



UNIVERSIDAD DE CHILE

Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Filosofía

HEGEL Y SPINOZA EN TORNO AL CRITERIO INTERNO DE LA VERDAD

Informe final de seminario de grado para optar al grado de
licenciado en filosofía

ESTEBAN PATRICIO SEPÚLVEDA CARO

Profesor guía: Dr. Luis Emilio Placencia García

Santiago, Chile 2019

Agradecimientos

Agradezco profundamente a Luis Placencia por la dedicación con la que estudió mi investigación y por sus comentarios constructivos a ésta, los cuales fueron fundamentales para una versión más sofisticada y robusta de lo que en un principio me propuse investigar. Agradezco también a mi pareja, Marjorie Tapia, pues sin su apoyo y sin la motivación que ella significa para mí no habría logrado los resultados que tuve no solo en esta investigación, sino también durante todo el año. Agradezco también a mi profesor Francisco Abalo y a mis compañeros con los cuales compartí instancias de investigación por la formación que obtuve de ellos. Por último, agradezco también a mi madre, pues sin ella no habría llegado a ser lo que soy ahora.

Tabla de Contenido

| | |
|---|----|
| Introducción | 7 |
| Primera Parte | 10 |
| I. Criterio de la Verdad y Método en Spinoza | 10 |
| a) Idea adecuada como criterio interno suficiente | 13 |
| b) Idea verdadera como instrumento innato | 19 |
| II. ¿Por Qué una ‘Exposición del Saber que Aparece’? | 27 |
| a) El temor a la verdad y la exposición del saber que aparece | 28 |
| b) Crítica de Hegel a Spinoza | 32 |
| c) El método de ejecución y el problema de la pauta | 35 |
| Apéndice a la Primera Parte | 40 |
| a) El escepticismo pirrónico según Trisokkas | 41 |
| b) Una respuesta ‘spinozista’ al argumento del criterio | 44 |
| c) La respuesta hegeliana al argumento del criterio según Trisokkas | 45 |

| | |
|---|----|
| Segunda Parte | 48 |
| a) Las interpretaciones del ‘método de ejecución’ | 49 |
| b) Rendimientos explicativos de la conexión entre Hegel y Spinoza | 54 |
| | |
| Conclusión | 66 |
| | |
| Bibliografía | 68 |

Resumen

Esta investigación tiene por objetivo principal el lograr una mayor claridad en torno al modo en que la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel se articula y procede. En concreto, se trata de lograr aclarar ciertos aspectos de lo que en la *Introducción* a tal libro Hegel denomina como ‘método de ejecución’. Para lograr este objetivo, esta investigación recurre a una conexión que habría entre Hegel y Spinoza. Tal conexión no ha sido abordada en la literatura en torno a ambos autores. Se trata de la tesis de Spinoza de que *la verdad es norma de sí*. Sin embargo, la gran dificultad con la que se topa esta investigación es que el éxito en la aclaración de ciertos aspectos del método de ejecución depende de la objetividad de la conexión en la cual esta aclaración se basa. Es por ello que, antes de exponer los rendimientos explicativos de esta conexión, debo argumentar a favor de la plausibilidad de tal conexión. Y, dado que la conexión aquí no es planteada en términos históricos, sino más bien en términos sistemáticos, entonces debo mostrar en qué medida la *Fenomenología del Espíritu* deja traslucir la misma idea que tenía Spinoza tras la tesis de que *la verdad es norma de sí*.

Tabla de Abreviaciones

La siguiente es la lista de abreviaciones que serán utilizadas a lo largo del texto:

- *Ética Demostrada según el Orden Geométrico (Ética)*
- *Tratado de la Reforma del Entendimiento (TIE)*
- *Tratado Breve (KV)*
- *Pensamientos Metafísicos (CM)*
- *Fenomenología del Espíritu (PhG)*
- *Ciencia de la Lógica (WL)*
- *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía (VGPh)*

