, *op. cit.*, p. 171.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 21.

el *conatus* constituye no sólo su deseo, sino los «objetos» mismos que lo hacen posible. Por lo tanto, no sólo potencia «afirmativa» de ser, sino potencia igualmente «constitutiva»: la naturaleza es íntegramente constituida en su reconocimiento; lo natural es producto de la libertad. De otro lado, y tras atravesar el estadio inicial de creación de un mundo, la transformación en *naturans* de lo *naturante* culmina con la producción de sí. El individuo no sólo constituye un afuera mediante su reconocimiento, sino que constituye igualmente su esencia al afirmarse en la existencia de una forma cada vez más libre; primero por la razón y el deseo racional, y, más tarde, por el amor intelectual de Dios. El término clave en este proceso es el de *habitud*. El hábito es la aptitud que permite adquirir y conservar estrategias de continuidad en nuestro ser a partir del éxito pasado y de su viabilidad futura; es el esfuerzo que «hace del tiempo la sustancia misma de nuestra existencia»<sup>14</sup>. Esta habilidad que atesora el *conatus* de interferir en la constitución de su hábito apunta, finalmente, hacia una concepción del individuo como *sujeto* —o, si se prefiere, como *proceso de subjetivación*— capaz de ejercer un completo dominio frente a las adversidades externas. Es en la existencia (temporal) donde el individuo revela su carácter de sujeto mediante un ejercicio continuo de transformación del cuerpo de su infancia en otro apto para muchas cosas; un cuerpo que, tomando plena posesión de sí mismo, sea *causa adecuada* de sus actos. Liberarse del carácter repetitivo de la vida durante la infancia, de las dependencias constantes de un cuerpo impotente; liberarse, en suma, del hábito, es algo que, paradójicamente —o dialéctica o recursivamente— sólo se consigue a través de un hábito virtuoso. Cualquier atisbo esencialista es sustituido por una suerte de existencialismo ético: el *ingenium* se confunde con la esencia; la historia, con el ser.

Es verdad que esta concepción constitutiva de la existencia humana afecta únicamente a su dimensión ética pero no a su dimensión ontológica, pues Bove sabe reconocer tanto como cualquier otro lector de Spinoza que convertirse en Dios es «algo tan quimérico como absurdo, por ser contradictorio con nuestra condición de hombre»<sup>15</sup>. No se trata para Bove, como tampoco para cualquiera de los representantes de este renacer spinozista, de transformar nuestra finitud en la infinitud omnipotente de la divinidad —una vez descubierta la alienación que nos aleja de nuestro ser—, sino de experimentar la infinitud que ya reside eternamente en nosotros como modos de la sustancia sin dejar por ello de ser finitos. Pero

---

<sup>14</sup> *Ibid.* pp. 29-30. Precisamente el hábito es también el elemento que permite trazar en la antropología hegeliana un tránsito entre necesidad y libertad, hasta el punto de que, como señala C. Malabou: «Bajo el efecto del hábito, la singularidad de las “individualidades plásticas” aparece como una *esencia a posteriori*. [...] El hábito es movimiento de *esencialización de la contingencia* (*Sous l'effet de l'habitude, la singularité des “individualités plastiques” apparaît comme une essence a posteriori. [...] L'habitude est mouvement d'essentialisation de la contingence*)», *L'avenir de Hegel*, p. 107.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 13.



cuando se proyecta entre el modo y la sustancia una relación materialmente recíproca, de tal manera que el primero sólo se autoproduce a sí mismo en y por la afección singular que lo expresa, se hace recaer sobre la autoproducción misma del modo, o sea, sobre su proyecto ético, el movimiento ontológicamente constitutivo de lo real. Debido a esta rehabilitación de la temporalidad se llega a afirmar una relación horizontal que desplaza la diferencia ontológica, empujando al modo a ocupar el espacio que la sustancia deja libre. Así, Étienne Balibar llega a sostener que, en Spinoza, «filosofía y política se implican recíprocamente»<sup>16</sup>, o también Negri, todavía con mayor claridad, que «la ontología spinoziana resulta ser una antropología»<sup>17</sup>. Es así que la sutura entre las dos fundaciones de la *Ética* que promueve el materialismo francés adquiere la forma de una inversión, en virtud de la cual la temporalidad enmienda la eternidad. Sólo así, se piensa, consigue dotarse de actualidad y porvenir a un pensamiento de otra forma anclado en la atemporalidad del discurso *more geometrico*, al tiempo que se disuelve la separación, hasta entonces mantenida, entre metafísica y praxis, naturaleza e historia, esencia y existencia, forma y transformación, razón e imaginación productiva, *causa sui* y causa eficiente; en definitiva, todas aquellas distinciones que se siguen de la oposición idealista sujeto-objeto, y que Hegel sólo habría conseguido superar remitiéndolas a una realidad exterior que las trasciende.

Pero la valoración que los materialistas franceses promueven de la filosofía hegeliana es tan poco justa como su ponderación del peso que alcanza la dimensión ética en el pensamiento de Spinoza. Cuando acusan a Hegel de haber sometido la productividad del ser a la mediación y a la trascendencia —por lo tanto, a una abstracción que no está nunca plenamente presente—, aciertan al sugerir que la verdad de toda determinación está siempre en lo otro de sí. Pero olvidan reconocer, acto seguido, que, mirando «más de cerca», se descubre que dicha trascendencia está incluida ya en el *destino* de toda determinación, y que, por lo tanto, su carácter trascendente resulta, en realidad, inmanente al devenir del progreso lógico, porque no hay ningún *telos* o presuposición externa que ordene el tránsito constitutivo de lo real. La exposición de la lógica de la transformación atribuida a Hegel en los capítulos dedicados a su filosofía ha tenido como objetivo borrar esta imagen de trascendencia y exterioridad. En el capítulo 3, la resignificación del concepto hegeliano de infinito como condición de posibilidad de transformación de lo finito ha permitido situar la negación de sí por sí mismo en el corazón de toda verdad lógica. El capítulo 4, por su parte, ha demostrado que esta lógica de la transformación no sólo no suprime la diferencia —acusación repetida contra Hegel hasta la extenuación—, sino que sólo puede existir a condición de su resisten-

---

<sup>16</sup> É. BALIBAR, *op. cit.*, p. 24.

<sup>17</sup> A. NEGRI, «El “retorno a Spinoza” y el regreso del comunismo» en *Spinoza subversivo*, p. 125.

cia, puesto que la transformación acaece cuando la identidad es puesta en lo otro de sí como sí mismo *en la misma medida y al mismo tiempo*.

En el fondo de la crítica materialista se produce un encuentro inconfesable no sólo con la comprensión hegeliana de la realidad, sino también con la insatisfacción que genera en el lector moderno las Partes menos prácticas de la *Ética* de Spinoza. La refutación inmanente del spinozismo consumada por Hegel, tal y como ha sido expuesta en el capítulo 6, centra la mirada sobre la incapacidad del modo para ser aquello que su determinación demandaría: devenir la sustancia que se causa a sí misma. Que el modo no puede ser solamente modo, sino que debe ser, en la misma medida, sustancia, y que sólo así logrará ser, a su vez, sujeto o *causa sui*, era la reflexión fundamental que guiaba la refutación hegeliana de Spinoza. Pero estaba igualmente presente ya, por ejemplo, en *Las horas matinales* de Moses Mendelssohn, quien tras admitir que la definición spinozista de sustancia sólo puede ser atribuida al ser infinito y necesario, distingue sin embargo aquello que se basta absolutamente a sí mismo de lo existente por sí. Mientras lo primero es predicado únicamente de la sustancia, como ser independiente que no necesita de ningún otro ser para existir, por el contrario, «lo que existe sí puede ser dependiente en cuanto a su existencia y, sin embargo, existir como un ser separado de lo infinito. Esto significa que es posible pensar seres que no existen meramente como modificaciones de otro ser, sino que poseen su propia sustancialidad y son ellos mismos modificaciones»<sup>18</sup>. Insatisfacción con el modo spinozista que se repite también en el lamento de Deleuze ante la unilateralidad que presentan la sustancia y sus expresiones, frente a las que resulta en última instancia indiferente. «¡Lo que tenemos aquí es un bastante curioso caso en el que Hegel y Deleuze se alinean en la crítica de Spinoza!»<sup>19</sup>, se sorprende Gregor Moder. Pero la sorpresa debería ser mitigada a la luz de las interpretaciones elaboradas por el materialismo francés. Lo que tenemos no es una coincidencia fortuita entre Hegel y Deleuze; es el síntoma de un mismo sentir, común a toda forma moderna de discurso, que rechaza comprender la vida humana sin apelar al concepto de una sustancia libre y autoprodutora. Lo que Hegel y Deleuze echan en falta es precisamente aquello que los materialistas franceses aseguran haber encontrado en Spinoza; lo

---

<sup>18</sup> Moses MENDELSSOHN, *Horas matinales o lecciones acerca de la existencia de Dios*, cap. 13, 107 (en J. Solé, ed., *El ocaso de la Ilustración*, p. 246). Al distinguir lo que se basta a sí mismo de lo existente por sí, Mendelssohn reconoce apoyarse en la distinción que Christian Wolff estableciera a propósito de la sustancia spinoziana entre el *ente a se* —lo que existe en virtud de sí mismo— y lo que existe por sí. También para Wolff, la sustancia de Spinoza debería identificarse únicamente con el primero de los sentidos; no así con el segundo, que debiera alcanzar igualmente a los modos.

