

# Baruch Spinoza y G. W. F. Hegel: esbozo de un posible contraste en torno a la idea de Dios

Rush González\*

*A la memoria de José Blanco Regueira, porque me enseñó a deletrear a Spinoza y a Hegel.*

Recepción: 9 de diciembre de 2008

Aceptación: 3 de abril de 2009

Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

Correo electrónico: rushlogo@yahoo.com.mx

**Resumen.** El presente trabajo contiene un esbozo del contraste que existe en torno a la idea de Dios entre Baruch Spinoza y Wilhelm Hegel. Ambas concepciones poseen en común el hecho de que la tematización realizada en torno de la divinidad puede asimismo identificarse con una ontología estricta.

Otro punto en común entre éstos, es que el asunto propio de la metafísica es justamente Dios. Todo lo que es, es en Dios, y sin Dios nada de lo que existe hubiera podido ser. Sin embargo, a pesar de esta coincidencia, existe también entre éstos una distancia abismal, pues Spinoza sostendrá desde el principio de su exposición que Dios se identifica con la Naturaleza, y que se encuentra caracterizado como una sustancia inmutable. Mientras que Hegel, por su parte, dirá que Dios se entiende, ante todo, como espíritu, y que por cuanto se encuentra llamado a realizar el concepto de su libertad, éste tiene que trastocarse en algo completamente dinámico.

**Palabras clave:** Dios, Naturaleza, inmutable, espíritu, Ser, Spinoza, Hegel.

**Baruch Spinoza and G.W.F. Hegel: a Sketch of the Contrast Around the Idea of God**

**Abstract.** The present work sketches the contrast between Baruch Spinoza and Wilhelm Hegel about the idea of God. Both philosophers coincide in their thinking about divinity and can be identified with a strict ontology. The idea of divinity is, also, the thinking about the being. Another point in common is that the point of metaphysics is exactly God. Everything that it is, is in God, and without God nothing that exists could have been. However, besides this coincidence, there is a huge discrepancy between them. To Spinoza, God is identified with Nature and it is an immutable substance. While to Hegel, God is identified with Spirit and when it needs to achieve freedom, God needs to translocate into something completely dynamic.

**Key words:** God, Nature, immutable, spirit, Being, Spinoza, Hegel.

## Introducción

Nos hemos propuesto la exposición del esbozo de un posible contraste en torno a la idea de Dios entre Baruch Spinoza y Wilhelm Hegel. Sabedores estamos que este asunto es demasiado amplio, no sólo por la naturaleza del concepto, sino más bien porque este problema ha constituido el centro de gravedad en el pensamiento de ambos autores.

Entre estos autores existe una distancia epocal de aproximadamente ciento cuarenta años. Baruch Spinoza nació en

Amsterdam hacia 1632, mientras que Georg Wilhelm Friedrich Hegel, en agosto de 1770 en Stuttgart. Entre el lapso que separa a Spinoza del tiempo de Hegel se encuentra el despliegue del idealismo alemán. En Hegel, Dios vuelve a ocupar el centro principal de la atención filosófica. Hegel mira a su tiempo y a la tradición desde la cumbre del idealismo objetivo, esto le permite enarbolar una feroz crítica a la tradición. El autor alemán muestra reconocimiento, y al mismo tiempo, cierto desacuerdo respecto a la idea de Dios en Spinoza, pues para el holandés, Dios se identifica plenamente

con la sustancia y la naturaleza, mientras que para el autor alemán, Dios habrá de entenderse como espíritu.

Aclaremos que en la exposición de Spinoza, en torno a la idea de Dios, nos hemos dejado guiar precisamente por la idea de inmutabilidad de la sustancia, pues descubrimos que ésta nos ofrece dos ventajas teóricas, por un lado, nos ofrece un punto de encuentro entre los dos autores, mientras que por otro, esta misma noción, en uno (Spinoza) funciona como una propuesta, mientras que en el otro (Hegel) representa el pretexto sobre del cual va a levantar su crítica contra el primero. Finalizamos nuestro trabajo realizando un escueto contraste entre estas dos concepciones, haciendo notar que cada uno de estos sistemas son irreductibles uno respecto del otro; asimismo terminamos subrayando la relevancia de las dos propuestas ontológicas. La citación que empleamos, de las obras de Spinoza, en este trabajo se corresponde con la notación instaurada por Carl Gebhart, compilador de las obras completas.

## 1. Contenido

### 1.1. Baruch Spinoza y el concepto de Dios en el horizonte de la sustancia inmutable

Sin duda, el lugar en donde Spinoza desglosa por primera vez de una manera sostenida la noción en torno a la inmutabilidad de Dios aparece en su libro titulado, *Pensamientos metafísicos*. Al inicio de este texto el autor holandés advierte: “En ellos [Pensamientos metafísicos] se explican brevemente las cuestiones más difíciles que se presentan, tanto en la parte general como en la especial de la metafísica, respecto al ser y sus afecciones, a Dios y sus atributos” (Spinoza, 2006 a: 233/2ss). Esta obra, como casi el total de su producción, se encuentra animada por una preocupación principal, a saber, Dios. Lo curioso es que semejante exposición posee tintes de corte ontológico y epistemológico. De hecho, podría decirse que esta es una peculiaridad casi exclusiva de la filosofía de Spinoza, a saber, su epistemología se encuentra enteramente anclada a su ontología y viceversa, debido a que el conocer sólo puede articularse desde el horizonte del ser. No es posible hablar en torno al conocer sin hacer una explícita alusión al ser. No sólo porque el ser constituye el objeto del conocimiento, sino además porque la posibilidad de este último reposa precisamente en la realidad del ser.

Cabe señalar que en los *Pensamientos metafísicos* se encuentran en gestación las hipótesis ontológicas y epistemológicas más brillantes de Spinoza; las cuales posteriormente serán retomadas y consecuentadas en la magna *Ética*. No obstante, en el primer texto referido, como dice Atilano Domínguez, el autor holandés “va certero a los problemas que,

en definitiva, se reducen a uno: qué es el ser, [así también se asoma la cuestión referente al] de las relaciones entre Dios y las creaturas, o si se quiere, entre el ser necesario y los seres contingentes. [Es decir] al fin, sólo deja la división del ser en sustancia y modos, o sea, en ser absolutamente necesario y ser posible y necesario por su causa” (Domínguez Atilano, 2003: 52-53). En este sentido, podría decirse que en éste ya existe un explícito tratamiento acerca de la ‘diferencia’ ontológica, es decir, de la distinción entre el ser absolutamente necesario y el ser contingente o necesario por su causa. Gran parte de la obra de Spinoza gira en torno a esta diferencia ontológica. En este sentido, cabe mencionar que dos de los grandes aportes de nuestro autor a la tradición podrían contarse, por un lado, en haber traído la reflexión de la filosofía moderna al horizonte de la inmanencia, pues en Spinoza la sustancia no se piensa en el horizonte de la trascendencia, sino en el horizonte de su unidad indescindible; mientras que por otro lado, el autor nos ha aclarado que la nota que conviene al absoluto no aplica a lo finito. Podría decirse que sólo en el claro de este contraste ontológico se puede desplegar el pensamiento moderno abriéndose paso hacia la asequibilidad teórica del absoluto y sus vicisitudes.

