

Hegel: crítico de la ontología general spinoziana

I parte

Juan Diego Moya*

Resumen: El texto reconstruye la crítica hegeliana de la ontología general de Baruch de Spinoza. La reconstrucción se vertebra en torno de tres ejes de crítica: el acosmismo spinoziano, las relaciones entre substancia y atributos, y el empleo del método axiomático. En su segunda parte, el artículo procede a establecer convergencias y divergencias entre las posiciones de ambos filósofos. Finalmente, esgrime algunas objeciones metacríticas respecto de la interpretación hegeliana.

1. La ontología general spinoziana desde la perspectiva de Hegel

En la *Fenomenología del espíritu* (en lo sucesivo: *PhG*), G. W. F. Hegel establece que lo absoluto debe caracterizarse no sólo como substancia, sino también como sujeto:

Da(3 das Wahre nur ais System wirklich, oder die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute ais Geist ausspricht, -der erhabenste Begriff, und der neuern Zeit und ihrer Religion angehört. Das Geistige allein ist das Wirkliche; est ist das Wesen oder an sich Seiende, (...). (P/zG, pp. 18, 19).

{Que lo verdadero sólo es efectivo (*o efectivamente existente*) como sistema, o que la substancia es esencialmente sujeto, se expresa en la representación que explica a lo absoluto como espíritu -el más alto concepto que pertenece tanto a la época moderna

* Juan Diego Moya Bedoya, Profesor Invitado Escuela de Filosofía, U.C.R.

como a su religión. Sólo lo espiritual es lo efectivo (*o efectivamente existente*); él es la esencia o el ente en sí; (...).} (*lo añadido es nuestro*).

Asimismo, se indica en la *PhG* que el fundamento de la indignación suscitada por la determinación de Dios como substancia una consistía parcialmente (*theüs*).

(...) in dem Instincte, dap darin das Selbstbewuptseyn, nur untergegangen, nicht erhalten ist, (...).

{(...) en el instinto de que en ello la conciencia de sí zozobra, no se conserva, (...).} (*PhG, Vorrede*, pp. 18 y 19).

El autor a quien aludía veladamente Hegel, rehusando reproducir el correspondiente nombre propio, es Baruch de Spinoza.

En el tomo III de las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, el filósofo de Stuttgart expresa esencialmente lo mismo:

Diese Spinozistische Idee ist ais wahrhaft, ais begründet zuzugeben. Die absolute Substanz ist das Wahre, aber sie ist noch nicht das ganze Wahre; sie mu(3 auch ais in sich tätig, lebendig gedacht werden und eben dadurch sich ais Geist bestimmen. (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, p. 166).

(Esta idea spinozista debe admitirse como verdadera y fundada. La substancia absoluta es lo verdadero, pero no es aún lo verdadero todo; ha de ser también pensada como activa, viviente en sí, e igualmente determinarse como espíritu.)

De acuerdo con Hegel, Spinoza acierta en la medida en que cualifica a la substancia como lo verdadero. Empero, yerra -y he aquí la unilateralidad y parcialidad de su sistema- en la medida en que identifica la substancia y la totalidad de lo verdadero. Lo verdadero es también activo y viviente. Debe determinarse -en la medida en que quiera hacerse esto adecuadamente- como espíritu. Sólo el espíritu es fuente de actividad y vida. Fuera del espíritu no existe actividad.

En conformidad con lo anterior, la substancia spinoziana es un ente absoluto, desprovisto de vida. Por ello, si la ontología spinoziana se examina desde un punto de vista superior en contenido, se revela carencial.

Hegel identifica la substancia spinoziana y lo general. La substancia es una determinación abstracta, no concreta. Desde el punto de mira de la *Phänomenologie*, la universalidad es la esencia del pensamiento, o cuando menos su sustante, es decir, lo que lo mantiene *qua* pensamiento. La universalidad es, por su parte, la substancialidad indistinta, inmóvil (*PhG, Vorrede*, pp. 18,19). Puesto que la universalidad y la substancialidad (en sentido hegeliano) son únicas, no plurales, es lícito operar una conversión, y afirmar que la substancialidad indistinta e inmóvil es la universalidad. De ahí que quepa formular como equivalencia de orden material el recíproco condicionamiento de substancialidad y universalidad.

Asimismo, es necesario reconocer que la substancia es fundamento del espíritu:

Die spinozistische Substanz ist die allgemeine und so die abstrakte Bestimmung; man kann sagen, es ist die Grundlage des Geistes, aber nicht als der absolut unten festbleibende Grund, sondern als die abstrakte Einheit, die der Geist in sich selbst ist. (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, p. 166).

{La substancia spinozista es lo general y, así, la determinación abstracta. Puede decirse que es el fundamento del espíritu, pero no como el fundamento por debajo persistente, sino como la unidad abstracta, la cual el espíritu en sí mismo es.}

Con arreglo a este pasaje, la substancia es unidad abstracta. La substancia es el espíritu mismo, mas no la totalidad del espíritu. "*Substancia*" y "*espíritu*" son términos idénticos en *nominatum*. Designan exactamente lo mismo. Empero, no son idénticos en *intensio*. Por ello, es inadecuado cualificarlos como

sinónimos. La substancia es el espíritu mismo bajo la especie de una determinación abstracta; si se quiere, bajo la especie de una determinación formal abstracta o concepto teórico, carente de contenido descriptivo.