<sup>19</sup> Gregor MODER, *op. cit.*, p. 135: «What we have here is a rather curious case of Deleuze and Hegel allied in criticism of Spinoza».

que une a todos ellos es una idéntica aspiración a que el modo no sea concebido, simplemente, como modo.

Recusadas las acusaciones contra el método que sigue Hegel para conseguir la ansiada inmanentización de la *causa sui* en lo finito, cabe preguntarse por el camino seguido por el materialismo francés en la sustancialización del modo. La sorpresa —aquí sí que cabe apelar a tal sentimiento— es que su solución se acerca mucho —mucho más de lo que confesarían desear— a la propuesta de una lógica de la transformación como la hegeliana. Aun con el atenuante de reducir esa transformación al ámbito de la subjetividad ética, el proyecto filosófico de Spinoza pasa para todos ellos por la constitución en la existencia de una segunda y auténtica naturaleza forjada sobre la negación de nuestra limitación constitutiva, de nuestras pasiones e ideas inadecuadas, de la imaginación; en definitiva, de todo lo que de negativo cabe encontrar en nuestro ser afirmativo. Pero, negar lo negativo para obtener la afirmación pura de sí; hacer depender la verdad de la cancelación que lo falso lleva a cabo sobre sí mismo; convertir la acción en la esencia del ser humano, es no alejarse demasiado de aquello que aseguraban querer superar.

Quizá no sea una falta imputable a los materialistas franceses; quizás no se pueda ya, después de Hegel, pensar de otra forma el movimiento que genera la diferencia en la identidad. Pero hubiera convenido que la radicalidad o anomalía del pensamiento spinozista, tantas veces vindicada, fuera ensalzada, no por los elementos que permiten encontrar en ella una transformación supuestamente más «material» o más directa y no determinada por la mediación de la idea —cuestiones todas ellas cuestionables, tanto desde el lado hegeliano como del propio Spinoza— sino, más bien, por aquellos elementos que nos permiten pensar la identidad y la diferencia en términos ajenos a los de una transformación sin abandonar la inmanencia del ser que exige nuestro tiempo. Con ello sí se conseguiría organizar una alternativa real a la filosofía hegeliana. La empresa no era tan difícil como pudiera parecer; estaba ahí delante, sólo había que mirar bien. Es el propio Hegel el que, en su afán por refutar el spinozismo, nos brinda una lectura antagónica de su propio proyecto filosófico. En ese reverso, lo que aparece no es una dialéctica materialista que sitúa, sin más, al *Dasein* por delante de la *Wirklichkeit*, como verdad suya; es una lógica perspectivista donde la nota principal es la indiferencia entre las partes que impide concebir la verdad misma como un avance o un encadenamiento entre verdades parciales y retrospectivamente insuficientes. Allí donde Hegel veía la sombra de una unilateralidad abstracta que impide el avance del pensar, puede verse, más bien, una simultaneidad de perspectivas complementarias y no contradictorias que distribuyen el discurso lógico a través de recursos gramaticales como el *quatenus*.

Esta lectura hegeliana de Spinoza posee la virtud de deshacer el absurdo de un tiempo eterno como el que vimos en el capítulo 2 le atribuía Jacobi. Pero ésta, su virtud, es también

la amenaza permanente de una privación de porvenir. Hegel llevaba razón al excluir la imagen de un tiempo eterno del imaginario spinozista. Duración y eternidad no se constituyen recíprocamente en la *Ética*, como se ha demostrado en el capítulo 10, sino que representan dos perspectivas distintas desde las que comprender la realidad de una misma cosa singular. Pero el «absurdo» de un tiempo eterno, sin embargo, se aproxima mucho más, no sólo al espíritu del proyecto lógico de Hegel, donde el tiempo lógico deviene inseparable de la verdad lógica, sino también al intento de apropiación que el materialismo francés ha llevado a cabo de la filosofía de Spinoza. Si la eternidad es todavía hoy un tema de nuestro tiempo, parece que sólo puede serlo a condición de que logre ser alcanzada a través del ejercicio constante y negativo que la duración ejerce sobre sí. Desde esta convicción, la reactualización contemporánea del spinozismo no puede evitar confluir con Hegel en un espacio y tiempo nuevos que sustituyen la indiferencia entre duración y eternidad, finitud e infinitud, error y verdad, materia y espíritu, etc., por una contradicción recíproca que desemboca en la transformación de sí y por sí que determina a la realidad.

Ofrecer una lectura de la filosofía hegeliana con porvenir, pero sobre todo con presente, alejada de la estigmatización a la que durante décadas y de forma injusta ha sido sometida, ha sido el primer objetivo de este estudio. El segundo ha consistido en demostrar que el porvenir de Spinoza no debería pasar por presentar su pensamiento como más hegeliano que el del propio Hegel; que una lógica distinta, perspectivista y no de la transformación, consigue dar cuenta igualmente de forma consistente de la diferencia en la misma medida que de la identidad que organiza lo real. Y que es precisamente en esa indiferencia de lo diferente que es identidad, donde reside la alternativa Spinoza.

## CONCLUSION

In a decisive year from both a social and intellectual point of view, Paris witnessed the publication of four studies on Spinoza that changed the understanding of his philosophy. In 1968, Martial Gueroult, Gilles Deleuze, Bernard Rousset and Alexandre Matheron reinvigorated a thinking, Spinoza's, that was said to have no future <sup>1</sup>. It would be hasty to draw a causal identification between the above mentioned authors' works, and the social, political and cultural revolution that took place in the French May, despite it being such a significant date. If 1968 is conceived as a turning point in Spinoza's historical reception, it is not because of the temporal coincidence of these publications or the influence it could have had on their writings. It is rather so because of the convergence of several studies which were able to promote an exemplary combination (or at least that was their intention) between an unusual methodological rigour in the reading of his work, on the one hand, and, on the other hand, the equally unprecedented attempt to update his main theses to understand the contradictions of our present.

Apart from the differences between all these approaches, the common revival of Spinozism taking place at that time is based on a fundamental assumption, later systematised by Toni Negri in his classic *The Savage Anomaly*, which establishes a historical and theoretical break between the Parts II and III of the *Ethics* <sup>2</sup>. Two different Spinoza arise from there: a metaphysical Spinoza, prior to 1665, whose thought is dominated by the priority given to *natura naturans*; and a political (or ethical) Spinoza that, giving more and more importance to *natura naturata*, leads to the *Political Treatise*. The whole problem of the further interpretation of Spinozism lies, as I see it, in the strategy followed to harmonise these two "foundations" rather than letting them slip into indifference.

---

<sup>1</sup> The works published are: G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression* (although printed in 1968, it only appeared in bookshops at the beginning of 1969); M. GUEROUT, *Spinoza, I* (volume II was also finished in 1968, but its publication was delayed until 1974 for editorial matters); A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*; B. ROUSSET, *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme*. Only a few years later were published Deleuze's book on *Spinoza. Philosophie pratique* (1970) and A. Matheron's *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza* (1971).

<sup>2</sup> Cf. Toni NEGRI, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza* (Milano, Feltrinelli, 1981). Not only have other authors subsequently qualified this break, especially from a historical point of view —cf. A. MATHERON, "Préface" to the French edition of the work: *L'anomalie sauvage: puissance et pouvoir chez Spinoza* (Paris, PUF, 1982)—. In later works, Negri himself admits to having forced a distinction between a first and a second phase of production in the reconstruction of the genesis of the Spinoza system. Cf. Toni NEGRI, "Reliquia Desiderantur", note 2, p. 58; "La anti-modernidad de Spinoza", note 22, p. 115, in *Spinoza subversivo* (Madrid, Akal, 2000).

Historically speaking, the new interest in Spinoza's philosophy awakened in an important sector of the French intellectual community can be explained by the close bonds that many of its members established with the French Communist Party (albeit with unequal intensity and involvement). Far from the disenchantment with the party structures and the ineffectiveness of the class struggle as a force for historical change, Spinoza offered the prospect of reconstructing a critical thought not corrupted by Hegelian idealism. That is, Spinoza opened up the opportunity for a materialist dialectic devoid of any progressive teleology by thinking reality as a subject-free process. No one like Louis Althusser managed to express so clearly the meaning reserved then for Spinozism: "We made the detour through Spinoza to see in a clearer manner Marx's detour through Hegel. A detour, then, but about a detour. A detour in which was at stake nothing less than: to understand a little better in what and under what conditions can a dialectic be materialistic and critical, which was taken from the 'more speculative' chapters of the great logic of absolute Idealism"<sup>3</sup>. So for almost all the heirs of 1968, the dispute over Spinozism would end up becoming a dilemma with no return: either Hegel or Spinoza.

The picture of Hegel conveyed by this Marxist "Spinoza Group"<sup>4</sup> does not differ much from other contemporary philosophical movements. It was the same reductive, futureless picture drawn either by Heidegger or by Critical Theory: identity that overrides difference, idealistic and teleological dialectics, concealment of the dialectical capacity of previous speculations such as the Spinozist, philosophy of mediation (i.e. transcendence instead of immanence), philosophy that closes time by the advent of the end of history. In short, Hegel contained all those elements which would have led Marxism to confuse the historical processes of transformation of reality. Drawing an excessively close affinity between Marx's and Hegel's thought involved the danger of dissolving the Marxist dialectic of substructure and superstructure. While Marx dialectic established a main or "ultimate" determination from the economy to politics or ideology (an essentially materialistic determination, therefore), without denying an equally effective determination in the opposite direction, from politics to relations of production; the idealistic conception of history elaborated by Hegel proposed a teleological line according to which the "truth" of each of the spheres distinguished was placed outside of themselves (i.e. civil society as the truth of the family, the state as the truth of civil society and the economy) without taking into account the reciprocal determination between spheres or the participation of the material in the idea's productive development. At this point Spinoza was supposed to be useful for developing an authentic materialist dialectic, since (it

---

<sup>3</sup> Louis ALTHUSSER, *Elementos de autocrítica* (Barcelona, Laia, 1975), p. 46.