El autor comienza abriéndose camino partiendo de la siguiente definición en torno al ser: “Comencemos, pues, por el ser, por el que entiendo *todo aquello que, cuando se percibe clara y distintamente, comprobamos que existe necesariamente o que, al menos, puede existir*” (Spinoza, 2006 a: 233/20). Aquí cabe resaltar, en primer lugar, la división ontológica que el autor realiza: lo que es, puede dividirse en dos relieves, a saber, en el ser que existe necesariamente y el ser que puede existir, o sea, que no existe necesariamente. Ambas maneras de ser se distinguen en relación con su existencia, siendo que uno existe de manera necesaria, mientras que los demás pueden o no existir. Es decir, el que existe de suyo, no posee alternativa de ser o no ser, simplemente es. Por el contrario, el que puede existir, existe pero no de un modo necesario, pues su concepto no envuelve la existencia. Esto nos habla de dos maneras de retener la realidad del ser y de entablar relación con el tiempo. Pues el ser que existe de suyo, al no poseer en su estructura alternativa, significa que ha sido desde siempre, es decir, no ha comenzado a ser en algún instante del tiempo. Mientras que el ser que puede o no existir, para existir, necesariamente debió haber comenzado a ser en algún momento del tiempo.

Esto puede aclararse todavía más atendiendo a la octava definición del libro primero de la *Ética* en donde dice: “Por eternidad entiendo la existencia misma, en cuanto se concibe que se sigue necesariamente de la sola definición de una cosa eterna” (Spinoza, 2000, 1/def. 8). Esto es, hay una existencia que se concibe en sí misma como eterna en virtud de su propia

necesidad. El ser que es eterno de suyo es también necesario. ¿En qué sentido puede entenderse esta imbricación entre necesidad y eternidad? Algo que es eterno, desde luego, no reconoce en ningún sentido la nota de la finitud, ya porque haya venido a ser, ya porque en algún momento pueda dejar de ser. Por el contrario, puede decirse que es eterno precisamente porque es necesario. Pues algo que se concibe ontológicamente como necesario sólo puede entenderse en virtud de que es en sí mismo eterno. Es decir, el ser eterno es necesario en virtud de que no ha adquirido su realidad a partir de una posibilidad, pues una posibilidad, finalmente, constituye un esbozo latente y puede tomar realidad en algún momento; por el contrario, el ser necesario no es un ser posible, pues eso nos hablaría de que éste podría ser o no ser, con lo cual se anularía la noción ontológica de necesidad. El ser que puede adjetivarse como ontológicamente necesario es tal en virtud de que puede así también adjetivarse como eterno. Es decir no ha venido a ser, sino que desde siempre ha sido, y por esto mismo es que la nota que le conviene es la de eternidad. Eternidad y necesidad constituyen las coordenadas del ser infinito, y ésta constituye también la primera coordenada desde donde se cifra la inmutabilidad del ser infinito. El ser infinito es eterno en tanto que necesario, y viceversa, es necesario en tanto que eterno. Necesidad y eternidad son notas exclusivas del ser infinito. Se diría que *el ser infinito es inmutable en tanto que eterno y necesario*. Pues siempre ha sido lo que es, es decir, no ha comenzado a ser y tampoco dejará de ser.

En la primera definición de la *Ética* Spinoza nos dice: “Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no se puede concebir sino como existente” (Spinoza, 2000: 1/def. 1). En esta proposición el autor da cuenta acerca de que aquello que es causa de sí no puede concebirse sino como existente, es decir, sólo lo que no debe su ser a nada fuera de sí es aquello que ha de existir necesariamente. Consideramos que esta proposición no pretende ser una demostración de la existencia necesaria de la causa de sí, sino más bien es el justo reconocimiento de un hecho que figura como la primera evidencia en el orden del ser y sobre el cual se deposita la posibilidad del conocer. Esta proposición no es una demostración de la causa de sí, sino más bien parte de su realidad sin más. La esencia de la causa primera es la existencia, y ésta constituye la primera pieza del ser y del conocer. Es decir, la primera evidencia en Spinoza no es una inferencia teórica ni un objeto determinado, es la realidad que existe de suyo, desde la cual se explica la procedencia de las demás cosas y se explica también la inteligibilidad de las mismas. En torno a esta derivación de las existencias, consideramos que no cabe mayor problema, pues como dice el autor, “por modo entiendo las afecciones de la sustancia,

**La esencia de la causa primera es la existencia, y ésta constituye la primera pieza del ser y del conocer.**

o sea, aquello que es en otro, por medio del cual también es concebido” (Spinoza, 2000: 1/def. 5). Los modos serían las afecciones del absoluto, por medio del cual también son conocidas. Es decir, los modos son en cada caso las determinaciones ontológicas, las cuales se derivan precisamente de la primera causa, y epistemológicamente también pueden concebirse en el horizonte de la luminosidad de la sustancia, pues como dice al autor holandés: “El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica” (Spinoza, 2000: 1/ax. 4). Pues todo lo que es, debe su ser al absoluto, y también, todo lo que puede ser inteligido se hace por causa de aquél, partiendo precisamente del primer dato de su evidente existencia.

Pero lo que nos interesa subrayar aquí es que bajo la noción de causa de sí Spinoza vuelve a encontrar otra coordenada para enmarcar el concepto de inmutabilidad de la sustancia, en el entendido de que ésta al ser causa de sí y al no haber sido provocada por algo otro, puede decirse que siempre ha sido, es decir, *siempre ha sido lo que es en tanto que causa de sí*. Esta forma de ser siendo causa de sí nos habla de una suficiencia inamovible, es decir, nos habla de una suficiencia inmutable, la cual queda plasmada en el poder de su existencia autónoma, como causa primera de las demás formas de ser. Siendo que la sustancia es el horizonte ontológico del ser, se diría que la noción ontológica de causa de sí se corresponde obligatoriamente con la noción de existencia, precisamente porque la existencia de ésta no es una hipótesis, sino un hecho consumado, cuya eficiencia se corrobora en la existencia de cada modo, o de cada cosa, es decir, cada cosa lo primero que patenta es la realidad de la causa primera, puesto que lo que es ha debido su ser en primera instancia a aquello que se concibe como causa de sí. Además, para llegar a ser, cualquier cosa y para mantenerse a flote en la existencia, se requiere de mucha fuerza, la cual ninguna cosa puede extraer de sí misma, sino que es dada sólo por la omnipotencia de Dios. “Se requiere tanta fuerza para crear una cosa como para conservarla. Por tanto, ninguna cosa creada hace algo con su propia fuerza, del mismo modo que ninguna comenzó a existir por su propia fuerza” (Spinoza, 2006 a: 242/30). Todo lo que es, expresa el absoluto en tanto que ha derivado ontológica y epistemológicamente de Aquél. Dios ha sido, es y será causa de sí, y causa eficiente de lo que es.

Ahora bien, cabe señalar que cada existencia da cuenta del absoluto en tanto que particularmente insuficiente, así, cada

**El pensamiento es un atributo que se identifica con la naturaleza inmutable de Dios, la cual vuelve a ser reafirmada por el atributo del pensamiento.**

existencia remite positivamente a algo otro. “Las cosas, dice Spinoza, las podemos concebir clara y distintamente sin su existencia y, por tanto, nunca pueden existir por la fuerza o la necesidad de su esencia, sino únicamente por la fuerza de la causa, es decir, de Dios” (Spinoza, 2006a: 240/20). *La causa de sí, es aquello que existe precisamente como ser en sí y no como ser en otro*, por esto ninguna cosa puede hacer corresponder su esencia con la existencia, puesto que se puede concebir su esencia separada de su existencia, como por ejemplo, la esencia de la mesa, se concibe como una superficie con tales características y para cierto uso, pero de esa idea no se deduce su existencia; o la esencia de un cuadrado, que consiste en poseer cuatro ángulos, no obstante, de esta idea no se sigue que exista. Todo lo que es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser. Esto es, sólo Dios puede existir como ser en sí, mientras que lo derivado, evidentemente, es un ser en otro. Y justo a partir de esta noción del ser como ser en sí es donde amanece el concepto de sustancia. Spinoza dice: “Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí” (Spinoza, 2000: 1/def. 3). En una palabra, la sustancia siendo lo que es en sí, es propiamente el Ser, pues es lo que es en sí, es la Naturaleza por antonomasia. La noción de causa de sí nos ha abierto el camino hacia la noción del ser en sí, con lo cual se nos ha revelado la esencia de la sustancia, que por cierto consiste precisamente en la existencia, decantando así en la noción de que la realidad ontológica del Ser se nos revela como singular, eterna e inmutable. En Spinoza el Ser es uno e inmutable. Con esto caemos en la cuenta nuevamente de que el absoluto no es objeto de búsqueda, sino punto de partida, pues se aposenta en el principio de todo planteamiento y de toda duda. El Ser es la causa primera.

