

Ateísmo, panteísmo, acosmismo y monoteísmo en la filosofía de Hegel

(Comentario de un conocido pasaje sobre Spinoza)

PhD. **Javier Fabo Lanuza**. Universidad Complutense de Madrid
(javierfabo@gmail.com)

Resumen

Ateísmo y panteísmo son sistemáticamente rechazados por Hegel a lo largo de su obra. Testimonio paradigmático de este rechazo es la *Anm.* del § 573 de la *Enz.*, en la que el filósofo critica duramente el panteísmo, a la vez que se desmarca netamente del ateísmo. Ello no ha impedido que los más afines a su filosofía vieran en su crítica de la religión una declaración de ateísmo, ni tampoco que su idealismo absoluto apareciera a ojos de los más críticos como una suerte de panteísmo soterrado, sospechosamente afín a lo que Heine llamaba «la religión secreta de Alemania». El propósito de este artículo es mostrar los malentendidos que subyacen a estas interpretaciones, analizando los pasajes que han contribuido a suscitarlas, de entre los que destaca el célebre elogio a Spinoza de las *Lecciones* berlinesas, erróneamente tomado como una declaración de fe panteísta. El comentario de este conocido pasaje evidenciará que tras el mencionado elogio no se esconde ni el “ateísmo” ni el “panteísmo” supuestamente spinozianos, sino cierta forma de “acosmismo” y de “monoteísmo filosófico” que Hegel considera precursor del idealismo.

Palabras clave:

Hegel, Spinoza, ateísmo, panteísmo, acosmismo, monoteísmo

Abstract

Atheism, pantheism, acosmism and monotheism in Hegel's philosophy (Commentary on a well-known passage on Spinoza)

Atheism and pantheism have been systematically rejected by Hegel throughout his work. The *Anm.* of § 573 of the *Enz.* is a paradigmatic testimony of this rejection, in which the philosopher strongly criticizes pantheism, and at the same time he clearly distances himself from atheism. This has not prevented those closest to his philosophy from seeing in his critique of religion a declaration of atheism, nor has his absolute idealism appear to the most critical eyes as a kind of buried pantheism, suspiciously akin to what Heine called «the secret religion of Germany». The purpose of this article is to show the misunderstandings that underlie these interpretations, analyzing the passages that have contributed to give rise to them. Among which stands out the famous eulogy to Spinoza of the Berlin *Lessons*, erroneously taken as a declaration of pantheistic faith. The commentary on this well-known passage will show that behind the aforementioned praise, neither supposedly Spinozian “atheism” nor “pantheism” is hidden, but rather a certain form of “acosmism” and “philosophical monotheism” that Hegel considers a precursor of idealism.

Keywords: Hegel, Spinoza, atheism, pantheism, acosmism, monotheism

Ateísmo, panteísmo, acosmismo y monoteísmo en la filosofía de Hegel

(Comentario de un conocido pasaje sobre Spinoza)

PhD. **Javier Fabo Lanuza**. Universidad Complutense de Madrid
(javierfabo@gmail.com)

«Ich bin der Geist der stets verneint! / Und das mit Recht; denn alles was entsteht / Ist werth daß es zu Grunde geht; / Drum besser wär's daß nichts entstünde. / So ist denn alles was ihr Sünde, / Zerstörung, kurz das Böse nennt, / Mein eigentliches Element.» (Goethe. *Fausto*)

269

1) Ateísmo y panteísmo en la filosofía de Hegel

El conocido pasaje del exergo recoge la carta de presentación de Mefistófeles a Fausto. El que su autor sea el Diablo no impide a Hegel tomarla como carta de presentación del idealismo: conocidas fórmulas hegelianas como «todo cuanto existe merece perecer» o «lo finito es lo ideal» son una clara evocación de la consigna mefistofélica «alles was entsteht, ist werth daß es zu Grunde geht». A primera vista, ello parece arrojar sobre el idealismo la sospecha de ateísmo. Pero lo cierto es que nada permite justificar esta sospecha: declarar la idealidad de lo finito significa considerarlo como lo negativo e inesencial, contemplando como único asunto de la filosofía lo Absoluto, o lo que es lo mismo, Dios. En lugar del temido ateísmo, lo que aparece en el centro del idealismo hegeliano es más bien la religión. De hecho, nada impide a Hegel llamar a la filosofía “culto divino” y, por tanto, “teología” (especulativa), como de hecho hace en el siguiente pasaje de sus Lecciones de filosofía de la religión:

Nº 101
Julio-agosto
2021

«La filosofía sólo se explica a sí misma en cuanto explica a la religión y al explicarse a sí misma, explica a la religión. Es el espíritu pensante el que penetra este objeto, la verdad, el que en esta ocupación es el goce de la verdad y la purificación de la conciencia subjetiva. Así la religión coincide con la filosofía. La filosofía es ella misma, de hecho, culto divino. [...] Dios es así el único objeto de la filosofía; su tarea consiste en ocuparse de Él, en reconocerlo todo en El, referirlo todo a Él así como en derivar de El todo lo particular y en justificarlo todo sólo en la medida en que surge de Él, se mantiene en conexión con Él, vive de su irradiación y tiene su alma allí en Él. La filosofía es, por tanto, teología y ocuparse de ella o más bien en ella es para sí culto divino. Por tanto, el objeto de la Filosofía de la religión sería en general el mismo que tenemos en la filosofía en cuanto tal.»¹

He aquí la inesperada conclusión que el idealismo hegeliano parece extraer de la mano de Mefistófeles: el Diablo aparta a Hegel del ateísmo, acercando su filosofía al contenido de la religión y de la especulación teológica; así parece ser, al menos, mientras por “ateísmo” se entienda la mera negación (abstracta) de Dios. El problema es que ni ésta es la única forma de negación sospechosa de ateísmo, ni la negación de Dios es el único ateísmo que acecha al idealismo hegeliano. Sólo avanzando hacia un significado más sutil de la palabra cabe desenmascarar la peligrosa astucia del Diablo, que no se caracteriza por contar simples mentiras, sino por manipular con medias verdades. Por lo pronto, conviene empezar apuntando que, más que la negación de Dios, lo que normalmente se le imputa al idealismo hegeliano es su despersonalización: la representación teísta del Dios personal es lo que verdaderamente se ve amenazado en la consigna mefistofélica y lo que resulta realmente disuelto en la especulación

¹ Hegel, G. W. F. *El concepto de religión*, p. 84. Cf. también: Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III, p. 106: «La filosofía escolástica es, por tanto, esencialmente teología y esta teología es directamente filosofía. [...] El tema esencial y único de la teología, como teoría de lo divino, es la naturaleza de Dios; y este contenido es, por su naturaleza, esencialmente especulativo, por lo cual los teólogos que de él se ocupen tienen que ser necesariamente filósofos. La ciencia de Dios es única y exclusivamente filosofía. Por eso la filosofía y la teología se consideran aquí, muy justamente, como una y la misma cosa; la diferenciación de más campos marca precisamente el tránsito a los tiempos modernos, en los cuales se admite la posibilidad de que la razón pensante admita algo como verdad que no lo sea para la teología.»

filosófica basada en el principio de la idealidad de lo finito, hasta quedar reducida a la abstracción de la mera sustancia. Así continua el pasaje anterior:

«Pero ambas, tanto la religión como la filosofía son culto divino de un modo peculiar. Ambas se diferencian en ese carácter peculiar de su ocupación con Dios y de ahí surgen las dificultades, de modo que a menudo parece imposible que ambas puedan estar unidas. De ahí proviene el recelo de la religión respecto a la filosofía, su hostilidad mutua. Parece que la filosofía, tal como opinan a menudo los teólogos, actúa sobre el contenido de la religión de forma que lo corrompe, lo destruye y lo profana. Esta antigua oposición se presenta ante nuestros ojos como algo aceptado y reconocido, con mayor grado de reconocimiento que aquella unidad de ambas. Pero parece haber llegado el tiempo en que la filosofía puede, por un lado, ocuparse de la religión con menos prevenciones y, por otro, de un modo más provechoso y feliz.»²

La razón de este optimismo reside, para Hegel, en el desarrollo del método dialéctico, que debe permitir superar la abstracción del Dios-sustancia en aras de la idea especulativa de un Dios pensado como Sujeto y como Espíritu. Hegel considera esta idea como la elaboración verdaderamente científica (especulativa) del contenido de la religión y, más concretamente, de la esencia del cristianismo, que debe propiciar la reconciliación del antagonismo entre fe y razón (entre religión y filosofía) omnipresente en la historia de Occidente. Ello no va a impedir, sin embargo, que la sospecha de ateísmo se cierna sobre su filosofía, de manera parecida a como años antes lo había hecho con la de Fichte. El filósofo que más consecuentemente había pensado a Dios como Espíritu aparece entonces ante la sensibilidad religiosa de la época como

«un profanador de los santos misterios [...] que entra en el *sancta sanctorum* para comprobar que está vacío, o si se prefiere, para ver que allí dentro sólo se encuentra el entendimiento que acaba de entrar.»³

² Hegel, G. W. F. *El concepto de religión*, p. 84.

³ Valls Plana, R. "Religión en la filosofía de Hegel", p. 210.

Las palabras Valls Plana pretende poner de manifiesto «la repugnancia casi instintiva que la filosofía de Hegel despierta en muchas conciencias religiosas». El hecho de que Hegel identifique a Dios con la representación (*Vorstellung*) del Espíritu absoluto y confiera un puesto importante a la religión en su Sistema no es tomado como un signo de piedad, sino del atrevimiento y falta de escrúpulos con los que habría intentado reducir el contenido de la religión a una pura abstracción. Según esta visión, el de Hegel no sería más que un Dios abstracto, despojado de todo contenido genuinamente religioso y peligrosamente semejante a la sustancia de Spinoza. El rostro del filósofo judío asoma así tras la máxima de Mefistófeles, dejando ver con ello la verdadera causa de la sospecha de ateísmo que rodea al idealismo. Y es que también su sustancia spinoziana es, a juicio de Hegel, la «negación de todo lo específico»⁴. Esta semejanza superficial con la negatividad basta para que la acusación de spinozismo se cierna sobre la filosofía de Hegel, sin apenas considerar su clara voluntad de demarcación (presente en ella desde muy temprano) con toda filosofía de la identidad y de la sustancia.

Ahora bien: el despropósito es todavía mayor cuando comprobamos que lo que de esta manera se vierte sobre la filosofía de Hegel no es sólo la acusación de ateísmo, sino también la de panteísmo. Mientras que el primero consiste en *negar* a Dios, el segundo consiste más bien en *afirmarlo* hasta el exceso, en todo lo existente. Por los dos extremos muere el pez, y lo mismo ocurre con el Dios-sustancia de los filósofos: éste muere por defecto, en aquella crítica ilustrada que corroe las atribuciones tradicionales de Dios hasta no dejar más que la abstracta universalidad de la sustancia; pero también por exceso, en aquella mística romántica en la que Dios pierde su trascendencia hasta identificarse con la naturaleza. Ambos extremos se reúnen en el Deus sive substantia sive natura de Spinoza, pero es sobre todo el del panteísmo el que más protagonismo cobra en la época de Hegel, tal y como se explica en la *Anmerkung* del § 573 de la *Enciclopedia*:

«La acusación de ateísmo que se ha hecho frecuentemente a la filosofía (es decir, que tiene poco Dios), no es ahora tan corriente, en tanto se halla más extendida la acusación de panteísmo (es decir, que tiene demasiado). Y tanto se ha extendido,

⁴ Cf. *infr.* nota 10.

que tal cosa ya no se valora como acusación, sino como algo demostrado, es más, como algo que no necesita demostración, porque es un hecho contante y sonante; sobre todo la gente devota se confía a esta aseveración, gente que con su piadosa altivez se cree sencillamente dispensada de argumentar y coincide así con la hueca filosofía del entendimiento a la que tanto quiere oponerse, pero con la que de hecho comparte el estilo de su cultura; en cierto modo basta con mencionarlo como cosa bien sabida: la filosofía [dicen] es la doctrina del todo-uno o panteísmo.»⁵

En la misma *Anmerkung*, Hegel se desmarca tanto del ateísmo como del panteísmo, reconociendo el derecho de la religión a criticar cualquier filosofía que incurra en estos extremos, como de hecho hacen las filosofías ilustrada y romántica⁶. Ambas incurren en el error de reducir lo infinito a lo finito, solo que de manera inversa: el ateísmo ilustrado, al disolver a Dios en la abstracta universalidad de la substancia y de la mala infinitud; el panteísmo romántico, al identificar a Dios con la naturaleza y el conjunto de lo finito. Al criticar el concepto tradicional de Dios, el ateísmo se eleva a la universalidad de la substancia, pero no alcanza más que una universalidad abstracta que permanece contrapuesta a lo finito y que no es, en realidad, más que esa forma encubierta de finitud que Hegel llama “mala infinitud”. La identificación de Dios con la finitud resulta, sin embargo, todavía más evidente en el panteísmo, que identifica a Dios con la naturaleza y, de esta manera, con el conjunto de lo finito. A juicio de Hegel, el panteísmo se sitúa por debajo del ateísmo, ya que ni parte de la representación religiosa de Dios, ni se eleva a partir de ella al concepto abstracto del Dios-sustancia. De ahí que no sólo merezca la censura de la religión, sino también de la filosofía, que no puede ver en él más que una moda ideológica carente de concepto, mucho más próxima a la negación de Dios y a la impiedad que el ateísmo.

⁵ Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 573, *Anm.*

⁶ Ello no ha impedido que tanto el ateísmo como el panteísmo se convirtieran en epítomes de dos líneas de recepción del hegelianismo. La primera es la seguida por la crítica feuerbachiana y marxiana de la religión, que considera la *Aufhebung* que ésta experimenta en la dialéctica hegeliana como un paso decisivo en la desmistificación de la teología, pero que todavía debe rebajar su pretensión de infinitud a la finitud de la antropología. La segunda es la alternativa panteísta explorada por Heine y la recepción romántica de Hegel, que exalta lo humano como algo divino, divinizando la totalidad de lo finito.

«Hay que decir, sin embargo, que ha honrado más a la piedad y a la teología misma acusar de ateísmo a un sistema filosófico, por ejemplo, al spinozismo, que acusarlo de panteísmo, aunque a primera vista aquella primera acusación puede parecer más dura y envidiosa. La acusación de ateísmo, en efecto, presupone una representación determinada de un Dios *lleno de contenido* y afirma después, siendo consecuente, que la representación no reencuentra en los conceptos filosóficos las formas peculiares a las que esa representación está vinculada.»⁷

Incluso la religión debe ser considerada por la filosofía como algo más valioso que el panteísmo así entendido, que no es para Hegel más que «un pensamiento carente de substancia, hasta el punto de que no sólo no constituye ninguna filosofía, sino que ni siquiera está presente en la religión. Lo que en religión se llama panteísmo (en relación al hinduismo, por ejemplo), no es una divinización de todo lo finito, sino de la totalidad»⁸. Ni siquiera el hinduismo establece que Brahma sea todas las cosas, sino que aparece o se manifiesta en todas ellas, preservando así la diferencia con lo finito, sólo que de manera que la finitud aparece como lo negativo. Lo mismo cabe decir del ateísmo de la substancia que, al criticar la representación religiosa de Dios, preserva su infinitud de la impureza de lo finito, elevándose así, no sólo por encima de cualquier panteísmo, sino también de la religión en general. Mientras que la primera no alcanza a representar más que un “Dios finitizado”, el segundo establece la base para el concepto especulativo de Dios. Con ello, no hace sino corresponder al contenido infinito de la religión mejor de lo que la propia religión podía llegar a hacerlo debido a la forma finita de la representación. Así continúa el pasaje anterior:

«O sea, que la filosofía puede desde luego conocer sus formas peculiares en las categorías del modo religioso de representación y puede igualmente conocer su propio contenido en el contenido religioso; puede así hacerle justicia, pero no a la inversa, pues el modo de la representación religiosa no se aplica a sí mismo la

⁷ *Ibid.*, § 573, *Anm.*

⁸ *Id.*

crítica del pensamiento, no se comprende conceptualmente a sí mismo y en su inmediatez es, por tanto, excluyente.»⁹

La filosofía de Hegel presupone la crítica de la religión y, en este sentido, el ateísmo. Ante esta evidencia, no debe extrañar que la acusación de ateísmo fuera a dar en la diana del espíritu hegeliano y que incluso buena parte de sus seguidores reivindicaran este supuesto ateísmo como lo más valioso del hegelianismo. Dos aclaraciones conviene hacer, sin embargo, al respecto. La primera tiene que ver con el diferente significado que la palabra “ateísmo” adopta en Hegel y en sus seguidores. Mientras que para éstos significa la negación de Dios en el más amplio sentido, para Hegel significa únicamente la negación de la representación (*Vorstellung*) religiosa de Dios en favor del Concepto (*Begriff*) especulativo; esto es: de un Dios-Sujeto que «se comprende conceptualmente a sí mismo».

La segunda aclaración tiene que ver con la relación que este concepto de Dios tiene con el ateísmo de la substancia spinoziana. Éste está ciertamente presupuesto en la filosofía hegeliana, pero una cosa es que dicha filosofía presuponga el ateísmo y otra muy distinta que lo sea: el ateísmo es, para Hegel, el umbral o la antesala de la filosofía, *mas no la filosofía misma*, tal y como puede colegirse con facilidad de las menciones a la filosofía de Spinoza. Ejemplo paradigmático de las mismas es el conocido pasaje de las *Lecciones* berlinesas, habitualmente interpretado como una declaración de fe panteísta, y que comentaremos a continuación para detectar las omisiones y abusos que han dado lugar a este malentendido. Para facilitar la lectura, dividiremos el texto en tres partes que articularán los apartados principales de nuestro comentario y que numeramos a continuación siguiendo el orden en que serán tratados:

«[1] Cuando uno comienza a filosofar tiene primero que ser spinozista. [3] El alma debe bañarse en el éter de la substancia única, en la que está sumergido todo lo que se tiene por verdadero. [2] Es la negación de todo lo específico, a lo que todo filósofo debe haber llegado; [4] es la liberación del espíritu y su absoluto fundamento.»¹⁰

⁹ *Id.*

¹⁰ Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III, p. 285.

2) «Cuando uno comienza a filosofar tiene primero que ser spinozista»

La recepción de Hegel más afín al romanticismo ha querido ver en este pasaje una declaración de fe spinozista al estilo de Lessing y Spinoza, muy en la línea de la que a finales del s. XVIII habían protagonizado Hölderlin y Schelling. En 1792, Hölderlin repetía en una carta dirigida a Hegel la consigna de Lessing «*Hen kai pan* [...] no hay otra filosofía que la de Spinoza»¹¹. Tres años más tarde, Schelling escribía en una carta a Hegel en la que declaraba: «me he hecho spinozista»¹². Testimonios como éstos, llevan a Heine a identificar el panteísmo como la «religión secreta de Alemania»:

«No se dice, pero todos los saben: el panteísmo es el secreto a voces de Alemania. Estamos demasiado maduros para profesar el deísmo. Somos libres y no queremos déspotas celestes; somos mayores de edad y no tenemos ya necesidad de cuidados paternos; hemos dejado de ser mecanismo de un gran constructor: el deísmo es una religión buena para esclavos, para niños, para relojeros. La religión secreta de Alemania es el panteísmo.»¹³

276

Nº 101
Julio-agosto
2021

¹¹ Hölderlin, F. *Carta a Hegel de enero de 1792*, apud. Fernández Liria, C. *El materialismo*, p. 56.