No escasean los comentarios de Hegel en expresiones encomiásticas hacia el punto de vista especulativo de Spinoza, hasta el punto de que se asevera que "*cuando se comienza a filosofar, se debe primeramente ser spinoziano*"¹. Spinozismo o ausencia de filosofía. Lo cual no significa que el spinozismo se identifique con la totalidad del filosofar. Es sólo su *terminus a quo* y, como todo punto de partida, abstracto:

Im allgemeinen ist darüber zu bemerken, daß das Denken sich auf den Standpunkt des Spinozismus gestellt haben muß; das ist der wesentliche Anfang alles Philosophierens (Band 18, S. 167). *Wenn man ünfangtzu Philosophieren, so mußlirian zuerst Spinozist sein. Die Seele muß sich badén in diesem Äther der einen Substanz, in der alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist. Es ist diese Negation alles Besonderen, zu der jeder Philosoph gekommen sein muß; es ist die Befreiung des Geistes und seine absolute Grundlage. (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III, p. 165) (el énfasis es nuestro).*

{En general ha de observarse por eso, que el pensamiento tiene que haberse representado desde el punto de vista del spinozismo. Ese es el esencial comienzo de todo filosofar (Tomo 18, pág. 167). Cuando se empieza a filosofar, se tiene primeramente que ser spinozista. El alma ha de bañarse en este éter de la substancia una, en la cual se ha desvanecido todo lo que se tiene por verdadero. Esta negación de todo lo particular es adonde cada filósofo ha de llegar; es la liberación del espíritu y su fundamento absoluto}.

De acuerdo con Hegel, el filosofar importa una experiencia catártica, la cual libra al espíritu filosofante de los contenidos de la conciencia sensible. La intelección de la substancia una involucra

1 Hegel aprobó la lectura jacobiana del spinozismo, según la cual es la única filosofía coherente. Empero, atemperó el alcance de la tesis de Jacobi: ésta es verdadera siempre y cuando por filosofía se entienda el pensamiento de índole intelectual, no el pensamiento racional (cf. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III: p. 163). La propia filosofía de Hegel es ejemplificación de un modo de pensamiento superior al intelectual: el racional, en cuyo seno las determinaciones (finitas) del entendimiento (*der Verstand*) son dialécticamente disueltas. La ontología general spinoziana vendría, en este contexto, a ser instancia privilegiada (un cuasiparadigma) del modo intelectual de pensar.

una auténtica conversión (metanoia). El mérito del filosofar spinoziano, considerado desde el punto de vista de la historia de la filosofía, estriba en concretar históricamente la susodicha experiencia especulativamente emancipatoria. Con Spinoza, el espíritu *stricto sensu* teoriza, es decir, depona la particularidad y reproduce la verdad.

Hegel, en la *PhG*, objeta contra Spinoza que, aun cuando lo absoluto debe determinarse -especificarse- como substancia, *h. e.*, como inmediatez o universalidad no mediada, es preciso concebirlo como resultado. Lo absoluto no es una especificación estatuida de antemano, sino un resultado. Empero, este resultado no debe concebirse al margen del proceso conducente al mismo. Semejante resultado no sería más que cadáver, no cuerpo viviente u organismo. Lo absoluto es entidad orgánica, cuya sustancialidad es la fluencia. Lo absoluto es tal, que sólo a la postre es para sí (actual o plenamente) lo que es en sí.

Desde un inicio, el marco teórico de referencia en que Hegel tematiza lo absoluto es organicista. Lo absoluto es viviente. En él, la esencia es vida. La vida es perpetua actualización de lo virtual. La filosofía primera de Spinoza parece representar la antítesis cabal de semejante enfoque.

En efecto: el Spinoza hegeliano estatuye, con dogmática arbitrariedad, la inmediatez de lo absoluto. Hegel precisa que lo absoluto spinoziano no es activo. Es una infinita sima de indiferencia, en la cual toda determinación ineluctablemente se difumina. Presupuesta tal premisa, es imposible rendir satisfactoria cuenta del devenir. Spinoza se veda la comprensión de la realidad por el simple hecho de no aprehender la compenetración e identidad del Ser (*das Seiri*) y de la Nada (*das Nichts*), cuya verdad estriba en el mutuo traspaso, *scil.*: el devenir (*das Werden*) (*Wissenschaft der Logik*, pp. 43-45).

En la *Encyklopadie der philosophischen Wissenschaften (Vorbegriff)*, el autor asevera que la lectura teológica tradicional del spinozismo (el teomo-nismo spinoziano) ejemplifica la omisión del momento negativo del pensamiento. Presuponiendo que los entes finitos son reales, los teólogos suponían que Spinoza se proponía reducir (o diluir) lo infinito a la naturaleza finita. Contra la argumentación de los teólogos, Hegel opone lo siguiente: auténticos ateístas son quienes predicán idealidad de Dios y realidad de los entes finitos. Spinoza, en cambio, sustentaba una opinión contradictoria con ésta: a Dios

pertenece toda realidad (*Encyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss, Vorbegriff*, pp. 59, 60).