Esta noción de causa de sí en Spinoza es demasiado cara, pues transporta al pensamiento hasta el umbral de sus posibilidades epistémicas más extremas, las cuales inmediatamente se reconocen a salvo tan pronto la razón se apercibe de que aquello sobre lo que se versa no es aparte del que versa. La razón finita se encuentra desde luego y desde siempre en el entendimiento divino, y sobre esto se rinde cuenta cada vez que se conoce algo. El ser y el conocer concursan del mismo principio, pues como dice el autor, “*Todo lo que es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni ser concebido*” (Spinoza, 2000: 1/15). Tanto el ser como el conocer poseen como suelo común la sustancia, es decir, el Ser, por esto, como se ha dicho más arriba, la existencia del Ser es el primer dato de donde

arranca el edificio del conocimiento y el principio a partir del cual se explica la derivación de las demás existencias. Ahora bien, cabe subrayar que el pensamiento, ante todo es un atributo propio

de Dios: “como se supone, dice Spinoza, sin embargo, que el pensamiento es un atributo de Dios, debe existir necesaria e inmutablemente” (Spinoza, 2000: 1/21 dem., b). Por el atributo del pensamiento Dios se concibe a sí. Pero el hombre también participa de este ejercicio, inclusive desde el primer nivel del conocimiento, pues nuestra alma es en primera instancia una parte del modo del entendimiento infinito. Al proferir cualquier tipo de conocimiento, el alma expresa su origen divino, en cuanto que se encuentra participando del entendimiento eterno e inmutable. En este sentido, el autor agrega que cuando el hombre piensa Dios se piensa: “de aquí se sigue que el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios. Y por tanto, cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos sino que Dios... tiene esta o aquella idea” (Spinoza, 2000: 2/11 corol.). El alma finita desde que se descubre como tal ya se encuentra inmersa en el entendimiento eterno. Podría decirse que el alma, pensando, observa y obedece las leyes del pensamiento eterno. El pensamiento es un atributo que se identifica con la naturaleza inmutable de Dios, la cual vuelve a ser reafirmada por el atributo del pensamiento. De este atributo participa eminentemente el hombre. En este sentido, desde siempre e invariablemente “Dios es una cosa que piensa” (Spinoza, 2000: 2/1 dem.), Dios es una inteligencia que se despliega en el claro de su propio ser, dando abrigo y cabida a la regularidad de la Naturaleza y al ejercicio de la razón finita. El orden en la Naturaleza no es una invención, es un dato que constata la racionalidad como atributo eterno del Ser.

Con todo, en el capítulo cuatro precisamente de los *Pensamientos metafísicos*, Spinoza se ocupa ‘de la inmutabilidad de Dios’ en el horizonte de la diferencia ontológica, en este pasaje, la inmutabilidad del absoluto reluce aun más en el claro del contraste con lo finito. Este desglose el autor lo desarrolla a partir de cinco proposiciones:

*Primera: “Qué es el cambio y qué la transformación.* Por cambio entendemos aquí toda variación, que se puede dar en un sujeto, permaneciendo intacta la esencia de éste... Los filósofos, sin embargo, se sirven de otro vocablo para designar este hecho, a saber, transformación. Pero nosotros aquí sólo hablamos de aquel cambio, en el que no se da ninguna transformación del sujeto” (Spinoza, 2006 a: 255/20). En este pasaje, podemos asistir al encuentro del concierto indubitable de las cosas, en donde acontece precisamente el cambio y la transformación. Si bien el cambio, en primera instancia,

puede entenderse como una suerte de variación en lo que es, y a su vez, la transformación, una suerte de metabolización precisamente de la cosa. El hecho es que el dinamismo de la realidad constituye un dato innegable. Hay que señalar que en este punto Spinoza cabalga demasiado cerca del pensamiento de Aristóteles, pues sin negar el dinamismo de lo que es, o más bien por encontrarse absorto por el dato del devenir de las existencias, el autor inmediatamente recurre a buscar el asidero firme en la esencia de lo que es. No se niega el cambio, sólo se afirma que a pesar del cambio permanece intacta la esencia del sujeto. El cambio vendría a ser un dato pero en su marcha deja inalterada la esencia. En este sentido, y guardando la distancia proporcional respecto de Aristóteles, el sujeto por antonomasia en Spinoza es la sustancia absoluta, cuya esencia permanece en efecto inmutable pese a que el devenir se desarrolle en el claro de ésta misma. Esto puede entenderse en virtud de que todo lo que es, es en y por Dios, es decir, el devenir de cada existencia determinada no altera la esencia inmutable de la sustancia infinita. La Naturaleza no se altera con la variación o transformación de una existencia, tampoco por la desaparición de un ente determinado.

*Segunda: “Que en Dios no existe transformación.* Puesto que de la transformación no es necesario decir nada, una vez que hemos señalado que Dios existe necesariamente, es decir, que Dios no puede dejar de existir ni transformarse en otro Dios. Pues, de ser así, dejaría de existir” Spinoza, 2006 a: 256/1). Dios no puede dejar de ser lo que es y transformarse en otro ser. Es decir, Dios en cuanto que Dios no puede transitar hacia otra naturaleza, pues en automático quedaría eliminado, o más bien, en automático quedaría negado, y esto, además de inconcebible, resulta algo absurdo. Esta imposible metabolización de Dios se entiende por la misma necesidad de su concepto expresado en los siguientes términos: “por Dios entiendo el ser absolutamente infinito, es decir, la sustancia que consta de infinitos atributos” (Spinoza, 2000: 1/def. 6). Dios es el ser absolutamente infinito, es en sí mismo inconmensurable, es absoluto precisamente porque *nada le falta*, porque está completo, y por esto justamente no tiene ninguna necesidad de metabolizarse. De hecho, esta plenitud ontológica es lo que permite al autor holandés afirmar que la sustancia es un todo lleno, es un plenum y continuo, está completamente lleno de sí, y no existe cabida para el vacío o la interrupción de dicha continuidad.

Aquí cabe enfatizar que en nuestro autor se da la completa identificación entre Dios y la Naturaleza, pues el atributo que se predica de Dios, se predica asimismo de la Naturaleza. De Dios, por ejemplo, se predica la extensión y el pensamiento; pues bien, también sobre la Naturaleza se predicaban exactamente dichos atributos, y para muestra he aquí las palabras

del autor holandés: “la Naturaleza es concebida bajo los atributos de la Extensión y del Pensamiento” Spinoza, 2000: 4/4 dem.). Así también, Dios posee en sí una sobrepotencia, a partir de la cual son generadas las cosas. De igual forma, la Naturaleza se le entiende con esta sobrepotencia generadora del ser: “de la potencia infinita de la Naturaleza, dice Spinoza, [son] dirigidas todas las cosas” (Spinoza, 2000: 4/4 dem.). Esta eminente identidad entre Dios y la Naturaleza es lo que permite al autor expresarse del Ser como un todo continuo, sin vacíos y contenido en sí mismo, es decir, el absoluto es corpóreo, pero no por ello divisible. Acerca de esto el holandés dice: “Pero como en la Naturaleza no se da el vacío, de aquí se sigue que la sustancia corpórea, en cuanto que es sustancia, no puede ser dividida” (Spinoza, 2000: 1/15 esc., f); pues si existiera una oquedad en el pleno del Ser, entonces la sustancia quedaría dislocada y paradójicamente una parte quedaría más allá de la misma sustancia; es decir, la sustancia quedaría rebasada por alguna de sus partes, y con ello la misma noción de sustancia también quedaría alterada, o refutada, con lo cual se rompería el nexo de identidad entre Dios y Naturaleza, lo cual es inadmisibile. “*La extensión, dice Spinoza, es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa*” (Spinoza, 2000: 2/2), este atributo también corrobora la inmutabilidad de la sustancia, en tanto que los atributos son inmutables, y todavía más, porque siendo que el Ser siempre ha sido lo que es, éste desde siempre ha sido extenso, es decir, la Naturaleza siempre ha sido y no tiene que transitar hacia otra realidad.