¹² Schelling, F. W. J. *Carta a Hegel de febrero de 1795*, apud. Hegel, G. W. F. *El joven Hegel*, p. 89: «Aún una respuesta a tu pregunta de si no creo que con el argumento moral lleguemos a un Ser personal. Confieso que la pregunta me ha sorprendido. No la habría esperado de un gran conocedor de Lessing como tú. Pero caro que me a has hecho sólo para ver si yo a he decidido totalmente; para ti, está decidida desde hace tiempo. Tampoco para nosotros valen ya os conceptos ortodoxos de Dios. Mi respuesta es: llegamos todavía *más allá* de ser personal. ¡Entretanto me he hecho spinozista!»

¹³ Heine, H. *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, pp. 124-125. Encontramos un diagnóstico parecido en Tholuck (Tholuck. *Lehre von der Sünde und vom Versöhner*, p. 224, apud. Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, nota 912): «El resultado de la corriente más moderna de la filosofía es que un panteísmo idealista es la única filosofía verdadera». Y allí mismo, en nota al pie, se lee: «Las distintas escuelas panteístas rechazan todas este nombre, aunque el mismo Schelling confiesa que desde cierto punto de vista, toda filosofía verdadera ha de ser panteísmo. En cualquier caso, si se concede llamar así a los materialistas franceses, ¿por qué no habría que llamar de la misma manera a los idealistas, puesto que no reconocen al Dios distinto del mundo?, etc.» Distingue después Tholuck tres clases de panteísmo: el conceptual, el de la fantasía y el del sentimiento. Y adscribe al panteísmo conceptual a los eleatas a Spinoza, a Fichte y a Hegel. Por lo que se refiere a Baader, Franz Ritter von, *Prohen religioser Philosopheme alterer Zeit* (libro que lleva también el título de *Fermenta Cognitionis*), Leipzig, 1825, en su cuaderno sexto, XIII, se lee que «la Filosofía más reciente se inclina más o menos al panteísmo y al spinozismo.»

La crítica del deísmo es la causa común que une a los promotores del panteísmo. También Hegel comparte esta crítica que, sin embargo, nunca le llevó a simpatizar con esta moda intelectual¹⁴. Prueba de ello son las numerosas críticas al panteísmo que recorren su filosofía y cuyo bajo continuo es la consigna fenomenológica que exhorta a pensar lo Absoluto no solo como substancia (a la manera de Spinoza y Schelling), sino también como sujeto. Esta consigna fenomenológica sigue resonando en textos tan tardíos como el de la Lecciones que extractamos a continuación:

«Se ha querido denominar panteísmo a esta representación, según la que Dios es este ser, que permanece cabe sí, que es la única verdad, la realidad absoluta. Pero en vez de panteísmo, debería ser denominada, más correctamente, representación de la substancialidad, puesto que inicialmente Dios sólo es determinado ahí como substancia. El sujeto absoluto, el espíritu, permanece también como substancia, pero no es tan sólo substancia, sino que en sí mismo también está determinado como sujeto. Acerca de esta diferencia no saben de ordinario nada los que afirman que la filosofía especulativa es panteísmo; pasan por alto lo fundamental, como siempre. También se afirma que la filosofía de la identidad es más en concreto panteísmo. Ahora bien, todo es identidad, unidad consigo. Esta puede tener un carácter totalmente superficial y cuanto se dice de la

¹⁴ La centralidad de esta consigna en el idealismo de Hegel no debe verse ensombrecida por algunos versos del misterioso poema *Eleusis*, manuscrito por Hegel, que ha llevado a muchos a especular sobre la posible filiación de Hegel al panteísmo profesado por sus amigos de Tubinga: «El argumento principal de Dilthey es el poema *Eleusis*, que Hegel había enviado a Hölderlin en agosto de 1796; por tanto, poco antes de su partida. El original de este poema, publicado por Rosenkranz en 1844, se había creído desaparecido durante mucho tiempo, hasta que volvió a encontrarse en la biblioteca de la universidad de Tubinga y fue publicado por Haering como facsímil en su primer volumen, en el año 1929. Haering podía alegar contra Dilthey que Hegel había vuelto a borrar el pasaje llamado panteísta («yo me entrego al inmenso», etc.), seguramente porque tenía la sensación de haberse puesto demasiado en la situación anímica de Hölderlin; los versos 70 y ss (traídos por Asveld como argumento) no son, ni mucho menos, tan claros como los tachados (30 y ss). Por otra parte, Niel ha hecho notar con razón contra Haering que, si bien es cierto que Hegel tachó ese pasaje, sin embargo, a fin de cuentas lo escribió y, que no se puede excluir en Hegel toda clase de «mística», sobre todo si no se la entiende, como lo hace Haering, en el sentido de una unión personal, sino como la conciencia de la participación en un Absoluto. Y por eso no se puede despreciar el lazo que une a Hegel con Schelling y Hölderlin.» (Küng, H. *La encarnación de Dios*, p. 151)

filosofía especulativa que es un sistema de la identidad, se toma el término identidad en el sentido abstracto del entendimiento.»¹⁵

A diferencia de lo que pudiera parecer, no hay contradicción entre la crítica del panteísmo contenida en este texto y el elogio a Spinoza del fragmento anterior. La clave está en comprender que la filosofía de Spinoza no es en realidad, para Hegel, panteísta (ni su elogio, por tanto, una declaración de fe panteísta), si por “panteísmo” se entiende la identificación de Dios con la totalidad de lo finito. La substancia spinoziana es justamente lo contrario: no la totalidad de lo finito, sino «la negación de [todo lo finito, o de] todo lo específico»¹⁶, lo que la convierte en la base de un acosmismo. A diferencia del panteísmo, que afirma lo infinito en lo finito (tomado en su inmediatez), el acosmismo defiende la nulidad del cosmos y, por tanto, de todo lo finito. En ello coincide con el idealismo hegeliano, basado en el principio de la idealidad (nulidad) de lo finito. No debe extrañar, por tanto, que Hegel considere el acosmismo como una doctrina afín al idealismo, y la filosofía de Spinoza como el comienzo de la filosofía, tal y como se desprende claramente de las palabras de Hegel:

278

«Cuando uno *comienza* a filosofar tiene *primero* que ser spinozista [subr. mío].»¹⁷

Nº 101
Julio-agosto
2021

Ahora bien: el empleo del verbo “comenzar” y del adverbio “primero” no deja lugar a dudas acerca del *carácter preliminar y puramente preparatorio* que el spinozismo tiene para Hegel; el mismo carácter propedéutico parece asomar también en el uso del adverbio “entretanto”, en el que se deja entrever cierto carácter provisional. Sea como fuere, lo cierto es que en ningún caso se trata, para Hegel, de que el idealismo sea un spinozismo, sino de que debe *comenzar* por serlo; bien entendido que el comienzo (*Anfang*) del Sistema no es todavía, para Hegel, el verdadero principio (*Prinzip*) del mismo. He ahí la limitación dentro de la cual es preciso entender el elogio de Hegel a Spinoza (y, por extensión, la máxima mefistofélica que le subyace): sumergirse en la

¹⁵ Hegel, G. W. F. *El concepto de religión*, pp. 294-295.

¹⁶ Cf. *supr.* nota 9.

¹⁷ Cf. *supr.* nota 9. Cf. también: Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III, p. 305: «[...] Spinoza es tan fundamental para la filosofía moderna que bien puede decirse: quien no sea spinozista no tiene filosofía alguna.»

substancia única es, ciertamente, la condición para ingresar en el idealismo, *mas no para fundarlo adecuadamente*. Ocurre con ella algo parecido a lo que Jacobi observaba a propósito de la “cosa en sí” kantiana: que sin ella no cabe entrar en el sistema, pero con ella tampoco permanecer en él. Prueba de ello es que toda la dialéctica hegeliana consiste en superar la inmediatez de la sustancia, avanzando progresivamente hacia la mediación absoluta del Sujeto o Idea absoluta. En lo que a la religión respecta, ello supone la superación del Dios-sustancia spinoziano en favor de un Dios-Espíritu absoluto.

Palabras como “Sujeto” o “Espíritu” parecen recuperar el carácter personal del Dios teísta tan caro a los críticos del idealismo. Pero lo cierto es que apuntan a un Absoluto que no sólo estaría más allá de la abstracción del spinozismo y del deísmo, sino también de la finitud y antropomorfismo característicos del teísmo. He aquí la línea de respuesta pergeñada por Schelling en su carta de 1795, donde se hace eco del temor generalizado entre los teólogos cristianos de que con el argumento moral de Fichte no quepa alcanzar ya al Dios personal. Ante este temor, Schelling responde tajante:

«Tampoco para nosotros valen ya los conceptos ortodoxos de Dios. Mi respuesta es: llegamos todavía *más allá* del ser personal.»¹⁸

La dificultad de este pasaje reside en entender qué quiere decir Schelling con este “más allá”. La mención a Spinoza que sigue a estas líneas ha propiciado diversas lecturas en clave panteísta que amenazan con reducirlo a un “más acá” excesivamente mundano y natural que confirmaría, a la postre, los peores temores del teísmo. Ahora bien: lo que frente a este tipo de interpretaciones conviene empezar aclarando es que Schelling, en la mencionada carta, no se declara “panteísta”, sino más bien “spinozista”, y que el spinozismo no es considerado por él como sinónimo de panteísmo, sino como *una superación (puramente negativa en principio) del teísmo*. No podía ser de otra manera, si tenemos en cuenta que lo que queda diluido en la sustancia spinoziana son precisamente las determinaciones finitas de Dios: el que ello

¹⁸ Cf. *supr.* nota 11.

implique también una disolución de sus determinaciones personales (como son las de “padre”, “soberano”, “juez”, etc.) es debido a la dimensión antropomorfa y, por tanto, finita que tales determinaciones ostentan en el teísmo. Asumido esto, nada permite identificar, por tanto, el “más allá” en cuestión con la naturaleza divinizada del panteísmo: la representación romántica del Dios impersonal que se identificaría con la naturaleza no puede considerarse como una superación, sino más bien como una involución del Dios personal que habría perdido su naturaleza genuinamente espiritual. Si el Dios teísta debe disolverse en la noche de la substancia no es, por consiguiente, para renunciar a sus determinaciones personales, sino para purificarlas del antropomorfismo que impide su elevación hacia la verdadera infinitud del Espíritu. La abstracción de la substancia spinoziana es, por tanto, sólo el punto de partida inmediato de una dialéctica que aspira a elevarse “más allá” del espíritu finito y de toda representación antropomorfa de Dios, hacia la idea del Sujeto absoluto reivindicada por el idealismo.

a) Dios es nada: El deísmo ilustrado

Pero si esto es así, la filosofía de Spinoza no asumiría en su recepción idealista más que un papel puramente propedéutico de todo punto comparable al que la crítica kantiana asume con respecto a la futura fundamentación de la metafísica: así como la crítica desempeña un papel preparatorio y puramente negativo en esa fundamentación, así también la substancia spinoziana representa únicamente el momento negativo de una dialéctica que todavía debe elevarse a su resultado positivo-especulativo.

Este potencial negativo es, por lo demás, lo que confiere a la substancia spinoziana un alcance crítico asimilable al de la “cosa en sí”. La principal diferencia es que mientras que ésta previene contra el dogmatismo de una razón especulativa que se eleva hacia un Absoluto situado más allá de los objetos de la experiencia posible, la substancia spinoziana previene más bien contra lo que Hegel llama «dogmatismo del entendimiento finito»¹⁹. Mientras que para Kant se trataba de establecer los límites (y, por tanto, la finitud) del conocimiento y cortar las alas de la metafísica especulativa,

¹⁹ Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 32, Zus.

para el idealismo se trata más bien de superar la finitud del entendimiento abstracto que impide a la razón elevarse al Absoluto y dar a la filosofía la forma científica (especulativa) del Sistema. En lugar del tribunal de la razón pura que se juzga a sí misma y discierne sus propios límites, el idealismo instaura la negatividad de substancia, cuyo poder absoluto suprime los límites de la finitud, incluso ahí donde ésta parece ocultarse bajo la forma de un falso Absoluto.

En lo que a la religión respecta, la substancia irrumpe como el abismo en el que se hunden las atribuciones antropomorfas que la tradición ha ido adhiriendo al concepto teísta de Dios. El resultado es un concepto de Dios depurado de toda determinación finita, ciertamente semejante al de la substancia spinoziana, pero que difícilmente puede calificarse de panteísta en el sentido hegeliano de la palabra. La razón es que, más que con la totalidad de lo finito, dicho concepto se identificaría con la más vacía de las abstracciones, con el puro ser que es idéntico a la pura nada; de ahí que Hegel se refiera a ella también como el «abismo del vacío»²⁰ o el «abismo de la nada en el que todo ser se hunde.»²¹

Más que una declaración de fe panteísta, el elogio de Hegel a Spinoza debe ser considerado, por tanto, como la expresión de un deísmo radicalizado y, en esta misma medida, de ateísmo; si por “a-teísmo” se entiende al menos la negación del teísmo. Necesariamente, ello implica a su vez la negación del panteísmo en el sentido hegeliano: en tanto que negación de toda determinación, la substancia implica la negación de todo lo finito, cancelando así la posibilidad de identificar a Dios con la totalidad de lo finito (como de hecho hace, según Hegel, el panteísmo). A la afirmación (*pan-teísta*) “*todo es Dios*”, la substancia spinoziana opone la afirmación (*a-teísta*) “*nada es Dios*”.

La posición de Spinoza parece aproximarse así a la del nihilismo nietzscheano, que niega la infinitud del Dios cristiano desenmascarándolo como algo “humano demasiado humano” y que no sería más que el producto de una fantasía decadente y enferma, producida por el temor y el resentimiento del ser finito. Una conclusión como ésta es, sin embargo, algo que Hegel está lejos de aceptar. En primer lugar, porque lo que sucumbe al poder corrosivo de la substancia son sólo las determinaciones finitas

²⁰ Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, p. 122.

²¹ Cf. *infr.* nota 32.

de Dios, no el Dios infinito (como quiere Nietzsche). En segundo lugar, porque ese poder corrosivo opera únicamente al nivel negativo de la crítica (de la crítica del teísmo), sin identificar, por tanto, la nada resultante con Dios, o desembocar en la conclusión de que no habría ningún Dios.

Así es, en efecto, como la crítica aparece a ojos del entendimiento abstracto y de la filosofía ilustrada de la reflexión (a la que cabe imputar la tesis atea), pero no ante el pensamiento especulativo de Hegel, para el que la negación desemboca siempre en una negación determinada, y la crítica del teísmo, por tanto, en una posición que se eleva “más allá” del teísmo y su Dios personal. Se comprende, por tanto, que Hegel reconozca a la religión el derecho de volverse contra ese ateísmo del entendimiento ilustrado, acusándole de vaciar ilegítimamente el contenido especulativo de Dios, convirtiéndolo en una substancia abstracta que tiene demasiado poco Dios:

«[...] nada le es más fácil al entendimiento que encontrar contradicciones en la exposición de la fe y proporcionar así triunfos a su [propio] principio, o sea, a la *identidad* formal. Si el espíritu cede a esa reflexión finita que se ha llamado a sí misma razón y filosofía (es decir, cede al racionalismo) finitiza entonces el contenido religioso y de hecho lo aniquila. La religión tiene entonces perfecto derecho a guardarse de esa razón y filosofía, y declararse enemiga de ella. Pero es algo muy distinto si se pone en contra de la razón que concibe y en general contra la filosofía, y precisamente contra una cuyo contenido es especulativo y por ende religioso.»²²

b) Dios es la nada: El misticismo romántico

Frente al proceder abstracto del entendimiento que, incapaz de resolver las contradicciones que su mirada unilateral encuentra en el contenido especulativo de la religión, no encuentra otra salida que abolirlas y renunciar así a dicho contenido como si de mera superstición se tratara, Hegel reivindica el derecho de la religión a defender su contenido de los ataques de la filosofía ilustrada. La filosofía especulativa debe

²² Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 573, *Amn.*

secundar a la religión en este punto, volviéndose contra el mencionado «dogmatismo del entendimiento finito» que, al destruir indiscriminadamente el contenido de la religión, destruye también la determinación especulativa de Dios y, con ella, la de lo Absoluto mismo, *sin apenas entrever hasta qué punto dicha determinación resiste al poder de negatividad de la sustancia*.

En tanto que *in-finito*, lo Absoluto es, por definición, *la negación* de lo finito; la propia palabra “*ab-soluto*” es, en efecto, también puramente negativa. Si no se quiere permanecer en el significado puramente negativo de la palabra es preciso atender al *resultado determinado* de la negación, pues lo que resulta de la negación de lo finito no es la nada, sino lo *in-finito*. En lo que a la religión respecta, la negación del Dios teísta no desemboca en la pura nada (en el no haber Dios o “*a-teísmo*”), sino en la nada determinada del mismo, que es la negación de las determinaciones antropomorfas de Dios, o lo que es lo mismo: en la afirmación de Dios como algo *no-finito* o *in-finito*. He aquí el resultado positivo-especulativo de la dialéctica hegeliana, en el que viene a la luz el aspecto de Dios que resiste a la crítica del teísmo: un Dios carente de determinaciones finitas y en apariencia idéntico a la nada, ciertamente inaprensible para el entendimiento finito (de ahí que éste no pueda ver en él otra cosa que ateísmo), pero en el que destella el pensamiento especulativo de la infinitud.

Y es que una cosa es que Dios no *sea nada* (como afirma Nietzsche desde el punto de vista finito del entendimiento en el que permanece anclado) y otra muy distinta que Dios *sea* nada. Mientras que la primera frase *niega* a Dios, la segunda lo *afirma*: lo afirma precisamente *como negación*, como negación de lo finito, o lo que es lo mismo, como *in-finitud*. Lo decisivo reside, por tanto, en la diferente concepción de la nada que subyace a las críticas de Spinoza y Nietzsche: mientras que Nietzsche niega la nada como algo carente de entidad, como el vacío dejado por el trono vacante de Dios que debe ser llenado por la voluntad humana emancipada, Spinoza trata la nada como algo positivo y sustancial, como la esencia misma de Dios a la que denomina “sustancia”.

Ahora bien: ¿Significa esto que, al suscribir el pensamiento spinoziano de la sustancia, Hegel estaría llamando “Dios” a la nada? De ser así, su filosofía se alejaría claramente del ateísmo, pero sólo al precio de aproximarse peligrosamente al misticismo; a un misticismo cabalístico ciertamente próximo al área cultural de Spinoza, pero también al misticismo cristiano de Eckart y Böhme que tan vivamente

influyó en Schelling, y que muy bien podría haber influido también en la recepción que Hegel hace de Spinoza. La fusión mística con lo divino niega lo finito como algo puramente negativo: no sólo en su fijeza y unilateralidad, sino también en la determinación de su contenido, haciéndolo desaparecer como una gota de agua en el océano. Con ello, actúa como si lo finito no hubiera existido o, por decirlo con las palabras de Mefistófeles: como si fuera mejor que nunca hubiera nacido («Drum besser wär's daß nichts entstünde.»)

La grandeza del idealismo hegeliano consiste en haber sabido detectar el engaño y la manipulación que se ocultan tras las palabras, reconociendo a un mismo tiempo el valor de la finitud y el derecho de lo negativo. Si, por un lado, el Diablo revela una gran verdad sobre lo finito cuando habla de su negatividad; por otro, introduce una peligrosa falsedad al considerarla como si de una simple negación abstracta se tratara. Este enfoque puramente abstracto de la negación que aniquila lo finito (y no únicamente su fijeza y unilateralidad) es lo que lleva a Hegel a considerar el misticismo como sinónimo de oscurantismo, necedad, arbitrariedad y fantasmagoría²³, y a señalar su radical diferencia con la substancia spinoziana.

