

El idealismo absoluto como revolución copernicana del spinozismo

Héctor Ferreiro (Unsam- Conicet)

I. En su famoso artículo del año 1974 “¿Cómo se siente ser un murciélago?”, Thomas Nagel sostenía:

La conciencia es lo que hace que el problema mente-cuerpo sea realmente inextricable. (...) La reciente ola de euforia reduccionista ha producido varios análisis de los fenómenos y conceptos mentales diseñados para explicar la posibilidad de alguna variante de materialismo, de identificación psicofísica o de reducción. (...) Sin la conciencia, el problema mente-cuerpo sería mucho menos interesante; con la conciencia, parece insoluble. (...) Y un examen cuidadoso mostrará que ningún concepto de reducción actualmente disponible es aplicable. Quizá se pueda concebir una forma teórica nueva para ese fin; pero tal solución, si existe, se encuentra en un futuro intelectual distante.¹

Precisamente este difícil problema de cómo explicar la relación entre la mente y el mundo en el marco teórico de un monismo naturalista y de la tesis reduccionista que le es inherente es lo que constituye el núcleo de la crítica de Hegel al spinozismo. En efecto, lo que Hegel denomina “sistemas de la sustancialidad”² no son sino variantes de un monismo de tipo naturalista o materialista; Hegel menciona así en este contexto a Parménides y a los eleatas³,

¹ Thomas Nagel, “What is it like to be a bat?”, *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4 (Oct., 1974), pp. 435–436.

² W17:494 [Las obras de Hegel citadas en este artículo corresponden a la edición G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Moldenhauer, Eva and Michel, Karl Markus, ed., Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, y son citadas según los números de los tomos de la misma; así, por ejemplo, W17:494 remite a la página 494 del tomo 17 de dicha edición].

³ Cf. W5:85; Enz § 573A; W12:90.

a Giordano Bruno⁴, a los materialistas franceses⁵ y, en un lugar de privilegio entre todos ellos, a Spinoza. Spinoza es quien para la época en que Hegel está escribiendo, es decir, las primeras décadas del siglo XIX, ofrece en su opinión el sistema monista más desarrollado y coherente.⁶

Si aceptamos como correcto o verosímil el panorama que nos describe Thomas Nagel, pareciera que todavía en la actualidad, más de un siglo y medio después de la muerte de Hegel, las profundas dificultades que Hegel percibía en los sistemas de la sustancia para explicar la relación entre la mente y el mundo siguen todavía sin haber podido ser resueltas. En verdad, el modelo teórico del idealismo absoluto que Hegel propone pretende ser precisamente la solución a exactamente esas dificultades y justamente *porque* el modelo del monismo materialista no es en su opinión capaz de resolverlas. En efecto, es Hegel mismo quien presenta el punto de vista del idealismo absoluto como un resultado o corolario de lo que a sus ojos es una incapacidad intrínseca del paradigma monista de la sustancia para explicar satisfactoriamente la relación entre el pensamiento y la extensión.

Hegel expone los principios fundamentales del idealismo absoluto en la tercera parte de su Lógica, esto es, en la Lógica subjetiva o Lógica del Concepto. La Lógica objetiva que la precede y que culmina con la teoría de la sustancia y, en su formulación histórica concreta conocida por Hegel, con la filosofía teórica de Spinoza, es, dice Hegel, la “exposición genética del Concepto” (*die genetische Exposition des Begriffes*)⁷, esto es, en otros términos, la genealogía del idealismo absoluto. El idealismo absoluto se presenta desde el principio mismo, pues, con la pretensión de ser aquella “forma teórica nueva” que Nagel sostenía que, de existir, “se encuentra en un futuro intelectual distante”. Ahora bien, que el modelo teórico del idealismo absoluto efectivamente sea ese nuevo modelo teórico, en el sentido de que realmente ofrezca una solución convincente a lo que el monismo materialista no logra solucionar en lo que concierne al problema de la relación entre la mente y

⁴ Cf. W20:24–25, 28.

⁵ Cf. W20:122.

⁶ Cf. W17:500.