*Tercera: “Cuáles son las causas del cambio.* Hay que tener en cuenta que todo cambio procede, o bien de causas externas, lo quiera o no lo quiera el sujeto, o de la causa interna y por elección del mismo sujeto. Por ejemplo..., crecer y cosas análogas proceden de causas externas. Por el contrario, querer, andar, mostrarse airado, proceden de causas internas” (Spinoza, 2006 a: 256/10). Todo cambio se opera, o bien por causas externas o por causas internas, las causas externas son las que se operan con o sin el asentimiento del sujeto, tal como por ejemplo el crecimiento del organismo, el color del cabello, la genealogía familiar, etc. Mientras que las causas internas precisan cierto concurso del querer del sujeto, como por ejemplo la ejercitación del cuerpo, el desarrollo de una profesión, la vida marital. Ambas formas de causa refieren el indicio de una naturaleza movediza, que requiere en sí misma de la transformación para continuar siendo. Esto es propiamente lo que el autor denomina con el nombre de duración: “Duración, dice Spinoza, es la continuación indefinida de la existencia” (Spinoza, 2000: 2/def. 5), sólo dura aquella existencia cuya nota principal es la posibilidad, pues requiere continuar transformándose, ya por causas externas, o

bien por causas internas, para seguir durando. La duración es una nota que conviene exclusivamente al ser finito, pues es el único que puede proceder mediante causas. Por el contrario, la sustancia al ser causa de sí, no procede mediante causas, por lo tanto, la duración no aplica a la sustancia; en todo caso, podría decirse que la nota que conviene al absoluto es la eternidad, por esto el autor agrega: “*la eternidad... es el atributo con el que concebimos la existencia infinita de Dios*” (Spinoza, 2006 a: 244/10).

*Cuarta:* “*Que Dios no cambia por otra cosa.* Los cambios que proceden de causas externas, no se producen en Dios, ya que sólo él es causa de todas las cosas y no recibe nada de nadie. Añádase a esto que ningún ser creado tiene en sí mismo la fuerza para existir y mucho menos, por tanto, para producir algo fuera de él mismo o sobre su causa” (Spinoza, 2006a: 252/20). Dios es en sí mismo autosuficiente, por esto no precisa de nada ajeno a sí para ser. Esto es, no requiere de una causa ajena para existir. Por el contrario, todas las cosas requieren de una serie de causas para transformarse y mantenerse en la existencia. Dios es la causa que da ser a las cosas y por su poder las mantiene en la existencia. Sólo las cosas precisan de una causa, es decir, cambian y son por causa de algo que las sobrepasa; no obstante, éstas (las cosas) no pueden influir sobre otras cosas ni sobre su causa, porque la dirección de este movimiento es lineal, va de la causa al efecto y no viceversa. Por el contrario, la sustancia no es movida por algo ajeno a sí, en primer lugar, porque no hay nada fuera de ésta, sólo existe un absoluto: “*En la Naturaleza no puede haber dos o más sustancias*” (Spinoza, 2000: 1/5), porque de haber dos sustancias se anularía la noción misma del absoluto, y entonces cada uno sería relativo respecto al otro; así, el universo entero se pulverizaría volviéndose enteramente finito, sin encontrar asidero alguno para explicar las existencias y las ciencias. No obstante, el Ser es uno e inmutable, porque no ha venido a ser, pues de haber venido a ser, habría también otro absoluto desde donde habría éste derivado su ser, lo cual, en la óptica de Spinoza resulta inadmisibles, pues Dios no recibe nada de nadie. Todo lo que es, es en Dios. Por tanto, *Dios no es dialéctico*. Esto se explica por la suficiencia de su ser en tanto que ser absoluto.

*Quinta:* “*Ni cambia por sí mismo.* Todo cambio, que depende de la voluntad, se hace para que su sujeto adquiera un estado mejor, lo cual no puede tener lugar en el ser perfectísimo. Además, ese cambio no se produce sino a fin de evitar algún inconveniente o a fin de adquirir algún bien del que se carece. Y como ni una cosa ni otra cabe en Dios, concluimos que Dios es un ser inmutable” (Spinoza, 2006a: 256/30). Dios es inmutable porque no precisa perfeccionarse. Todo cambio se pone en operación con el fin de un perfeccionamiento, o

bien, para superar algún inconveniente. Esto último puede aplicarse al ser finito, pero no al infinito, pues Dios, siendo el ser perfectísimo, en verdad, no requiere de transformación alguna para adquirir mayor perfección.

## **1.2. En torno a la dialéctica del Espíritu en Hegel, o de la crítica hegeliana al concepto de sustancia en Spinoza.**

Cabe comenzar aclarando que Hegel ve en la persona de Spinoza el vivo rostro del filósofo por antonomasia, y esto no porque Kant o Fichte no fueran pensadores, sino porque desde la óptica del autor de la *Fenomenología del espíritu*, sólo Spinoza, a diferencia de estos otros, ha traído el pensar filosófico a la ruta adecuada. En este sentido, Vicente Serrano nos dice que “[para Hegel] sólo Spinoza parece ser el filósofo y no Kant, y no Fichte, ambos apartados en la reflexión, en la escisión. Sólo Spinoza parece capaz de dar un contenido al infinito” (Serrano Vicente, 2001: 20). Este tipo de elogio por parte de Hegel puede entenderse en virtud de que el autor holandés fue el primero en la modernidad, quien fue capaz de articular una filosofía en torno a la inmanencia del absoluto, o bien, la idea del absoluto en tanto que inmanente; es decir, fue capaz de dotar de contenido al infinito convirtiéndolo en el claro para la actividad de la razón. Spinoza no se entretuvo a demostrar la existencia de Dios, por el contrario, partió del dato de su necesaria existencia. Y es que con “[Spinoza] Dios ya no se diluye, desdibujándose poco a poco en la lejanía, sino que es traído aquí a la inmanencia..., con su rechazo a la trascendencia” (Guinzo, 1992: 17). El absoluto, por fin puede ser asequible, pues no está afuera. Hegel reconoce en el autor holandés su antecedente más inmediato.

Otro pasaje que merece ser mencionado es el comentario que Hegel hace respecto a la crítica de F. H. Jacobi contra Spinoza que aparece en sus *Cartas sobre Spinoza* (1798). En este texto, Jacobi se había propuesto demeritar el pensamiento del autor holandés, realizando una serie de críticas, las cuales pretendían hacer ver que el sistema del autor de la *Ética* se encontraba plagado de aberraciones. Sin embargo, este propósito no tiene efecto, pues el primero que sale al paso de estos vituperios es precisamente Hegel, quien a su vez acusa a Jacobi de no haber comprendido en absoluto a Spinoza. Y para muestra, cabe mencionar que “[Jacobi le reprocha a Spinoza [que en la idea de Dios hay una] infinitud empírica..., [es decir], *la serie infinita de cosas particulares surgiendo objetivamente unas de otras, como siendo en sí mismas*” (Hegel, 2001: 99). Es decir, Jacobi piensa que Spinoza decanta en una suerte de infinitud empírica en el entendido de que este último habría concebido a Dios como un infinito

compuesto de muchas partes, en donde cada cosa particular, siendo en sí, vendría a ser la causas de las demás existencias. Hegel reacciona y afirma que “ningún filósofo estuvo más lejos que Spinoza de aceptar algo semejante” (Hegel, 2001: 99), pues para Spinoza ninguna cosa puede ser causa de otra cosa, pues ninguna existe como un ser en sí, sólo Dios es causa eficiente y próxima de lo que es. Además, Dios no es un infinito compuesto, es extenso pero no divisible.