Con arreglo al *Vorbegriff*, la substancia spinoziana no es el espíritu, reproche en que abundan las observaciones críticas del filósofo de Stuttgart. Fundamental es lo que Hegel señala a continuación: cuando se objeta al sefardí que mezcla (*vermischen*) a Dios con la naturaleza (el mundo finito), cuando se arguye que deifica al mundo, el objetante supone que el mundo es lo efectivamente existente.

Con pertinencia, niega Hegel que Spinoza haya definido a Dios como unidad de deidad y mundo. Ha definido a Dios, subraya explícitamente, como unidad de pensar y extensión (*die Einheit des Denkens una der Ausdehnung [der materiellen Welt]*). La configuración del sistema spinoziano es tal que en su marco el universo se determina como fenómeno, no como nómeno. El sistema spinoziano es en verdad acosmista.

Hegel concluye aseverando que una filosofía que declara que Dios, y sólo Dios existe, "*pudo al menos no hacerse pasar por ateísmo*".

"*Eine Philosophie, welche behauptet, dab Gott, una nur Gott ist, dürfte wenigstens nicht für Atheismus ausgegeben werden*". (*Encyklopadie der philosophischen Wissenschafte im Grundrisse*, p. 60).

En estricto sentido metafísico, la ontoteología spinoziana se ubica en las antípodas del ateísmo. Predicar de la filosofía fundamental spinoziana el ateísmo implica una *oppositio in terminis*.

De acuerdo con la interpretación de Hegel, Spinoza ha sustentado la posición según la cual el existente es único, a saber: Dios. Por tanto, la tesis de Spinoza es acosmista (término acuñado por Salomón Maimón). El mundo es fenoménico, no un ente. La realidad, la noumenicidad, corresponden exclusivamente a Dios. Desde nuestro punto de vista, una denominación más adecuada habría sido "*teomonismo*".

Yerran los celosos guardianes de la ortodoxia: Spinoza no sustentó la impía reducción de toda realidad a la actualidad de lo finito -especificidad del ateísmo-, sino que diluyó la realidad de lo finito en la efectividad de lo infinito. De acuerdo

con el Spinoza hegeliano, lo finito es irreal. En el contexto de la dicotomía *realidad/idealidad*, el sefardí adjudica la realidad a lo infinito y la idealidad a lo finito. Los ateístas y los panteístas -o bien la conciencia ingenua- atribuyen idealidad a lo infinito, y realidad a lo finito. No cabría una contraposición más nítida.

A continuación, Hegel precisa que el acosmismo impide explicar la concreción de lo individual y el tránsito de las determinaciones. La unidad absoluta de Spinoza es una determinación formal abstracta, que no representa progreso alguno respecto de la filosofía eleática:

Dies ist im ganzen die Spinozistische Idee. Es ist dasselbe, was bei den Eleaten das *on* (Bd. 18, S. 288, 297). Es ist die morgenländische Anschauung, die sich mit Spinoza zuerst im Abendlande ausgesprochen hat. (*Vorlesungen*, p. 165).

{Ésta es en su totalidad la idea spinozista. Es lo mismo que en los eleatas el *on* (Tomo 18, pp. 288, 297). Es la opinión oriental, que con Spinoza se ha expresado por vez primera en occidente.

Henos ante una determinación abstractísima; lejos, muy lejos aún, de la gozosa plenitud de la idea, síntesis del concepto subjetivo y objetivo. La ontología monista de Spinoza es, desde la perspectiva de Hegel, conceptualmente rudimentaria. Comparte, con las ontologías originarias, su extrema abstracción².

2 De acuerdo con el planteamiento hegeliano, la historia de la filosofía es mucho más que un relato. Es el despliegue temporal del proceso de autoconstitución de la Idea (cf. Hegel, 1977, III: p. 518). La historia de la filosofía es el itinerario recorrido, en prosecución de autoconciencia, por el espíritu absoluto. En el seno de la temporalidad, las determinaciones conceptuales de la Idea se expresan como doctrinas filosóficas, cada una de las cuales es vehículo de un momento de la Idea. La totalidad omnimoda (la Idea) está presente en cada uno de esos momentos. El momento es la Idea misma bajo una determinada configuración. La historia de la filosofía es la ejemplificación cronológica de la sucesión de los momentos de la Idea, la cual es, en la Idea, una sucesión lógica. En el marco de la historia, las relaciones se cronologizan. La Idea se muestra en un comienzo como suprema, abstracción, y se concreta paulatinamente hasta revestirse de máxima determinación.

Haciéndose eco del individualismo leibniziano, Hegel estatuye que lo real es concreto. Concreto es aquello que no carece de las determinaciones que le pertenecen según su naturaleza. La Idea es sumamente concreta. Cuanto no es la Idea es abstracto, y en esa medida irreal.

La Idea hegeliana contiene en sí misma la exhaustiva determinación que Kant adjudicaba al ideal trascendental (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 599-B 611). La Idea cobra determinación mediante un proceso autoconstitutivo, cuyo fastigio es la síntesis del concepto objetivo y el concepto subjetivo. La plenaria actualidad de la Idea involucra autoconciencia.