²³ Especialmente ilustrativas a este respecto son expresiones hegelianas como: «dunklen Lande des Mystizismus» (WW 2, s. 276), «schwärmerischen Mystizismus» (WW 9, s. 16), «willkürlichen Mystizismus» (WW 11, s. 218), «die Phantasmagorie des Mystizismus» (WW 11, s. 228). Expresiones como éstas atraviesa la filosofía de Hegel de principio a fin, sin exceptuar épocas como la de Berna o Fankfurt, que algunos autores han calificado de “panteísmo místico”. «En el Hegel de Berna no podía constatarse ningún giro que hubiera de hacer época hacia un sistema especulativo de la identidad (durante este tiempo no estaba interesado en lo más mínimo por un sistema especulativo), pero sí podía advertirse la maduración de pensamientos y presentimientos que ya desde los días de Tubinga estaban en la recámara de este “familiarizado con Lessing” y Spinoza, y que con el tiempo fueron adquiriendo más importancia. Desde su estancia en Tubinga ardía bajo todas las fórmulas kantianas un rescoldo de sensación vital que a la larga no podría quedar soterrado por una ética del deber puramente moral, por obligaciones y preceptos; además para Hegel lo religioso era una realidad mucho más fundamentada en las profundidades de la subjetividad humana que para Kant, quien lo enlazaba accesoriamente con la moralidad. Para la actitud que ahora se pone de manifiesto en Fráncfort, la denominación de “panteísmo místico” es, desde luego, por lo menos una expresión inadecuada, si por “panteísmo” se entiende la identificación indiferenciada de todas las cosas con Dios y por “místico” la inmediata vivencia privada de la unión con Dios. En cambio, parece correcto afirmar que el pensamiento y la religiosidad de Hegel ya en Berna, y luego mucho más decisivamente en Fráncfort, se encuentran sobre un camino que lo aleja de la anterior separación entre Dios y el hombre y lo conduce a la participación racional (no mística) del hombre en la vida del Absoluto (no a la unión)» (Küng, H. *Op. cit.*, p. 153). «Ciertas formulaciones que suenen a panteísmo y, que Hegel pudo haber tomado de Spinoza de otros, habrán de ser entendidas en sentido hegeliano: no como una fusión de Dios y hombre, sino como una unidad de ambos en un todo viviente, en una relación vital de carácter espiritual, que no puede entenderse ni por vía meramente racional, ni por un sentimiento nebuloso y soñador.» (*Ibid.*, 187-188)

Al igual que la substancia spinoziana, el misticismo disuelve las particularidades finitas en el abismo de la nada, pero a diferencia de ella disuelve también lo singular y lo individual que Hegel considera consustancial a la idea del Espíritu. Esta renuncia de la individualidad que se funde con el Uno-Todo primordial es lo que caracteriza al misticismo: en él, lo finito queda reducido y anulado en lo infinito, de manera que no puede llegar a haber una verdadera relación entre ambos momentos. Una tal relación es, sin embargo, lo esencial de la religión para Hegel²⁴, y lo que alcanza el nivel de desarrollo de la Idea especulativa en la religión cristiana, que Hegel considera como la “religión consumada” (*vollendete Religion*), y que se caracteriza precisamente por preservar la individualidad, la subjetividad y la libertad del Espíritu:

«[...] yo debo *mantener mi libertad* en la religión cristiana; mejor debo *volverme libre dentro de ella*; en ella está el *individuo*, el sujeto. [su] FIN esencial [es] la salvación del alma, el rescate de lo singular en cuanto singular (no simplemente el género).»²⁵

Esta salvación de lo individual es, en efecto, lo que distingue al cristianismo del misticismo, pero también en cierta manera, lo que separa al spinozismo del misticismo: cierto es que lo individual no aparece todavía ahí como sujeto, ni tampoco como libertad, pero sí como actividad de negar lo particular. Esta actividad, que cabe identificar con la substancia misma, es lo único que resiste al poder de lo negativo y que dicho poder no puede arrojar al abismo de la nada; todo es negado en el abismo

²⁴ Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, p. 86. «[...] la religión ha de ser capaz de conducir nuestro espíritu hasta este contenido [Dios], de llevar nuestra conciencia hasta este objeto; no [debe consistir tan sólo] en un mero trazar líneas del deseo en el vacío, una intuición que no intuye nada, que no haya nada frente a sí misma. En tal relación se contiene por lo menos tanto que no solamente nosotros estamos en relación con Dios, sino que también Dios está en relación con nosotros. Por el celo de la religión se habla, al menos preferentemente, de nuestra relación con Dios, si no de manera exclusiva, lo cual sería propiamente consecuente con el principio de no-saber acerca de Dios; pero una relación unilateral no es relación alguna. Pues, si de hecho por religión debiera entenderse solamente una relación desde nosotros para con Dios, no se permitiría un ser independiente de Dios; Dios sería solamente en la religión, algo puesto, producido por nosotros. Esta expresión, que acabamos de usar y reprobar, de que *Dios es sólo en la religión*, tiene, sin embargo, el sentido grande y verdadero de que pertenece a la naturaleza de Dios en su independencia perfecta, que es en y para sí, que Dios es *para el espíritu* de hombre, se comunica al mismo; este sentido es completamente distinto del anotado anteriormente, en el cual Dios era sólo un postulado, una *de*, Dios es y se da una relación con el hombre.»

²⁵ Hegel, G. W. F. *Lecciones de filosofía de la religión*, p. 23.

de la substancia: todo, excepto la negación misma, que Spinoza identifica con la substancia misma y, a la postre, con Dios. Esto es lo que separa a su filosofía de todo misticismo: mientras que éste identifica a Dios con *la nada*, la substancia spinoziana lo identifica con *la negación*. Lo único que puede decirse de ella es, por tanto, lo que Mefistófeles dice de sí mismo: «Ich bin der Geist der stets verneint!». En tanto que negación, Mefistófeles es como el fuego que todo lo devora y reduce a cenizas. Se trata, sin embargo, de un fuego inmortal, que no se extingue una vez consumida la cera. El fuego de Mefistófeles no es como el de la vela mística, sino como en el de la llama eterna del espíritu que sobrevive a la destrucción de lo finito y contempla los efectos de su devastación. Esta negatividad sustancial, que se diferencia claramente de lo negativo negado por ella, es la esencia de la dialéctica hegeliana y, por tanto, el principio precursor del idealismo (no del panteísmo ni del misticismo) que Hegel encuentra *in nuce* en la substancia spinoziana.

3) «[La substancia] es la negación de todo lo específico»

Al concebir a Dios como substancia, Spinoza no estaría afirmando el carácter substancial de la nada, sino de la negación. Ésta sería lo único que hay para el filósofo judío y, en este sentido, lo único absoluto. Asumido esto, nada impide identificar esta negación con la totalidad ("*pan*"), siempre y cuando ésta no se entienda como el "conjunto" (*Allesheit*) de lo finito (como hace la mala interpretación panteísta de Spinoza), sino como "universalidad" (*Allgemeinheit*), en el bien entendido de que ésta presupone la abstracción de lo particular y, por tanto, la negación de lo finito:

«[...] cuando Dios es concebido como substancia [por Spinoza], como omniactivo, como operando en todo, todas las cosas son aniquiladas porque Dios es lo operante en ellas. No bien se atribuye verdadero ser a lo finito, no bien las cosas son autónomas con exclusión de Dios. Él no es omnipresente para nada. Porque si se dice que Él no es omnipresente entonces hay que decir a la vez: Él es efectivo. Pero Él no existe junto a las cosas, en los huecos, como el dios de Epicuro, sino que está en las cosas efectivamente; pero entonces las cosas no son efectivamente. Tal es la idealidad de las cosas; pero en este flojo pensar [que es el panteísmo] se concluye:

luego las cosas son Dios, es decir, son, permanecen conservadas insuperablemente, son una realidad insuperable. Él debe tener la verdad para el espíritu, el ánimo y el pensamiento y el espíritu debe mantener un interés en ello. / Jacobi dijo que el spinozismo era un ateísmo, fue el que más polemizó con aquél y precisamente este mismo Jacobi dijo: “Dios es el ser en todo ser ahí”. Pero esto no es otra cosa que la substancia. Ahora bien, justamente porque Dios es lo afirmativo, la cosa singular no es lo afirmativo, sino lo ideal, lo superado. La filosofía spinozista fue filosofía de la substancialidad y no del panteísmo; “panteísmo” es una mala expresión que ocasiona el malentendido de entender “pan” como conjunto [Allesheit] y no como universalidad [Allgemeinheit].»²⁶

a) Dios es negación: El acosmismo spinoziano

En tanto que universal, la substancia lo abarca todo y se identifica con la totalidad. Esto no significa, sin embargo, que sea *omnipresente*, en el sentido de que estuviera fácticamente en todo y se identificara, por tanto, con la naturaleza. A la naturaleza infinita de la substancia viene aparejado precisamente el no estar presente a la manera de lo finito, sino más bien de la negación de todo lo presente. Más acertado sería decir, por tanto, que la substancia es *omiactiva*, y ello precisamente no sólo en el sentido trivial de que su actividad se extendería a todo, sino en el más radical de que dicha actividad sería lo único que verdaderamente hay, lo único substancial.

En tanto que negación de lo finito, la substancia es, ciertamente, el todo en el sentido del Uno-todo. La aparente semejanza con la consigna panteísta (*hen kay pan*) que asoma en este punto se diluye en cuanto comprobamos que de lo que para Hegel se trata no es tanto de que la substancia única esté presente en el Todo, cuanto de que *todo se disuelve en el Uno* y de que *ese Uno es lo único que verdaderamente hay*. Por cuanto que esa totalidad de lo finito es lo que llamamos “mundo”, la filosofía de Spinoza puede calificarse, ciertamente, de “acosmismo”. Así entendida, la filosofía de Spinoza se aleja del panteísmo, para aproximarse al idealismo: mientras que el panteísmo afirma la divinidad de lo finito, el acosmismo niega a lo finito todo carácter substancial

²⁶ Hegel, G. W. F. *Filosofía de la religión*, pp. 144-145.

al disolverlo en la unidad, aproximándose con ello al principio de la idealidad de lo finito:

«Hegel entiende que el sistema de Spinoza es más un acosmismo que un ateísmo. Es el mundo quien queda desprovisto de entidad ante la absorción que sufre por Dios. Pero, al mismo tiempo, Hegel reprocha a Spinoza una grave insuficiencia acerca de lo que sea Dios. Cierto que exonera a Spinoza de la acusación de ateísmo. Pero añade que, si por ateísmo entendemos que Dios no sea concebido como espíritu, entonces el spinozismo es ateo. Añade que no es éste un caso extraño: “Hay también muchos teólogos ateos que llaman a Dios solamente el ser todopoderoso, altísimo, etc., pero no quieren “reconocer (*erkennen*) a Dios y hacen que lo finito valga como lo auténtico y éstos son aún peores”.»²⁷

La misma observación permite liberar a Spinoza de la sospecha de ateísmo; si por ateísmo se entiende al menos la negación de Dios. La razón es que negación de lo finito implica necesariamente la afirmación de lo infinito (de Dios), toda vez que lo *in-finito* es, por definición, *la negación* de lo finito. Sin esta contrapartida positiva, el principio de la idealidad de lo finito no podría fundar el idealismo, pues el idealismo consiste precisamente en la afirmación de lo infinito como lo único substancial. El idealismo hegeliano se sitúa así en las antípodas del todo ateísmo y, con él, también el acosmismo spinoziano: si éste puede ser considerado como una crítica de la teología no es, desde luego, en el sentido del nihilismo nietzscheano (para el que lo negado es Dios mismo), sino en un sentido más restringido, en el que lo negado son las representaciones limitadas (antropomorfas y teístas) de Dios. Al negar estas representaciones, el acosmismo no niega a Dios, sino todo lo contrario: *más bien despeja y habilita el espacio para pensar especulativamente a Dios al nivel de la Idea infinita*. El que la substancia spinoziana no alcance a expresar este nivel no justifica en modo alguno la acusación de ateísmo:

«La substancia spinozista no responde, en realidad, al concepto de Dios, ya que hay que concebirlo como espíritu. Pero sería falso llamar a Spinoza ateo

²⁷ Artola, J. M.^a “La crítica de Hegel a Spinoza”, p. 645.

simplemente porque no distingue entre Dios y el universo. Con la misma o mayor razón podríamos llamar al spinozismo, y estaríamos más en lo cierto, acosmismo, ya que por este camino no se hace valer y se perenniza la esencia del mundo, a la esencia finita, al universo, sino simplemente a Dios, como lo substancial. / Spinoza afirma que lo que se llama universo no existe en modo alguno, pes sólo es una forma de Dios y no algo en y para sí. El universo no posee una realidad verdadera, sino que todo esto se lanza al abismo de una identidad única. Nada es, pues, en la realidad finita: ésta no posee verdad alguna; para Spinoza, solamente Dios *es*. La verdad es, pues, exactamente lo contrario de lo que afirman quienes acusan a Spinoza de ateísmo: en él, Dios es demasiado. Sus acusadores dicen: “Si Dios es la identidad de espíritu y la naturaleza, esto quiere decir que la naturaleza, el individuo humano, es Dios. Y es verdad. Pero quienes así hablan olvidan una cosa, que esta tesis envuelve su propio levantamiento, y no pueden perdonarle a Spinoza que los reduzca a nada. Por tanto, quienes pintan a nuestro filósofo con tan negros colores no tratan de mantener en pie precisamente a Dios, sino lo finito, lo temporal; le echan en cara a Spinoza, en realidad, su propia anulación y la del mundo. / El sistema es el del panteísmo y el monoteísmo absolutos, elevados al plano del pensamiento. El spinozismo dista, pues, mucho de ser un ateísmo en el sentido corriente de la palabra; pero sí lo es en el sentido de que en él no se concibe a Dios como espíritu. Pero en este mismo sentido podríamos acusar de panteísmo a muchos teólogos que sólo llaman a Dios el Ser supremo, omnipotente, etc., que no quieren reconocer, en realidad, a Dios y sólo reconocen como verdadero lo finito; y las doctrinas de éstos son bastante más peligrosas.»²⁸

b) Dios es negación de la negación: la ateología hegeliana

Sobre el significado de este panteísmo y monoteísmo filosóficos hablaremos más adelante. Por lo pronto, interesa constatar la nueva semejanza entre las filosofías de Hegel y Nietzsche que parece asomar a la luz del acosmismo spinoziano. A primera vista, ambas parecen coincidir en la crítica de las representaciones antropomorfas (“humanas demasiado humanas”) de Dios. Conviene insistir, sin embargo, en que

²⁸ Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre historia de la filosofía*, III, pp. 303-304.

mientras que para Nietzsche esta crítica se dirige al corazón mismo de la divinidad y a la esencia misma del ser infinito, *para Hegel se restringe únicamente a las representaciones finitas de Dios y no tiene otra finalidad que la de disponer el lugar para un nuevo concepto de Dios (el concepto especulativo y verdaderamente infinito de Dios).*

Esta es la razón de que la crítica hegeliana no sea una mera negación de Dios, ni desemboque, por tanto, en el ateísmo nietzscheano, sino más bien una crítica del teísmo y de la representación teológica de Dios. En las antípodas de todo ateísmo, el problema de la representación teológica reside, para Hegel, en su finitud y, por tanto, en su incapacidad para alcanzar la esencia verdaderamente infinita de Dios. La finitud en cuestión aparece en la religión bajo la forma de las representaciones antropomorfas (teístas) de Dios, pero también en la teología más abstracta, donde persiste bajo la forma de la trascendencia. En esta última forma, la finitud no afecta tanto al contenido de la religión, cuanto a su forma representativa²⁹.

De ahí que, más que ateísmo, la crítica de Hegel a la religión deba ser considerada como “ateología”. A diferencia del primero, ésta no niega a Dios, sino únicamente su representación: la *representación* teológica del Dios trascendente que, en términos lógicos, se corresponde con la abstracción de la “mala infinitud” que permanece contrapuesta a lo finito. Y así como la negación de esta “mala infinitud” libera el espacio para elaborar la Idea de la verdadera infinitud, así también la negación del Dios trascendente habilita el espacio para pensar a Dios en su Concepto: la Idea de Dios como Espíritu infinito. Confundir la negación del Dios teológico con una negación de Dios mismo supone: en primer lugar, partir de una noción muy limitada y dogmática de Dios (propia del entendimiento finito) y, en segundo lugar, ignorar el resultado determinado de la negación hegeliana, que mantiene y conserva siempre lo esencial del contenido negado.

Pues bien, ambas simplificaciones convergen en el ateísmo nietzscheano, que no sólo es reduccionista y dogmático en lo que a la representación de Dios se refiere, sino también excesivamente abstracto en lo tocante al alcance dialéctico de la negación. Su

²⁹ No hay, por tanto, contradicción alguna con el texto citado al comienzo de este ensayo: en tanto que trata del contenido absoluto (Dios), la filosofía es teología, pero en tanto que la teología permanece deudora del lenguaje de la representación y de la imaginaria del Dios trascendente, la filosofía debe ser teología *especulativa* y, por tanto, crítica de la teología *dogmática*.

negación de Dios resulta de haber entendido la negación como simple negación³⁰, y no a la manera especulativa de Hegel, como negación determinada. Desde este punto de vista más elevado, la crítica de la teología no produce la pura nada, sino a «la nada de aquello de lo que resulta», que en el caso de la representación teológica es la nada de la representación trascendente (y, por tanto, finita) de Dios.

No, por tanto, la pura nada o el puro no haber Dios, sino la negación de la finitud, o lo que es lo mismo: la *in*-finitud; bien entendido que esta infinitud no debe ser vista únicamente desde el lado racional-negativo de la dialéctica (como el abismo y la noche de la substancia en la que todo desaparece), sino desde el lado racional-positivo, como finitud que se niega a sí misma, que se pone a sí misma más allá de su propio límite y se evidencia así como siendo algo distinto, no sólo de la afirmación puramente dogmática de la finitud, sino también de la negación puramente escéptica de la misma, como la actividad de poner y superar inmanentemente su propia finitud, acreditándose así como verdadera infinitud que no permanece ya contrapuesta a lo finito, sino que es unidad de lo finito y lo infinito.

Es esta comprensión especulativa de la infinitud y de la divinidad lo que Mefistófeles posibilita al identificar lo finito con lo negativo, pero a la vez tergiversa al identificar la negatividad con el mal («So ist denn alles was ihr Sünde, / Zerstörung, kurz das Böse nennt, / Mein eigentliches Element»). La trampa consiste en percibir la negatividad como un poder puramente destructivo, sin considerar su potencial liberador con respecto a la metafísica del entendimiento finito y a las representaciones limitadas de Dios propias del teísmo. Este potencial liberador es lo que el idealismo hegeliano ha sabido aprovechar para avanzar hacia la Idea especulativa de Dios. No así en cambio la filosofía de Spinoza, que hiere la sensibilidad religiosa al permanecer en el aspecto destructivo (diabólico) de la negatividad, suscitando la polémica del ateísmo. Esta polémica debe entenderse como el resultado de la reacción defensiva del entendimiento que, en el desesperado intento de proteger su patrimonio, no puede evitar caer en la provocación del Maligno, adoptando una actitud combativa contra la

³⁰ No resulta en modo alguno casual que la retórica que Nietzsche utiliza para describir las consecuencias de la muerte de Dios (la caída en el vacío, el vértigo infinito, el mar sin orillas, la monotonía del desierto, la oscuridad de la noche, etc.) se parezca mucho a la que Hegel utiliza para referirse al aspecto negativo de la sustancia.

negatividad que considera destructiva, y reafirmandose en la estrechez de su punto de vista limitado que aboga por la restauración del teísmo y su dios personal (humano demasiado humano), sin apenas advertir la idolatría grata al Diablo que se oculta en esa aparente piedad.