Introducción

Mi propósito en esta investigación es establecer una relación entre Spinoza y Hegel. Tal vínculo se buscará -principalmente- entre el *TIE* del primero y la *PhG* del segundo. En concreto, se trata de establecer una conexión entre las reflexiones de Spinoza en torno al criterio de la verdad y la articulación de la *PhG* en *figuras de la conciencia y ciencia de la experiencia de la conciencia*¹. Esta conexión pretende tener el estatus de ser *explicativa*; es decir, que el establecimiento de tal conexión no tiene el objetivo de satisfacer la curiosidad del lector respecto a qué ideas tomadas de otros autores pudo Hegel tener en su cabeza, y tampoco tiene el objetivo de presentar cuál es la influencia del pensamiento de Spinoza sobre el de Hegel; más bien, esta conexión tiene el objetivo de explicar el por qué la *PhG* se articula y opera tal como lo hace, o bien, en otras palabras, se trata de mostrar que solo asumiendo la idea spinozista de que la verdad es norma de sí es que Hegel puede presentar la *PhG* en términos de *figuras de la conciencia y ciencia de la experiencia de la conciencia*.

Esta conexión es, sin embargo, difícil de establecer, pues no hay modo de acreditar tal conexión textualmente: en las alusiones de Hegel a Spinoza no se encuentra nada que refiera a sus reflexiones sobre la verdad². No obstante, aquélla no es la única vía posible para argumentar a favor de una conexión entre dos autores. La vía que persigo aquí es, en vez de una ‘histórica’, una ‘sistemática’. La presente investigación no se propone encontrar una conexión ‘histórica’ en el sentido de que encuentre una referencia textual de Hegel a Spinoza que acredite la conexión que yo veo, y que tal conexión haya, en virtud de la misma referencia, influido de algún modo en el pensamiento de Hegel (algo así como un ‘hecho’ de la historia de la filosofía). Ni tampoco se propone argumentar a favor de una conexión que, pretendiendo ser considerada como ‘histórica’, sea concebida como implícita en la filosofía de Hegel. Más bien, lo que me propongo aquí es plantear la conexión como ‘sistemática’ en

¹ En esta investigación excluiré como tema la doctrina spinozista de la *determinatio negatio est*, pese a que ésta es adoptada -aunque modificada- por Hegel en el modo en que plantea el tránsito entre una figura de la conciencia a otra, a saber, en la concepción hegeliana de la *negación determinada*. La razón de esto radica en que tal doctrina spinozista no se encuentra presente en las reflexiones de éste en torno al criterio interno de la verdad, lo cual es el tema de esta investigación.

² Para un listado de los textos que Hegel cita de Spinoza y de los temas que trata, véase el texto de Maxwell Vance, *Hegel's Treatment of Spinoza: Its Scope and its Limits*. Maxwell muestra, con razón, que el principal foco de atención de Hegel es la primera parte de la *Ética*.

la medida en que considera el pensamiento de los autores de manera atemporal, y en cuanto tal determina los puntos en común de ambos sistemas del pensamiento filosófico; es decir, en cuanto se considera que ambos intentan explicar algo de la realidad, bien pueden coincidir al abordar un mismo problema y al ofrecer una solución similar a tal problema. Cabe recalcar que esta investigación tampoco pretende ser una mera comparación entre las ideas de dos autores distintos. Al contrario, lo que se busca aquí no es una mera comparación, sino una conexión, y ello tan solo en la medida en que se pretende que tal conexión tiene rendimientos explicativos.

La conexión es planteada primariamente como posible, pero que tendría buenas razones para asumirse en virtud de ciertos parámetros. Los parámetros que guían esta investigación son dos: 1) de si ambos autores tenían el mismo problema en mente y una solución similar a éste; y 2) de si el asumir tal conexión tiene rendimientos explicativos en la filosofía del último (esto es, de Hegel). Así, el texto tiene dos partes. Una en la que se intenta mostrar que ambos abordan el mismo problema; la cual tendrá, a su vez, dos capítulos: uno destinado a presentar el problema tal como se presenta en Spinoza; y otro destinado a presentar el problema tal como se presenta en Hegel. La segunda parte intenta mostrar cuál es el rendimiento explicativo de asumir tal conexión; en particular, sobre qué tanto explica tal conexión la articulación de la *PhG* en *figuras de la conciencia y ciencia de la experiencia de la conciencia*. Esta división en dos partes también responde a distintos momentos argumentales: la primera es la parte *importante*, pues en ésta se esboza la plausibilidad de la conexión; la segunda es la parte *interesante*, pues en virtud de los frutos de esta conexión se decidirá a favor o en contra de lo esbozado en la primera parte.