El modo spinoziano (o la *affectio*) no es la negación absoluta (o negación de la negación) (cf. *Wissenschaft der Logik*, p. 378). Con arreglo a la ontología general hegeliana, lo singular sintetiza lo universal abstracto y lo particular. Lo singular es universal concreto. En un contexto spinoziano, objeta Hegel, lo universal abstracto es la substancia única, y lo particular el atributo. El modo habría debido operar la negación absoluta. Empero, la ontología general spinoziana no fue capaz de contemplar el desarrollo. Profesó el monismo estaticista.

La ontología general spinoziana no rebasó el dominio de las determinaciones formales abstractas extrínsecamente yuxtapuestas, dado que no contó con el concepto de negación absoluta (o negación autorreferente).

Contra Spinoza, Hegel advierte que el principio de la auténtica individualidad es el espíritu, el Ser cabe sí (*das Sein bei sich*). Spinoza, de acuerdo con esto, no fue capaz de concebir rectamente la individualidad. La singularidad spinoziana es abstracta y extrínseca.

En el *Vorbegriffde* la *Encyklopádie* (pp. 59, 60), se indica que la substancia absoluta no es espiritual, y que Dios -como el cristianismo lo ha revelado- debe determinarse como espíritu (sujeto o persona)³. El spinozismo arrumba fatalmente la subjetividad y toda posible intelección adecuada de la misma.

En segundo lugar, Hegel objeta contra los guardianes de la ortodoxia que Spinoza no define a Dios como unidad de Dios -nótese que esta definición sería viciosa, dado que la recta definición no involucra, en el *definiens*, mención alguna del *definiendum*- y del mundo, sino como unidad del pensamiento y la extensión (el mundo material). Hemos de advertir que la precisión del propio Hegel es inexacta: Spinoza no define a Dios en estos términos, puesto que en tal caso la definición sería sumamente restrictiva, y no habría adecuación extensional entre el *definiendum* y el *definiens*. Pero, en todo caso, Hegel se aproxima a sus asertos

3 De acuerdo con el filósofo de Stuttgart, Spinoza no supo desarrollar plenamente las implicaciones del fecundo concepto de *causa sui*, puesto que éste contiene en sí mismo la exigencia de atribuir movilidad a la substancia (cf. Hegel, 1977, III: pp. 285, 286). La inmutabilidad imposibilita la autorreferencialidad propia del sujeto. De ahí el antisubjetivismo spinoziano.

ulteriores -esgrimidos en las *Vorlesungen*-, en conformidad con los cuales el spinozismo es la objetivación de la filosofía cartesiana:

Spinoza's *Philosophie* ist die Objektivierung der Cartesianischen, in der Form der absoluten Wahrheit. Der einfache Gedanke des Spinozistischen Idealismus ist: Was wahr ist, ist schlechthin nur die *eine* Substanz, deren Attribute Denken und Ausdehnung (Natur) sind; und nur diese absolute Einheit ist wirklich, ist die Wirklichkeit, -nur sie ist Gott. (*Vorlesungen*, III, p. 161).

{La filosofía de Spinoza es la objetivación de la cartesiana, en la forma de verdad absoluta. El simple pensamiento del idealismo spinozista es: lo que es verdadero es sólo, sencillamente, la substancia *una*, atributos de la cual son pensamiento y extensión (naturaleza). Y solo esta unidad absoluta es efectivamente existente, es la existencia efectiva; sólo ella es Dios}.

Hegel interpreta el monismo de substancia spinoziano como un dato básico, un punto inobjetable e inconcuso de partida. No discierne sentidos diversos (o especies) de la voz "*monismo*". Esta interpretación hace de la unicidad de la substancia un axioma, lo cual es inexacto⁴.

El spinozismo es una filosofía defectuosa, a fuer de que en ella la reflexión y su múltiple determinar permanecen como exteriores al contenido:

Der Spinozismus ist darin eine mangelhafte Philosophie, dab die Reflexión und deren mannichfaltiges Bestimmen ein äusserliches Denken ist-. (*Wissenschaft der Logik*, I, p. 376)

(El spinozismo es una deficiente filosofía en este punto: que la reflexión y su vario determinar es un pensamiento extrínseco.)

4 "En la *Encyklopadie* se asevera que £QGD, /, XX no añade contenido alguno. Es una especie de reiteración del teorema undécimo (cf. *Encyklopadie*, LXXVI, nota): "El hecho de que en Spinoza la prop. 11" (que Dios existe necesariamente) venga seguida de una prueba, a saber, o (sic) la prop. 20" (que ja existencia de Dios y su esencia son lo mismo) es el formalismo superfino del demostrar. Dios es la sustancia (y precisamente la única); ahora bien, la sustancia es "causa sui"; por tanto, Dios existe necesariamente. [Esta prueba] no significa otra cosa que Dios es aquello cuyo concepto y ser son inseparables". (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, LXXVI, nota de Hegel" [versión de R. Valls-Plana]) •

Contra esto, cabría argüir que el autor no supo aprehender *Varare des raisons*.