⁷ Cf. W6:245.

el mundo, eso es un asunto distinto y no será objeto de discusión en este trabajo. En todo caso, resulta oportuno mencionar en este contexto que en algunas corrientes internas a la filosofía analítica es decir, al de una tradición filosófica históricamente afin a la imagen del mundo monista materialista y al programa reduccionista que deriva de ella, asistimos en las últimas décadas a un verdadero “giro hegeliano”. Este giro hegeliano de la filosofía analítica comenzó en los años 50 del siglo XX por iniciativa de Wilfrid Sellars y ha tenido entretanto una recepción positiva en un público cada vez más numeroso; puede mencionarse aquí a pensadores como Willard Van Orman Quine, Donald Davidson, Richard Rorty y en especial, más recientemente, Robert Brandom y John McDowell.⁸

II. La historia de la filosofía de Hegel es, deliberadamente, una filosofía de la historia de la filosofía; es, más precisamente, una *filosofía de la filosofía, metafilosofía*. Por esta razón, la filosofía constituye una disciplina *interna* del Sistema del idealismo absoluto. El criterio de legitimidad de la historia de la filosofía que Hegel practica es así la Lógica del propio sistema, no la historia o la filología o la exégesis textual. En cuanto disciplina metafilosófica, la historia de la filosofía es en Hegel una disciplina puramente conceptual, un análisis evolutivo y genealógico de los argumentos filosóficos y de la coherencia de los mismos; sólo desde este punto de vista es también un análisis de los argumentos que los diferentes filósofos han fácticamente sostenido a lo largo del tiempo. En el contexto del pensamiento de Hegel, las particulares formulaciones históricas de la argumentación filosófica son, pues, ilustraciones de esa disciplina genealógico–conceptual que es a sus ojos la filosofía

⁸ Cf. Redding, P., *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007; Barber, M. *The Intentional Spectrum and Intersubjectivity: Phenomenology and the Pittsburgh Neo-Hegelians*, Ohio University Press, Athens, 2011; Rockmore, T., *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*, Yale University Press, New Haven, 2005; Nuzzo, A., *Hegel and the Analytic Tradition*, Continuum, Londres, 2010; Hylton, P., “Hegel and analytic philosophy”, en Beiser, F. (comp.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 445–486; Welsch, W., “Hegel und die analytische Philosophie. Über einige Kongruenzen in Grundfragen der Philosophie”, *Jenaer Universitätsreden*, 15, Jena, 2005, pp. 145–221.

misma. Por este motivo, Hegel habla de los sistemas de la sustancia en general y en este contexto es donde menciona luego, entre otros autores, a Spinoza. La lectura que Hegel hace de la filosofía de Spinoza no puede así ser considerada primariamente como verdadera o falsa en relación a lo que habría pretendido expresar con ella el mismo Spinoza, sino más bien como válida o inválida al interior del particular razonamiento filosófico-historiográfico del propio Hegel. El criterio desde el cual Hegel analiza y, según el caso, asume o critica el pensamiento de Spinoza es, más concretamente, su adecuación o inadecuación a lo que constituye para Hegel el objeto específico del filosofar como tal, a saber, la autofundamentación teórica del paradigma del idealismo absoluto a través de la exposición crítica de las falencias del paradigma realista. Filosofía es para Hegel, en efecto, exposición genética del Concepto, es decir, exposición genética del saber absoluto, o, lo que es lo mismo, “fenomenología del espíritu”. De este modo, la lectura hegeliana del spinozismo se presenta de antemano ya como una valoración ya como una crítica a la *forma* en que Spinoza expuso el contenido u objeto propio de la filosofía como tal y al grado en que el mismo es ocultado o deformado por dicha forma.⁹