<sup>4</sup> "Spinoza Group" refers to the project's name that Althusser had in mind to carry out a new philosophy. It was interrupted by the social events of May 1968, since his proposal for a reconciliation between the party structures and the revolutionary process of the social classes turned out to be a failure.

was argued) his philosophy advocated the existence of an immanent and not a teleological causality, thus provided the possibility of thinking "a causality that will give an account of the efficacy of the Whole on its parts and of the action of the parts in the Whole (a whole without "closures" that is nothing but the active relationship of its parts)" <sup>5</sup>.

Whether the criticism about Hegel's philosophy or the theoretical and practical service ascribed to Spinozism is fair or not, there is no doubt that both are symptoms of a new time. In a parallel but radically different context, where the rejection shown to Hegel was replaced by the same effort of understanding that French Marxists showed towards Spinoza, the works of Jean Hyppolite, Alexandre Koyré and Alexandre Kojève aimed at solving the problem of how to reconcile a phenomenology and a philosophy of history with the absolute knowledge of Logic <sup>6</sup>. We can easily find in these "two possible directions" of Hegelian philosophy (one focused on the change that has taken place in historical time and the other on the eternity of logical knowledge) the same basic problem that structures Spinoza's philosophy by holding together a *sub specie aeternitatis* and a *sub duratione* understanding of reality. Hence, the misunderstandings that can be attributed to some are not very different from those that can articulate the interpretation of others. Indeed, Hegelians and Spinozists in France shared the same quest for a reciprocal and twofold movement between the human and the divine. The former regretted that Hegel had not been able to express this movement in sufficiently dialectic terms; the latter surprisingly claimed to have found such dialectics in Spinoza.

The project of a new reading of the *Ethics* able to integrate its two foundations (one metaphysical and eternal, the other political —or ethical— and temporal) alerted the orthodox materialism as well as Hegelians. The former saw in it an attempt to dilute the then accepted distinction between Marxism and structuralism, or between process and fixed structures, with the consequent threat to the transformative understanding of history. The latter used to finish their reading of the *Ethics* where Hegel seemed to have done it, namely at the end of its second Part. Therefore, two alternative images of Spinoza crossed the French imaginary during the second half of the 20th century: one archaic and heir to German Idealism that associated Spinozism with eternity, immutability, immediacy <sup>7</sup>; another one progressive and

---

<sup>5</sup> L. ALTHUSSER, *op. cit.*, p. 53.

<sup>6</sup> Cf. Catherine MALABOU, "Négatifs de la dialectique: entre Hegel et Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève", *Philosophie*, n° 52, *Hegel: études* (Paris, Éditions de Minuit, 1996).

<sup>7</sup> Not only German Idealism is responsible for this dogmatic reading of Spinoza. As Yannis Prélorentzos acknowledges, also the French university during the 19th century, led by the historian of philosophy Joseph-Marie Degérando, had narrowed its study of Spinoza to the first two Parts of the *Ethics*, cf. Y. PRÉLORENTZOS, "Discusión y recepción del spinozismo en Francia desde 1665 hasta nuestros días" en A. Dominguez ed., *Spinoza y España* (Cuenca, Ediciones de la UCLM, 1994), pp. 92-93.

related to the idea of temporality, change, self-constitution. The clash between these two visions has caused frequent misunderstandings. As proof: the publication of the conference proceeding "Spinoza au XVIIIe siècle" held in December 1987 at the Sorbonne. Irrelevant from a hermeneutic point of view (the vision offered by Spinoza is that of a philosopher of eternity who leaves no room for any rational form of temporality) José Castaing's lecture entitled «Kant et Spinoza» motivates in the discussion a wonderful *corps-à-corps* between the old (and abstract) and the new (and materialistic) interpretation of Spinozism: one consolidated by Kojève's lessons, where the necessary determination of substance prevailed; another that (through the detour to Marx) prioritised the releasing imagination of mode in its temporal constitution.

The first to make a statement in the discussion was Pierre Macherey, who did not hesitate to reveal from the start what was the real interest of the attendees, and, by extension, of Spinozism. It was with great bewilderment for Castaing that Macherey ignored his presentation of Kant's philosophy and asked about the Hegel-Spinoza relationship; specifically, about the Hegelian understanding of Spinozist acosmism. In his reply, one can appreciate the discomfort that Castaing felt having to talk about someone he had not even mentioned in his talk. The audience did not seem to be aware of any of this. Not because they continued asking about Hegel, but because the comments that followed Macherey's intervention suggested a rupture with Castaign's traditional reading; a reading that described Spinoza's *sub specie aeternitatis* as the opposite of other philosophies such as the Kantian, but also the Hegelian, which accept time and history as the constituent force of reality. Therefore, he could not help feeling astonishment when Geneviève Brykman subsequently asked about the connexion between Spinoza's acosmism and a philosophy of history. For him, acosmism and philosophy of history were profoundly antithetical concepts: one is a source of unchangeable eternity; the other partakes in time and becoming. So, when Brykman insisted that "there is a philosophy of history in Spinoza" <sup>8</sup>, Castaing merely repeated the formula by which he had concluded his talk in order to place Spinoza at the opposite end of a Marxist comprehension of philosophy: "In Spinoza's philosophy there is nothing to do but only to understand" <sup>9</sup>.

A similar misunderstanding occurred when Sylvain Zac supported a finalism in the *Ethics*, or when Pierre-François Moreau alluded to the category of responsibility for the moral content of actions as a means of ensuring the construction of an ethical world. But the rupture of the temporality-eternity dichotomy, taken for granted by Castaing in his interpretation of Spi-

---

<sup>8</sup> José CASTAING, "Kant et Spinoza", Bloch, Olivier ed., *Spinoza au XVIIIe siècle* (Paris: Meridiens-Klicnksieck, 1990): p. 278: "Il y a une philosophie de l'histoire chez Spinoza".

<sup>9</sup> *Ibid.*: "Chez Spinoza, 'il n'y a rien à faire, mais il y a seulement à comprendre".



noza, reached its peak with the statement of Laurent Bove, who identified the (eternal) affirmation of existence with the (temporal) productivity of the real: "What is the affirmation of existence if not the very productivity of the real? To the extent that I truly think, I modify the relations of force, if it is an adequate idea. I am, paradoxically, cause and at the same time adequate cause. The productivity of being as *conatus* involves a philosophy of action" <sup>10</sup>. Bove's is one of those paradigmatic cases where the introduction of temporality, far from compensating the weight that the diversity of dimensions (temporal and eternal) acquires in Spinoza's philosophy, inverts its very meaning. The projection on Spinozism of a "paradoxical logic that we can call recursive insofar as, in the causal logic, the effect makes a loop with its own cause, as well as the determined with the indeterminate, the singular with the universal" <sup>11</sup>, makes the productive activity of the real (of everything infinitely real) depend on the self-affirmation of the finite modes. "This is how, both for men and for societies, the imperative is understood: to become what one is, that is to say, integral productivity of the real, in itself and for itself, total actualisation of the power... *causa sui!*" <sup>12</sup>. As a cause not only of the world, but also of itself, the mode goes beyond the limits of its definition.

On the one hand, by organising useful encounters with other modes, the individual reveals herself as having a "demiurgic function" <sup>13</sup>. Each object the representation recognises appears as something external whose reality it wants either to appropriate or to repel. But in that sense, the *conatus* constitutes not only its own desire, but also the "objects" themselves that make it possible. Therefore, there is not only an "affirmative" power of being, but also an equally "constitutive" power: nature is entirely constituted in its recognition; the natural is a product of freedom. On the other hand, and having created a world, the transformation into *naturans* of the *natura naturata* culminates with the production of itself. The individual does not only constitute something external to herself through recognition, but also constitutes her own essence by asserting herself in existence in an increasingly free form; first by reason and rational desire, and later by the intellectual love of God. The key term in this process is *habitudo*. Habit is the ability to acquire and preserve strategies for the continuity of our being based on past success and future viability; it is the effort that "makes time the very substan-

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 279: "Qu'est-ce que l'affirmation de l'existence, sinon la productivité même du réel? Lorsque je pense *vrai*, je modifie les rapports de force, si c'est une idée adéquate. Je suis, paradoxalement, moi-même cause et même *causa sui*. La productivité de l'être en tant que *conatus* engage une philosophie de l'action".

<sup>11</sup> L. BOVE, *op. cit.*, p. 171.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 21.

ce of our existence" <sup>14</sup>. The ability of the *conatus* to interfere in the constitution of its habitus finally points to a conception of the individual as a subject (or, if preferred, as a process of subjectivation) capable of controlling external adversities. It is in (temporal) existence that the individual reveals her character as a subject through a continuous exercise of transforming the body of her childhood into another one suitable for many more things; a body that, taking full possession of itself, is the proper cause of its actions. To free oneself from the repetitive character of life during childhood, from the constant dependencies of an impotent body; to free oneself, in short, from habit, is something that, paradoxically (or dialectically or recursively) is only achieved through a virtuous habit. Any trace of essentialism is replaced by a kind of ethical existentialism: *ingenium* is confused with essence, history with being.