Lo anterior permite abordar la temática de la

conexión substancia/atributos.

Hegel interpreta el estatuto ontológico de los atributos desde una perspectiva subjetivista. De acuerdo con este enfoque, los atributos no son entes o formas de existir (o de ser) que tengan fundamento objetivo en la realidad de la propia substancia.

Hegel no concibe el atributo spinoziano como elemento formal inmanente de la substancia, en el seno del cual la propia substancia se autoconstituya como realidad⁵. El atributo es una forma exterior proyectada por el intelecto en la substancia.

Imbuido de esta lectura, Hegel procede a subrayar la exterioridad del atributo en relación con la substancia. La substancia permanece desconocida e incognoscible más allá de los atributos⁶.

Si se adopta la reelaboración de Hegel, no se comprende la inteligibilidad de la substancia, inteligibilidad que Spinoza vigorosamente subraya. La substancia a que Hegel se refiere es incognoscible. Así, pues, la lectura del filósofo alemán hace colapsar el homeomorfismo cosa/idea (cf. *Ethica ordine geométrico demónstrata*, II, VII), cifra de lo que, con León Brunschvicg, cabría denominar "*idealismo de Spinoza*", *scil.*: la radical escibilidad de la substancia única. El Spinoza hegeliano sustenta una tesis paradójica según la cual la realidad es esencialmente incognoscible.

Transcribamos el texto de Hegel:

Vierte Definition. Das zweite der Substanz sind die *Attribute*; diese gehören dazu. "Unter *Attribut* verstehe ich das, was der Verstand von der Substanz erfasst ais ihr Wesen ausmachend"; und nur dies ist wahr bei Spinoza. Das ist grosse Bestimmung; das *Attribut* ist zwar Bestimmtheit, aber Totalität. Er hat nur zwei, Denken und Ausdehnung. Der Verstand fasst sie ais das Wesen der Substanz; das Wesen ist nicht hoher ais die Substanz, sondern sie ist nur Wesen in der Betrachtung des Verstandes.

5 Gilíes Deleuze, en cambio, conceptúa el atributo como expresión unívoca de Dios, la cual constituye la esencia divina *cua* naturaleza naturante (cf. Deleuze, 1996: p. 43). El atributo es la condición formal unívoca bajo la cual Dios existe y actúa, *h. e.*, se autoconstituye como realidad (Deleuze, 1996: p. 97).

6 Martial Gueroult ha atinadamente observado que, si la lectura hegeliana es correcta, el atributo spinoziano es sólo una forma proyectada por un entendimiento (humano) fenomenizante (Gueroult, 1968, *apena. IV*: p. 468).

Diese Betrachtung ist ausserhalb der Substanz; sie kann in zwei Weisen betrachtet werden, als Ausdehnung und Denken. Jedes ist Totalität, der ganze Inhalt der Substanz, aber nur in *einer* Form; (...). (*Vorlesungen*, III, p. 169).

{Cuarta definición. Lo segundo de la substancia son los atributos. Estos pertenecen a ésta. "Bajo atributo entiendo lo que el entendimiento capta de la substancia como constituyendo su esencia"; y sólo esto es verdadero en Spinoza. Ésta es una gran determinación. El atributo es en verdad determinación, pero totalidad. Sólo tiene dos: pensamiento y extensión. El pensamiento los capta como la esencia de la substancia. La esencia no es más elevada que la substancia, sino que es sólo esencia en la consideración del entendimiento. Esta consideración es exterior a la substancia. Ella puede ser considerada de dos maneras: como extensión y pensamiento. Cada una es totalidad, el íntegro contenido de la substancia, pero sólo en una forma; (...).}

Observemos que Hegel principia su lectura con una tergiversación del sentido de "*attributum*". El atributo consiste, según Spinoza, en aquello que el intelecto percibe como constituyente de una esencia de substancia:

Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens. (*Ethica ordine geométrico demonstrata*, I, Df. IV)

{Por atributo entiendo aquello que el intelecto percibe de una substancia, como constituyente de su esencia.}⁷

La definición es intensiva. Abstrae del número de la substancia. Hegel utiliza el verbo "*erfassen*", cuyo significado es "*comprender*" o "*aprehender*", connotaciones activas. Asimismo, parece adjudicar número a la substancia, pues antepone a "*Substanz*" un artículo definido⁸.

7. En los *Cogitata metaphysica*, Spinoza afirma que el atributo es entidad substantiva, distinta de la substancia sólo por modo analítico:

"(...) *Entis affectiones esse, quaedam attributa, sub quibus uniuscujusque essentiam vel existentiam intelligimus, a qua tamen non nisi ratione distinguuntur.*" (Cm, I, III, p. 240) {Las afecciones del ente son ciertos atributos, bajo los cuales entendemos la esencia o existencia de cualquier cosa, de la cual no se distinguen, sin embargo, sino por razón.} Bajo los atributos se entiende la esencia o existencia de cualquier cosa. El atributo, empero, no se distingue en la realidad de la cosa a la cual se atribuye.