De lo que se trata, pues, es de examinar cuál es propiamente la deficiencia intrínseca que Hegel considera que el monismo materialista y, en esta medida, el spinozismo, enfrenta a la hora de querer explicar la relación mente-mundo. El problema de la relación entre la mente y el mundo, o, desde otra perspectiva, entre el pensamiento y la extensión, es, en otros términos, el problema del *contenido semántico* y, en su contracara, el problema de la *verdad*; más claramente: es el problema de cómo surgen y se legitiman los contenidos que conocemos y en qué condiciones podemos decir que esos contenidos representan el mundo extra-mental, es decir, que se trata de conocimientos verdaderos. Ciertamente Spinoza sostiene que “el orden y la conexión de las ideas son los *mismos* que el orden y la

⁹ Aclarado este punto, el análisis de la lectura que Hegel hace de la filosofía de Spinoza propuesto por Pierre Macherey resulta, por la perspectiva de su planteo exegético, de suyo cuestionable (cf. Macherey, P., *Hegel ou Spinoza*, François Maspero, Paris, 1979; reed. Édition La Découverte, Paris, 1990, véase especialmente Préface, pp. VIII–X).

conexión de las cosas”¹⁰; sin embargo, ¿cómo puede legitimarse que efectivamente esto es así en cada caso particular? ¿Cómo decidir cuál contenido determinado con el que juzgamos representarnos el mundo efectivamente lo representa? La tesis de la sustancia debe dar cuenta de la identidad mente-mundo, la sustancia *es* como tal esa identidad, pero para Hegel la identidad de la sustancia con los atributos y la resultante identidad de éstos entre sí es tan sólo *presupuesta* por Spinoza desde la sola exigencia de coherencia del reduccionismo propio del modelo teórico monista, el cual por lógica debe resolver la diversidad en una unidad¹¹; en opinión de Hegel, sin embargo, esa identidad no queda ya por ello mismo explicada, sino que es sólo afirmada o concedida.¹² Las definiciones de Spinoza son así para Hegel la base de un sistema meramente mecánico,

¹⁰ Ethica, II, 7: *Ordo et conexio rerum, idem ac ordo et conexio causarum, idem ac ordo et conexio idearum.*

¹¹ Cf. W6:196: Die Begriffe, die Spinoza von der Substanz gibt, sind die Begriffe der Ursache seiner selbst, – daß sie das ist, dessen Wesen die Existenz in sich schließe, – daß der Begriff des Absoluten nicht des Begriffs eines Anderen bedürfe, von dem er gebildet werden müsse; diese Begriffe, so tief und richtig sie sind, sind Definitionen, welche vorne in der Wissenschaft unmittelbar angenommen werden. Mathematik und andere untergeordnete Wissenschaften müssen mit einem Vorausgesetzten anfangen, das ihr Element und positive Grundlage ausmacht. Aber das Absolute kann nicht ein Erstes, Unmittelbares sein, sondern das Absolute ist wesentlich sein Resultat. Cf. asimismo W2:37; W6:196–197; W19:387–388; W20:167, 169–170, 172, 185–186, 264.

¹² Cf. W20:177: Dies ist nun in dieser Redeweise aufgewärmt worden: An sich ist die denkende Welt und die körperliche Welt dasselbe, nur in verschiedenen Formen. Aber es ist hier die Frage: Wie kommt der Verstand herbeigelaufen, daß er diese Formen auf die absolute Substanz anwendet? Und wo kommen diese beiden Formen her? / W20:250: Es ist dasselbe bei Spinoza, daß diese beiden Seiten des Universums unter sich keinen Zusammenhang haben, eine nicht auf die andere einwirkt, sondern völlig gleichgültig gegeneinander sind, überhaupt die differente Beziehung des Begriffs fehlt. / W17:531–532: Nun ist aber hier folgender Umstand, der eben den Beweis unbefriedigend macht. Jenes Allervollkommenste und Allerrealste ist nämlich eine Voraussetzung, an welcher gemessen das Sein für sich und der Begriff für sich Einseitige sind. Bei Cartesius und Spinoza ist Gott als Ursache seiner selbst definiert; Begriff und Dasein ist eine Identität, oder Gott als Begriff kann nicht gefaßt werden ohne Sein. Daß dies eine Voraussetzung ist, ist das Ungenügende, so daß der Begriff an ihr gemessen ein Subjektives sein muß. Cf. también Enz § 151Z, § 389A; W17:499; W20:166–167.