Admittedly, this constitutive conception of human existence only affects its ethical but not its ontological dimension. Bove recognizes as much as any other reader of Spinoza that to become God is "something as chimerical as it is absurd, because it is contradictory to our condition as human beings" <sup>15</sup>. It is not a question of transforming our finitude into the omnipotent infinity of divinity (once discovered the alienation that separates us from our being), but of experiencing the infinity that is eternally in us without ceasing to be finite. That is the meaning of being a mode of a substance. But when a reciprocal and material relationship is drawn between mode and substance, in such a way that the former only produces itself in and by the singular affection that expresses it, the ontologically constitutive movement of the real is based on the self-production of the mode itself, that is, on its ethical project. Due to this rehabilitation of temporality, a horizontal relationship is affirmed. The ontological difference is consequently displaced, driving the mode to fill the space that substance leaves vacant. In this regard, Étienne Balibar declares about Spinoza's work that "philosophy and politics are mutually involved" <sup>16</sup>. Negri, even more clearly, says that "Spinozian ontology is an anthropology" <sup>17</sup>. Thus, the suture between the two foundations of the *Ethics* promoted by French materialism takes the form of an inversion, by virtue of which temporality amends eternity. Only in this way, it is believed, is it possible to give actuality and future to a thought otherwise anchored in the timelessness of the *more geometrico* discourse. As a result, this

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 29-30. It is precisely the habit what allows a transition between necessity and freedom to be traced in Hegelian anthropology. To the extent that, as C. Malabou points out: "Under the effect of habit, the singularity of 'plastic individualities' appears as an a posteriori essence. [...] The habit is a movement of essentialisation of contingency (*Sous l'effet de l'habitude, la singularité des 'individualités plastiques' apparaît comme une essence a posteriori. [...] L'habitude est mouvement d'essentialisation de la contingence*)", C. MALABOU, *L'avenir de Hegel*, p. 107.

<sup>15</sup> L. BOVE, *op. cit.*, p. 13.

<sup>16</sup> É. BALIBAR, *Spinoza y la política* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011), p. 24.

<sup>17</sup> A. NEGRI, "El 'retorno a Spinoza' y el regreso del comunismo", in *Spinoza subversivo*, p. 125.

reading dissolves the hitherto separation between metaphysics and praxis, nature and history, essence and existence, form and transformation, reason and productive imagination, *causa sui* and efficient cause; in short, all those distinctions that follow from the idealistic subject-object opposition, and which Hegel would only have managed to overcome by referring them to an external reality that transcends them.

But the analysis of Hegelian philosophy encouraged by French materialists is as unfair as the significance they give to the ethical dimension in Spinoza's thinking. When they accuse Hegel of having submitted the productivity of being to mediation and transcendence (therefore, to an abstraction that is never fully present) they are right in suggesting that the truth of all determination is always in the other of itself. But afterwards, they forget to recognise that, looking "closer", it can be seen that this transcendence is already included in the destiny of all determination, and thus its transcendent character is actually immanent to the becoming of logical progress, for there is no *telos* or external presupposition that orders the constitutive transit of the real. The exposition of the *logic of transformation* ascribed to Hegel in the chapters devoted to his philosophy has had the purpose to erase this image of transcendence and exteriority. In chapter 3, the redefinition of Hegel's concept of infinity as a condition of possibility for the transformation of the finite has made it possible to place self-denial at the heart of every logical truth. Chapter 4, on the other hand, has shown that this logic of transformation not only does not suppress difference (an excessively repeated accusation against Hegel) but can only exist on the condition of its resistance, since transformation occurs when identity is put into the other of oneself as oneself *to the same extent (ebensosehr)* and *at the same time (zugleich)*.

At the heart of the materialistic critique there is an unspeakable sympathy not only with the Hegelian understanding of reality, but also with the disappointment modern readers feel when reading the less practical Parts of Spinoza's *Ethics*. Hegel's immanent refutation of Spinozism, as discussed in chapter 7, focuses on the inability of the mode to be what its determination demands from it: becoming the substance that causes itself. That the mode cannot be only mode, but that it must be, to the same extent, substance, and that only in this way will it manage to be, in turn, a *causa sui* or subject, was the central reflection that guided the Hegelian refutation of Spinoza. But the same thought was already present, for example, in the *Morgenstunde oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*, written by Moses Mendelssohn in 1785, who, after admitting that the Spinozist definition of substance can only be referred to the infinite and necessary being, nevertheless distinguished between that which is absolutely self-sufficient and that which exists by itself. While the former is solely predicated upon substance, as an independent being that needs no other being to exist, on the contrary, "that which exists can indeed be dependent upon its existence and yet exist as a being separated from the infinite. This means that it is possible to think of beings that do not exist

merely as modifications of another being, but possess their own substantiality and are themselves modifications" <sup>18</sup>. Dissatisfaction with the Spinozist mode that is also echoed in Deleuze's lament over the one-sidedness of the substance and its expressions, to which it is ultimately indifferent. "What we have here is a rather curious case of Deleuze and Hegel allied in criticism of Spinoza!" <sup>19</sup>, declares a surprised Gregor Moder. But the surprise should be mitigated on the basis of French materialism interpretations. What we have here is not a fortuitous coincidence between Hegel and Deleuze. It is the symptom of a same feeling, common to all modern forms of discourse, which refuses to understand human life without appealing to the concept of a free and self-producing substance. What Hegel and Deleuze miss is precisely what the French materialists claim to have found in Spinoza; what unites them all is an identical aspiration for the mode not to be conceived simply as a mode.

Having challenged the accusations against Hegel's method of making the *causa sui* immanent to the finite, the question is now whether the method that French materialism has chosen to substantiate the mode is fair. The surprise (and here we can certainly appeal to such a feeling) appears as soon as this method reveals itself to be very close (much closer than they would confess) to a logic of transformation such as Hegel's. Even if this transformation is now limited to the realm of the ethical subjectivity, Spinoza's philosophy seems to involve the constitution in the existence of a second and authentic nature. This second nature is built on the negation of our constitutive limitation, of our inadequate passions and ideas, of the imagination, i.e. of everything negative that can be found in our affirmative being. But, denying the negative to obtain pure self-affirmation; making truth dependent on the cancellation that the false performs on itself; making activity the essence of the human being, is not to move too far away from that which they claim to be trying to overcome.

Perhaps this is not a fault of French materialists alone. Perhaps it is no longer possible, after Hegel, to think differently about the movement that causes difference within identity. But it would have been convenient that the radical nature or anomaly of Spinoza's thinking (so often vindicated), were sought, not in the elements that allow a transformation supposedly more "material" or more direct and not determined by the mediation of the idea (all of them questionable issues, both from the Hegelian side and from Spinoza himself). Its anomaly and radical nature should be rather put in those other features that enable us to think

---

<sup>18</sup> Moses MENDELSSOHN, *Horas matinales o lecciones acerca de la existencia de Dios*, cap. 13, 107 (en J. SOLÉ, ed., *El ocaso de la Ilustración*, p. 246). In distinguishing what is self-sufficient from what exists by itself, Mendelssohn recognises his reliance on Christian Wolff's distinction regarding the Spinozian substance between the *ente a se* (what exists by virtue of itself) and what exists by itself. For Wolff, too, Spinoza's substance should be identified only with the first of the senses; not with the second, which should extend only to the modes.

<sup>19</sup> Gregor MODER, *op. cit.*, p. 135.

identity and difference without appealing to transformation, but also without abandoning the immanence of being that our time demands. This would provide a genuine alternative to the Hegelian philosophy. The task was not as difficult as it might seem; the answer was right there in front of us, we just had to look closer. It is Hegel himself who, in his eagerness to refute Spinozism, provides us with an antagonistic reading of his own philosophical project, as described in chapter 6. On that reverse, what appears is not a materialist dialectic that simply places *Dasein* before *Wirklichkeit*, as its very truth; it is a perspectivist logic whose main feature is the indifference between parts. An indifference that prevents conceiving the truth itself as a progress or a chaining of partial and retrospectively insufficient truths. Where Hegel saw the shadow of an abstract unilaterality that stops the advance of thought, one can rather see a concurrence of complementary and non-contradictory perspectives that distribute the logical discourse through grammatical resources such as *quatenus*.

This Hegelian reading of Spinoza has the virtue of undoing the nonsense of an *eternal time* like the one we saw in chapter 2 Jacobi ascribed to him. But this, his virtue, is also the permanent threat of future deprivation. Hegel was right: duration and eternity do not constitute each other in the *Ethics*, as shown in chapter 10, but rather represent two different perspectives from which the reality of the same singular thing can be understood. However, this nonsense of an eternal time is much closer, not only to the spirit of Hegel's logical project (where logical time becomes inseparable from logical truth), but also to the appropriation of Spinoza's ideas by French materialism. If eternity is still a subject of our time, it seems that it can only be so on the condition that it is achieved through the constant and negative exercise that duration exerts upon itself. From this viewpoint, the contemporary revitalisation of Spinozism cannot avoid converging with Hegel on the need to replace the indifference between duration and eternity, finitude and infinity, error and truth, body and mind, etc., with a reciprocal contradiction that leads to the transformation *of* itself and *by* itself that determines reality.

The first purpose of this study has been to offer a reading of Hegelian philosophy with future, but above all with present, far from the stigma attached to it for decades. The second goal has been to show that Spinoza's future should not lie in presenting his thought as more Hegelian than Hegel himself; that a different logic, one that is perspectivist and not transformative, succeeds in accounting consistently for the difference as well as for the identity that organises the real. In this indifference of the difference that is identity lies Spinoza's alternative.