Por otro lado, si bien es cierto que Hegel mismo reconoce en Spinoza un verdadero interlocutor, también es cierto que el autor alemán va a darse a la tarea de deslindar su sistema respecto al del autor holandés. Para ello Hegel va a introducir otra imagen del pensamiento y otro principio como línea directriz de su sistema. En términos generales, podría decirse que el pensamiento filosófico de Hegel se encuentra animado por un principio básico, el cual puede ser referido como el llamado hacia el despliegue del concepto de la libertad. Este principio describe la misma figura tanto en el orden del conocer como en el orden del ser. Este despliegue supone una estructura y un orden secuencial. El agente activo de este concepto es justamente el absoluto, el cual en Hegel, y partiendo precisamente desde Spinoza, transita de la noción de sustancia a la de espíritu. Es así que el nuevo principio del autor alemán se define en los siguientes términos: “El principio de la independencia de la razón, de su absoluta independencia en sí, ha de considerarse, de ahora en adelante, como principio universal de la filosofía” (Hegel, 2002: § 60). Esto es, la independencia de la razón representa el principio conductor por el cual se hilvanan las diferentes facetas del devenir universal del espíritu. El espíritu se encuentra llamado, ante todo, a realizar el concepto de su libertad, es decir, se encuentra llamado a realizar todo el trayecto hasta la incondicionalidad de su autonomía.

Este principio funciona en tanto que se encuentra montado sobre el entendido de que el primer vestigio del espíritu que puede atisbarse se encuentra justamente en la emotividad, esto es, se encuentra anclado a la inmediatez de la naturaleza. A decir verdad, no hay gran diferencia entre la disposición afectiva entre el hombre y el animal, lo cual quiere decir que en este estrato existe una casi nula presencia del espíritu. Sin embargo, la experiencia emotiva en el animal y en el hombre es cualitativamente diferente por la simple y sencilla razón de que por causa de ésta el animal reafirma su total pertenencia a la naturaleza, mientras que en el hombre esta experiencia constituye el primer peldaño de un proceso indesglosable hacia lo universal. “El sentimiento, dice Hegel, es la forma inferior que un contenido puede tener. Lo que se tiene en el sentimiento es completamente subjetivo. [Desde luego], la religión y la moralidad, deben, sin duda, estar en el hombre

también en la forma del sentimiento, y así empieza [es espíritu] estando en él” (Hegel, 1980: 53-54). El primer vestigio del espíritu el hombre lo encuentra en su disposición afectiva, en esta disposición, el hombre se encuentra enteramente inmerso en la totalidad de lo ajeno. Y como consecuencia, existe una casi nula presencia del espíritu. O se diría más bien que el espíritu se encuentra presente en su manifestación más elemental.

No obstante, en el hombre se dibuja una línea parabólica que lo separa abismalmente del animal; este remanso acontece cuando descubre que en tanto ser racional posee una preeminencia ontológica, “el hombre, dice Hegel, se distingue de los animales por el pensamiento; lo humano es, por sólo este hecho, lo que se realiza por medio del pensamiento” (Hegel, 2002: § 2). El pensamiento constituye la barrera imposible para el animal, pues por éste se da todo lo que tiene que ver con la vida cultural, la religión, la moral, el conocimiento, etc. Hegel dice que el nivel más ínfimo del conocimiento es el perceptual, y luego le sigue el intuitivo, y posteriormente la representación. Estos niveles del conocimiento poseen en común el hecho de estar en comunión directa con lo inmediato y justo esto es lo que hace que se desenvuelvan a nivel de la subjetividad. Digamos que estos niveles del conocimiento constituyen la antesala y la referencia del decurso de la emancipación de la razón, es decir, por cuanto que la razón se encuentra llamada a realizar el concepto de su emancipación, y en cuanto que lo inmediato constituye una suerte de obstáculo para el recogimiento del espíritu en su verdad, luego entonces, la razón está obligada a emanciparse gradualmente de esto inmediato superando el nivel de la representación.

Sin embargo, cabe aclarar que el hombre no es el agente de la liberación universal. Esto puede entenderse, en primer lugar, porque el espíritu no está en éste, sino al contrario, en realidad es el hombre quien se encuentra en el espíritu: “no es el hombre quien tiene la razón, sino la razón quien tiene al hombre. El individuo particular no cuenta lo que cuenta es la razón que en él se hace presente” (Colomer, 1995: 143). En Hegel, el sujeto es propiamente el espíritu, el espíritu universal. Sin embargo, aquí cabe subrayar el papel preeminente que posee el hombre en el concierto de los demás seres, pues éste viene a constituirse en una suerte de secretario de la divinidad a través del cual Dios mismo es capaz de alcanzar su verdad. La preeminencia ontológica que Hegel concede al hombre comienza a vislumbrarse desde el mismo momento en que afirma que el hombre en su primera alba se descubre actuando ya en el terreno del espíritu; haga lo que haga, siempre el hombre es un ser en quien el espíritu está activo. El espíritu se hace presente en todos los ámbitos del hombre.

El espíritu, a través del camino del conocimiento, llega hasta su peldaño más alto sólo por la experiencia precisamente del pensamiento. Cuando el mismo pensamiento piensa el pensamiento entonces se puede decir que el espíritu ha arribado a su patria. Esto es, mediante el pensamiento de “lo que en la conciencia está solamente como pensamiento y concepto, [dado a que] en un concepto no se puede pensar otra cosa que el concepto. [Pensando el concepto] el espíritu procura también satisfacción a su máxima intimidad, y toma el pensamiento como objeto. Así llega hasta sí mismo, en el más profundo significado de la palabra” (Hegel, 2002: § 3, 11). Cuando el espíritu dibuja esta figura, es decir, cuando llega hasta sí en su propio acoplamiento, cuando se recoge dando satisfacción a su propia intimidad, entonces emerge la fisonomía de la verdad. Siendo que la verdad no es un juicio, sino una marcha de recurrente empalme entre la idea y el espíritu, acoplándose y desacoplándose en una ruta que no conoce ocaso. Para que el espíritu alcance la verdad precisa la liberación de todo influjo externo, por esto es que éste desarrolla su principio desanclándose de lo inmediato y de la subjetividad singular; dibujando, finalmente, la figura de su propio empalme. La verdad del espíritu consiste en su propio acoplamiento; en su recuperación o recogimiento. La verdad es una marcha, y sólo puede realizarse en tanto que el espíritu desligándose de sí se vuelve a recoger siendo para sí.