algorítmico de deducción.¹³ En la sustancia falta el principio de la determinación (*Bestimmen*).¹⁴ En esta medida, la constitución de los diferentes contenidos de nuestra actividad de saber y la relación de identidad entre la mente y el mundo a partir de esos contenidos queda como tal inexplicada. En cuanto instancia de identificación, la sustancia es, en palabras de Hegel, algo “inmóvil” (*unbewegt*) y “vacío” (*leer*), de allí no surge nada determinado y concreto, es más bien sólo el factor de unificación, el vórtice de reducción de la totalidad de las diferencias que constituyen el universo; la sustancia es el mero vínculo de todo lo determinado, pero ella misma como tal es precisamente por ello indeterminada, pura identidad abstracta, pura in-diferencia.¹⁵ En este respecto, Hegel, el filósofo antiempirista por excelencia, reivindica incluso a Locke contra Spinoza: resolver el problema del “origen de las ideas” (*origin of ideas*) es, en efecto, una exigencia teórica ineludible, exigencia que el monismo naturalista de la sustancia deja sin responder.¹⁶

A ojos de Hegel, el spinozismo no logra ofrecer una teoría

¹³ Cf. W4:456-457; Enz § 151Z; W20:163, 167, 189, 261, 437-438.

¹⁴ Cf. W5:455: Aber die Substanz als Indifferenz ist teils mit dem Bedürfnis des Bestimmens und mit der Rücksicht auf dasselbe verbunden; sie soll nicht die Substanz des Spinoza bleiben, deren einzige Bestimmung das Negative ist, daß in ihr alles absorbiert sei. Bei Spinoza kommt der Unterschied, die Attribute, Denken und Ausdehnung, alsdann auch die Modi, die Affekte und alle übrigen Determinationen, ganz empirisch herbei; es ist der Verstand, selbst ein Modus, in welchen dies Unterscheiden fällt; die Attribute stehen zur Substanz und zueinander in keiner weiteren Bestimmtheit, als daß sie die Substanz ganz ausdrücken und ihr Inhalt, die Ordnung der Dinge als ausgedehnter und als Gedanken, dieselbe ist. Cf. asimismo W5:388; W6:195-197; Enz § 389Z; W17:494, 499; W20:166-167.

¹⁵ Cf. W5: 98-99, 121, 178-179, 454-455; Enz § 86A, § 151Z; W20:166-167, 170, 204; W17:500.

¹⁶ Cf. W20:209: Locke schlägt so in Hinsicht der Methode den entgegengesetzten Weg ein wie Spinoza. Dieser hatte Definitionen vorne hingestellt: Locke ist umgekehrt bemüht, aufzuzeigen, daß die allgemeinen Vorstellungen hervorgehen aus der Erfahrung. Bei der Methode des Spinoza und Descartes kann man vermissen, daß die Entstehung der Ideen nicht angegeben ist, sie sind geradezu genommen, wie z. B. Substanz, Unendliches usw. Das Bedürfnis ist jedoch, aufzuzeigen, wo diese Ideen, Gedanken herkommen, wodurch sie begründet, bewahrheitet sind. So hat nun Locke ein wahrhaftes Bedürfnis zu befriedigen gesucht, indem er bemüht war, aufzuzeigen das Entstehen, die Begründung dieser allgemeinen Vorstellungen. Cf. también W20:197, 205-206, 223.