## BIBLIOGRAFÍA

### I. FUENTES ORIGINALES DE LAS OBRAS DE HEGEL

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Briefe von und an Hegel. Band I: 1785-1812*, hrsg. von Johannes Hoffmeister. Hamburg: Meiner, 1952.

— *Gesammelte Werke*, hrsg. Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste. Hamburg: Meiner, 1968 ss.

— *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 4. «Philosophie des Mittelalters und der neuen Zeit»*, hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1986.

### II. FUENTES ORIGINALES DE LAS OBRAS DE SPINOZA

SPINOZA, Baruch: *Spinoza Opera*, 4 vols. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters, 1925.

### III. SELECCIÓN DE OBRAS DE HEGEL EN CASTELLANO Y OTROS IDIOMAS

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Ciencia de la lógica. Volumen I: La lógica objetiva*. Introducción, traducción y notas de Félix Duque. Madrid: UAM/Abada, 2011.

— *Ciencia de la lógica. Volumen II: La lógica subjetiva*. Introducción, traducción y notas de Félix Duque. Madrid: UAM/Abada, 2015.

— *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Intro., trad. y notas de M<sup>a</sup> del Carmen Paredes Martín. Madrid: Tecnos, 1990.

— *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad., intro. y notas de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza editorial, 1997.

— *Escritos de juventud*. Trad., intro. y notas de Jose María Ripalda. Madrid: FCE, 2003.

— *Escritos sobre religión*. Trad. intro. y notas de Gabriel Amengual. Salamanca: Ed. Sígueme, 2013.

— *Fe y saber. O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*. Intro., trad. y notas de Vicente Serrano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

— *Fenomenología del espíritu*. Trad., intro y notas de Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Pre-Textos, 2009.

- *Fenomenología del espíritu*. Ed. bilingüe de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada, 2010.
- *Hegel's Science of Logic*. Translated by A. V. Miller. London: Allen & Unwin, 1969.
- *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Traducción y notas de José Gaos. Barcelona: Círculo de Lectores, 1995.
- *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. 3 volúmenes. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*. Trad., intro. y notas de Gabriel Amengual. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2014.
- *The Science of Logic*. Translated and edited by George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

#### IV. SELECCIÓN DE OBRAS DE SPINOZA EN CASTELLANO Y OTROS IDIOMAS

- SPINOZA, Baruch: *Correspondencia*. Edición y traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Guillermo Escolar, 2020.
- *Correspondencia completa*. Trad., intro., notas e índices de Juan Domingo Sánchez Estop. Madrid: Ediciones Hiperión, 1988.
  - *Die Ethik*. Lateinisch/Deutsch. Red. Über. von Jakob Stern. Stuttgart: Reklam, 1977.
  - *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad., intro. y notas de Vidal Peña. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
  - *Tratado breve de Dios, del hombre y de su felicidad. Tratado teológico-político*. Traducción y notas de Atilano Domínguez. Barcelona: Círculo de Lectores, 1995.
  - *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de Filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Trad., intro. y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 2014.
  - *Tratado político*. Trad., intro. y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 2013.
  - *Tratado teológico-político*. Trad., intro. y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
  - *Spinoza. Obras completas y biografías*. Trad., intro. y notas de Atilano Domínguez. Madrid: ViveLibro, 2015.



## V. RECURSOS ELECTRÓNICOS

Ethicadb. Digital and Multilingual Publication of Spinoza's *Ethics*. URL: [www.ethicadb.org](http://www.ethicadb.org) [Publicación digital y multilingüe de la *Ética* de Spinoza con navegación hipertextual y herramientas de búsqueda]

Zeno.org. Meine Bibliothek. URL: [www.zeno.org](http://www.zeno.org) [Portal con las principales obras de autores clásicos en alemán. He consultado obras de J. G. Fichte, J. W. von Goethe, G. W. F. Hegel, F. H. Jacobi, I. Kant, G. E. Lessing, F. W. J. Schelling, entre otros]

## VI. OTROS AUTORES Y BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

AGAR, Jolyon: «Hegel's political theology: 'True Infinity', dialectical panentheism and social criticism». *Philosophy & Social Criticism*, 2015; 41(10), pp.1093-1111.

AGUSTÍN DE HIPONA: *Tratado sobre la santísima trinidad*, en *Obras de San Agustín*, tomo V. Madrid: Editorial Católica, 1948.

ALLISON, Henry E.: *Benedict de Spinoza: An Introduction*. Revised Edition. New Haven: Yale University Press, 1987.

ALTHUSSER, Louis: *Écrits philosophiques et politiques. Tome 1*. Paris: Le livre de Poche, 1999.

— *Elementos de autocrítica*. Barcelona: Laia, 1975.

— *La soledad de Maquiavelo: Marx, Maquiavelo, Spinoza, Lenin*. Madrid: Akal, 2008.

— *L'unica tradizione materialista: Spinoza*. Ed. De Vittorio Morfino. Milano: CUEM, 1998.

ÁLVAREZ-GÓMEZ, Mariano: «La personalidad como vida en la verdad», en Ignacio Falgueras, Juan A. García, Juan J. Padial, ed.: *Yo y Tiempo. La antropología filosófica de G. W. F. Hegel*. Málaga: Contrastes. Revista internacional de filosofía, 2010.

ARISTÓTELES: *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1982.

— *Tratados de lógica (Organon)*. Madrid: Gredos, 1982.

Audié, FABRICE: *Spinoza et les mathématiques*. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2005.

BALIVAR, Étienne: *Spinoza. De la individualidad a la transindividualidad*. Córdoba: ed. Brujas, 2009.

— *Spinoza y la política*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.

— «Spinoza, the Anti-Orwell: The Fear of the Masses». *Rethinking Marxism. A Journal of Economics, Culture & Society*, vol. 2, 1989, 3, pp. 104-139.

BAYLE, Pierre: *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*. Ed. intro. y trad. de Pedro Lomba. Madrid: Trotta, 2010.

BEISER, F. C.: «Introduction: Hegel and the problem of metaphysics», en *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 1-24.

BENITO OLALLA, Pilar: *Baruch Spinoza. Una nueva ética para la liberación humana*. Madrid: Biblioteca nueva, 2015.

BELTRÁN, Miquel: «Futilidad de ciertos argumentos contra el acosmismo de Spinoza». *Studia Hegeliana*, vol. I, 2015, pp. 41-56.

BENNETT, Jonathan: *A study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1984.

BOEHM, Omri: *Kant's critique of Spinoza*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

BOER, Karin de: *On Hegel. The Sway of the Negative*. London: Palgrave Macmillan, 2010.

BOVE, Laurent: *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Madrid: Tier-radenadie, 2009.

BOWMAN, Brady: *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

— «Self-Determination and Ideality in Hegel's Logic of Being», en Dean Moyar ed.: *The Oxford Handbook of Hegel*. Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 219-241.

BUBNER, Rüdiger: «Hegels Lösung eines Rätsels», en *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004.

BURBIDGE, John: «Transition or reflection». *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 36, n° 139/140 (1/2), «Hegel et la dialectique», 1982, pp. 111-123.

BUTLER, Clark and SEILER, Christiane. *Hegel: The Letters*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

CANFORA, Fabrizio: *Lessing*. Bari: Adriatica Editrice, 1973.

CARRIERO, John: «On the Relationship between Mode and Substance in Spinoza's Metaphysics». *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 33, Number 2, April 1995, pp. 245-273.

CARVALHO, Mário Jorge de: «El análisis de Hegel del fin en la *Ciencia de la lógica*», en Edgar Maragat ed.: *La lógica de Hegel*. Valencia: Pre-Textos, 2017.

CASTAING, José: «Kant et Spinoza » en Olivier Bloch ed.: *Spinoza au XVIIIe siècle: Actes des journées d'études organisées les 6 et 13 décembre 1987 à la Sorbonne*. Paris: Meridiens-Klicksieck, 1990.

CHÂTELET, François: *Hegel según Hegel*. Barcelona: Editorial Laia, 1972.

CHIEREGHIN, Franco: *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*. Padua: CEDAM, 1961.

COOK, Thomas J.: «Adequate Understanding of Inadequate Ideas: Power and Paradox in Spinoza's Cognitive Therapy». Unpublished.

<http://blogimages.seniorennet.be/bds/attach/134512.pdf>

CURLEY, Edwin: *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*.

CUARTANGO, Román: *El poder del espíritu. Hegel y el êthos político*. Madrid: Abada Editores, 2016.

DAHLBECK, Johan: *Spinoza and Education. Freedom, Understanding and Empowerment*. London: Routledge, 2017.

DEBRABANDER, Firmin: *Spinoza and the Stoics. Power, Politics and the Passions*. London: Continuum, 2007.

DELEUZE, Guilles: *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.

— *En medio de Spinoza*. 2ª ed. Buenos Aires: Cactus, 2008.

— *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

— *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets, 2009.

— «Spinoza y el método general de Martial Gueroult» (reseña de M. Gueroult, *Spinoza I*), en David Lapoujade, ed.: *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Valencia: Pre-Textos, 2005, pp. 191-203.

DELLA ROCCA, Michael: *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*. New York: Oxford University Press, 1996.

— *Spinoza*. New York: Routledge, 2008.

DENZINGER, Heinrich, HÜNERMANN, Peter Hünermann: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kindlichen Lehrentscheidungen*. Freiburg: Herder, 2005.

DESCARTES, René: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Intro., trad. y notas de Vidal Peña. Madrid: Alfaguara, 1977.

— *Los principios de la filosofía*. Madrid: Alianza, 1995.

— *Oeuvres. Meditationes de Prima Philosophia, t. VII.* Charles Adam & Paul Tannery ed. Paris: Léopold-Cerf, 1904.