4) «El alma debe bañarse en el éter de la substancia única, en la que está sumergido todo lo que se tiene por verdadero»

Esta es, a grandes rasgos, la situación que en su momento envolvió a la recepción del spinozismo, suscitando la conocida polémica del ateísmo que tanto influyó en la ilustración alemana y en los predecesores de Hegel, pero de la que éste supo salir prácticamente indemne. La clave no estaba en retroceder temeroso hacia el teísmo, ni tampoco en asumir el ateísmo temerariamente, sino en saber aprovechar el potencial liberador de la negatividad, avanzando hacia su resultado especulativo. Como no podía ser de otra manera, ello implicaba superar los límites del spinozismo, afirmando que ni la negatividad de la sustancia es puramente destructiva (sino liberadora, toda vez que permite mirar más allá de los ídolos del teísmo), ni tampoco su resultado es la pura nada (sino más bien el vacío que habilita el lugar para pensar la verdadera Idea especulativa de Dios). El mismo punto de vista permite superar también el ateísmo nietzscheano, cuyas limitaciones no son en realidad muy diferentes de las del acosmismo spinoziano. Al fin y al cabo, ambos permanecen anclados al punto de vista negativo de la dialéctica, lo que les impide ser verdaderamente consecuentes con el resultado especulativo de su propia negación de Dios. Al diluir las determinaciones finitas en el «formalismo monocolor»³¹ de la sustancia, Spinoza se limita a despejar el espacio para un concepto especulativo de Dios al que, sin embargo, es incapaz de elevarse propiamente.

³¹ Cf. *supr.* nota 19.

«[La substancia es] lo Uno, en lo que todo entra para desaparecer en ello, y de lo que nada sale.»³²

En tanto que negación de lo finito, la substancia spinoziana debe ser considerada como una anticipación del principio de la idealidad de lo finito, *pero no como la fundación del idealismo, toda vez que Spinoza no acaba de sacar rendimiento especulativo a esa negación*; de ahí que dicha negación no pueda ser tomada como principio (*Prinzip*), sino únicamente como comienzo (*Anfang*) del idealismo: aunque dicho comienzo parte de un Dios purificado de toda finitud y, en esta medida, *in-finito*, ese Dios no puede ser identificado todavía con la verdadera infinitud del Espíritu, que es unidad de lo finito y lo infinito. A diferencia del Espíritu que se refiere a sí mismo y pone sus propias determinaciones como momentos, la substancia ostenta una infinitud puramente negativa, que permanece contrapuesta a lo negado por ella, y no es más que una forma de mala infinitud. Esta es la razón de que Hegel no se refiera a la *in-finitud* (puramente negativa) de la substancia como Dios, sino como *la muerte* de Dios, y que se refiera a esa muerte «como momento, y sólo como momento de la suprema Idea»:

«Pero el puro concepto o la infinitud como abismo de la nada en que todo ser se hunde, tiene que describir como momento, y sólo como momento de la suprema idea, el dolor infinito, que hasta ahora había alcanzado una existencia histórica, sólo en la cultura, y sólo como el sentimiento sobre el que se basa la religión de la época moderna, el sentimiento de que Dios mismo ha muerto [...].»³³

³² Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III, p. 307; *ibid.*, pp. 308-309: «[...] como todas las diferencias y determinaciones de las cosas y de la conciencia no hacen sino reducirse a la substancia una, cabe perfectamente afirmar que el sistema spinozista es arrojado todo a ese abismo de la negación. Pero nada sale de él; y lo particular de que Spinoza habla es algo que se encuentra de antemano y que se recoge del mundo de las representaciones, sin que se lo justifique para nada. Para justificarlo Spinoza tendría que derivarlo de una substancia por lo cual no adquiere vida, espiritualidad ni actividad. / La substancia spinozista es solamente una substancia rígida, no es aún el espíritu; no es uno en ella cabe sí. Y tampoco Dios es aquí el Espíritu, porque no es el Dios Trino y Uno. La substancia spinozista conserva su rigidez, su petrificación [...] pues es el momento de la negatividad lo que se echa de menos en esta inmovilidad rígida, cuya única operación consiste en despojarlo todo de su determinación, de su particularidad, arrojándolo así a la substancia única y absoluta en la que aquello desaparece y toda vida se apaga dentro de sí.»

³³ Hegel, G. W. F. *Fe y saber*, p. 164.

El conocido pasaje de *Fe y saber* no hace sino reproducir con diferentes palabras el contenido del fragmento de las *Lecciones* que guía este comentario y, muy particularmente, el enunciado que da título a este apartado. Si, de un lado, el motivo de la “muerte de Dios” incide en la identidad de la substancia con la negación; de otro, la comprensión de esa muerte «como momento y sólo como momento» respalda la idea de que la substancia es sólo el comienzo (*Anfang*) de la filosofía (y no el verdadero *Prinzip*).

Cabría objetar, sin embargo, que mientras que lo negado en el abismo de la substancia es la finitud («la substancia es la negación *de todo lo específico*»), lo negado en la muerte de Dios es Dios mismo («Dios mismo ha muerto»). Ahora bien: el hecho de que Hegel conciba esa muerte como «momento de la suprema Idea» basta para suponer que lo verdaderamente negado en ella no sería tanto la idea misma de Dios, cuanto las representaciones finitas (teístas) del mismo. De ahí que, como dijimos más arriba, su resultado no sea la nada, sino la negación, o lo que es lo mismo: no el “ateísmo”, sino la “ateología”. Prueba de ello es el hecho llamativo de que Hegel evite la palabra “ateísmo” para referirse al resultado de la muerte de Dios, utilizando en su lugar la expresión privativa de “*Gottlosigkeit*”, que puede traducirse como “ausencia de Dios”³⁴. Con ella pretende designar el vacío dejado por esa muerte, precisamente como algo positivo que reclama ser colmado dialécticamente mediante la Idea especulativa de Dios; que es el pensamiento de Dios no sólo como sustancia, sino «también como sujeto»³⁵, o lo que es lo mismo, como Espíritu.

Una idea como ésta es, sin embargo, lo que el spinozismo de la substancia es incapaz de alcanzar a causa de su comprensión no dialéctica de la negatividad (el spinozismo es «la filosofía en la que Dios viene determinado sólo como sustancia y no como sujeto y espíritu»³⁶). Sin esta comprensión dialéctica, la negatividad se hunde en el abismo de la nada y la idealidad de lo finito no alcanza a fundar el idealismo. En tanto que principio idealista, la mencionada idealidad no debe desembocar en la nada,

³⁴ *Id.*

³⁵ Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, p. 123.

³⁶ Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 67. Cf. también: *Lecciones sobre la historia de filosofía*, III, p. 308: «[...] Spinoza destruye el principio de la subjetividad, de la individualidad, de la personalidad, el momento de la conciencia de sí en la esencia. El pensamiento, para él, tiene solamente la significación de lo general no la de la conciencia de sí». Y también: *Ciencia de la lógica*, I, p. 600.

sino más bien en el vacío, en el sentido del espacio abierto y despejado susceptible de ser llenado. Esta suerte de apertura es lo que ilustran las metáforas hegelianas de la noche, del vacío y del abismo. El abismo no es la nada, sino el vacío en lo que todo se precipita y todo lo devora; más que el “abismo de la nada”, la substancia hegeliana es, por tanto, el “abismo de la negación” en el que las determinaciones permanecen negadas a la vez que conservadas. Este aspecto conservador de la dialéctica es, por lo demás, lo que la metáfora de la noche parece querer ilustrar: las determinaciones finitas no son destruidas bajo la oscuridad de su manto, sino únicamente ocultadas hasta la llegada del nuevo día.

El mismo carácter conservador es lo que en el texto base se describe como «el éter de la substancia única, en la que está sumergido todo lo que se tiene por verdadero»³⁷. En tanto que negación, la substancia no es sólo lo que disuelve las determinaciones finitas, *sino lo que las mantiene y conserva en su verdad, precisamente como determinaciones negadas y asumidas.* De no ser así, la dialéctica no podría sobreponerse a su acción puramente negativa y se vería abocada a la crítica y al escepticismo. Si el idealismo puede esquivar el escollo de la dialéctica negativa es gracias al carácter conservador de la negación dialéctica, así como al punto de vista especulativo capaz de elevarse a ese resultado positivo y asumirlo como momento de la Idea infinita. La clave de esta elevación reside en comprender que lo negado en el abismo de la substancia no son las determinaciones como tal, *sino únicamente su fijeza y unilateralidad*, y que más allá de este aspecto (en el que consiste precisamente su finitud), las determinaciones son mantenidas y conservadas en su verdad, no como determinaciones propiamente dichas, *sino como momentos de la Totalidad.*

a) Dios es todo: El panteísmo idealista

Lo mismo vale para la representación teológica (y, por tanto, finita) de Dios: ni el motivo hegeliano de la “muerte de Dios” puede ser tomado como una declaración de ateísmo, ni la negatividad de la substancia hegeliana como algo capaz de diluir el contenido de la palabra “Dios” hasta el punto de convertirla en un mero significante vacío. En tanto que instancia crítica de la finitud, la substancia spinoziana niega las

³⁷ Cf. *supr.* nota 9.

representaciones religiosas y teológicas de Dios, eliminando con ellas todo rastro de antropomorfismo y trascendencia, pero reafirmando en el mismo gesto su infinitud. En tanto que negación de la finitud, la *in*-finitud es justamente lo que la substancia spinoziana permite pensar.

A salvo de su negatividad quedarían únicamente las determinaciones sinónimas de “lo Incondicionado”, “lo Absoluto”, “la Totalidad”, etc., que expresan la esencia infinita de la divinidad. La razón es que tales expresiones, o bien son puramente negativas, o bien son lo suficientemente abstractas como para presuponer la negación de lo determinado característica de la sustancia. Este es el caso de la palabra “totalidad”, que no debe ser interpretada en el sentido del conjunto de las determinaciones finitas, sino en el de la unidad de lo finito que abstrae sus diferencias. Así es como Hegel consigue esquivar el escollo del panteísmo romántico que identifica a Dios con totalidad de lo finito, si bien únicamente al precio de caer en esa suerte de “panteísmo filosófico” que identifica a Dios con lo único substancial. A diferencia del primero, que es rechazado por Hegel con desprecio e ironía, esta segunda forma de panteísmo es considerada por él con mayor respeto y detenimiento:

«La expresión “panteísmo” tiene la misma ambigüedad que la universalidad. *Hen kai pan* significa el “todo uno”, el todo que sigue siendo absolutamente uno; pero *pan* significa también “todas las cosas”, y así es pasa a la representación falsa, carente de pensamiento y de la filosofía. Ahí por “panteísmo” se entiende que todas las cosas son Dios, la divinidad de todas las cosas [*Allesgötterei*] y no la divinidad del todo [*Allgötterei*]. Porque en este segundo caso, si Dios fuera el todo hay un solo Dios; en el todo, las cosas singulares están absorbidas, son meramente accidentales, meras sombras, fantasmas. Pero se presume que la filosofía sería panteísmo en el primer sentido. Ésa es precisamente la ambigüedad de la universalidad. Si se la entiende en el sentido de la universalidad de la reflexión entonces se trata de la totalidad [*Allheit*]; ésta es representada primeramente de modo que la singularidad sigue siendo autónoma. En cambio, la universalidad del pensar, la universalidad substancial, es unidad consigo mismo en donde todo lo singular y lo particular sigue siendo algo ideal, no posee un ser verdadero.»³⁸

³⁸ Hegel, G. W. F. *Filosofía de la religión*, p. 144.

Tomada en el sentido de lo universal, la “totalidad” es una de las determinaciones esenciales de Dios que el poder de lo negativo no puede borrar. La razón es que ella no es, en realidad, una determinación más, sino una forma de nombrar la infinitud y, por tanto, la naturaleza de la substancia. Otro tanto ocurre con la determinación de la “unidad”: tampoco ella puede hundirse en el abismo de la nada, sin quedar eliminada con ella la propia sustancia. “Unidad” y “totalidad” (*hen kai pan*) marcan así, por tanto, el límite que el poder corrosivo de la substancia no puede franquear, so pena de disolverse ella misma. Ambas expresan la infinitud de la propia substancia sobre la que se sustenta un “panteísmo” diferente de aquel que diviniza y bendice la totalidad de lo finito.

Si el idealismo de Hegel puede ser calificado en algún sentido como “panteísmo” ello es sólo en el sentido de este “panteísmo filosófico” que identifica a Dios con la totalidad, *pero sin identificar esta totalidad con el conjunto de lo finito*. En su lugar, la totalidad es pensada como *unidad* de la pluralidad, o lo que es lo mismo, como la reducción de la pluralidad a algo único: a una unidad que presupone la negación de lo finito. Solo asumiendo este presupuesto, que no es otro que el de la idealidad de lo finito, puede la “unidad” en cuestión ser considerada como algo más que una mera determinación abstracta que expresaría la infinitud de la substancia a fuerza de haber eliminado toda determinación: en tanto que pluralidad asumida, la unidad aparece como “universalidad determinada” o “verdadera totalidad”. La determinación de la “totalidad” es condicionada así por la de la “unidad” y, tras el “panteísmo filosófico”, asoma una suerte de “monoteísmo”: el “monoteísmo filosófico”, que Hegel distingue claramente de ese monoteísmo trivial que la mayoría identifica con el “panteísmo no filosófico” criticado por Hegel.

b) Dios es uno: El monoteísmo oriental

Hegel reconoce este “monoteísmo filosófico” en algunas religiones históricas como el hinduismo: al igual que el panteísmo, esta religión venera la totalidad como algo

divino, pero a diferencia de él, considera dicha totalidad como algo diferente del conjunto de lo finito, como la unidad en la que se sumerge y desaparece lo finito:

«De todos modos, la religión hindú llega hasta la representación de Brahma, eso es, de la pura unidad del pensamiento en la que desaparece la totalidad empírica del mundo como desaparecen también aquellas substancialidades más próximas que se llaman dioses. / Por esta causa, *Colebrooke* y muchos otros han determinado la religión hindú, en lo que tiene de esencial, como *monoteísmo*.»³⁹

Lo mismo cabe decir de las filosofías de Parménides y Spinoza, con las que «penetra por primera vez en la mentalidad europea la concepción oriental de la identidad absoluta»⁴⁰. Ninguna de ambas filosofías concede realidad al todo entendido como el conjunto de lo finito, sino a la unidad que resulta de la abstracción de lo finito. El “monoteísmo” aparece así como el aspecto positivo y complementario del “acosmismo”: ambos constituyen la cara y la cruz del idealismo. En el seno de su dialéctica, el acosmismo aparece como la negación del mundo y, en este sentido, de la totalidad, pero sólo como momento previo a la afirmación de la unidad:

«La representación habitual del panteísmo proviene del hecho de que se pone de relieve la unidad abstracta, no la espiritual, y de que en una representación religiosa en la que sólo la substancia, lo Uno, son considerados como verdadera realidad, se olvida totalmente que precisamente ante este Uno desaparecen las cosas singulares y no se les atribuye ninguna realidad; se mantiene, por el contrario, esta realidad de las cosas singulares. Los eleatas decían, por el contrario: “sólo es lo Uno”, y añadían expresamente: “y la nada no es en modo alguno”. Toda finitud vendría a ser limitación, negación de lo Uno (*omnis determinatio est negatio*);

³⁹ Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 573, *Amn.*

⁴⁰ Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III, p. 280-281: «Por tanto Spinoza, como judío que es, levanta totalmente el dualismo que lleva consigo el sistema cartesiano. Como judío que es, decimos, pues la profunda unidad de su filosofía, tal y como a través de él se manifiesta en Europa, la concepción del espíritu, de lo infinito y lo finito, como idéntico en Dios, sin ver en éste un tercer término, es en realidad un eco del pensamiento oriental. Con Spinoza penetra por primera vez en la mentalidad europea la concepción oriental de la identidad absoluta y más concretamente se incorpora directamente a la filosofía europea, cartesiana.»

pero dicen: la nada, la limitación, la finitud, el límite y lo limitado no son en modo alguno. Por tanto, aun cuando nos detuviéramos en una determinación filosófica como la de los eleatas o la del spinozismo no se atribuye a lo singular realidad alguna, y el spinozismo es más bien acosmismo. Al spinozismo también se le ha hecho el reproche de ateísmo; pero este mundo, este “Todo”, no existe en el spinozismo. El mundo aparece ahí ciertamente, se habla de su ser determinado, y nuestra vida consiste en hallarnos en esta existencia. Pero, en sentido filosófico, el mundo no tiene aquí realidad alguna, no es en modo alguno. No se le atribuye ninguna realidad al “Todo”, a estas realidades finitas; son finitudes y se dice de ellas que no son en modo alguno. Pero los delatores del spinozismo no se pueden liberar de lo finito y dicen, por consiguiente, que para él todo es Dios. Nunca ha habido un panteísmo tal como ellos se imaginan. Ya cuando se utiliza la expresión de que todo es uno, de que, por tanto, la unidad constituye la verdad de la multiplicidad, no existe ya el “Todo”; la multiplicidad desaparece, pues su verdad se encuentra en su unidad. Pero ellos no pueden dominar la negatividad de lo finito que se encuentra allí.»⁴¹

La única manera de otorgar un sentido idealista al todo es considerarlo como algo diferente de la mera pluralidad de lo finito, precisamente como el *conjunto* o la *unidad* de lo finito. Lo decisivo para comprender esta diferencia reside en la negación asumida y presupuesta en los conceptos de “unidad” y “totalidad”. Esta misma presuposición es lo que marca la diferencia entre el panteísmo filosófico y la «representación habitual del panteísmo [que] proviene del hecho de que se pone de relieve la unidad abstracta, no la espiritual, y de que en una representación religiosa en la que sólo la substancia, lo Uno, son considerados como verdadera realidad, se olvida totalmente que precisamente ante este Uno desaparecen las cosas singulares y no se les atribuye ninguna realidad»⁴². Este es el caso del hinduismo, que considera lo finito como lo nulo y carente de entidad que se diluye y reabsorbe en la unidad substancial.

En contra de ello parece hablar el hecho de que el hinduismo reconozca algunos singulares (o avatares) como emanaciones de la divinidad. Se trata, sin embargo, de

⁴¹ Hegel, G. W. F. *El concepto de religión*, pp. 237-238.

⁴² *Id.*

emanaciones desprovistas de carácter substancial, abocadas a ser reabsorbidas en la totalidad originaria. Consideraciones como ésta bastan para desterrar toda sospecha de panteísmo, pero no para preservar su condición de verdadero monoteísmo. Contra la tesis de Coolebroke, Hegel considera el hinduismo como un politeísmo resultante de una concepción excesivamente abstracta de la totalidad: un Dios abstracto y vacío no puede evitar tener la pluralidad fuera de sí. Al reabsorber la pluralidad, el hinduismo reconoce en esa pluralidad lo negativo, pero al no poder mantenerla en una unidad vacía, tampoco puede evitar que vuelva a exteriorizarse, incurriendo así en la contrariedad de concebir una pluralidad que, siendo inesencial, permanecería (cíclicamente) fuera de la unidad esencial:

«Pero esta unidad de Dios, del Dios espiritual precisamente, es tan poco concreta en sí misma y tan inerme, por así decirlo, que la religión hindú es la enorme confusión de ser al mismo tiempo el más extravagante politeísmo. Pero la idolatría del desgraciado hindú que adora los monos o algo parecido, no es nunca aquella desgraciada representación panteísta de que *todo* es Dios y Dios es *todo*. El monoteísmo hindú es también, por lo demás, un ejemplo de lo poco que se adelanta con el solo monoteísmo si la idea de Dios no está profundamente *determinada* en ella misma. Aquella unidad, en efecto, por ser abstracta en sí misma y por tanto vacía, conduce precisamente a situar como autosuficiente *fuera* de ella a lo concreto en general, sea esto una multitud de dioses o de singulares empíricos y mundanos.»⁴³

El hinduismo presiente la necesidad que lo Absoluto tiene de encarnarse, de ganar la determinación en la inmanencia de la Idea absoluta, pero esta necesidad se queda en algo puramente formal: las encarnaciones hinduistas se quedan en lo puramente accidental; no son más que el ropaje accesorio de la divinidad, incapaz de aportar nada substancial ni a mundo ni a la propia divinidad; de ahí que estén abocadas a repetirse cíclicamente, como los procesos naturales.