Sin embargo, la figura que describe el trayecto del espíritu hacia el acoplamiento en su verdad, puede contarse por lo menos en dos horizontes, a saber, tanto en un horizonte epistemológico como en un horizonte ontológico. Tanto en uno como en otro, esta figura está obligada a transitar por tres momentos marcados. Acerca del trayecto epistemológico, Hegel dirá que: “La idea se manifiesta primeramente como pensamiento idéntico a sí mismo, y, al mismo tiempo, como actividad que se opone a sí misma, a fin de ser para sí” (Hegel, 2002: § 18). Así también, ontológicamente acerca de este recorrido se dirá que en primer término el espíritu comienza siendo la sustancia en sí, posteriormente el contenido de este pensamiento desciende al ser allí o a la singularidad volcándose en el ser fuera de sí en la naturaleza; y finalmente, el tercer momento estará marcado por la unidad de los dos momentos precedentes realizando el retorno desde el ser otro al ser para sí. Estos tres momentos constituyen la fisonomía completa del espíritu (Hegel, 2003: 443). En el primer momento, el ser en sí, se encuentra en el elemento abstracto de la esencia, se concibe como sustancia. En el segundo momento, fuera de sí, el absoluto se enajena en la naturaleza, por la creación del mundo frenético, aquí la conciencia no se encuentra en sí misma, no se reconoce en la necesidad natural, por eso se dice que se encuentra errante en una suerte de conciencia

desgraciada. Finalmente, en el tercer momento, el espíritu se erige en ser para sí, el objeto se vuelve sujeto, la sustancia al fin se vuelve espíritu; el absoluto, después de haberse exteriorizado vuelve a sí para recogerse en sí mismo y de esta manera construye su propio concepto. En este ulterior momento florece la figura de la verdad. Cabe mencionar que en este despliegue, que va desde el ser en sí, el ser fuera de sí hasta el ser para sí, se contiene el proceso de metabolización del absoluto. Esta metabolización va a ser un punto crucial de desencuentro entre Spinoza y Hegel, ya que para el primero, Dios es absoluto en tanto que está concluido, por esto no precisa de ninguna suerte de metabolización. Mientras que en Hegel, la irrestricta necesidad de configurar la sustancia en espíritu, es decir, de hacer del objeto sujeto, va a ser lo que va a dar pie a la metabolización como propiedad exclusiva de la naturaleza infinita de Dios.

La secuencia de la ciencia en Hegel, se encuentra guiada precisamente por cada uno de estos tres momentos del despliegue del espíritu. La ciencia tendría la irrestricta consigna de atenerse a una razón de corte ontológica, pues para cada uno de estos tres momentos se correspondería con un saber. Teniendo de esta forma que la ciencia para el momento del ser en sí se correspondería con la lógica, precisamente como la ciencia del ser en sí en su más pura abstracción especulativa. Así también, la ciencia que se correspondería con el ser fuera de sí sería la filosofía de la naturaleza, en tanto que atendería la fenomenología de las manifestaciones y las leyes naturales. Y la ciencia del ser para sí, sería la filosofía del espíritu (Hegel, 2002: § 18), en tanto que se encontraría enderezada hacia manifestaciones espirituales de la cultura tales como la religión, el derecho, la moral, etcétera.

Spinoza y Hegel tienen en común la tematización del absoluto; sin embargo, el marco de visión va a ser enteramente distinto en uno y otro, pues en el autor holandés el absoluto se concibe precisamente bajo el concepto de sustancia, es decir, como el ser en sí que es causa de sí y se concibe por sí. En Spinoza, Dios es el ser perfectísimo que está completo desde siempre, por esto no requiere de metabolización alguna, pues toda metabolización, en el horizonte del autor de Amsterdam es acuse de imperfección, y a la vez, el momento de esta metabolización, sería el acto de transición del ser hacia otro estrato precisamente del ser, cosa que en la sustancia no aplicaría, pues Dios carece de fines, no está en marcha hacia ninguna parte. Por otro lado, en el autor alemán el absoluto nos aparece ya con otra figura, ahora se ha vuelto espíritu. Este espíritu, a diferencia de la sustancia del holandés, precisa ante todo de un concepto, es decir, está en su propia naturaleza divina el saberse, es decir, precisa pensarse, y para saberse, necesariamente tiene que transfigurarse en diversos

momentos, es decir, requiere dejar de estar en sí, para que a partir de este extrañamiento se recupere cabalmente trastocándose en ser para sí. El espíritu construye su concepto a partir de su recuperación luego de un extrañamiento en la naturaleza. El espíritu no puede ganarse si es que antes no se ha demorado en un estar fuera de sí. Por esto, el “espíritu, dice Hegel, es solamente espíritu en cuanto es para el espíritu” (Hegel, 2002: § 18). Dios es Dios en cuanto se sabe a sí mismo. Se diría que con Hegel el absoluto necesariamente tiene que volverse sujeto, en cuanto que se posee a sí en la marcha de un autorreconocimiento. En Spinoza, Dios no es sujeto, sino el principio regulador de lo que es, Dios no es un legislador que pudiera castigar o premiar, esto se explica por el simple hecho de que en el holandés Dios se identifica con la Naturaleza. Por el contrario, en Hegel Dios siendo espíritu se constituye sin más en el sujeto excelso.

Por otra parte, resulta curioso el contraste que se dibuja entre los dos autores a partir de la concepción precisamente de la verdad de Dios. Hay que mencionar brevemente que en Spinoza la verdad de la existencia de Dios prevalecía como una verdad apodíctica, es decir, constituía una verdad de principio sobre la cual descansaba la posibilidad de las demás ideas. Esto es, que la existencia de Dios constituye una verdad preeminente tanto en el orden ontológico como epistemológico, pues Dios sería lo único que puede sustraerse a toda suerte de duda, precisamente porque está antes de toda duda. Spinoza explica esto en la primera y tercera definición del libro primero de la *Ética* donde dice: “Por causa de sí, entiendo aquello cuya esencia envuelve a la existencia; o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente. [Y más adelante dice] Por sustancia entiendo aquello que es en sí” (Spinoza, 2000: 1/defs. 1, 3). Consideramos que esta proposición, pese a su articulación formal, no constituye un juicio formal, sino más bien es el justo reconocimiento de un dato, es decir, Dios existe: hay Dios. Este dato es lo primero y más evidente. La verdad de Dios se encuentra en el inicio. Y justamente este reconocimiento obliga al pensamiento a reconocer la anterioridad ontológica de Dios, siendo que éste es causa de sí, y causa de todo lo derivado; y por cuanto que el pensamiento es en primera instancia un atributo de la divinidad y el hombre sólo participa de éste, luego entonces, se desprende que Dios antecede a toda suerte de construcción del alma finita. Por el contrario, para Hegel, el conocimiento de Dios no es algo inmediato, de hecho Hegel se gasta una buena parte de sus explicaciones argumentando la inviabilidad del conocimiento inmediato como criterio de certidumbre (Hegel, 2002: § 61ss). Esto puede entenderse claramente si

**Spinoza, Dios se entiende como Naturaleza precisamente porque no puede haber otra realidad más allá de esta misma, no hay un afuera de Dios.**

nos atenemos a la letra del principio medular del sistema del pensador alemán el cual dice: “el espíritu consiste precisamente, en la elevación sobre la naturaleza y sobre la determinación natural, como sobre la complicación con un objeto exterior, o sea sobre la materialidad en general. El espíritu ahora sólo tiene que hacer esto: realizar este concepto de su libertad” (Hegel, 2002: § 440). El conocimiento del espíritu precisa la superación gradual de lo inmediato, precisa la elevación sobre la determinación natural, así como su independencia respecto de afectos exteriores al mismo pensamiento; superando estos obstáculos, el espíritu se entrega a realizar el concepto de su libertad a través de la historia. Por esto el conocimiento del absoluto en Hegel, si bien es asequible, este conocimiento necesariamente tendrá que ser ulterior. La verdad acontece en el momento en que se resuelve el proceso, y por cuanto que ha menester de la emancipación respecto de lo natural e inmediato, luego entonces, no podrá darse desde el inicio, sino al final del camino. Aunque cabe mencionar que este final no es el cese de la marcha, sino la pauta de otro momento del despliegue del espíritu.