— *Oeuvres. Principia Philosophiae, t. VIII (Première Partie).* Charles Adam & Paul Tannery ed. Paris: Léopold-Cerf, 1905.

D'HONT, Jacques (ed.): *Hegel y el pensamiento moderno.* México: Siglo XXI, 1968.

DI GIOVANNI, George: «Introduction», en G. W. F. Hegel, *The Science of Logic.* Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

DOUGLAS, Alexander: «Quatenus and Spinoza's Monism». *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 56, Number 2, 2018, pp. 261-280.

DUBARLE, Dominique: «La logique de la réflexion et la transition de la logique de l'être a celle de l'essence», en Dieter Henrich ed.: *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion. Hegel-Studien/Beiheft 18.* Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1978, pp. 173-202.

DUFFY, Simon: *The Logic of Expression. Quality, Quantity and Intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze.* London: Routledge, 2006.

DUQUE, Félix: «Acceso al reino de las sombras». Estudio preliminar a *Ciencia de la lógica. Volumen I: La lógica objetiva*, de G. W. F. Hegel. Madrid: Abada editores, 2011.

— «De cómo un erizo se convirtió en águila». Introducción a *Ciencia de la lógica Volumen II: La lógica subjetiva*, de G. W. F. Hegel. Madrid: Abada editores, 2015.

— «Esencia: alborada del sujeto en la Lógica hegeliana», en Edgar Maragat ed.: *La Lógica de Hegel.* Valencia: Pre-Textos, 2017.

— *La especulación de la indigencia.* Barcelona: Ediciones Granica, 1990.

ESPINOSA RUBIO, Luciano: «Spinoza: parejas conceptuales y otras paradojas fecundas». *Fragmentos de filosofía*, nº 10, 2012, pp. 1-31.

EZQUERRA GÓMEZ, Jesus: *Un claro laberinto. Lectura de Spinoza.* Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014.

FERNÁNDEZ, Jorge Eduardo: *Finitud y mediación. La cualidad en la Lógica de Hegel.* Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2003.

FERNÁNDEZ GARCÍA, E.: «Hegel ante Spinoza: un reto». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, nº 16 (1981), pp. 31-88.

FERREIRA DA SILVA, Fernando Manuel: «Das Gespräch zwischen Hölderlin, Hegel und Schelling über Kants Antinomien». *Philosophica*, 39, Lisboa, 2012, pp. 55-67.

FERRER, Diogo: «Perseverar y superar (del “conatus” a la “Aufhebung”): La crítica de Hegel a Spinoza». *Studia Hegeliana*, vol. I (2015), pp. 89-106.

FERRINI, Cinzia: «Logica e filosofia della natura nella dottrina dell'essere hegeliana (I)». *Revista di storia della filosofia*, n. 4, 1991, pp. 701-733.

— «Logica e filosofia della natura nella dottrina dell'essere hegeliana (II)». *Revista di storia della filosofia*, n. 1, 1992, pp. 103-124.

— «On the Relation Between “Mode” and “Measure” in Hegel's *Science of Logic*: Some Introductory Remarks». *The Owl of Minerva*, 1988, pp. 21-49.

FICHTE, Johann Gottlieb: *Aforismos sobre religión y deísmo*, en M. J. Solé, «Los Aforismos sobre religión y deísmo de J. G. Fichte. Presentación, debates abiertos y traducción», *Revista de Estudios Kantianos*, vol. 4, nº 2, 2019, pp. 556-582.

— *El destino del hombre*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011.

— *Primera y Segunda Introducción. Doctrina de la ciencia nova metodo*. Madrid: Ediciones Xorki, 2016.

FIDORA, Alexander: «Sicut oleum super aquam». Sobre la relación entre fe y razón en Ramon Llull». *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason* 61, 2018, pp. 121-138.

FORSTER, Michael: «Hegel's dialectical method», en Frederick C. Beiser ed.: *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

FRITZMAN, J. M., RILEY, Brianne: «Not Only *sub specie aeternitatis*, but Equally *sub specie durationis*: A Defense of Hegel's Criticism of Spinoza's Philosophy». *The Pluralist* 4:3, 2009, pp. 76-97.

FULDA, Hans Friedrich: «Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise», en Rolf-Peter Horstman ed.: *Seminar. Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1989.

— «Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik», en Rolf-Peter Horstmann ed.: *Seminar. Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1989.

GABRIEL, Markus: *Transcendental Ontology*. London-New York: Bloomsbury, 2013.

GAINZA, Mariana: «El límite y la parte: los confines de la interioridad en la filosofía spinoziana», en *Demarcaciones. Dossier Gilbert Simondon: repercusiones y perspectivas*, número 4, mayo 2016, pp. 208-219. Título original: «Il limite e la parte: il confine dell'interiorità nella

filozofia spinoziana». Vittorio Morfino y Etienne. Balibar eds.: *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazione*. Milano: Mimesis, pp. 89-106.

— «El tiempo de las partes. Temporalidad y perspectiva en Spinoza», en De Giuseppe D'Anna, Vittorio Morfino eds.: *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori moderni*. Milano: Mimesis Edizioni, 2012.

GARRET, Aaron V.: *Meaning in Spinoza's Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

GARRET, Don: «Spinoza's Necessitarianism», en Yirmiyahu Yovel ed.: *God and Nature in Spinoza's Metaphysics*. Leiden: E.J. Brill, 1991, pp. 191-218.

GIANCOTTI, Emilia: *Lexicon Spinozanum*. 2 vols. La Haya: M. Nijhoff, 1970.

GOETHE, Johann Wolfgang von: *Teoría de la naturaleza*. Estudio preliminar trad. y notas de Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 1997.

GÓMEZ Pin, Víctor: *Exploración de la alteridad*. Barcelona: La Gaya Ciencia, 1977.

GRAY CARLSON, David: «Hegel's Theory of Measure», en *Cardozo Law Review*, Vol. 25, Issue 1, 2003, pp. 129-213.

GUEROULT, Martial: *Spinoza I - Dieu. (Éthique I)*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

— *Spinoza II - L'âme. (Éthique II)*. Paris: Aubier Montaigne, 1974.

GUTTING, Gary: *Pensando lo imposible*. Madrid: Avarigani, 2014.

GUYER, Paul: «Hegel, Leibniz und der Widerspruch Im Endlichen», en Rolf-Peter Horstmann ed.: *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1989.

GUZZONI, Ute: *Werden zu sich; Eine Untersuchung zu Hegels „Wissenschaft der Logik“*. Freiburg: Karl Alber, 1963.

HAMPSHIRE, Stuart: *Spinoza*. Madrid: Alianza, 1982.

HARRIS, Errol, E.: *Spinoza's Philosophy: An Outline*. New York: Humanity Books, 1992.

— *The Substance of Spinoza*. New Jersey: Humanities Press, 1995.

HARTMANN, Nicolai: *La filosofía del idealismo alemán. Tomo II: Hegel*. Trad. de Emilio Estiú. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1960.

HENRICH, Dieter: «Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung», en Dieter Henrich ed.: *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*. Hamburg: Felix Meiner, 1971.

HORSTMANN, Rolf-Petter: «Einleitung: Schwierigkeiten und Voraussetzungen der dialektischen Philosophie Hegels», en Rolf-Peter Horstmann ed.: *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1989.

— «Hegel über Unendlichkeit, Substanz, Subjekt. Eine Fallstudie zur Rolle der Logik in Hegels System», en Francesca Menegoni, Luca Illetterati ed.: *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken: Hegel-Kongreß in Padua und Montegrotto Terme 2001*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2003.

HOULGATE Stephen: «Essence, Reflexion and Immediacy in *Hegel's Science of Logic*», en S. Houlgate and M. Baur eds.: *A Companion to Hegel*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011, ch. 6.

— *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*. Indiana: Purdue University Press, 2006.

— «Substance, Causality, and the Question of Method in Hege's *Science of Logic*», en S. Sedgwick, ed.: *The Reception of Kant's Critical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 232-252.

— «Why Hegel's Concept is Not the Essence of Things», en David Gray Carlson ed.: *Hegel's Theory of the Subject*. London: Palgrave Macmillan, 2005.

HOYOS SÁNCHEZ, Inmaculada: *Sobre el amor y el miedo. Tópicos antiguos y enfoques modernos*. Madrid: Avarigani Editores, 2016.

HÜBNER, Karolina: «Spinoza's Thinking Substance and the Necessity of Modes». *Philosophy and Phenomenology Research*, vol. XCII, nº 1, 2016, pp. 3-34.

HUENEMANN, Charles: «The Middle Spinoza», en Olli Koistinen and John I. Biro ed.: *Spinoza: Metaphysical Themes*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2002.

HYPPOLITE, Jean: *Lógica y existencia*. Barcelona: Editorial Herder, 1996.

JACOBI, Friedrich H.; MENDELSSHON, Moses; WIZENMANN, Thomas; KANT, Immanuel; GOETHE, Johann W.; HERDER, Johann G.: *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*. Selección de textos, trad. estudio preliminar y notas: María Jimena Solé. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2013.

JACOBI, Friedrich H.: *Cartas a Mendelssohn y otros textos*. Prólogo, traducción y notas de Jose Luís Villacañas. Barcelona: Círculo de lectores, 1996.

— *Über die Lehre des Spinoza in Briefen*. Bruxelles: Culture et Civilisation, 1968.

JAESCHKE, Walter: *Hegel. La conciencia de la modernidad*. Madrid: Akal, 1998.