8. La lectura hegeliana hace del atributo una determinación, a la cual compete también el ser totalidad *in suo genere*. La interpretación, operada por Hegel, del atributo *spinozano sensu*, corresponde *grosso modo* a la segunda lectura (entre

El texto de Hegel delata una nueva distorsión: los atributos son solamente dos: pensamiento y extensión. Semejante lectura del texto es obviamente falsificadora. En el contexto de la ontología spinoziana, los atributos son infinitos en multitud, no solo en especie o cualidad (*EODG*, I, Df. VI, *Exp.*). De acuerdo con la definición spinoziana de divinidad, Dios es un ente absolutamente infinito, *i. e.*, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita de substancia. El examen comprensivo de la ontología spinoziana permite estatuir, más allá de toda duda razonable, que la infinidad de los atributos es infinidad en multitud⁹.

Hegel enrostra a la extensión el rango entitativo de Ser (*das Sein*). De ahí que entienda el séptimo teorema de la segunda parte de la *Ethica* (*ordo et connexio idearum ídem est, ac ordo, et connexio rerum*) en el sentido (hegeliano) de identidad de Ser y Pensar. De acuerdo con esta lectura, el Ser es la exterioridad, el absoluto extrañamiento (*partes extra partes*), y el Pensar la interioridad.

El texto contiene todos los ingredientes de una interpretación subjetivista de los atributos, según la cual son éstos formas de consideración exterior de la esencia de un ente substancial. Hágase abstracción del intelecto y los atributos se desvanecerán. Hegel no precisa explícitamente la modalidad de la consideración, aun cuando el propio texto proporciona los elementos de la respuesta: *Diese Betrachtung ist auferhalb der Substanz*.

ocho posibles) que de la definición cuarta de *EODG*, I hizo Francis S. Haserot: "2. By attribute I understand that which the finite intellect perceives of substance as constituting its essence." This versión is excluded for the same reasons that apply to versión 1. The finite intellect cannot apprehend an infinity of attributes. If it cannot, there are attributes which it does not perceive. But this contradicts the sense of the present versión, (cf. Haserot, 1974: p. 31) 2 es una versión inadecuada, puesto que el *definiens* adolece, en ella, de excesiva restricción. Adviértase, sin embargo, que la crítica de Haserot es aplicable sólo en tanto se interprete la infinidad de los atributos, en sentido cuantitativo.

9 Esta vía de interpretación, inaugurada por Hegel, continúa transitándose. Abraham Wolf no admitía más que la existencia de dos atributos (cf. Wolf, 1974: pp. 25,26). Con arreglo al comentarista inglés, por «*infinitud*», Spinoza entendía «*compleción*» (cf. Wolf, 1974: p. 26). Jonathan Bennett, en su reputadísimo estudio sobre la ética de Spinoza, reproduce en algún sentido la osada tesis hegeliana. Según Bennett, los atributos distintos del pensamiento y la extensión son, en el contexto de la *EODG*, ociosos y prescindibles. Aun cuando se admita la infinidad del conjunto de los atributos, dos de ellos monopolizan toda nuestra atención (cf. Bennett, 1990: pp. 83-85).

A continuación, sobreviene la devaluación del atributo: "el atributo sólo es esencial en la consideración del intelecto", consideración que permanece por fuera (*aufierhalb*) de la substancia. Cada uno de los atributos es una totalidad, el contenido cabal de la substancia bajo una especie en particular.

Presupuesto cuanto se ha establecido, no debe sorprender que Hegel se pregunte por dónde (o cómo) se convierte la substancia en atributo:

Aber wo die Substanz zum Attribut übergeht, ist nicht gesagt. (*Vorlesungen*, III, p. 169).

{Pero no se dice en dónde la substancia se convierte en atributo.}

Mas Hegel se equivoca cabalmente, puesto que la substancia spinoziana no deviene atributo o colección de atributos. Ella es, en sí misma, atributo. Spinoza renunció a una concepción predicativa del atributo. El atributo es cosa. De ahí que no tenga sentido alguno preguntarse por cómo la substancia se convierte en atributo (determinidad de la substancia).

Corolario de lo expuesto por el pensador suabo es la imposibilidad de que Spinoza tematice conceptualmente el mundo. Interpretando la ontología general spinoziana de esta manera, Hegel no podía sino denunciar la insuficiencia teórica del planteamiento teomomista¹⁰.

En consonancia con la línea subjetivista de interpretación, Hegel esgrimió otra objeción: el atributo, esencialmente anterior al modo, es postergado en relación con un modo en particular: el intelecto. La definición de atributo involucra, en el *definiens*, una esencial referencia al intelecto (cf. *EOGD*, I, Df. IV). Así, pues, lo esencialmente anterior es supeditado a lo esencialmente posterior (cf. *Wissenschaft der Logik*, p. 377).

En la *Ciencia de la lógica*, He^el reconoce la exactitud y profundidad de las definiciones ontológicas de Spinoza. En las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (III), niega Hegel que la ubicación de las definiciones ontológicas en el *terminus a quo* discursivo sea especulativamente pertinente.

10. La lectura acosmista de la ontología general spinoziana compele a visualizarla como un saber vacío, solamente relativo a la más abstracta de las nociones: la de Ser. De ahí que el spinozismo sea, desde esta perspectiva, una reedición del monismo eleático (cf. *Vorlesungen*, III, p. 165).