La misma crítica cabe dirigir contra la religión mahometana, en la que reconoce Hegel una negación más radical de lo finito y, por tanto, un monoteísmo más claro,

⁴³ Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 573, *Amn*.

pero también tanto más abstracto, por cuanto que rechaza toda determinación de la divinidad, al rechazar tanto su encarnación como su representación sensible (iconoclastia):

«Si para volver una vez más a lo fáctico, se quiere ver la conciencia de lo Uno, no ya según la partición hindú en la unidad indeterminada del pensamiento abstracto, por una parte, y el fatigoso recorrido por lo particular que se hace letanía, por la otra, sino en su más hermosa pureza y sublimidad, hay que trasladarse a los mahometanos. Cuando, por ejemplo, en el preclaro *Dschelaleddin Rumi* se destaca especialmente la unidad del alma con el Uno, y esa unidad como amor, es entonces esa unidad espiritual una *elevación* sobre lo finito y común, una transfiguración de lo natural y espiritual con la que ciertamente se desprende y abandona lo exterior y perecedero de lo natural inmediato, como también de lo espiritual empírico y mundano. Me abstengo de multiplicar los ejemplos de representaciones religiosas y poéticas que estamos acostumbrados a calificar de panteísticas.»⁴⁴

Se trata de un monoteísmo que piensa hasta el final de sus implicaciones la idea de un Dios como sustancia, pero no como Sujeto, tal y como corresponde a su naturaleza infinita. Contra él dirige Hegel el mismo reproche que hacia el spinozismo, que se diferenciaría claramente del panteísmo vulgar, pero no del monoteísmo abstracto característico de las religiones hinduista y mahometana. Aunque infinita en relación a la particularidad y diversidad de lo finito, la substancia spinoziana es todavía finita en relación a la verdadera infinitud del Espíritu; de ahí que Hegel la considere una forma de “mala infinitud”, que permanece contrapuesta a los modos finitos y no llega a exponerse como el autodespliegue inmanente de los mismos. He aquí la base de la crítica de Hegel a Spinoza (que resulta extensible también a Parménides y a toda forma de monoteísmo oriental, sea hinduista o mahometano), así como de su reivindicación del cristianismo como “religión consumada”:

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 597-598.

«Respecto de las filosofías a las que ciertamente se les ha dado este nombre, por ejemplo, la de los eleatas o la de Spinoza, hemos recordado más arriba que en tan poca medida identifican a Dios con el mundo y lo finitizan, que en estas filosofías ese *todo* carece más bien de toda verdad y ellas deberían llamarse más exactamente *monoteísmos*, y en relación con la representación del mundo, *acosmismos*. Estas filosofías se definirían con toda exactitud como sistemas que aprehenden lo absoluto únicamente como la sustancia. Respecto de los modos de representación propios de los orientales, especialmente mahometanos, se puede decir más, a saber, que lo absoluto aparece en ellos como el *género simplemente universal* que habita en las especies y en los existentes, pero eso de tal manera que a éstos no les corresponde ninguna realidad efectiva. El defecto de todos esos modos de representación y sistemas consiste en no seguir adelante hasta alcanzar la determinación de la sustancia como *sujeto* y como *espíritu*.»⁴⁵

5) «[La sustancia] es la liberación del espíritu y su absoluto fundamento.»

302

Pensar a Dios *como Espíritu*. He aquí la consigna cristiana que subyace a la exigencia fenomenológica de pensar lo Absoluto *como Sujeto*, y que se presenta como la respuesta hegeliana ante la insuficiencia de la sustancia para alcanzar la verdadera infinitud. La razón de esta insuficiencia es su incapacidad para interiorizar y asumir su propia negación, quedando ella misma contrapuesta a lo negado como algo inmediato y, por tanto, como una alteridad inasumible. El resultado es ese monoteísmo oriental, cuya abstracción convive con el politeísmo salvaje y sin sistema de sus manifestaciones, y ante la que sólo cabe el recurso a una negación igualmente abstracta. El mismo carácter abstracto de la sustancia subyace, por tanto, a la negación del mundo que caracteriza a los monoteísmos de Parménides y Spinoza, y cuya relación con el mundo no difiere en nada de la negación acosmista que desconoce el milagro cristiano de la reconciliación y el amor.

Pero si esto es así, el problema del spinozismo no es, como suele decirse, el ateísmo, ni tampoco el panteísmo, *sino el monoteísmo abstracto de la sustancia, de la unidad*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 598.

compacta incapaz de asumir la negación y que no puede impedir convivir con la pluralidad de las determinaciones negadas. El resultado es un Dios-substancia que es pensado, ciertamente, como negación, *pero sólo como negación de lo otro de sí, que se preserva ella misma intacta, y permanece indemne a su poder devastador.* Como el “alma bella” de Hegel, el Dios de Spinoza vive a salvo de la muerte en la pureza de su abstracción no contaminada por la finitud. Ahora bien: el Espíritu hegeliano es la vida «que no se asusta ante la muerte»⁴⁶, que sabe que debe morir como substancia y como “mala infinitud” para alcanzar la verdadera infinitud como Sujeto.

Apenas resulta necesario aclarar que una muerte como ésta debe ser muy diferente a la analizada hasta ahora en relación a lo finito: si lo finito muere en la abstracción de la substancia a manos de la primera negación, lo infinito muere en la concreción de lo finito a manos de la segunda negación. Esta negación de la negación, por la que la negatividad de la substancia abstracta es negada en la concreción de lo finito, es lo que en la imaginería cristiana aparece representado en el misterio de la “encarnación” de Dios-padre. Ésta no debe confundirse con las encarnaciones de las deidades hinduistas, donde lo que se revela como divino no es el Espíritu, sino la naturaleza en alguno de sus aspectos particulares, solo que representada antropomórficamente. Si algo caracteriza al cristianismo es la desacralización de la naturaleza divinizada por el paganismo⁴⁷: lo divino no es la naturaleza, sino el Espíritu; de ahí que el Dios cristiano no se encarne en una planta o en un animal (como de hecho ocurre en el hinduismo), sino precisamente en un hombre

⁴⁶ Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, p. 136.

⁴⁷ Hegel, G. W. F. *Filosofía de la religión*, p. 198: «[...] el mundo es ahora prosaico, se nos enfrenta esencialmente como una colección de cosas, está desacralizado. Aquí [en el judaísmo] la naturaleza es desacralizada. En Oriente y, especialmente, en el dios griego, uno se regocija por la Amistad y por una relación con la naturaleza y con lo divino que, cuando el hombre se relaciona con la naturaleza, se relaciona con lo divino. Esta unidad de lo divino y lo natural –denominada identidad de ideal y de lo real– es una determinación abstracta, totalmente formal, es una identidad barata. En efecto, ella está por doquier». Para el judaísmo, en cambio, Dios «se manifiesta en la naturaleza, pero de un modo sublime. El mundo natural es tan solo algo puesto y limitado, mera manifestación del Uno, de modo tal que Dios está a la vez por encima de esta manifestación, se distingue de ella en ella misma y carece de ser para sí o de ser ahí esencial a partir de esta exterioridad, como en la religión de la belleza. La naturaleza le obedece, lo manifiesta solo a él, pero de modo que él, a la vez, está fuera de esta manifestación.» (*Ibid.*, p. 199)

«Dios debe revelarse en la naturaleza, pero a la naturaleza, a la piedra, a la planta, al animal Dios no puede revelarse, porque Él es Espíritu, se revela únicamente al hombre, que el *pensante*, es espíritu.»⁴⁸

El problema en este punto no reside, por tanto, en comprender el misterio de la creación del mundo material, sino el de la encarnación del Espíritu, lo cual pasa por necesariamente por comprender el sentido de que el Espíritu infinito se manifieste en el espíritu finito. Por decirlo en la terminología hegeliana, el problema no es tanto el de la *Entlassung zur Natur*, como el de la *kénosis* por la que el espíritu infinito se despoja de su infinitud, invirtiendo aparentemente con ello la dialéctica operada hasta el momento por la sustancia: en la encarnación, lo que muere no es la finitud (del mundo) al elevarse a la infinitud (de la sustancia), sino la infinitud (del Dios trascendente) al abajarse a la finitud (del Dios-hombre). Dos precisiones conviene hacer acerca de esta *kénosis* divina. La primera: que en ningún caso se trata en ella de retornar a la finitud inicial negada por la sustancia, pues mientras que la finitud negada en ella no era otra que la de la naturaleza, la afirmada en la encarnación es la del espíritu.

Todavía cabe preguntar, sin embargo, por el sentido de esta intervención del espíritu finito, ahí donde de lo que se trataba era de pensar a Dios como Espíritu infinito. La condición espiritual aparece sólo a costa de la infinitud que, aunque de manera abstracta, estaba ya presente en la sustancia; no debe extrañar, por tanto, que algunos hayan visto en la encarnación y en la pasión de Cristo la muerte de Dios mismo. Pero lo que frente a esta interpretación conviene recordar, en segundo lugar, es que si Dios muere en este descenso a la finitud no es como verdadera infinitud, *sino como mala infinitud* (que es, después de todo, la única alcanzable para la sustancia), y que la negación de esta mala infinitud no es otra cosa más que su desmistificación y desenmascaramiento como finitud, *de manera que lo que verdaderamente muere en la kénosis cristiana no es ninguna infinitud en sentido estricto, sino una finitud más.*

a) El monoteísmo judío

⁴⁸ Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, p. 88.

Al superar la mala infinitud, la encarnación cristiana supera ese resto de finitud no asumido por el deísmo y que el poder de la substancia no podía eliminar. La razón es que, a pesar de diluir las determinaciones finitas, la substancia no puede diluir la diferencia entre lo finito y lo infinito, manteniendo con ello el corte de la trascendencia. La substancia es lo incondicionado y, en este sentido, lo que permanece formalmente contrapuesto a lo finito, que se define a su vez como lo condicionado y carente de fundamento. La misma diferencia permanece incluso cuando sustancia es pensada en su sentido más radical como negatividad o actividad de negar lo finito: a salvo de su poder queda entonces esa forma de finitud que se oculta tras la “mala infinitud” de la trascendencia. En tanto que trascendente, la negación permanece contrapuesta a lo negado por la negación.

La substancia es, por definición, lo que reposa en sí mismo y proporciona el soporte de todo lo demás. Ahora bien: al fundar lo finito, la substancia no hace sino ejercer su poder de negatividad, toda vez que fundar lo finito no es otra cosa que negarle su carácter autosubsistente y substancial⁴⁹. Esta es la razón de que, al evidenciarse como fundamento, la substancia no pueda evitar separarse de lo finito, como lo substancial de lo no substancial, introduciendo una separación insalvable⁵⁰ entre ambos extremos. El resultado es una infinitud que se eleva por encima de lo finito como una esencia separada, y que no es sino la “mala infinitud” de la trascendencia

⁴⁹ La aparición de esta diferencia y esta trascendencia es el carácter esencial de la fundamentación judía frente a la emanación oriental, la diferencia entre creación y emanación: «El crear [Schaffen] de Dios es muy diverso del emanar [Hervorgehen], de la emanación del mundo a partir de Dios, tal como en los hindúes los mundos emanan de Brahma. En las cosmogonías de los griegos los dioses supremos y espirituales emanan en último lugar, son los últimos. Lo emanado es lo existente, lo efectivamente real, de tal modo que el fundamento desde el que ha emanado es puesto más bien como superado y no esencial, mientras que lo emanado vale como autónomo [selbständig]. Por el contrario, aquí esta subjetividad de Uno es lo absolutamente primero e inicial, mientras que lo condicionado es superado. Dios es lo presupuesto, el sujeto absoluto que sigue siendo absolutamente primero frente a eso puesto, al mundo que es su creatura, frente a la totalidad de su ser determinado y de su negación, a la totalidad del ser inmediato.» (Hegel, G. W. F. *Filosofía de la religión*, p. 196)

⁵⁰ No en vano, la substancia es, considerada desde el punto de vista de la Lógica, una categoría de la Esencia: «Para Hegel la substancialidad es una determinación esencial y, por lo tanto, reflexiva. Es, además, un poder que pone o asienta sus determinaciones, distinguiéndose de ellas. Ocurre que esta forma de enfocar lo que sea la substancia está gobernada por una concepción dinámica y manifestativa. Ya la colocación de la substancia en la esfera de la esencia lo indica. Como es sabido, la esencia no es algo inmediato y a ella se llega partiendo del ser meramente dado, para alcanzar su verdad. El ser, cuya determinación es la substancia, es el ser como reflexión.» (Artola, J. M.^a *Loc. cit.*, pp. 639-640)

que permanece contrapuesta a lo finito como algo externo. Ello reduce esa supuesta infinitud en una forma más de la finitud, cuya única peculiaridad es su inmunidad ante el poder de la negatividad.

No podría ser de otra manera, habida cuenta que ella es el resultado más genuino de la actividad de negar propia de la substancia: la negatividad que la ha generado no puede nada contra ella. De ahí que más que una finitud más, la trascendencia sea la finitud misma, la expresión más genuina de límite y su diferencia. La persistencia de esa diferencia nos sitúa ante el problema de la relación entre lo finito y lo infinito, que es el asunto por antonomasia de la filosofía hegeliana de la religión. Una vez superadas las absolutizaciones de lo finito y de lo infinito propias del ateísmo y del acosmismo, la Filosofía de la religión debe superar todavía el carácter extrínseco de la relación entre ambos momentos, que aparecen en ella como hombre y Dios. Al problema de la “mala infinitud” se suma, por tanto, el de lo que Hegel denomina “mala síntesis”, cuya más clara expresión es el judaísmo:

«Quienes atacan a Spinoza hacen como si le importase mucho Dios; pero a estos adversarios no les preocupa realmente Dios, sino algo finito: el problema gira, para ellos, en torno a sí mismos. Tres casos de posibles relaciones existen entre Dios y lo finito, de lo que nosotros formamos parte. La *primera* es la de que sólo *es* lo finito y, por tanto, sólo *somos* nosotros, mientras que Dios no es: es la posición del ateísmo. La *segunda* es la de que sólo Dios *es*, mientras que lo finito en verdad *no es*, es solamente fenómeno, apariencia [es la posición del *acosmismo*, también llamado por Hegel *verdadero panteísmo* o *monoteísmo*]. La *tercera* posición, la que reconoce que Dios es y también que nosotros *somos*, es una mala síntesis, una transacción equitativa. Es el modo de representación que consiste en considerar cada lado tan substancial como el otro, en honrar a Dios, situándolo en el más allá, pero atribuyendo también un ser, en el más acá, a las cosas finitas; la razón no puede darse por contenta con este criterio *igualitario*, con esta actitud indiferente.»⁵¹

⁵¹ Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III, p. 303

Es, en efecto, frente a este dualismo de la “mala síntesis”, que cobra interés filosófico, para Hegel, el acosmismo spinoziano. Su mérito incuestionable consiste en haber sabido reconocer la unidad de la substancia subyacente a la diversidad de lo finito, afirmándola como lo único verdadero. Esto es lo que la convierte en el verdadero monoteísmo, a cuya luz el presunto monoteísmo judío se evidencia como un dualismo encubierto. El dualismo de la mala síntesis caracterizará al judaísmo mientras éste persevere en la representación del Dios-Padre trascendente, separado del mundo, que se revela a su pueblo a través de los profetas, sin llegar a manifestarse plenamente: el Dios de Moisés no comunica su esencia, sino sólo su existencia (“Yo soy el que soy”) y su voluntad bajo la forma de exhortaciones (o mandamientos) que deben ser obedecidos por autoridad, y con las que la voluntad finita no tiene más remedio que relacionarse como algo inmediato y positivo, entablando con ese Dios de la legalidad una relación puramente heterónoma. En sus *Escritos de juventud*, Hegel ofrece vivas descripciones de este «triste estado de la nación judía»:

«El triste estado de la nación judía [era el de] una nación que derivaba su legislación de la suprema sabiduría misma, mientras que su espíritu yacía aplastado bajo una masa de preceptos legales que, prescribiendo pedantemente una regla para cada acción corriente de la vida cotidiana, daban a la nación entera el aspecto de una orden monacal; hasta ese punto había quedado reglamentado y embutido en fórmulas muertas el servicio de Dios y la virtud, sin dejar al espíritu más que el obstinado orgullo por esta obediencia de esclavos a leyes que ellos mismos no se habían dado, un orgullo por lo demás profundamente herido y amargado, pues su Estado se hallaba sometido a una potencia extranjera. [T]al estado de la nación judía no podía sino despertar en gente de más talento y corazón –incapaz de renunciar a su dignidad personal y doblegarse hasta convertirse en máquinas muertas– la necesidad de una actividad más libre y de una virtud más propia que la de una existencia sin consciencia de sí, dedicada a cumplir con diligencia frívolamente el mecanismo inerte e insubstancial de unos hábitos mezquinos. El contacto con otras naciones hizo que algunos vinieran en conocimiento de brotes del espíritu humano de una belleza superior, los esenios intentaron desarrollar en ellos mismos una virtud más autónoma, Juan [Bautista]

se enfrentó con valentía a la corrupción de las costumbres, que era causa y consecuencia de esos conceptos equivocados. Jesús, dedicado hasta su edad viril a su propia época y nación –libre de la empobrecedora imitación que restringe la actividad a las necesidades y las comodidades de la vida cotidiana, libre asimismo de ambición y de otras inclinaciones cuya deseada satisfacción le habría hecho participar en el contrato de los prejuicios y los vicios— se propuso elevar la religión y la virtud a la moralidad, restaurando la esencia de ésta, que es su libertad.»⁵²

b) El monoteísmo spinoziano

Al Dios judío de la legalidad que condena y castiga, opone Hegel el Dios cristiano de la moralidad y la libertad. *De la moralidad*, porque si de algo se trataba para Jesús era de que el hombre interiorizara el contenido substancial de la ley judía, transformando la letra muerta en espíritu vivo. *De la libertad*, puesto que si algo se gana con esta superación del fariseísmo e hipocresía judíos es una verdadera relación entre lo finito y lo infinito, basada en una adhesión más libre de lo finito al contenido infinito de la religión, y cuya fuente de inspiración ya no sería la exterioridad de los códigos legales y de las exhortaciones de los profetas, sino la verdadera fe, basa en el testimonio del propio espíritu.