JANICAUD, Dominique: «Dialéctica y sustancialidad. Sobre la refutación hegeliana del spinozismo», en Jacques d'Hont, ed.: *Hegel y el pensamiento moderno*. Madrid: siglo XXI ediciones, 1973.

JAMES, Susan: «Creating Rational Understanding: Spinoza as a Social Epistemologist». *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*. Vol. 85, 2011, pp. 181-199.

JAQUET, Chantal: *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Paris: Classiques Garnier, 2015.

JOACHIM, Harold H.: *A Study of the Ethics of Spinoza*. New York: Russell and Russell, 1901.

JOHNSTON, Adrian: *A new German Idealism: Hegel, Žižek and Dialectical Materialism*. New York: Columbia University Press, 2018.

KANT, Immanuel: *Antropología*. Trad. de José Gaos; Prólogo de Ángel Rivero Rodríguez. Madrid: Alianza, 2013.

— *Crítica de la razón pura*. Pról., trad. y notas de Pedro Ribas. Madrid: Taurus, 2010.

KAPLAN, *L'Ethique de Spinoza et le méthode géométrique*. Paris: Flammarion, 1998.

KNAPPIK, Franz: «Hegel's modal argument against Spinozism. An interpretation of the chapter 'Actuality' in the Science of Logic». *Hegel Bulletin*, 36/1, 2015, pp. 53–79.

KOISTINEN, Olli: «On the Consistency of Spinoza's Modal Theory». *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XXXVI, 1998, pp. 61-80.

KOJEVE, Alexandre: *Introducción a la lectura de Hegel. Lecciones sobre la Fenomenología del espíritu impartidas desde 1933 hasta 1939 en la École Pratique des Hautes Études*. Trad. de Andrés Alonso Martos. Madrid: Trotta, 2013.

KOSOK, Michael: «The Dialectical Matrix (and an exposition of Hegel's *Science of Logic* as a four dimensional topology of transition states) or Hegel's Absolute Idea as Pure Method (a non-linear logic of self-transcending immediacy)», en Dieter Heinrich ed.: *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*. Hegel-Studien/Beiheft 18. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1978, pp. 115-137.

KREINES, James: «Hegel's Metaphysics: Changing the Debate». *Philosophy Compass*, 1:5, 2006, pp. 466-480.

— *Reason in the World: Hegel's Metaphysics and its Philosophical Appeal*. Oxford: Oxford University Press, 2015.



LAERKE, Mogens: «“Deus quatenus”... Sur l’emploi des particules réductives dans l’*Éthique*», *Lectures Contemporaines de Spinoza*, M. Delbraccio, P-F Moreau, C. Cohen Boulakia eds. Paris: Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 2012, pp. 261–275.

— «Spinoza and the cosmological argument according to letter 12». *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 21, 2013, pp. 57-77.

— «Spinoza’s language». *Journal of the History of Philosophy*, Volume 52, Number 3, July 2014, pp. 519-547. Published by Johns Hopkins University Press.

— «Spinoza’s Monism? What Monism?», en Philip Goff, ed.: *Spinoza on Monism*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2012, pp. 244-261.

LEBRUN, Gérard: *La patience du concept. Essai sur le Discours hégélien*. Paris: Gallimard, 1972.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Monadología*. Madrid: Alhambra, 1986.

— *Ensayos de Teodicea: sobre la libertad de Dios, la bondad del hombre y el origen del mal*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013.

LEONARD, André: *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*. Paris: Éd. de l’Institut Supérieur de Philosophie Lovaine, 1974.

LESSING, Gotthold Ephraim: «La educación del género humano», en *Escritos filosóficos y teológicos*. Intro. trad. y notas de Agustín Andreu. Barcelona: Anthropos, 1990.

LEWIS, Charlton T., SHORT, Charles: *A new Latin Dictionary*. New York/Oxford: Harper & Brothers Publishers, 1891.

LLOYD, Genevieve: *Part of Nature. Self-Knowledge in Spinoza’s Ethics*. New York: Cornell University Press, 1994.

LLULL, Ramon: *Disputa entre la fe i l’enteniment*. Intro. trad. i notes a cura de Josep Batalla i Alexander Fidora. Tarragona: Publicacions URV, 2011.

LONGUENESSE, Béatrice: *Hégl et la critique de la métaphysique*. Deuxième édition revue et augmentée. Paris: PUF, 2015.

LORD, Beth: *Kant and Spinozism. Transcendental idealism and immanence from Jacobi to Deleuze*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2011.

LUCAS, H. C.: «Spinoza en la Lógica de Hegel», en Cirilo Florez y Mariano Álvarez eds.: *Estudios sobre Kant y Hegel*. Salamanca: Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad de Salamanca, 1982, pp. 203-225.

LUCASH, Frank: «On the Finite and Infinite in Spinoza». *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 20, 1, 1982, pp. 61-73.

LUGARINI, Leo: «Fonti spinoziane della dialettica di Hegel». *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 36, No. 139/140 (1/2), «Hegel et la dialectique», 1982, pp. 21-36.

MACHEREY, Pierre: *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Ed. Tinta de Limón, 2014.

— *Introduction a l'Ethique de Spinoza (5 tomes)*. Paris: PUF, 1994-2001.

— «Negri's Spinoza: From Mediation to Constitution. Description of a Speculative Journey», en Timothy S. Murphy and Abdul-Karim Mustapha, eds.: *The Philosophy of Antonio Negri: Revolution in Theory, Volume Two*. MI: Pluto Press, 2007, pp. 7-27.

—«The Encounter with Spinoza», trans. by Martin Joughin, en Paul Patton ed.: *Deleuze: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

MAKER, William: «Identity, Difference, and the Logic of Otherness», en Philip T. Grier ed.: *Identity and Difference. Studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit, and Politics*. New York: State University of New York Press, 2007, pp. 15-30.

MALABOU, Catherine: *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1996.

— «Negativos de la dialéctica: Entre Hegel y Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève». Título original: «Négatifs de la dialectique: entre Hegel et Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève». *Philosophie*, nº 52, *Hegel: études*. Paris: Éditions de Minuit, 1996, pp. 37-53.

— *Ontología del accidente. Ensayo sobre la plasticidad destructiva*. Santiago de Chile: Pól-vora editorial, 2018.

— «Plasticité», en Barbara Cassin ed.: *Vocabulaire européen des philosophies*. Seuil: Le Robert, 2004, pp. 958-960.

MALUSCHKE, Günther: *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1974.

MARAGUAT, Edgar: «El idealismo de Hegel y la refutación de Spinoza: algunos malentendidos recientes», *Ágora*, 35/2, 2016, pp. 199-223.

— ed.: *La Lógica de Hegel*. Valencia: Pre-Textos, 2017.

MARCUSE, Herbert: *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza, 2003.

MARRADES, Julián: *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad*. Madrid: A. Machado Libros, 2001.

MARSHALL, Eugene: «Adequacy and Innateness in Spinoza», en Daniel Garber, and Steven Nadler eds.: *Early Modern Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

MARTIN, Wayne M.: «In Defense of Bad Infinity. A Fichtean Response to Hegel's *Differenzschrift*». *Hegel Bulletin*, Vol. 28, 1/2, 2007, pp. 168-187.

MATHERON, Alexandre: *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Paris: Aubier-Montaigne, 1971.

— *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Minuit, 1969.

— «Préface» à Toni Negri, *L'anomalie sauvage: puissance et pouvoir chez Spinoza*. Paris: PUF, 1982.

MAXWELL, Vance: «Hegel's Treatment of Spinoza: Its Scope and its Limits», en Hasana Sharp, Jason E. Smith eds.: *Between Hegel and Spinoza*. London/New York: Bloomsbury, 2012.

MCTAGGART, John Ellis: *Studies in the Hegelian Dialectic*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.

MÉCHOULAN, Henry: *Être juif à Amsterdam au temps de Spinoza*. Paris: Éditions Albin Michel, 1991.

MELAMED, Yitzhak Y.: «“Omnis determinatio est negatio”: determination, negation, and self-negation in Spinoza, Kant, and Hegel», en Eckart Forster & Yitzhak Y. Melamed eds.: *Spinoza and German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

— *Spinoza's Metaphysics: Substance and Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

— «The Building Blocks of Spinoza's Metaphysics: Substance, Attributes, and Modes», en Michael Della Rocca ed.: *Oxford Handbook of Spinoza*. Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 84-113.

— «Why Spinoza is not an Eleatic Monist. (Or why diversity exists)», en Philip Goff ed.: *Spinoza on Monism*. London: Palgrave, 2011.

MICHELINI, Francesca: *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella «Scienza della logica» de Hegel*. Bologna: EDB, 2004.

MIGNINI, Filippo: «Prólogo», en *Tratado Breve. Tratado teológico-político*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1995.

MODER, Gregor: *Hegel and Spinoza: Substance and Negativity*. Evanston: Northwestern University Press, 2017.

— «La recepción francesa de Hegel en las postrimerías del S. XX: Spinoza y la tradición neoplatónica». *Studia Hegeliana*, vol. II, 2016, pp. 127-140.

MOREAU, Pierre-François: *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*. Madrid: A. Machado Libros D. L., 2014.

— *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris: PUF, 2009.

— Spinoza y el spinozismo. Madrid: Escolar y Mayo, 2012.

MORFINO, Vittorio: *El tiempo de la multitud*. Madrid: Tierradenadie Ediciones, 2014.

—«Introduzione» a Louis Althusser, *L'unica tradizione materialista: Spinoza*. Milano: CUEM, 2015.