El método axiomático es inapropiado para la filosofía, puesto que en filosofía el método positivo no es disociable del contenido conceptual. El método se confunde, en ella, con el movimiento autoconstitutivo de los conceptos. En una verdadera filosofía, la dualidad *contenido/método* se desvanece.

No debe olvidarse, por otra parte, la acerba crítica epistemológica que de las pretensiones cognoscitivas de la matemática pura operó el pensador de Stuttgart en la *PhG* (*Vorrede*, p. 33). En esta obra, sometió a crítica la matemática pura sobre la base de dos consideraciones:

- La exterioridad de las relaciones matemáticas, relaciones de igualdad (como tales vacuas y aconceptuales);
- la precariedad de su objeto, /^o. e., magnitud (geometría) y unidad (aritmética) (*PhG*, p. 33).

Si consideramos simultáneamente los testimonios de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* y la *Ciencia de la lógica* acerca de las nociones ontológicas de Spinoza, habremos de concluir lo siguiente: Hegel reconoce el contenido especulativo de las definiciones ontológicas. Empero, somete a crítica el procedimiento metódico de Spinoza. Si bien es cierto que las definiciones son rectas *in principio*, el concepto subyacente en ellas no es susceptible de enunciarse en el comienzo. Si tal es el caso, se proporcionan definiciones nominales, no reales. El concepto filosófico es cabal solamente en el término concluyente (*terminus ad queni*) del desarrollo especulativo. Al concluir se cuenta con un concepto *stricto sensu* filosófico, un concepto autoconstituido cuya génesis inmanente rinde irrefragable testimonio en favor de su adecuación intrínseca¹¹.

11 Spinoza anticipó este criterio de validez o de adecuación en su *Tractatus de intellectus emendatione*, pp. 26-28. La fuente inspiradora del enfoque genético de la definición fue Thomas Hobbes. En *De corpore*, escribe lo siguiente: "And in like manner, by knowing first what figure is set before us, we may come by ratiocination to some generation of the same, though perhaps not that by which it was made, yet that by which it might have been made; for he that knows that a circle has the property above declared, will easily know whether a body carried about, as is said, will generate a circle or no." (*Elements of Philosophy. The First Section, Concerning Body*, 1,1,5. En: *English Works*. Vol. I. Edición de W. Molesworth. Scientia Verlag. Aalen, 1966)

Con arreglo a Hegel, el filosofar de Spinoza permanece por fuera del concepto debido a la adopción del método axiomático. No es capaz de posesionarse reflexivamente de su contenido. El método es ajeno al contenido. De ahí que el monismo spinoziano diste significativamente de ser la forma acabada de la filosofía. Es un modo de pensamiento prístino e inacabado, cuya verdad es la que le corresponde como momento del sistema de la ciencia.

2. Consideración conclusiva

El balance por establecer consiste en que tres son los ejes en torno de los cuales vertebró el filósofo de Stuttgart su crítica de la ontología general de Baruch de Spinoza:

- (A) La inmediatez de la substancia imposibilita explicar la singularidad, el ser cabe sí (*das Sein bei sich*).
- (B) Los atributos son formas exteriores a la substancia única, la cual es, en sí misma, ininteligible, a semejanza de la *Dingan sich* kantiana.
- (C) El desarrollo discursivo de la ontología spinoziana es defectuoso, puesto que es ajeno al devenir de la cosa misma. El spinozismo no es la exposición de la realidad absoluta.

En relación con (A), Hegel denuncia la estaticidad de la substancia. El spinozismo no ha sido capaz de aprehender la procesualidad de la realidad absoluta.

En relación con (B), el filósofo alemán critica la ausencia, en el spinozismo, de una satisfactoria explicación de la emergencia de los atributos/determinidades a partir de la substancia.

Bibliografía

Fuentes primarias: Obras de G.

W. F. Hegel

HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Alianza Editorial Textos. Madrid, 1996. Traduce, de Ramón Valls Plana.

Encyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss (1827). En: *Gesammelte Werke*. Band XIX. Herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften.

Félix Meiner Verlag. Hamburg, 1989. Edic. preparada por Wolfgang Bonsiepen y Hans Christian Lucas.

Fenomenología del espíritu. Fondo de Cultura Económica. México y Madrid, 1993. 8ª reimpresión en España. Traduce, de Wenceslao Roces, con la colaboración de Ricardo Guerra.

Lecciones sobre la historia de la filosofía. Vol. III. FCE. Colección de Textos clásicos. México, 1977. Edición de Elsa Cecilia Frost. Traduce, de Wenceslao Roces.

Phänomenologie des Geistes. Félix Meiner Verlag. Hamburg, 1988. Neu herausgegeben von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont. Mit einer Einleitung von Wolfgang Bonsiepen. [siglas empleadas en nuestro texto: PhG]

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Dritter Band. En: *Werke*. Band XX. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main, 1986. [siglas empleadas: Vor]

Wissenschaft der Logik. Erster Band: *Die objektive Logik (1812-1813)*. En: *Gesammelte Werke*. Band XI. Herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Félix Meiner Verlag. Hamburg, 1978. Edic. preparada por Friedrich Hogemann y Walter Jaeschke. [siglas empleadas: WdL]

Obras de Benedictus de Spinoza

SPINOZA, Baruch de. *Court Traite*. En: *Oeuvres completes*. Texte nouvellement traduit ou revu, présenté et annoté par Roland Caillouis, Madeleine Francés et Robert Misrahi. Éditions Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade. París, 1967.