En tanto que religión de la moralidad, el cristianismo es una religión de la libertad, de la subjetividad consciente de sí y del espíritu que ha devenido en y para sí. En ella se consume el paso de la substancia al Sujeto que Hegel reivindica frente a Spinoza. En cierta manera, cabe decir que el cristianismo hace con el judaísmo lo mismo que Hegel hace con Spinoza, pues aunque el acosmismo spinoziano implica, ciertamente, una superación de la trascendencia, dicha superación no estaría basada en una verdadera asunción dialéctica de lo finito, sino en su mera negación. Por cuanto que permanece en la inmediatez de esa negación, la substancia spinoziana constituye

⁵² Hegel, G. W. F. *Escritos de juventud*, pp. 172-173.

también la representación de un infinito finito y de una mala síntesis. La única diferencia con el judaísmo es que, a diferencia de la trascendencia, en la que la finitud permanece contrapuesta a lo infinito como algo positivo, la sustancia spinoziana se contrapone a lo finito como algo negativo, incapaz de asumir la finitud en la unidad de la Idea infinita; pues para ello la finitud debería evidenciarse como algo generado a partir de ella, como momento de su vida infinita:

«La necesidad filosófica consiste, pues, en captar la unidad de estas diferencias, de tal modo que la diferencia no se deje a un lado, sino que brote eternamente de la sustancia, sin cristalizar y petrificar en forma de dualismo.»⁵³

En tanto que supera la trascendencia, el acosmismo spinoziano elabora un monoteísmo más profundo que el del judaísmo. La dualidad que permanecía implícita en la trascendencia es superada en la unidad de la sustancia. El problema es que Spinoza no desarrolla dialécticamente esa unidad substancial, quedándose en una noción de unidad abstracta y generalísima, incapaz de alcanzar la universalidad determinada y la verdadera infinitud de la Idea. Al dejar fuera toda determinación, no puede evitar que aflore nuevamente la diferencia con lo finito, solo que desplazada esta vez al nivel de la relación entre la forma y el contenido. La sustancia spinoziana se ve envuelta así en una contradicción, toda vez que consiste en afirmar una negación de lo finito con la que no puede ser verdaderamente consecuente: la finitud negada al nivel del contenido, aflora nuevamente al nivel de la forma, lo que la evidencia como una “mala forma” de exposición no dialéctica:

«[...] la sustancia de Spinoza no aparece todavía como concretamente determinada de suyo. Y como lo concreto no se da así en el contenido de la sustancia, queda desplazado al campo del pensamiento reflexivo; y sólo de las contraposiciones infinitas de éste se desprende aquella unidad. De la sustancia como tal ya no puede decirse nada más; sólo puede hablarse de la filosofía en torno a ella y de las contradicciones en ella levantadas, sin que sepamos de qué clase son

⁵³ Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III, p. 303.

y en qué se diferencian las contradicciones que en ella se levantan. Spinoza no demuestra esta unidad, ni con mucho, tanto como se esforzaban en demostrarla los filósofos antiguos; pero lo grandioso del modo de pensar de Spinoza consiste en poder renunciar a todo lo determinado a todo lo particular, para situarse solamente ante lo Uno, para prestar atención solamente a esto.»⁵⁴

Al carácter abstracto de la substancia spinoziana viene aparejado un doble defecto, tanto de forma como de contenido. En lo que al contenido respecta, la abstracción permite garantizar la unidad de la substancia, pero sólo al precio de convertirla en algo puramente vacío y carente de determinación. Ello no impide a Spinoza definirla como “unidad”, “totalidad”, “causa sui”, etc., bien entendido que tales determinaciones no pasarían de ser descripciones puramente formales de la infinitud, que Spinoza no llega a desarrollar dialécticamente, y que no permitirían conocer por tanto la concreción de su naturaleza. Se sigue de ahí que, además de abstracta e indeterminada, la substancia spinoziana sería también oscura y desconocida, lo cual contradice la definición de la misma como «aquello que es en sí y se concibe por sí». ¿Cómo algo abstracto y espectral puede bastarse a sí mismo para ser y ser aquello en lo que reposa todo lo demás? ¿Cómo algo oscuro e insondable puede ser lo más cognoscible en sí mismo y principio de inteligibilidad de todo lo demás?

En último término, Hegel remite estas contradicciones a la contradicción metódica fundamental que atraviesa la filosofía de Spinoza y el racionalismo en general, relativa a la forma deductiva (“*more geométrico*”) que considera apropiada a la filosofía, pero que sería exclusiva de la matemática. La razón es que dicha forma no responde más que a un procedimiento del entendimiento finito, que impide pensar la continuidad dialéctica existente entre lo finito y lo infinito. La indeterminación de la substancia evita la escisión que en ella produciría el límite de la determinación, pero sólo al precio de incurrir en una escisión referente a la forma de exposición, que reintroduce la separación entre lo finito y lo infinito al separar la substancia de los atributos y los modos. Al expresar el contenido de la substancia en los atributos, Spinoza separa ese contenido de la realidad a la que pertenece, de manera análoga a como el predicado de la esencia queda separado del sujeto en el juicio del entendimiento reflexivo. En

⁵⁴ *Ibid.*, p. 285.

cuanto al contenido, el predicado expresa la esencia de la sustancia, pero sólo al precio de introducir en la forma una determinación diferente de la sustancia.⁵⁵

He aquí la contradicción que atraviesa la filosofía de Spinoza a causa de su permanencia en la forma del entendimiento reflexivo que escinde en la forma lo que es en el contenido. Dicha contradicción aflora en los diferentes niveles de su Sistema y resulta especialmente clara en sus definiciones. Especialmente ilustrativa a este respecto resulta la definición spinoziana del atributo como todo y parte de la sustancia: mientras que, de un lado, el atributo expresa la totalidad de la sustancia, de otro, expresa más bien una determinada perspectiva de la totalidad. Como en el caso de las antinomias kantianas, Hegel reconoce en este tipo de contradicciones la sustancia especulativa del pensamiento spinoziano, que permanece sin embargo latente e inexpressada, atrapada como está en la forma de una rígida oposición que no ha sido desplegada dialécticamente. En cuanto al contenido, el atributo es una expresión de la totalidad, cuya separación no procede más que de la forma del entendimiento finito, y

⁵⁵ Desde el punto de vista de la lógico-predicativo del entendimiento reflexivo, cabría decir que la sustancia spinoziana se limita a ser un mero sujeto de inherencia de los atributos y los modos, cuya relación con la sustancia permanece indeterminada. Como predicados, tanto los atributos como los modos permanecen como algo externo al sujeto en el que inhieren. Ello resulta especialmente problemático en el caso de los atributos, que expresan la esencia de la sustancia, pues tal exterioridad significaría que la esencia del sujeto permanecería apartada del sujeto mismo. Esta escisión de la forma es lo que hace del juicio un medio inadecuado para expresar la verdad y de la sustancia una representación inadecuada para lo Absoluto, cuya expresión verdaderamente especulativa sería el Sujeto; bien entendido que la palabra "Sujeto" no se refiere aquí al sujeto lógico en el que inhieren los predicados, sino la actividad de poner sus propias determinaciones y reconocerse a sí mismo en ellas. Esto es lo que de alguna manera tiene lugar cuando la dialéctica supera las limitaciones del discurso proposicional, evidencia la pluralidad de determinaciones que emergen en ella como momentos de un único sujeto absoluto: «La necesidad de representarse el Absoluto como sujeto se sirvió de enunciados tales como: Dios es lo eterno, o Dios es el orden moral del mundo, o Dios es el amor, etc. Y en tales enunciados lo verdadero queda puesto directamente como sujeto, pero no queda expuesto como el movimiento del reflejarse en sí mismo. En enunciados de este tipo se empieza con la palabra Dios. Pero eso, tomado de por sí, no es sino una voz sin sentido alguno, es decir, un simple nombre; sólo el predicado dice lo que ese Dios es, el predicado es lo que llena esa palabra sin sentido y lo que le da significación; por lo tanto, sólo en este fin o final se convierte el vacío principio en un saber real. Y en este sentido no se ve por qué no se habla sólo de lo eterno, del orden moral del mundo, etc., o como hicieron los antiguos, de puros conceptos, como del ser, del uno, etc. es decir, por qué no se habla sólo de aquello que constituye su significado, sin necesidad de empezar poniendo esa vacía voz. Ahora bien, precisamente con esta vacía palabra se indica que no se está poniendo un ser o una esencia o algo universal, sino que se está poniendo algo reflejado en sí mismo, es decir, que se está poniendo un sujeto.» (Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, p. 127). Cf. también: Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III, pp. 305 y ss.

que no tiene otra manera de relacionarse con la substancia que la de predicarse en la forma del enunciado, como una determinación del sujeto:⁵⁶

«“El atributo es lo que el entendimiento piensa de Dios”. Enseguida surge, sin embargo, la pregunta: ¿Cómo puede aparecer, fuera de Dios, el entendimiento capaz de aplicar a la substancia absoluta, las dos formas del pensamiento y de la extensión? ¿Y dónde aparecen, además, estas dos formas? Como se ve, todo entra, pero no sale nada; las determinaciones no se desarrollan a base de la sustancia, la cual no se despliega en estos atributos.»⁵⁷

La definición spinoziana del atributo muestra claramente la contradicción inherente al monoteísmo spinoziano, incapaz de mantener la unidad que dice (*meint*) afirmar⁵⁸. Su contradicción proviene del carácter abstracto de esta unidad, toda vez que la abstracción alberga en sí misma el contrasentido de ser ella misma una operación que unifica separando. El mismo contrasentido aparece en ese producto de la abstracción que es la substancia spinoziana, cuya es también estrechamente

⁵⁶ *Ibid.*, p. 286: «En cuarto lugar, Spinoza define los *atributos*, pertenecientes a la substancia como segundo elemento de ella. “Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe como lo que constituye la esencia de la sustancia”; y sólo esto es verdadero, para Spinoza. Y no cabe duda de que ésta es una gran determinación; el atributo es evidentemente una determinabilidad, pero una determinabilidad que sigue siendo, al mismo tiempo totalidad. Y Spinoza, como Descartes, sólo admite dos determinabilidades de éstas: el pensamiento y la extensión. El entendimiento las percibe como la esencia de la sustancia; pero la esencia no es superior a la sustancia, sino que es solamente esencia en la consideración del entendimiento la cual cae fuera de la sustancia. Cada uno de estos dos modos de consideración, la extensión y el pensamiento, contiene indudablemente el contenido íntegro de la sustancia, pero solamente bajo una forma que hace entrar en ella también al entendimiento.»

⁵⁷ *Ibid.*, p. 290.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 293-294: «Es, pues, uno y el mismo sistema, que unas veces aparece bajo la forma de naturaleza y otras veces bajo la forma de pensamiento. / Pero Spinoza no pone de manifiesto cómo estas dos cosas brotan de la substancia una; ni demuestra tampoco por qué solamente pueden ser dos. [...]. Las diferencias no son en sí, sino que los aspectos distintos a través de los cuales se considera lo absoluto quedan fuera de ello. / Más arriba, veíamos que la naturaleza y el espíritu son racionales; pero la razón, para *nosotros*, no es una palabra vacua, sino la totalidad que se desarrolla en sí misma. Además, el punto de vista de la reflexión consiste en considerar solamente los aspectos, pero nada en sí. Ahora bien, este defecto se manifiesta en Spinoza y Schelling de tal modo que no se encuentra la necesidad con arreglo a la cual el concepto se establece como lo en sí negativo de su unidad, como su desdoblamiento en lo distinto, para que, partiendo de lo general simple, pueda llegar a conocerse lo real, lo contrapuesto mismo. Spinoza hace que la substancia absoluta, el atributo y el modo aparezcan entrelazados como definiciones, los toma como algo con que se encuentra, sin que los atributos broten de la substancia y los modos de los atributos.»

dependiente de la separación. A diferencia de la unidad concreta de la vida, la unidad abstracta de la sustancia presupone la negación de todo contenido concreto, y con él también de su esencia. Al despojarse de su esencia, la sustancia no tiene más remedio que permanecer en la oscuridad de lo no manifiesto, sin otra oportunidad de manifestarse que la de entregar su unidad a la exterioridad de la predicación y de la reflexión externa. Lo que para la unidad de la vida es un proceso de despliegue inmanente que no daña, sino que enriquece su unidad, para ella es la fragmentación más dolorosa, la contradicción más desgarradora. Pero, ¿cómo es posible que la sustancia se vea fragmentada por su propia esencia, por su propio ser? ¿Cómo algo puede ser dividido por algo tan próximo y de su misma naturaleza? ¿Cómo puede una gota de agua dividir el océano?

En esta contradicción se condensa el defecto del monoteísmo spinoziano, que alcanza su paroxismo en la definición del “modo”. Según Spinoza, este expresa las afecciones de la sustancia, o lo que es lo mismo: aquellas cualidades que son en la sustancia, pero que no expresan su esencia. Ahora bien: ¿cómo lo que es en sí y se concibe por sí puede experimentar afecciones o modificaciones de este tipo? ¿Cómo puede haber margen en su infinitud para esta exterioridad? La existencia del modo abre una grieta en la totalidad sustancial que no puede sino comprometer su carácter de totalidad. La razón es que Spinoza concibe el modo como lo singular que excluye lo universal, y que no puede por menos que permanecer exterior a la sustancia. Dos opciones se abren en este punto: o bien lo singular queda contrapuesto a la sustancia como algo positivo, comprometiendo gravemente con ello su universalidad y su infinitud, o bien es considerado como algo puramente negativo y carente de entidad⁵⁹, en cuyo caso la contraposición se atenúa notablemente, pero sólo al precio de recaer en el escollo de la unidad abstracta y sus contradicciones.

«Tal es lo que hay de filosóficamente insatisfactorio en Spinoza; la diferencia existe exteriormente en él, pero sin dejar de ser algo externo, en cuanto que lo

⁵⁹ Esta es la posición de Spinoza, que «desciende de lo *general* a la sustancia, pasando por lo particular, el pensamiento y la extensión, hasta llegar a lo *individual*. Presenta, pues, los tres momentos del concepto, o los tres son esenciales en él. Pero no reconoce como lo esencial el modo, al que corresponde lo individual, o no ve en él un momento de la esencia, sino que desaparece en la esencia o no se eleva a concepto.» (*Ibid.*, p. 290).

negativo no se conoce precisamente en sí mismo. [...] en Spinoza la negación o privaciones algo distinto de la sustancia, pues este filósofo se imita a tomar las determinaciones individuales tal y como las encuentra, sin deducirlas de la sustancia. Pero de otro lado lo negativo, en Spinoza, existe solamente como la nada, y que en lo absoluto no se da modo alguno; no se da absolutamente nada, solamente su disolución, solamente su retorno, no su movimiento, su devenir, su ser.»⁶⁰

Se dirá (con razón) que esta última opción es la que más se aproxima al postulado idealista de la idealidad de lo finito, que Hegel cree reconocer en el acosmismo spinoziano, pero conviene señalar los límites de esta aparente proximidad, que tienen que ver con la diferente manera de pensar la negación de lo finito: mientras que Spinoza piensa esta negación a la manera de la negación *abstracta*, que se limitaría a disolver lo finito en la unidad de la sustancia, Hegel la despliega como una negación *dialéctica*, en la que lo finito no quedaría simplemente negado, sino también conservado y elevado a un nivel superior (*aufgehoben*). Más que la negación de la finitud, el postulado de la idealidad de lo finito promueve una radicalización de la misma: a diferencia del acosmismo spinoziano, que arroja las determinaciones finitas al abismo de una substancia que permanece separada de ellas, la dialéctica hegeliana parte de dichas determinaciones como de algo inmediato y positivo, para profundizar en ellas, pensarlas hasta el final como una especificación de la sustancia (como lo que Spinoza llamaría atributo) y mostrar así cómo, finalmente, la finitud se ve llevada más allá de su propio límite y, por tanto, hacia la negación de su primera inmediatez.

Lo decisivo para Hegel reside en reconocer en esta autonegación de lo finito la *in*-finitud buscada por el idealismo, lo que necesariamente implica renunciar a la representación spinoziana (pero también fichteana y schellingiana) de lo infinito como algo inmediato: lo infinito no es, para Hegel, algo inmediato que cupiera apresarse en definiciones o de lo que cupiera partir axiomáticamente, como hace Spinoza en su *Ética*. En tanto que resultado de la negación de lo finito, lo *in*-finito es la negación de lo negativo y, en este sentido resultado de una dialéctica basada en el principio de la doble negación. Este principio dialéctico es lo que Spinoza no habría acabado de

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 309-310.

incorporar a su filosofía, impidiendo a su acosmismo elevarse al verdadero idealismo. Spinoza da un paso decisivo hacia el idealismo al comprender que toda determinación es negación, pero se queda en el significado abstracto de esa negación, como lo nulo e inesencial que permanece contrapuesto a lo substancial, sin comprender que lo único substancial para el idealismo es justamente el no ser de lo finito, y que esa negación de lo negativo es lo único que cabe llamar “infinito”⁶¹. El resultado es una negatividad que queda reclusa del lado de lo finito, y que no sirve más que para generar una infinitud abstracta que permanece contrapuesta a lo finito, como lo positivo a lo negativo en el lenguaje disociador del entendimiento reflexivo:

«Como Spinoza, en efecto, formula la gran tesis de que toda determinación en negación, y como de todo, incluso del pensamiento, por oposición a la extensión, puede demostrarse que es algo determinado, finito, algo cuya esencia descansa, por tanto, en la negación, tenemos que sólo Dios es lo positivo, lo afirmativo y, por tanto, la única sustancia, y todo lo demás, por el contrario, simplemente una modificación de ella, pero nada que sea en y para sí. / Ahora bien, la simple determinación o negación pertenece a la forma, pero es algo distinto con respecto a la absoluta determinabilidad o a la negatividad, que es la forma absoluta; en este aspecto, la negación es negación de la negación y, por tanto, una verdadera afirmación. Pero, este momento negativo y consciente de sí, el movimiento del conocimiento que discurre por los cauces de este algo pensado, es precisamente lo que le falta al contenido de la filosofía spinozista, o sólo se da exteriormente en ella, ya que recae en la conciencia de sí.»⁶²

⁶¹ Hyppolite, J. *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, p. 91: «La determinación es claramente una negación, como había visto Spinoza, pero esa negación que parece delimitarla desde fuera le pertenece en propiedad y, por ello, en tanto que determinación concreta o completa, en tanto que modo absolutamente determinado, es el movimiento de contradicción en su propio seno o el movimiento de negarse a sí misma. «La verdadera naturaleza de lo finito radica en ser infinito, en que se suprime en su ser. Lo determinado no tiene como tal ninguna otra esencia que no sea esta inquietud absoluta de no ser lo que es.»

⁶² Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III, p. 287. Cf. también: Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*, I, pp. 599-600: «La *determinidad* es *negación*: tal es el principio absoluto de la filosofía spinozista; esta simple intelección, una intelección de verdad, es la que fundamenta la unidad absoluta de la sustancia. Pero Spinoza se queda estancado cabe la *negación* como *determinidad* o cualidad, sin avanzar hasta el conocimiento de la misma como absoluta, es decir como *negación* que se *niega* a sí; por eso, su

c) El monoteísmo filosófico

Al pensarse como conciencia de sí y, por tanto, como actividad de pensarse y ponerse a sí mismo, lo Absoluto hegeliano se corresponde mejor con la definición spinoziana de la *causa sui* que la propia sustancia: en lugar de la sustancia inerte y separada de los modos, la dialéctica de lo finito despliega la vida de lo Absoluto⁶³ que se pone a sí mismo como Sujeto, esto es: como la actividad de ponerse a sí mismo que se (auto-)despliega en la pluralidad de sus atributos y sus modos, y para la que éstos atributos y modos no son ya predicados de un sujeto puramente nominal, sino la (auto-)exposición de la sustancia única y verdaderamente infinita. Este movimiento de referencia a sí a partir de lo otro de sí es, en efecto, lo que Hegel llama “Sujeto”, entendiendo por tal la actividad de ponerse a sí mismo como autoconciencia y como libertad. Sin embargo, este retorno a partir de los modos finitos es lo que Spinoza no acaba de pensar adecuadamente, anclado como está en la “mala individualidad” del modo entendido como afección de la sustancia:

316

«Como vemos, Spinoza va descendiendo, pues el modo es la fase más baja de todas; el defecto de este filósofo estriba en que concibe lo tercero solamente como modo, como la individualidad mala. La verdadera individualidad, la subjetividad, no es solamente un alejamiento de lo general, lo determinado puro y simple. Sino que es, al mismo tiempo, como algo determinado pura y simplemente, lo que es para sí, lo que se determina solamente a sí mismo. De este modo, lo individual, lo subjetivo es justo el retorno a lo general; al ser lo que es consigo mismo es también el suyo o general. El retorno consiste simplemente en ser en sí mismo lo general; pero a este retorno no llega Spinoza. Lo último en él es la rígida substancialidad,

sustancia no contiene en ella misma la forma absoluta, ni el conocimiento de la sustancia misma es un conocimiento inmanente.»