Spinoza, por otra parte, identifica cabalmente a Dios con la Naturaleza, en el entendido de que en la Naturaleza puede haber sólo un absoluto, pues si hubieran dos, entonces la noción misma del absoluto quedaría eliminada, y cada uno de éstos se volvería relativo; y más aun, porque la misma noción de Dios imposibilita cualquier probable dislocación de la realidad. El autor holandés dice, “Dios es único, esto es, que en la Naturaleza no se da sino una sustancia, y que ésta es absolutamente infinita” (Spinoza, 2000: 1/14 col. 1). En Spinoza, Dios se entiende como Naturaleza precisamente porque no puede haber otra realidad más allá de esta misma, no hay un afuera de Dios, nada está por encima ni por debajo de la sustancia, pues todo lo que es es en Dios. Y tampoco la Naturaleza puede fragmentarse en sus partes. Dios lo abarca todo, por esto es que el Ser es uno, el cual se posee a sí desde la eternidad. Por su parte, en Hegel, esta identificación de Dios con la Naturaleza, va a representar un blanco perfecto de su crítica contra el autor holandés, pues para Hegel la naturaleza, en primera instancia constituye el momento en que la divinidad se encuentra fuera de su concepto. El autor alemán dice: “La naturaleza es el campo donde la idea divina existe en el elemento de lo que carece de concepto” (Hegel, 1980: 52).

**Hegel, la naturaleza constituye el momento en que la divinidad se encuentra fuera de su concepto.**

Es decir, para el alemán esta identificación es inconcebible, pues la naturaleza constituye el momento en que la divinidad se encuentra desprovista de su verdad. La naturaleza es el momento de la errancia de Dios, por esto de ninguna manera podrían equipararse. No obstante, Hegel agrava aun más la crítica al afirmar que con esta identificación Spinoza ha incurrido en una suerte de cosificación de Dios. El autor alemán al respecto nos dice: “Pero cuando el principio de Espinoza es representado diciendo que mezcla a Dios con la naturaleza, con el mundo finito y hace del mundo Dios, se presupone ipso facto... que Dios es convertido en algo finito” (Hegel, 2002: § 50). Esta identificación representa una aberración para Hegel, pues en primer lugar, si se concede que Dios se identifique con la naturaleza, entonces se estaría concediendo que Dios es algo determinado, es decir, se le estaría adjetivando con una nota que en principio sólo conviene al ser finito. Y en segundo lugar, esta misma noción de mundo a Hegel le parece inviable, pues como tal no existe, precisamente por cuanto que se encuentra enderezada hacia las existencias determinadas; y como las existencia particulares existen sólo como modos y nunca como seres en sí, significa que en Spinoza se da una suerte de acosmismo: “Para Spinoza, dice Hegel, lo absoluto es sustancia, y a lo finito no se le atribuye ser alguno; es por tanto, *acosmismo*... sólo existe Dios, no existe mundo alguno” (Hegel, 1981: 238). En este sentido, en Spinoza el mundo sería pero no existiría como tal, como mundo. Luego, si no existe, no puede haber una equiparación.

Sobre este último punto, particularmente pensamos que la crítica que levanta Hegel contra Spinoza reposa sobre un mal entendido. Pues la Naturaleza del holandés no es la misma que refiere el alemán. Podría decirse que en el primero, la alusión a la Naturaleza tiene como propósito principal afianzar la idea de que sólo hay una realidad y que esta realidad, siendo única, resulta indesglosable. Esta Naturaleza posee una connotación estrictamente ontológica, la sustancia no es aparte de la Naturaleza, pues no hay dos realidades, sólo hay un Ser repleto de sí. Consideramos que Hegel no comprendió este sentido de la Naturaleza, sino que, midiéndola con su metro, el alemán pensó que el holandés incurría en un error, pues para el alemán la naturaleza puede concebirse sólo como el momento de la conciencia desgraciada. En Hegel, la naturaleza no posee una connotación ontológica, sino constituye más bien un momento del proceso espiritual. Ambos autores, al mentar la noción de naturaleza, se están refiriendo evidentemente a algo completamente distinto. Pues en el holandés esta noción alude propiamente al Ser, la Naturaleza es sin más lo que es, es el ser en sí; mientras que en el alemán, alude a un momento, el cual por cierto no

se identifica con el ser en sí, sino con el extrañamiento de la conciencia (el ser fuera de sí). Desde luego, el absoluto da de sí la naturaleza, es decir, crea a partir de sí la naturaleza, y en este sentido la naturaleza es pero no retiene la plenitud del Ser, de hecho, el Ser se encuentra llamado a trascender la naturaleza. Y justo por esto, en Hegel no existe la equiparación entre Dios y naturaleza. La naturaleza del alemán no es el Ser, sino el pretexto para la verdad de Dios.

Por otro lado, Hegel califica la naturaleza de Spinoza como una suerte de realidad acósmica, es decir, que no existe, o que existe solamente en la mente de Dios. Esto puede entenderse por el hecho de que lo finito en el holandés es siempre un modo, es decir, siempre es en otro, y esto otro en el cual el modo es, sólo es Dios, lo finito no existe como ser en sí, luego entonces, lo finito no terminaría de comenzar a ser. Sin embargo, pese a esto, el remanso que particularmente nos llama la atención es que si Spinoza hubiera tenido conocimiento acerca de la noción de la naturaleza en Hegel diría que justamente esta última es la que no existe, pues al no equipararse con el Ser, tal filosofía da de sí la idea de que hay algo otro que está más allá o por encima de la misma naturaleza, es decir, el Ser estaría más allá de la naturaleza, con lo cual se desembocaría en dos posibles consecuencias: o bien la unicidad del Ser quedaría dislocada, o bien, el absoluto encontraría su identificación en algo diferente a la naturaleza, y ¿cuál sería esta identificación del absoluto, siendo que no puede entenderse como naturaleza? Esta equiparación la encontrará justamente en la razón, es decir, el absoluto, al no entenderse como naturaleza, entonces habrá de entenderse como razón, esto es, como espíritu. De hecho, en Hegel el absoluto es el espíritu, lo único real es el espíritu, el Ser se entiende como espíritu. Pero la verdad del espíritu se consigue sólo a costa de la negación de la naturaleza, es decir, el espíritu logra ser en su verdad sólo a partir de la anulación de la naturaleza, luego entonces, la naturaleza, al ser un pretexto del espíritu, no existe tampoco.

Otra objeción que Hegel contrapone a la metafísica de Spinoza es que en éste el absoluto se encuentra privado del dinamismo conferido por la contradicción. “Ahora bien, dice Hegel, la negación de la negación no es otra cosa que la contradicción, pues al negar la negación, es de una parte afirmación y, de otra parte, negación en general; y esta contradicción, que es precisamente lo racional, es lo que se echa de menos en Spinoza” (Hegel, 2004: 308). Para el pensador alemán el concepto de sustancia en Spinoza no puede transitar hacia la noción de espíritu justo porque carece de esta contradicción. Aquella sustancia es inmutable justo porque carece de oposición. Por esto Hegel dice que “Spinoza no conoce una infinitud de la forma que sea distinta de la sustancia rígida”

(Hegel, 2004: 297). Esto puede entenderse un poco más si atendemos a la noción de que la sustancia constituye sólo el primer momento de la figura completa del espíritu. El absoluto de Spinoza estaría concluido desde el primer momento. En torno a este punto, Arsenio Guinzo comenta, “Spinoza se quedaba precisamente a nivel de la primera negación, y, en este sentido, tenía razón [Hegel] al señalar que tal negación supondría una finitización de la sustancia” (Guinzo, 1992: 20). Para Hegel la concepción de Dios de Spinoza se encuentra truncada y atorada en el primer momento de su despliegue. Su rigidez obedece a esta finitización que acontece en el primer y único momento de la sustancia. Para Hegel, Spinoza no logra saldar el problema de la conciliación entre lo infinito y el movimiento, pues lo infinito sería por antonomasia inmutable, mientras que lo finito sería advenedizo. No obstante, desde nuestro particular punto de vista, consideramos que el autor holandés podría reponerse a esta crítica aclarando que la nota que conviene al absoluto no puede predicarse indistintamente a lo finito, la duración es un hecho y es una nota que conviene sólo a lo determinado, el absoluto no posee duración puesto que es eterno. Sin embargo, Hegel considera por su parte que la consigna de la metafísica consistiría en infundir dinamismo al absoluto, y consideró que el único camino viable para esto era trastocar la Naturaleza del holandés precisamente en espíritu, es decir, habría que trastocar el concepto del Ser en espíritu.