Spinoza. Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von Cari Gebhardt. Cari Winters Universitätsbuchhandlung. Heidelberg, 1972. Zweite Auflage.

Cogitata metaphysica (en vol. I) [siglas empleadas en nuestro texto: CM]

Epistolae (en vol. IV) [siglas: Ep]

Ethica ordine geométrico demonstrata (en vol. II) [siglas: EOGD]

Tractatus de intellectus emendatione (en vol. II) [siglas: TIE]

Tractatus theologico-politicus (en vol. III) [siglas: TTP]

Fuentes secundarias:

- ALLISON, Henry E. *Benedict de Spinoza: An Introduction*. Revised Edition. Yale University Press. New Haven and London, 1987. (1st Edition 1975)
- BENNETT, Jonathan. *Un estudio de la ética de Spinoza*. Fondo de Cultura Económica. México, 1990. Traduce, de José Antonio Robles.
- BRUNO, Giordano. *De l'infinito, universo e mondi*. En: *Opere filosofica*. Terza edizione a cura di Giovanni Aquilicchia. Sansoni. Firenze, 1958.
- BRUNSCHVICG, León. *Spinoza et ses contemporains*. PUF. Paris, 1970. 5me Edition.
- BUENO, Gustavo. *El materialismo de Spinoza*. TAURUS. Madrid, 1972.
- CURLEY, Edwin. "Notes on a Neglected Masterpiece (II): The THEOLOGICAL-POLITICAL TREATISE as a Prolegomenon to the ETHICS." En: J. A. COVER and Mark KULSTAD (Ed.s). *Central Themes in Early Modern Philosophy. Essays Presented to Jonathan Bennett*. Hackett Publishing Co., Inc. Indianapolis & Cambridge, 1990, pp. 109-159.
- DELEUZE, Gilés. *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik Editores, S. A. Colección Atajos. Barcelona, 1996. Traduce, de Horst Vogel.
- FERNÁNDEZ G., Eugenio. "Hegel ante Spinoza: un reto". En: *Anales del Seminario de Metafísica de la Universidad de Madrid*. XVI. Madrid, 1981, pp. 31-88.
- GUEROULT, Martial. *Spinoza. I. Dieu (Éthique, I)*. Aubier-Montaigne. Paris, 1968.
- HASEROT, Francis S. "Spinoza's Definition of Attribute". En: S. Paul KASHAP (Editor). *Studies in Spinoza. Critical and Interpretative Essays*. University of California Press. Berkeley, 1974 (Copyright 1972), pp. 28-42.
- HYPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Ediciones Península. *Historia/Ciencia/Sociedad*. Barcelona, 1991. 2ª Edición. Traduce, de Francisco Fernández Buey.

LEIBNIZ, Gottfried W. *Confessio philosophi/ La profession de foi du philosophe*. Edición bilingüe. Edic. y traduce, de Yvon Belaval. Librairie Philosophique Joseph Vrin. Paris, 1970 (1re Edition 1960).

Considérations sur la doctrine d'un esprit universel. En: *Opera Philosophica quae exstant Latina, Gallica, Germánica omnia*. Instruxit Johann Eduard Erdmann. Faksimiledruck der Ausgabe 1840 durch weitere Textdrücke ergänzt und mit einem Vorwort versehen von Renate Vollbrecht. Scientia Verlag. Aalen, 1974.

Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Erster Band. Herausgegeben von Cari J. Gerhardt. Georg Olms. Hildesheim, 1960.

MACHEREY, Fierre. *Hegel ou Spinoza*. Francois Maspero. Paris, 1979.

MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Les Éditions de Minuit. Paris, 1988 (Edition 1969).

PEÑA G., Vidal. *El materialismo de Spinoza*. Revista de Occidente. Madrid, 1974.

PRÉPOSIET, Jean. "Remarques sur la doctrine de la double nécessité dans le spinozisme". En: *Revue internationale de philosophie*. XXXI. 119-120, 1977, pp. 135-144.

RIPALDA, José María. "Glosario". En: G. W. F. Hegel. *Filosofía real*. Fondo de Cultura Económica. México, 1984. Edición, estudio introductorio, traducción, notas y glosario preparados por J. M. Ripalda.

SCHELLING, Friedrich W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados/ Philosophische Untersuchungen über das Wesen des menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Edición bilingüe. Edic. y traduce, de Helena Cortés y Arturo Leyte. Anthropos. Colecc. Textos y Documentos. Barcelona, 1989.

WOLF, Abraham. "Spinoza's Conception of the Attributes of Substance". En: S. Paul KASHAP (Editor). *Studies in Spinoza. Critical and Interpretative Essays*. University of California Press. Berkeley, 1974 (Copyright 1972).

ZAC, Sylvain. *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. Presses Universitaires de France. Paris, 1963.