⁶³ Küng, H. *Op. cit.*, p. 261: «[...] Fichte, Schelling y Hegel, a pesar de todo lo que tenían de común, a partir de Jena bifurcan sus caminos emprendiendo direcciones muy distintas. Por lo que a Hegel se refiere, personalmente pensó que la mejor forma de superar las dificultades entre ateísmo y panteísmo era tomar completamente en serio la vida y la naturaleza viviente de Dios, viendo a éste en su transcurrir vital. En efecto, no toma como eje al yo absoluto o la absoluta indiferencia, sino al espíritu absoluto, es decir, al Dios que recorre una historia y se revela en ella, haciéndose el que es.»

y no la forma infinita; ésta no la conoció, por eso su pensamiento desaparece en la determinabilidad.»⁶⁴

Sólo en la medida en que presupone este movimiento de retorno a través de los modos, la substancia puede satisfacer su definición como “*causa sui*”. Tal definición expresa, para Hegel, la naturaleza especulativa de la substancia como Sujeto y, por tanto, como Absoluto que es en y para sí. Este pensamiento del Sujeto es, sin embargo, lo que la filosofía de Spinoza no acaba de alcanzar⁶⁵, lastrada como ésta por la representación de la “mala infinitud” de la sustancia, pero también por la de la “mala individualidad” de los modos. En tanto que meras afecciones de la sustancia, los modos permanecen como algo separado de la esencia infinita, y no como la expresión real y efectiva de la misma, tal y como exige la definición spinoziana de la *causa sui* como aquello cuya esencia implica la existencia:

«El concepto y la existencia representan el uno más allá de otro; pero la causa de sí mismo, así entendida, es justo el retorno de este mas allá a la unidad. [...] en Spinoza existe, pues, la infinitud verdadera. Pero sin que él tenga conciencia alguna de ello, sin que reconozca este concepto como un concepto absoluto, ni lo exprese, por tanto, como momento de la esencia misma [...].»⁶⁶

Como en el caso de la crítica a Kant⁶⁷, lo decisivo para Hegel reside en corregir el defecto de forma del que adolece la filosofía de Spinoza, basado en el modo de exposición geométrico integrado por definiciones, axiomas y deducciones, para rescatar el contenido especulativo atrapado en ella. Lo que Spinoza expone como definiciones del entendimiento finito debe ser expuesto como *momentos* del Concepto y, por tanto, lo que en su sistema aparece como tramos de una secuencia argumentativa lineal debe ser desplegado como un continuo circular en el cada punto permanece equidistante e igualmente relacionado con la totalidad. He aquí lo único

⁶⁴ Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III, p. 287.

⁶⁵ Cf. *supr.* nota 36.

⁶⁶ Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III, p. 289.

⁶⁷ Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*, I, pp. 204 y ss.

que le falta al monoteísmo spinoziano para convertirse en idealismo: incorporar el método dialéctico y renunciar al método geométrico, que arranca siempre de definiciones y axiomas inmediatos, los cuales resultan ciertamente adecuados para exponer los contenidos finitos de las ciencias particulares, pero no para desplegar el contenido absoluto de la filosofía:

«Toda la filosofía spinozista se contiene ya en estas definiciones, las cuales son en conjunto, sin embargo, definiciones de carácter formal; en esto reside el gran defecto de Spinoza, que arranca siempre de definiciones. En matemáticas puede pasar este procedimiento, ya que aquí se arranca de premisas como el punto, la línea, etc.; pero en filosofía no, pues aquí debe conocerse el contenido como lo verdadero en y para sí. Cabe, tal vez, asentir a la exactitud de la definición nominal, de tal modo que la palabra “sustancia” corresponda a la idea que la definición da; pero una cosa es esto y otra que el contenido sea verdadero en y para sí. / Este problema, que no tiene la menor importancia en las proposiciones geométricas, es precisamente lo fundamental en las disquisiciones filosóficas; pero Spinoza no lo comprende así.»⁶⁸

El problema del método geométrico es que presenta como determinaciones abstractas e independientes lo que en realidad no serían sino momentos de la totalidad. «Spinoza no habría debido presentar estos tres momentos como conceptos, sino que habría debido deducirlos; son tres momentos muy importantes y corresponden a lo que nosotros, de un modo más preciso, distinguimos como lo general, lo particular y lo individual. Pero no debemos enfocarlos de un modo formal, sino en su sentido

⁶⁸ Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre historia de la filosofía*, III, pp. 304-305: «Ya Descartes partía de que las proposiciones filosóficas deben poder tratarse y demostrarse matemáticamente y poseer la misma evidencia que las verdades matemáticas. Se considera el método matemático como el mejor de todos por su evidencia, y es natural que al renacer la ciencia como algo independiente recurra primeramente a esta forma, que le muestra ejemplo tan brillante. Sin embargo, trátase de una forma inadecuada para un contenido especulativo y que sólo tiene razón de ser tratándose de ciencias finitas del entendimiento. [...]. En este método se niega totalmente la naturaleza de saber filosófico y el objeto del mismo, pues el conocimiento y el método matemáticos son simplemente un conocimiento formal y, por tanto, completamente inadecuados para la filosofía. El conocimiento matemático representa la prueba sobre el objeto existente como tal, pero no, en modo alguno, como concebido; carece en absoluto de concepto, siendo así que el contenido de la filosofía es justo el concepto y lo concebido.»

verdadero y concreto»⁶⁹. Esto es lo que hace Hegel en su lógica especulativa, donde lo universal, lo particular y lo singular son concebidos como momentos del Concepto subjetivo. Adecuadamente concebido desde este punto de vista superior, lo universal deja de ser el abismo de la nada en el que todo se disuelve («lo Uno, en lo que todo entra para desaparecer en ello, y de lo que nada sale»⁷⁰), para convertirse en el género que pone y, valga la redundancia, genera lo particular a partir de sí mismo. Lo particular, por su parte, deja de ser un predicado del sujeto, para convertirse en el atributo que es expresión de la totalidad. Y lo mismo cabe decir de lo individual, que deja de ser lo nulo e inesencial, susceptible de ser negado a la manera de los modos spinozianos, para convertirse en el Sujeto que retorna a sí partir de lo negativo, en lo singular que es expresión real de la esencia y que unifica los momentos de lo universal y lo particular.

En estas tres reformulaciones se resume la intervención del idealismo hegeliano en las definiciones de Spinoza: todas ellas son resultado de la dialéctica del Concepto y presuponen, por tanto, el trabajo de lo negativo que introduce su principio de movimiento y vitalidad en el método geométrico⁷¹. De ahí que no puedan quedar apresadas en determinaciones inmediatas, ni proporcionar el punto de partida de un pensamiento deductivo-axiomático al estilo racionalista. Como no podía ser de otra manera, ello obliga a invertir el método geométrico que va de lo infinito a lo finito: para un pensamiento que, como el de Hegel, rechaza toda intuición intelectual de lo Absoluto, la única inmediatez de la que cabe partir es la de lo finito y, por tanto, la de lo negativo. Lo infinito sólo puede alcanzarse «al final y como resultado»⁷² de la negación dialéctica, como lo afirmativo que resulta de la negación de lo negativo.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 287.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 307.

⁷¹ Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*, I, pp. 601-602: «La exhibición spinozista de lo absoluto es, por consiguiente, bien es verdad, *completa* porque se inicia por lo absoluto, hace seguir a éste el atributo y termina con el modo; pero estos tres términos están enumerados sólo de una manera sucesiva, sin la secuencia interna del desarrollo, y el tercero no es la negación en *cuanto* negación, no es negación que se refiera negativamente a sí misma. de suerte que fuera en ella mis m a el retorno a la identidad primera, siendo esta identidad una identidad de verdad. Falta, por consiguiente, la necesidad de que lo absoluto progrese hasta la inesencialidad, así como la disolución de ésta, en y para sí misma, dentro de la identidad; o sea, le falta tanto el devenir de la identidad como las determinaciones de ésta.»

⁷² Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, p. 125.

A diferencia del método geométrico, que va de la substancia (pretendidamente infinita) a los modos finitos, la dialéctica hegeliana va de la substancia (inmediata y, por tanto, finita) al sujeto infinito, lo que necesariamente implica invertir el orden geométrico de Spinoza. La dialéctica de Hegel procede a la inversa: de lo finito a lo infinito, incluso cuando parte de la sustancia; pues tal abstracción no es, para Hegel, sino una expresión de la mala infinitud. Aunque Spinoza identifica la substancia con Dios y, por tanto, con lo infinito, lo cierto es que «no es de la substancia infinita de donde se parte para desarrollar la existencia del entendimiento, de la voluntad, de la extensión, sino que se habla directamente a través de estas determinaciones»⁷³. Sea como fuere, lo cierto Spinoza parte en cualquier caso de lo finito, y en ello coincide con el idealismo de Hegel; pues tanto si se parte de la universalidad abstracta, como si se parte del modo singular, lo primero es la finitud.

Esta identificación de la finitud e inmediatez, y la consiguiente renuncia de la intuición intelectual que ella implica, es la premisa dialéctica para superar la contraposición entre finito y lo infinito, pues sólo partiendo de la finitud como de algo negativo puede elevarse la dialéctica hacia la idea de una infinitud basada en la autosuperación de lo finito. Esto es lo que hace la dialéctica hegeliana, de la que resulta una noción de Sujeto diferente de la cartesiana o fichteana, basada en el principio de la evidencia o intuición inmediata de lo infinito. A diferencia de esta noción, el Sujeto hegeliano parte de lo finito y no consiste sino en el movimiento de su propia e inmanente autonegación. Por cuanto que lo finito es, para el idealismo, este movimiento aparece como una negación de lo negativo o “doble negación”:

«Lo infinito debemos representárnoslo como algo presente y real; y esto acontece en el concepto de causa de sí mismo, que es por tanto la verdadera infinitud. Tan pronto como la causa tiene en frente otra cosa, en efecto, existe finitud; pero aquí esta otra cosa se levanta para convertirse en ella misma. Lo afirmativo es, pues, la negación de la negación, ya que, según la conocida regla gramatical, *duplex negatio affirmat.*»⁷⁴

⁷³ Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre historia de la filosofía*, III, p. 307.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 289.

Este resultado positivo o afirmativo es lo que convierte la doble negación en una superación de la negatividad substancia, y no en una radicalización de la misma. Lejos de desembocar en el abismo de la pura nada, la doble negación es la superación de ese abismo en el movimiento de autodeterminación del Sujeto. En tanto que finitos, tanto del modo como la sustancia spinozianos son concebidos como algo carente de entidad y, por tanto, como aquello cuya verdad consiste en negarse a sí mismo como lo negativo, siendo este movimiento de autosupresión lo único substancial para el idealismo; sólo que ya no a la manera de la sustancia inmediata y de la mala infinitud (como quería Spinoza), sino del Sujeto entendido como el movimiento de autosuperación de lo finito o negatividad autorreferida.

Considerado desde el lado racional-negativo o dialéctico, este movimiento de autosuperación proporciona «la liberación del espíritu» de la que habla Hegel en el pasaje que venimos comentando. Esta expresión alude a la libertad en sentido puramente negativo de la sustancia que niega las determinaciones finitas y se desprende con ello de las cadenas de la alteridad, y no debe confundirse con la libertad positiva del Espíritu que se pone a sí mismo a partir de lo otro de sí mismo, acreditándose así como actividad de poner sus propias determinaciones o Sujeto. Este segundo sentido de la libertad es lo que en el pasaje en cuestión aparece descrito como «absoluto fundamento», toda vez que el fundamento consiste justamente en esta actividad de poner.

Por lo pronto, este aspecto positivo del fundamento parece contradecir abiertamente el negativo de la sustancia: mientras que ésta se presenta como la noche o el abismo (*Abgrund*) en el que se hunden las determinaciones finitas, el fundamento lo hace como la base o cimiento (*Grund*) sobre el que éstas se erigen y sostienen. En tanto que fundamento, el Sujeto parece poner las determinaciones que la sustancia había negado en un primer momento, restituyéndolas y revirtiendo con ello su efecto liberador. Consideraciones como ésta han llevado a los hegelianos a señalar el momento especulativo de la dialéctica hegeliana como un momento dogmático y mistificador. Conviene aclarar, sin embargo, que si el fundamento es capaz de poner y sostener las determinaciones sobre una base verdaderamente sólida (con todas las implicaciones ello tiene para el idealismo) es mostrando su dependencia con respecto a un fundamento absolutamente incondicionado, *lo que necesariamente implica declarar*

su carácter condicionado y no substancial. Así es como el fundamento mantiene y conserva lo esencial de la negatividad de la sustancia: al ser fundamentado, lo finito es puesto sobre un pilar firme, pero sólo al precio de quedar evidenciado a la vez como algo incapaz de sostenerse a sí mismo y, por tanto, esencialmente dependiente y condicionado.

He aquí el doble aspecto (positivo y negativo) del fundamento hegeliano, que la riqueza especulativa de la lengua alemana reúne en la expresión “*zu Grunde gehen*”, que significa tanto “poner el fundamento” como “irse al fondo” (naufragar), tanto “fundar” como “desfondar”⁷⁵. La presencia de lo que desde el punto de vista del entendimiento finito parecen ser significados contrarios en la expresión alemana dota a la consigna mefistofélica («*denn alles was entsteht / Ist werth daß es zu Grunde geht*») de un insospechado potencial especulativo que pone a prueba al idealismo hegeliano. Como no podía ser de otra manera, la consigna en cuestión le ofrece la riqueza de todo su potencial especulativo, pero no sin situarlo ante el escollo del acosmismo spinozista. Este escollo es lo que acecha en la interpretación unilateral de la consigna mefistofélica, que no está libre del desafío que, como es natural, entraña todo pacto con el Diabolo.

Como ya dijimos, superar este desafío implica vencer la tentación (constantemente operativa en el entendimiento finito) de caer en la interpretación unilateral de la consigna mefistofélica (como de hecho hace la traducción castellana al verter la expresión “*zu Grunde gehen*” por “perecer”), cayendo en la deriva acosmista y spinozista del principio de la idealidad de lo finito. La negatividad es, ciertamente, un lado insoslayable de la dialéctica, y el sumergirse en el abismo de la sustancia spinoziana una condición indispensable para ingresar en la filosofía, pero ni la dialéctica hegeliana se agota en la negatividad del momento racional-negativo, ni la sustancia puede ser el verdadero fundamento de una filosofía idealista comprometida con la manifestación de lo Absoluto.

⁷⁵ Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*, I, p. 539: «Se dice que la esencia [el Ser] de Dios es un abismo para la razón finita. Abismo lo es de hecho la esencia, en la medida en que la razón finita hace dejación de su finitud y sume allí su movimiento mediador; pero este abismo: el fundamento negativo, es al mismo tiempo el fundamento positivo del brotar de lo ente: de la esencia en sí misma inmediata; la mediación es momento esencial. Por el fundamento, la mediación se asume, pero sin dejar que el fundamento siga estando debajo, de suerte que lo que brotara de él fuera una cosa puesta que tuviera su esencia en alguna otra parte, a saber, dentro del fundamento. sino que este fundamento es, en cuanto desfondamiento, la mediación desaparecida; y a la inversa, es sólo la mediación desaparecida la que es al mismo tiempo el fundamento, y sólo por esta negación se es a sí mismo igual e inmediato.»

La razón es que la sustancia es incapaz de superar la diferencia con la finitud que se limita a negar: al quedar negada, la finitud no queda integrada, sino contrapuesta a la sustancia como lo negativo. Esta diferencia entre lo negativo y la negatividad es lo que el fundamento trata de superar: al quedar remitidas a su fundamento, las determinaciones finitas no quedan únicamente puestas como predicados de un sujeto, ni tampoco simplemente relegadas a ese resquicio de negatividad inasimilable para la sustancia separada, sino asumidas y superadas como momentos de la totalidad, de la verdadera infinitud entendida como unidad de lo finito y lo infinito. La noción hegeliana de “momento” conserva la negatividad de la sustancia, pero despojada de su unilateralidad: al igual que la sustancia, el fundamento declara la nulidad de lo finito, pero a diferencia de ella, no lo hace para sumirlo en el abismo de la nada, sino para afirmarlo como momento de la Idea infinita.

El resultado es una infinitud que ya no permanece como algo contrapuesto a lo finito, sino que constituye la actividad de poner lo finito, o lo que es lo mismo: la actividad remitir lo finito a su fundamento infinito y, por tanto, negar lo finito *en su fijeza y unilateralidad*. La contraposición desaparece en el fundamento justamente en el momento en que lo finito deja de ser afirmado en él como algo inmediato (lo que revocaría la negatividad de la sustancia), sino precisamente como lo negativo, condicionado y dependiente del fundamento, que aparece así como lo verdaderamente substancial. Así concebido, el fundamento no revoca la negatividad de la sustancia, *sino que la reafirma, elevándola a un nivel superior*, desde el que no aparece ya como la mera negación de las determinaciones, sino como la nada determinada en la que tales determinaciones son también mantenidas y conservadas como momentos de la Idea infinita.

La Idea infinita pone las determinaciones que la sustancia consistía en negar, pero sin revertir por ello su negatividad esencial. La razón es que las determinaciones negadas *por* la sustancia no son todavía, en tanto que inmediatas, *de* la sustancia como tal. Sólo al ser puestas por la actividad de la sustancia pasan a ser momentos de la misma. Por su parte, la sustancia pasa a ser fundamento de tales determinaciones y, en este sentido, Sujeto; pues el “Sujeto” es justamente la actividad de poner sus propias determinaciones. El fundamento es, en este sentido, la negación de la negación: al afirmar las determinaciones, el fundamento niega la negación absoluta de la

substancia; pero al afirmarlas como lo negativo y condicionado, el fundamento conserva el resultado de la primera negación, solo que eliminando su carácter unilateral; se acredita así como negación determinada, que es esencialmente resultado⁷⁶.

d) El monoteísmo cristiano

A diferencia de la sustancia, cuya actividad consiste en la *negación de lo finito como lo negativo*, el fundamento es la actividad de *poner lo finito como lo negativo*. Al establecer la sustancia como principio, Spinoza está anticipando la contradicción inherente al fundamento hegeliano: en tanto pone y sostiene lo finito, el fundamento presenta un aspecto *positivo y afirmativo*; pero en tanto que lo así puesto aparece necesariamente como dependiente, el fundamento pone lo finito *como lo negativo* y, en este sentido, *lo pone negándolo*. He aquí la contradicción inherente al fundamento, tal y como es desplegada por Hegel en la esfera lógica de la “Doctrina de la esencia” a la que pertenece, donde adopta la forma de un doble movimiento contrapuesto (*Anstoß*): si, por un lado, lo infinito se abaja a lo finito poniéndolo y sosteniéndolo a la manera del fundamento; por otro, lo finito se eleva a lo infinito negando su autosubsistencia al reconocerse como dependiente del fundamento.

Apenas resulta posible obviar la manera en que la religión cristiana reproduce este contragolpe dialéctico mediante los motivos de la encarnación y de la resurrección; bien entendido que ni el primero implica la recaída en la naturaleza finita, ni el segundo el regreso a la trascendencia del Padre. El Dios que se encarna en la finitud no pierde por ello su infinitud, sino que la reafirma en el acto supremo del amor. Por su parte, tampoco el Hijo que muere en la cruz resucita como un espíritu puro que se despoja de su finitud: Cristo no muere para abandonar el mundo a su suerte, sino para resucitar como espíritu en el interior de su comunidad. Esto es lo que tiene lugar en el culto y la devoción (*Andacht*) mediante los cuales el hombre descubre la divinidad en

⁷⁶ Cf. *supr.* nota 72.

su interior y se eleva a la infinitud desde su propia finitud, reconociéndose y realizándose como imagen y semejanza del Padre.