Esta última aseveración es demasiado grave, pues en ella se encuentra el grueso del contraste de las diferentes concepciones del Ser. En suma, *en Hegel encontramos la versión opuesta a la tesis de Spinoza, pues en el holandés el absoluto es sin más la Naturaleza, mientras que en Hegel este absoluto se entiende como el espíritu*. Spinoza diría acerca de Hegel que su absoluto entendido como espíritu es, pero carece también de existencia, pues el espíritu constituye un atributo de Dios; atributo que queda de manifiesto por el mismo pensamiento. No obstante, Dios no puede reducirse a uno de sus atributos. Dios no sólo es espíritu, Dios es más bien el absoluto que posee muchos atributos y ontológicamente se identifica con

la Naturaleza. Desde la óptica de Spinoza, podría decirse que Hegel no ha pensado adecuadamente a Dios, pues lo piensa como un ser en proceso, enderezado a una suerte de finalidad; y dado que la metabolización es síntoma de imperfección, se diría que el Dios de Hegel se mueve animado por el ideal de su perfección.

Finalmente, a manera de conclusión, consideramos que tanto Spinoza como Hegel presentan dos apoteóticas imágenes del pensamiento, dos sistemas irreductibles entre sí, contruidos de una manera rigurosa y parsimoniosa, igual de consistentes y dificultosos, hermanos por la preocupación en torno de Dios. Entre éstos existen dos versiones acerca de la verdad, cada una conveniente con su marco general de interpretación, no obstante, ambas están por igual bien fundadas.

Con todo, lo que conviene subrayar es que en el claro del debate entre estos dos gigantes se disputan las concepciones más caras acerca de Dios y el Ser, el cual puede entenderse ya como naturaleza, ya como espíritu. Ambas son ontologías legítimas y a su manera se disputan entre sí la posesión de la verdad. Particularmente pensamos que, en efecto, ambas tienen la verdad, porque de una parte Dios puede entenderse como espíritu, y de la otra, puede entenderse en el horizonte inmanente de la naturaleza. Lo cierto es que la crítica de Hegel no logra superar realmente la filosofía de Spinoza, como tampoco las objeciones que se le puedan fincar al sistema hegeliano desde el pensamiento del autor holandés pueden clausurar el idealismo objetivo. Tanto la teología, como la metafísica del siglo xx, han cuestionado las propuestas de Spinoza y Hegel, sin haber encontrado todavía un norte adecuado para superar semejantes ontologías. Consideramos que la consigna de la metafísica del porvenir consistiría en fusionar ambas ontologías. Podría decirse que en el transcurso de la tradición se han venido intercalando estas dos concepciones del Ser; y si atendemos al consejo de nuestro dos autores, esta intercalación no obedecería a una decisión subjetiva, sino a una razón objetiva, pues sería el mismo Ser el propiciador de la lectura que en cada época se realiza acerca de éste en el claro de su presencia.

obje

## Bibliografía

- La Santa Biblia* (1999). Versión Reina Valera, Publicaciones Españolas, Florida.
- Cassirer, E. (1986). *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna II*. FCE, México.
- Colomer, E. (1995). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger II*. Herder, Barcelona.
- Domínguez, A. (2000). “Introducción”, en Spinoza. *Ética*. Editorial Trotta, Madrid.
- Domínguez, A. (2003). “Introducción general”,
- Spinoza. *Tratado de la reforma del entendimiento*, Alianza, Madrid.
- Guinzo, A. (1992). “En torno a la filosofía de la religión de Hegel”, en Hegel. *El concepto de religión*. FCE, México.

- Hegel (1960). *Ciencia de la lógica*. Hachette, Buenos Aires.
- Hegel (1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza Editorial, Madrid.
- Hegel (1981). *El concepto de religión*. FCE, México.
- Hegel (1998). *Escritos de juventud*. FCE, México.
- Hegel (2001). *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*. Ed. Colofón, Madrid.
- Hegel (2002). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Juan Pablo Editor, México.
- Hegel (2002). *Fenomenología del Espíritu*. FCE, México.
- Hegel (2004). *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. FCE, México.
- Serrano, V. (2001). "Introducción", en Hegel, *Fe y saber*. Colofón, Madrid.
- Spinoza, B. (1988). *Correspondencia*. Alianza Editorial, Madrid.
- Spinoza, B. (1990). *Tratado breve*. Alianza Editorial, Madrid.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Editorial Trotta, Madrid.
- Spinoza, B. (2006a). *Pensamientos metafísicos*. Alianza Editorial, Madrid.
- Spinoza, B. (2006b). *Principios de filosofía de Descartes*. Alianza Editorial, Madrid.
- Spinoza, B. (2006c). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Alianza Editorial, Madrid.
- Yvon, B. (2005). "Spinoza", en *Racionalismo, Empirismo, Ilustración, Historia de la filosofía 6*, Ed. Siglo XXI, México.



## Economía, Sociedad y Territorio

Nuestro próximo número

Vol. IX, núm. 31, septiembre-diciembre de 2009

- Roman Szul  
**Language, Nation, and State. Past and Present**
- Silvina María Romano  
**El rol del capital multinacional y su incidencia en los procesos de integración regional en América Latina.**
- Víctor Ramiro Fernández-Satto, María Belén Alfaro-Re, Carina Lucila Davies Vidal  
**Aglomeraciones productivas y territorio: Buscando una manera más holística de entender sus contribuciones al desarrollo**
- André Braz-Golgher y Denise Helena França-Marques  
**Migration diversity in Brazil: where are the poor people?**
- Humberto Miranda-do Nascimento  
**Questão agrária, território e meio ambiente no Brasil: os limites da transição para uma agricultura sustentável**
- Dante Ariel Ayala-Ortiz y Raúl García-Barrios  
**La multifuncionalidad de la agricultura campesina en la Meseta Purépecha: contribuciones metodológicas para su valoración**
- Héctor Hugo Regil-García y Sergio Franco-Maass  
**Nivel de adecuación del territorio para el desarrollo de especies agrícolas y forestales en el Parque Nacional Nevado de Toluca**
- Julio Vilaboa-Arroniz, Pablo Díaz-Rivera, Diego Esteban Platas-Rosado, Octavio Ruiz-Rosado, Sergio Segundo González Muñoz, Francisco Juárez Lagunes  
**Estructura de comercialización de bovinos destinados para el abasto de carne en la región del Papaloapan, Veracruz, México**
- Reseñas
- Boris Graizbord  
**De los espacios regionales que integran el país**
- Guillermo Torres-Carral  
**La crisis ambiental en el laberinto de la sustentabilidad**

Precio de lista por ejemplar: \$113.00\*  
(Descuento en números anteriores)

### SUSCRIPCIONES:

Suscripción anual (3 números): \$240.00 mn  
Estados Unidos y Canadá us\$50.00  
Centro y Sudamérica us\$50.00  
Otros países us\$50.00

### Solicítela a:

**El Colegio Mexiquense, A.C.**  
Departamento de ventas y librería  
Ex hacienda Santa Cruz de los Patos s/n  
Col. Cerro del Murciélago, Zinacantepec  
51350, México, México  
Teléfono: (+52+722) 279 99 08 y  
218 00 56 exts. 221 y 22  
Fax: (+52+722) 218 03 58 ext. 200  
E-mail: ventas@cmq.edu.mx  
Página-e: www.cmq.edu.mx