—«Misunderstanding of the Mode. Spinoza in Hegel's *Science of Logic* (1812-16)», en Hasana Sharp and Jason E. Smith eds.: *Between Hegel and Spinoza. A Volume of Critical Essays*. London-New York: Bloomsbury, 2012.

— *Substantia sive organismus*. Milano: Guerini e associati, 1997.

MURE, G. R. G.: *La filosofía de Hegel*. Madrid: Cátedra, 1984.

MYERS, Henry A.: *The Spinoza-Hegel Paradox. A study of the choice between traditional idealism and systematic pluralism*. New York: Cornell University Press, 1944.

NANCY, Jean-Luc: *Hegel. La inquietud de lo negativo*. Madrid: Arena Libros, 2005.

NEULANDS, Samuel: «Another Kind of Spinozistic Monism». *Noûs* 44:3, 2010, pp. 469-502.

— «Hegel's Idealist Reading of Spinoza». *Philosophy Compass* 6/2, 2011, pp. 100-108.

— «More Recent Idealist Readings of Spinoza». *Philosophy Compass* 6/2, 2011, pp. 109-119.

— *Reconceiving Spinoza*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

— «Spinoza's Modal Metaphysics», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), ed. Edward N. Zalta ed., url:

<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/spinoza-modal/>.

NG, Karen: «From Actuality to Concept in Hegel's Logic», en Dean Moyar ed.: *The Oxford Handbook of Hegel*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

NEGRI, Antonio: *La anomalía salvaje*. Barcelona: Anthropos, 1993.

— *Spinoza subversivo*. Madrid: Akal, 2000.

NOËL, Georges: *La logique de Hegel*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1967.

NUZZO, Angelica: «Dialectics as Logics of Transformative Processes», en Katerina Deligiorgi ed.: *Hegel: New Directions*. New York: Routledge, 2014, ch. 5.

— «The End of Hegel's Logic: Absolute Idea as Absolute Method», en David Gray Carlson ed.: *Hegel's Theory of the Subject*. London: Palgrave Macmillan, pp. 187-205.

— «Thinking Being: Method in Hegel's Logic of Being», en S. Houlgate and M. Baur eds.: *A Companion to Hegel*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011), ch. 5.

OITTINEN, Vesa: *Spinozistische Dialektik. Die Spinoza-Lektüre des französischen Strukturalismus und Poststrukturalismus*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1993.

PALERMO, Sandra V.: «La sostanza come genesi del concetto. Sulla lettura hegeliana di Spinoza nella *Wesenslogik*», en L. Fonnesu, L. Ziglioli eds.: *System und Logik bei Hegel*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2016.

PAREDES MARTÍN, María del Carmen: «El concepto de infinitud en el joven Hegel». *Studia Hegeliana*, vol. I, 2015, pp. 123-138.

PEDEN, Knox: *Spinoza contra Phenomenology. French Rationalism from Cavallès to Deleuze*. California: Stanford University Press, 2014.

PEÑA, Vidal: *El materialismo de Spinoza: ensayo sobre la Ontología Spinozista*. Madrid: Revista de Occidente, 1974.

— «Espinoza», en Victoria Camps, ed.: *Historia de la Ética*. Vol. 2: La Ética moderna. Barcelona: Ed. Crítica, 1992, pp. 108-140.

— «Eternidad y temporalidad "en" Spinoza, "hacia" Hegel», en A. Álvarez, V. Peña, et alii eds.: *Estudios sobre filosofía moderna y contemporánea*. León: C.E.M.I, Universidad de León, 1984, pp. 57-76.

PIPPIN, Robert B.: *Hegel's Realm of Shadow. Logic as Metaphysics in The Science of Logic*. Chicago: The University of Chicago Press, 2019.

PLATÓN: *Menón*, en *Diálogos*, vol. 2. Madrid: Gredos, 1983.

— *República*, en *Diálogos*, vol. 4. Madrid: Gredos, 1986.

POPPA, Francesca di: «Spinoza and Process Ontology» *Southern Journal of Philosophy*, vol. 48, issue 3, September 2010, pp. 272-294.

PRÉLORENTZOS, Yannis: «Discusión y recepción del spinozismo en Francia desde 1665 hasta nuestros días», en Atilano Domínguez ed.: *Spinoza y España. Actas del Congreso Internacional sobre «Relaciones entre Spinoza y España (Almagro 5-7 noviembre 1992)»*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1994.

RAMOND, Charles: *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*. Paris: PUF, 1995.

RÉGNIER, Marcel: «Lógica y Teo-lógica hegeliana», en Jacques d'Hont, ed.: *Hegel y el pensamiento moderno*. Madrid: siglo XXI ed., 1973.

RIVERA DE ROSALES, Jacinto; CUBO, Óscar, ed.: *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*. Madrid: Dykinson, 2009.

RÖD, Wolfgang: *La filosofía dialéctica moderna según Hegel*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1977.

ROHS, Peter: «Der Grund der Bewegung des Begriffs», en Dieter Heinrich ed.: *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*. Hegel-Studien/Beiheft 18. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1978, pp. 43-62.

ROSEN, Stanley: *The Idea of Hegel's Science of Logic*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

ROTENSTREICH, Nathan: *Experience and its systematization. Studies in Kant*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1965.

— *From substance to subject*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

ROUSSET, Bernard: «Sur la lecture hegelienne du spinozisme», *L'immanence et le salut. Regards Spinozistes*. Paris: Kimé, 2000.

— «L'etre du fini dans l'infini selon l'Ethique' de Spinoza», *L'immanence et le salut. Regards Spinozistes*. Paris: Kimé, 2000.

SANDKAULEN, Birgit: «¿Metafísica o Lógica? La significación de Spinoza para la Ciencia de la Lógica de Hegel». *Studia Hegeliana*, vol. I, 2015, pp. 139-154.

SANGIOACOMO, Andrea: «Teleology and Agreement in Nature», en A. Santos Campos ed.: *Spinoza: Basic Concepts*. Exeter: Imprint Academic, 2015, pp. 59-70.

SHELLING, F. W. J.: *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*. Intro. trad. y notas de Edgar Maragat. Madrid: Abada editores, 2009.

— *Nueva deducción del derecho natural*. Traducción de Faustino Oncina Coves. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 3, 2011.

SERRANO, Vicente: «Introducción» en G. W. F. Hegel, *Fe y saber: O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*. Madrid: Biblioteca nueva, 2000.

SHARP, Hassana; SMITH, Jason E., eds.: *Between Hegel and Spinoza. A Volume of Critical Essays*. London-New York: Bloomsbury, 2012.

SHEIN, Noa: «Not Wholly Finite: The Dual Aspect of Finite Modes in Spinoza». *Philosophia* 46, 2018, pp. 433–451.

SIEP, Ludwig: *El camino de la fenomenología del espíritu. Un comentario introductorio al Escrito sobre la Diferencia y la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Anthropos, 2015.

SIMON, Josef: «Die Bewegung des Begriffs in Hegels Logik», en Dieter Henrich ed.: *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*. Hegel-Studien/Beiheft 18. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1978, pp. 63-74.

SOLE, María Jimena: «Estudio preliminar. La polémica del spinozismo: antecedentes, desarrollo y consecuencias», en *El ocaso de la Ilustración. La polémica del Spinozismo*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2013.

— «Los Aforismos sobre religión y deísmo de J. G. Fichte. Presentación, debates abiertos y traducción», *Revista de Estudios Kantianos*, vol. 4, nº 2, 2019, pp. 556-582.

— *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*. Córdoba: Ed. Brujas, 2011.

SÖREN HOFFMANN, Thomas: *Hegel. Una propedéutica*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2014.

TÜRKEN, Alper: «Hegel's Concept of the True Infinite and the Idea of a post-Critical Metaphysics», en Allegra de Laurentis ed.: *Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in the System*. De Gruyter, 2016, pp. 9-25.

UGILT, Rasmus: «Hegel's Excess». *Stasis*, vol. 4, nº 2, 2016, pp. 190-209.

VILJANEN, Valtteri: «On the Derivation and Meaning of Spinoza's Conatus Doctrine», en Daniel Garber and Steven Nadler eds.: *Oxford Studies in Early Modern Philosophy: Volume IV*. Oxford. Oxford University Press, 2008.

VIVES, Juan Luis: *Diálogos, Fábula del hombre, Templo de las leyes*. Intro., trad. y notas de Juan Francisco Alcina. Barcelona: Planeta, 1988.

WAHL, Jean: *La lógica de Hegel como fenomenología*. Buenos Aires: Editorial la Pléyade, 1973.

— *La malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

WEISS, Leonard P.: *G. E. Lessing's Theology: A Reinterpretation. A Study in the Problematic Natura of the Enlightenment*. The Hague: Mouton & Co., 1977.

WERDER, Karl: *Logik. Commentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik*. Hildesheim: Gerstenberg Verlag, 1977.

WILLIAMS, Robert R.: «Double Transition, Dialectic, and Recognition», en Philip T. Grier ed.: *Identity and Difference. Studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit, and Politics*. New York: State University of New York Press, 2007, pp. 31-61.

WOLFSON, Harry: *The Philosophy of Spinoza*. Cambridge: Harvard University Press, 1934.

WOOD, Allen: «Fichte on Freedom: the Spinozistic background», en Eckart Förster, Yitzhak Y. Melamed eds.: *Spinoza and German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 121-135.

ŽIŽEK, Slavoj: *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso, 2012.

— *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Valencia: Pre-Textos, 2006.

ZOURABICHVILI, François: *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*. Paris: PUF, 2002.

— *Spinoza. Una física del pensamiento*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2014.