semántica y una teoría de la verdad sustentables; en esa medida, tampoco logra ofrecer una teoría del conocimiento y lo que hoy llamaríamos una epistemología satisfactorias. Y no puede hacerlo —éste es su diagnóstico— porque la ontología realista sobre la que está basado de suyo no lo permite. He aquí donde Hegel propone entonces el abandono del paradigma realista y su reemplazo por el paradigma del idealismo, y más exactamente del idealismo absoluto. Este nuevo paradigma implica que la concepción de que la realidad es una totalidad natural unificada debe ser superada por la concepción de que lo real es en verdad un sistema activo de teorización, es decir, en otros términos, que la totalidad objetiva debe ser superada por la totalidad de silogismos o inferencias que Hegel denomina “Concepto”. El modelo del idealismo absoluto abandona la concepción de la realidad como un sistema de *cosas* y la reemplaza por la de lo real como totalidad ideal de la comprensión. La realidad no es para Hegel sino el circuito infinito de inter-mediación de los significados del pensamiento. Que para Hegel la realidad no sea sino un sistema dinámico de significados, no quiere decir, sin embargo, que no exista, en su opinión, un mundo real al que se refiera el lenguaje humano, sino que lo que normalmente llamamos la “realidad” o el “mundo” es, en rigor, la *unidad* misma entre el mundo y la mente. La subjetividad *crea*, en cierto sentido, al mundo, pues para Hegel la subjetividad es como tal la relación con un aspecto del mundo distinto de ella, aspecto que ella delimita como *su* propio mundo específico en el que actúa y habita: esta relación, que no es sino lo que Hegel denomina “espíritu” o “razón”, es *absoluta*, porque abarca todo lo que puede haber; lo que queda fuera de sus márgenes es para Hegel, a diferencia de para Kant, no sólo incognoscible, sino completamente *inefable* (*unsagbar*), es decir, no juega ni puede jugar absolutamente ningún rol en nuestra concepción ontológica ni tampoco en nuestra teoría del conocimiento.¹⁷

El tránsito de la Lógica objetiva a la Lógica subjetiva del Concepto se presenta a primera vista como una especie de “salto” del paradigma realista al paradigma de la idealidad absoluta; sin embargo, a ojos de Hegel se trata propiamente de la toma de conciencia *de sí misma* de la actividad humana de comprensión.¹⁸

¹⁷ Cf. en este sentido W5:92–96.

¹⁸ Para un análisis detallado de la concepción hegeliana de la superación del

La dinámica totalidad de significados que constituye la realidad está en el paradigma realista objetivada como si se tratara de un sistema inerte de cosas, de modo que el sujeto y sus contenidos específicos están allí, en último análisis, abstractamente disociados y enfrentados. En esta medida, el monismo de la sustancia es la categoría más sintética y omniabarcante posible, pero lo es sólo en el marco teórico del Concepto abstracto, del espíritu humano todavía enajenado en el elemento de la sola objetividad.¹⁹

En el sistema de la sustancia no hay para Hegel una verdadera *mediación* (*Vermittlung*) entre las cosas del universo²⁰, y no puede haberla justamente *porque* son concebidas por el sujeto como cosas y no todavía como significados o nociones al interior de la actividad de pensar que constituye el propio universo humano en cuanto unidad de su subjetividad y su objetividad. El monismo naturalista persiste para Hegel en el espacio específicamente delimitado por una *reflexión insuficiente* del espíritu humano sobre su propia actividad y los objetos de la misma. Esta irreflexividad convierte a los contenidos teóricos en cosas y no permite que ellos se expliciten como entidades inmanentes a la actividad de conocer y comprender; la irreflexividad del sujeto sobre su propia actividad les confiere a los contenidos de la misma una opacidad por la que, devenidos cosas en el elemento de la mera objetividad, se resisten a la intermediación intrínseca con los demás. La categoría propia de este estadio de autoconocimiento del espíritu humano es para Hegel la causalidad, la cual, como lo había vislumbrado Hume, permanece siempre en el exterior de los contenidos y no logra explicar su especificidad ni su interrelación.

El diagnóstico de Hegel sobre la teoría de la sustancia es que su incapacidad intrínseca para explicar la unidad del pensamiento y la extensión, de la mente y el mundo, pone de manifiesto la falsedad del paradigma de la objetividad como abstractamente diferente de la subjetividad: el espíritu humano debe tomar conciencia de que la sustancia absoluta *es* la unidad misma de su subjetividad y su ob-

monismo materialista por el punto de vista del idealismo absoluto cf. especialmente W6:245–251 y Enz §§ 157–159.