A diferencia de lo que ocurría en el acosmismo, lo finito no es negado en este paso a la infinitud del espíritu, pero tampoco afirmado en su pura inmediatez, como ocurría en el panteísmo. En la ecuanimidad de esta actitud hacia la finitud reside quizá lo más genuino del cristianismo, así como su radical diferencia respecto del panteísmo, el acosmismo y el monoteísmo spinozista. Si, por un lado, la encarnación cristiana se distingue del panteísmo en que no diviniza lo finito inmediato (Dios no se encarna en su ser natural, sino espiritual)⁷⁷; de otro, la resurrección cristiana se distingue de acosmismo (y también del éxtasis místico) en que no despoja a lo finito de su individualidad al fundirse con lo infinito. Frente a ambos reduccionismos (anclados en la negación abstracta de la finitud), el cristianismo se caracteriza por la redención de la finitud, esto es: por la afirmación de la finitud como lo negativo y, por tanto, como momento de la Idea infinita.

En ella no es negada la finitud como tal, *sino únicamente su carácter inmediato y, por tanto, unilateral*. A diferencia de spinozismo mefistofélico, que identifica lo falso, lo finito y lo negativo, Hegel identifica lo finito con lo negativo, pero no con lo falso, bien entendido que, desde el punto de vista especulativo, «no hay lo falso como tampoco hay lo malo»⁷⁸: lo único falso es la unilateralidad del entendimiento spinoziano, que concibe los modos como simples afecciones de la substancia que permanecen indiferentes a su esencia infinita, y para el que la substancia no sería más que la representación de una infinitud separada de la finitud inmediata. Desde el punto de vista especulativo, es esta inmediatez y unilateralidad abstractas, y no el contenido concreto que enriquece la vida de la Idea, lo único que cabe considerar falso tanto en la finitud como en la mala infinitud. El contenido determinado de la finitud no queda meramente negado, sino elevado al nivel superior de la Idea, donde queda integrado y metabolizado como momento de la “universalidad determinada”. Atrás queda, por tanto, la disolución del éxtasis místico, en el que lo finito es absorbido en lo infinito y desaparece como si nunca hubiera existido. Lo propio de la verdadera infinitud buscada por Hegel es la unidad de lo finito y lo infinito, en la que tiene lugar la

⁷⁷ Cf. *supr.* nota 48.

⁷⁸ Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, p. 141.

participación y comunión de lo finito en lo infinito, así como la redención y el amor de lo infinito hacia lo finito.

La clave de esta mutua reconciliación reside en saber reconocer lo humano en lo divino, sin caer en el antropomorfismo o en el ateísmo, así como también lo divino en lo humano, sin caer en la divinización panteísta de lo finito. Para ello, lo decisivo reside nuevamente en comprender la doble negación inherente a la dialéctica hegeliana de lo finito, cuya más lograda representación son los motivos cristianos de la pasión y la resurrección. El primero representa la negación de la finitud, pero no tal y como tiene lugar en la sustancia, sino en el fundamento, esto es: no como mera negación, sino como doble negación. La razón es que la pasión no es cualquier muerte, sino un sacrificio y, como tal, representa la finitud que se conoce como lo negativo y se niega a sí misma como algo sustancial. En tanto que sacrificio, la pasión implica la muerte, pero también la más radical afirmación de la subjetividad que, al negarse a sí misma, se acredita como negatividad autorreferida o sujeto. Esta afirmación de la subjetividad que permanece tras la negación y, por así, decir, sobrevive a la muerte es, por lo demás, lo que el cristianismo representa mediante la resurrección. Lo representado en ella es, ciertamente, la elevación de la finitud, pero no de la finitud inmediata, sino de la finitud que ha devenido para sí al reconocerse como lo negativo y experimentarse como negación autorreferida.

Esta elevación de lo finito es también lo que el cristianismo evoca profundamente en el sacramento de la eucaristía, donde la conciencia que reconoce su culpa y asume su penitencia se hace merecedora de la redención y la absolución del pecado, siéndole permitidas la reconciliación y la comunión con el Espíritu. Ni en la confesión ni en la penitencia hay, ciertamente, una muerte real, pero sí una negación de sí, que es lo esencial del sacrificio. En ellas se conserva la negación de la finitud, pero sin caer en la limitación de su expresión natural como muerte. Esta es la razón de que la eucaristía sea la forma en que la comunidad cristiana participa de la resurrección de Cristo, experimentando lo que Hegel llama, en el lenguaje de la filosofía, paso de la sustancia al Sujeto. La razón es que tanto la confesión como la penitencia presuponen una finitud que ha alcanzado la conciencia de sí como lo negativo y, con ello, su más radical autoconciencia como finitud; pues la finitud consiste justamente en eso, en ser

esencialmente lo negativo, y en ese ser-para-sí o autoconciencia de la negatividad consiste justamente su infinitud.

6) Consideraciones finales sobre la negatividad y su papel en el idealismo hegeliano: Hegel y Spinoza ante la prueba del Diablo

De las consideraciones precedentes cabe concluir que si la sustancia spinoziana es el umbral del largo camino que conduce al idealismo, su antesala es el espíritu del cristianismo. Tan sólo una diferencia de forma separa a la que Hegel considera como la “religión consumada” (*vollendete Religion*) de la verdadera filosofía. En cuanto al contenido, la filosofía de Hegel debe ser considerada (tal y como señalamos ya al comienzo) “teología” o “culto divino”⁷⁹. Lo que permite la elevación a la filosofía es la superación de la forma representativa que mantiene la ilusión de la separación entre lo finito y lo infinito. El que esta separación sea propia de la religión (donde aparece bajo la forma de la trascendencia) no significa que no siga presente en muchas filosofías, en la medida en que permanecen apegadas a la forma de la reflexión y del entendimiento finito.

Pues bien: este es el caso de la filosofía de Spinoza, donde la separación en cuestión persevera bajo la forma de la diferencia entre la negatividad y lo negativo: al negar lo finito, la negatividad de la sustancia aniquila el valioso contenido de la religión, sin conseguir superar con ello la diferencia con lo finito, que persiste así bajo la forma de lo negativo. El resultado es un ateísmo que no resulta ser menos dogmático que teísmo criticado por él, sino la otra cara del mismo punto de vista limitado que permanece y atrapado en la antinomia abstracta del entendimiento finito; pues tan dogmática es, en efecto, la pura negación que conduce a la desesperación del ateísmo, como la pura afirmación que conduce a la idolatría del teísmo.

Esta antinomia prevalecerá mientras la filosofía no supere el punto de vista limitado del entendimiento que impide la adecuada apropiación del contenido especulativo de la religión. El engaño de Mefistófeles operará entonces desde su lugar favorito, que es también el más insospechado: desde el interior de la propia religión

⁷⁹ Cf. *supr.* nota 1.

cristiana, tergiversando el sentido de sus principales misterios. Si, de un lado, la negación abstracta determina que el misterio de la pasión desemboque en el ateísmo de la muerte de Dios; de otro lado, la afirmación abstracta condiciona que el misterio de la resurrección desemboque en el teísmo de la trascendencia que ha dado lugar a todo tipo de antropomorfismos e idolatrías.

En lo que al primer misterio se refiere, el engaño no consiste sólo en la interpretación puramente destructiva de la negatividad y de la muerte de Cristo, sino en la identificación abstracta de Dios mismo con su encarnación. Como no podía ser de otra manera, ello conduce a interpretar la pasión de Cristo como una aniquilación de Dios mismo, cuando lo único que implica en realidad es la superación del aspecto humano y finito de su encarnación, que fue adoptado precisamente para ser mostrado en esa caducidad y limitación. Se reproduce así una confusión semejante a la que rodea a la crítica del teísmo, en la que lo negado tampoco es Dios mismo, sino los ídolos de Dios. De manera análoga, lo que muere en la pasión de Cristo es sólo el maestro individual, el gurú que Cristo nunca quiso ser, para dar lugar al testimonio interior del espíritu experimentado y vivido en la fe y en el seno de la comunidad.

Pues bien, esto es justamente lo que la imaginería cristiana representa mediante el misterio de la resurrección del espíritu, que tampoco permanece a salvo de la astucia mefistofélica que proclama la aniquilación de lo finito. Si lo finito no es más que lo puramente nulo e inesencial, la resurrección no puede tener otro significado que el de la retirada o huida de lo divino fuera de la finitud, al “más allá” de la trascendencia, lo que no sólo equivale a sostener una concepción abstracta de lo infinito y a identificar lo divino con la mala infinitud, sino también a permanecer en el punto de vista limitado de los apóstoles en Pentecostés, cuyo sentimiento de abandono se alimenta justamente de la negativa aceptar que lo divino pueda habitar el mundo, de que pueda haber una verdadera reconciliación de lo finito y lo infinito en la unidad del espíritu. En términos hegelianos, ello equivale a negar la Idea de la verdadera infinitud entendida como resultado especulativo de la negación determinada de lo finito.

Si hemos insistido en esta caracterización dialéctica de la infinitud, ello es debido a que nos pone sobre la pista de lo decisiva que resulta la interpretación de la categoría central del cristianismo: la categoría del sacrificio, que puede ser considerada como una simple negación de sí conducente a la nada, o como una negación autorreferida

en la que se abre camino una nueva comprensión del sujeto moderno. Como los pactos con el Diablo, los misterios del cristianismo son verdaderas encrucijadas que obligan a decidir entre caminos opuestos, poniendo a prueba la integridad de nuestra conciencia y la pureza de nuestra alma; pues es justamente en ella, en el enfoque de la mirada que elige adoptar cuando opta por el entendimiento o por la razón, donde tiene lugar la resolución (*Entscheidung*) por la negación abstracta o la negación determinada que decide la cuestión.

De esa decisión o resolución depende en último término el que la verdad de los misterios se revele plenamente o guarde sus secretos incluso a plena luz, no produciendo más que extravío y confusión en la conciencia que no está preparada para contemplarlos. Los misterios del cristianismo proporcionan la oportunidad para alcanzar la cumbre de lo especulativo, pero también para hundirse en el océano de la abstracción y perderse en los senderos del entendimiento finito. Como toda revelación (incluida la de Mefistófeles), ellos son pruebas iniciáticas que sólo algunos pueden superar, enigmas que sólo la verdadera sabiduría puede franquear; es el ingenio de la Esfinge lo que debe reconocerse tras ellos, y no únicamente las argucias del Maligno.

Sólo una tradición enemiga del conocimiento, que ha llegado al extremo de identificar la sabiduría con el mal, puede ver en el pacto de Mefistófeles algo puramente demoníaco, obviando la oportunidad de elevación que se ofrece en él. Más adecuadas resultan aquellas representaciones literarias en la que, como en el *Fausto* de Goethe, Mefistófeles aparece como un apuesto caballero que reviste a su pacto de todos los rigores de los contratos y del derecho. El que tras esa legalidad se deslice, ciertamente, una manipulación o un engaño no significa que no haya oportunidad de destaparlo y sacar provecho del pacto. Ni siquiera el que fuera primogénito del cielo puede actuar contra la voluntad del Creador: también él tiene una misión dentro del plan divino, íntimamente comprometida con la evolución de la humanidad (con la superación de su hipocresía y su mediocridad) y cuyos límites no puede franquear.

En esa misión, el temido Diablo sólo puede actuar como un manipulador, un seductor, un tentador, lo que da cierto margen de maniobra a sus víctimas, las cuales tienen a su favor el honor de ser imagen y semejanza del Creador. El discernimiento y la libertad inherentes a ese privilegio hacen que su enemigo no pueda urdir nunca el engaño perfecto y sin fisuras, ni tomar el control de una voluntad que no se lo ha

cedido. Por muy hábil que sea la manipulación, su éxito precisa siempre de la complicidad con la necesidad y la ingenuidad humanas, que no ve más allá de lo que quiere ver. Por muy fuertes que sean la seducción y la tentación, tampoco éstas pueden doblegar la voluntad humana hasta el punto de anular completamente su libertad. Debe haber siempre una rendija de luz, una ventana de oportunidad siempre abierta, que hace del encuentro con el Diablo una prueba y no una maldición, un umbral y no una prisión.

Lo que de este modo se afirma sobre el pacto de Mefistófeles no es, realidad, muy distinto de lo que el propio Hegel afirma de la seducción de la serpiente relatada en el *Génesis*:

«Cuando el relato informa que un ser extraño, la serpiente, tentó al hombre bajo el pretexto de que el hombre sería igual a Dios cuando supiera distinguir el bien y el mal se representa así que el acto del hombre provino del principio malo. Pero se pone en boca del mismo Dios la confirmación de que el conocimiento del bien y del mal pertenece a lo divino del hombre. Él mismo dice: “Mira, Adán se ha vuelto uno de nosotros”. La palabra de la serpiente no era, pues, ningún engaño.»⁸⁰

330

Nº 101
Julio-agosto
2021

Más bien al contrario: el problema es que se trataba de una verdad demasiado profunda para ser entendida por la primera humanidad, excesivamente apegada todavía a la inmediatez natural. De ahí que más que la mentira, lo que produjo el engaño fue la ingenuidad y la disposición a dejarse engañar de una humanidad que todavía tenía una imagen distorsionada de la divinidad. Fue esa imagen teísta del soberano celestial y del poder trascendente (y no únicamente la serpiente) lo que condujo a la desobediencia y a la expulsión del Paraíso. A la serpiente sólo puede serle imputada la suficiente astucia como para haber percibido esa debilidad y el suficiente oportunismo como para haber sabido utilizarla en su provecho, manipulándola con una verdad revelada antes de tiempo. El Diablo no seduce con simples mentiras, sino con conocimiento, pues sabe que el efecto turbador de la mentira no es nada comparado con el poder seductor de la verdad. Infravalorar ese inmenso poder no es

⁸⁰ Hegel, G. W. F. *Filosofía de la religión*, p. 249.

algo propio del Diablo, sino de la humanidad: propio de Eva, de Fausto y demás buscadores de la sabiduría que en el mundo han sido.

Esto no significa que Jesús mintiera cuando decía a los judíos: «la verdad os hará libres»⁸¹. Al igual que la serpiente, sabía que esa revelación (como toda revelación) implicaba una prueba para la humanidad. En primer lugar, porque la verdad sólo ofrece su poder liberador a aquel dotado con la suficiente lucidez de conciencia como para comprenderla. En segundo lugar, porque la propia libertad es un arma de doble filo, que sólo otorga su poder a quienes están dotados de la fortaleza y la integridad moral para manejarla. No debe extrañar, por tanto, que Dios prohibiera comer a la humanidad del árbol del conocimiento antes de tiempo: más que la autoritaria prohibición de un déspota celestial, su ley era un acto de amor y protección paternal; de protección contra la muerte y el pecado que inevitablemente acechan a quienes hollan los senderos del conocimiento, y que acaba por corromper el estado de inocencia y pureza original.

Sólo una vez que la humanidad se extravió a causa de la búsqueda del conocimiento fue necesario guiarla mediante el faro de la verdad. Este faro es lo que, según el cristianismo, alumbró a la humanidad mediante la venida de Cristo y el mensaje del Evangelio: «el reino de Dios está dentro de vosotros»⁸². ¿Tan diferente era este mensaje del de la serpiente? ¿Por qué debe ser considerado como portador de salvación, mientras que el de la serpiente debe ser considerado como portador de corrupción? Lo que diferencia a ambos mensajes no es la verdad de su contenido, sino lo que podemos llamar el aspecto kairológico de la revelación de la verdad, esto es: la diferencia actitud hacia la exigencia de que la verdad no sea revelada antes de tiempo, so pena de producir la confusión y el extravío de la humanidad. Ese potencial peligroso de la verdad es lo que la pérfida serpiente supo usar en su provecho, sin necesidad de quebrantar el octavo mandamiento. Judeo-kantianamente podría decirse que se atuvo escrupulosamente a la letra y a la legalidad, si bien no a la moralidad y al espíritu de la letra condensado en el último mandamiento. La serpiente faltó al mandamiento supremo del amor, y por eso fue castigada.

⁸¹ Jn 8:32

⁸² Lc 17:21.

Ahora bien: sería un craso error dar por hecho que lo que se condenaba con ello era el conocimiento, tal y como parece haber interpretado la vertiente más fideísta del cristianismo, que Hegel considera más afín al ateísmo y más peligrosa que el acosmismo spinoziano⁸³. Esta interpretación es fruto del resentimiento humano, que no hace sino proyectar sobre lo más puro y valioso lo que en realidad no es sino el resultado de su necesidad, unida a la astucia del Diablo. El castigo divino no fue en modo alguno la prohibición conocimiento, sino la imposición de la negatividad del trabajo y del sufrimiento necesarios para alcanzarlo, o lo que es lo mismo (solo que dicho en términos hegelianos): de la mediación dialéctica necesaria para que la conciencia sea liberada de su inmediatez, de su presupuesto sustancialistas y de la ilusión de la diferencia con el objeto, posibilitando con ello el que la verdad pudiera ser apropiada por el Espíritu verdaderamente autoconsciente en el elemento especulativo del Concepto.

Pues bien, esa negatividad es lo que asoma decididamente en el pensamiento spinoziano de la sustancia que socava todas las representaciones limitadas de Dios, pero sólo al precio de caer en la trampa tendida por Mefistófeles que conduce a los escollos del ateísmo y del acosmismo. Sólo la dialéctica hegeliana es capaz de superar ambos escollos (junto con todas sus ramificaciones panteístas y monoteístas), y ello precisamente sin renunciar al efecto crítico y purificador de la negatividad en los ámbitos de la religión y de la teología. Al negar lo negativo, la dialéctica hegeliana no renuncia a la negatividad, sino únicamente al aspecto abstracto de la misma que desemboca en el abismo de la nada, donde permanece incapaz de avanzar hacia su resultado determinado: la negatividad autorreferida que ha asumido lo finito como momento, y que se identifica con el Sujeto absoluto y el Espíritu proclamado por la religión cristiana, solo que liberado de la mistificación de la trascendencia teológica y de la forma limitada de la representación religiosa. La elaboración filosófica de ese Espíritu es lo que permite a Hegel superar el panteísmo y el acosmismo spinoziano que anticipa e inaugura su idealismo, así como también el ateísmo y el nihilismo posteriores que le sucederán y acabarán por asolarlo.

⁸³ Cf. *supr.* nota 28.

Bibliografía

- Artola, J. M.^a (1992): "La crítica hegeliana a la filosofía de Spinoza", *Anales del seminario de metafísica*, Madrid: Universidad Complutense.
- Fernández Liria, C. (1998): *El materialismo*, Madrid: Síntesis, 2005.
- Hegel, G. W. F. *Werke* [WW] (20 Vols.), Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
- Hegel, G. W. F. (1794-1800): *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, Madrid: F.C.E., 2014.
- Hegel, G. W. F. (1802): *Fe y saber*, Madrid: Biblioteca nueva, 2007.
- Hegel, G. W. F. (1807): *Fenomenología del espíritu*, Valencia: Pre-textos, 2006.
- Hegel, G. W. F. (1812, 13, 16): *Ciencia de la Lógica* (2 Vols.), Madrid: Abada, 2011, 15.
- Hegel, G. W. F. (1821-27): *Lecciones sobre filosofía de la religión*, I-III, Madrid: Alianza, 1987.
- Hegel, G. W. F. (1821-27): *El concepto de religión*, México: FCE, 1981.
- Hegel, G. W. F. (1827): *Filosofía de la religión. Últimas lecciones*, Madrid: Trotta, 2018.
- Hegel, G. W. F. (1829): *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, Salamanca: Sígueme, 2014.
- Hegel, G. W. F. (1833-36): *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (3 Vols.), México: F.C.E., 2002.
- Heine, H. (1834): *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, Madrid: Alianza, 2008.
- Hyppolite, J. (1946): *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona: Península, 1974.
- Küng, H. (1970): *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Barcelona: Heder, 1974.
- Valls Plana, R. (1994): "Religión en la filosofía de Hegel", en: *Filosofía de la Religión. Estudios y textos*, Madrid: Trotta, pp. 207-237.