¹⁹ Cf. Enz § 151Z: Die Substanz ist eine wesentliche Stufe im Entwicklungsprozeß der Idee, jedoch nicht diese selbst, nicht die absolute Idee, sondern die Idee in der noch beschränkten Form der Notwendigkeit.

²⁰ Cf. W5:291.

jetividad, es decir, la idealidad pura de la razón humana, en el seno de la cual no hay ni ha habido jamás cosas. La realidad nunca fue exactamente lo que parecía ser, esto es, una colección de cosas que interactúan causalmente entre sí, y, sin embargo, para Hegel no es por eso ni una pizca menos real que antes. La antigua concepción de lo real como el residuo de una hipóstasis frente a una razón solamente subjetiva debe ser superada: la mente humana es el ámbito en el que se da toda realidad, la cual no es por ello idéntica a la mente misma particular de cada individuo, sino a la racionalidad como tal donde se identifican mutuamente, como un espacio lógico total, tanto la mente como el mundo. La sustancia de Spinoza como identidad de los atributos del pensamiento y la extensión es para Hegel incapaz de fundamentar dicha identidad, y lo es precisamente porque en última instancia sigue concibiendo a sus diferentes componentes como cosas que la mente humana reproduce especularmente en su interior. Para poder resolver la imposibilidad de la intermediación e identificación de los diferentes momentos en una unidad, la sustancia debe ser concebida, pues, como *sujeto*, es decir, más concretamente, como idealidad lingüística perfectamente inmanente donde son comprendidas las entidades singulares de la realidad, pero ya no como cosas que, según la pseudo-sustancialidad que les atribuye la mente, se repelen entre sí y, con ello, repelen también de sí a la mente misma que las formula y que debe concebirse entonces correlativamente como otra cosa más que simplemente las espeja o re-presenta.²¹ El universo no es para Hegel sino el sistema teórico-

²¹ Cf. W20:423: Wir haben bei Cartesius und Spinoza Denken und Ausdehnung als die zwei Seiten gesehen: Cartesius hat sie in Gott vereinigt, aber auf unbegreifliche Weise; Spinoza hat sie auch in Gott vereinigt aber er faßt ihn als bewegungslose Substanz, – die Natur, der Mensch sind Entwicklungen dieser Substanz, es bleibt aber bei diesem Namen stehen. Später sahen wir die Form sich ausbilden, teils in den Wissenschaften, teils in der Kantischen Philosophie. Zuletzt war die Form für sich als Subjektivität in der Fichteschen Philosophie; aus ihr sollten sich alle Bestimmungen entwickeln. Das Bedürfnis ist, daß diese Subjektivität, unendliche Form, die wir in sich verglimmen sahen zur Ironie oder Willkür, von ihrer Einseitigkeit befreit werde, um mit der Objektivität, Substantialität vereinigt zu werden. Oder die spinozistische Substanz soll nicht als das Unbewegte, sondern als das Intelligente gefaßt werden, als eine in sich tätige Form, nach der Notwendigkeit ihrer Form gefaßt, so daß sie das Schaffende der Natur ist, aber ebenso auch Wissen und Erkennen. Cf. asimismo W5:455; Enz § 50A; W20:166,185.

práctico de objetos que la mente humana, en su interacción *con lo otro de sí misma*, ha creado desde siempre para vivir y habitar.

Conclusión

Para Hegel, el monismo sólo puede ser idealista: en el paradigma realista resulta coherente únicamente un *pluralismo* ontológico. Por esta razón, en el paradigma realista, es decir, en el elemento de la sola objetividad unilateral, el reduccionismo implicado por el modelo monista deriva en la paradoja de la relación entre la mente y el mundo. Difícilmente Hegel se hubiera sorprendido de haber leído el artículo de Thomas Nagel citado al principio de este trabajo. Lo que Hegel propone como el único modelo teórico satisfactorio para resolver esa paradoja, modelo que entretanto no pocos pensadores contemporáneos consideran como convincente, es una combinación de a) antiintuicionismo empírico, b) holismo semántico, c) teoría coherentista de la verdad y d) contextualismo epistémico-ontológico, es decir, para expresarlo en otro registro lingüístico, “idealismo absoluto”.