Es claro, sin embargo, que la filosofía de Hegel no es similar a la de Spinoza. Es más, difícilmente se podría admitir que Hegel habría sido lo que él fue sin la mediación de Kant. El tema de esta investigación no escapa a este punto. La conexión que pretendo establecer no es, por consiguiente, una plena concordia entre ambos autores, sino más bien un desacuerdo, o más específicamente, una insuficiencia. Es parte de la hipótesis de esta investigación el que la *PhG* es, entre otras cosas, una respuesta a las reflexiones de Spinoza sobre el criterio de la verdad. En consecuencia, la conexión se ha escindido en dos. Se requiere, por un lado, establecer una base común: la tesis de que la verdad es norma de sí.

Pero además, se requiere, por otro lado, un punto de quiebre: la insuficiencia en uno de los pasos para la determinación de cuál es, en concreto, tal criterio de verdad. Por tanto, se requiere no solo encontrar en ambos un mismo problema y una solución similar, sino también una crítica del segundo al primero.

Es importante recalcar que esta investigación aun cuando su tema es la verdad o la idea verdadera, no por ello versa sobre la definición de la verdad. Más bien, esta investigación versa sobre el *criterio* de la verdad. Al poner el enfoque sobre el criterio en vez de la definición, la pretensión de esta investigación deja fuera todas las disquisiciones acerca de la definición de la verdad en ambos autores, así como su posible coincidencia en tales definiciones. Dado que se pregunta por el criterio, esta indagación es, en principio, indiferente respecto a la indagación por el qué sea y cómo ha de entenderse la definición de verdad en ambos autores, así como la determinación del criterio no está necesariamente sugerida por la definición ni es parte de ella.

Cabe destacar aún una cosa más sobre la conexión sistemática que me propongo argumentar. Puesto que la conexión que busco es sistemática, entonces la presentación de cómo el problema se le presenta al autor ha de ser también ella sistemática. En efecto, esta vía tiene un grave peligro, a saber, que la conexión sea antojadiza. Para evitar ello, debo a limitarme a una presentación sistemática de los autores: lo que presente de Spinoza debe ser una reflexión que esté efectivamente en Spinoza, y el problema que le encuentre debe ser un problema real para él, un problema que surja de su filosofía misma y no de una lectura constructiva de su filosofía; asimismo, no puedo suponer en Hegel ni tal problema ni las reflexiones de Spinoza en torno al criterio interno de la verdad, sino que debo también mostrar esto: el texto mismo de Hegel deja traslucir la misma preocupación que tiene Spinoza y también un resguardo frente al problema que le encuentre a Spinoza.

Este último punto también permite defender esta investigación de la siguiente objeción: bien podría ser que Hegel haya malentendido a Spinoza³. Pues, en la medida en que es una lectura *sistemática*⁴, se requiere examinar a cada filósofo por sí mismo, buscando siempre la

³ Pierre Macherey con su libro *Hegel or Spinoza* es un ícono de esta concepción de la lectura que Hegel tiene de Spinoza.

⁴ Nótese los dos sentidos en que ocupo 'sistemático'. De un lado, 'sistemático' se opone a 'histórico', y se predica de la conexión. Se trata de caracterizar tal conexión como *atemporal*, es decir, como no dependiendo

recta interpretación de él. De este modo, no entra en juego si Hegel entendió mal a Spinoza, pues la argumentación no parte desde una conexión histórica entre ambos (de un ‘hecho’ de la historia de la filosofía), sino que parte desde la filosofía de cada uno consideradas aisladamente, para luego, en virtud de las conclusiones a las que lleguen y al modo en que llegan a ellas, juzgar acerca de la plausibilidad de la conexión atendiendo a la similitud de ambos planteos. Y recuérdese que esta lectura *sistemática* es una exigencia de objetividad en la investigación: asumir que Hegel malentendió a Spinoza sería -en virtud de que no hay evidencia textual en la cual basarse- tanto como asumir que Hegel comprende lo que yo quiero que comprenda de Spinoza.

La presente investigación, entonces, se dividirá en dos partes. En la primera parte se argumentará a favor de la *plausibilidad* de la conexión entre ambos autores. Esta parte se divide, a su vez, en dos capítulos. En el primero presentaré las reflexiones de Spinoza en torno a la tesis de que *la verdad es norma de sí*. Tal capítulo se centrará en defender la siguiente tesis: existe un criterio interno de la verdad y la presencia de tal criterio es *suficiente* para el establecimiento de la verdad. Al cierre de este primer capítulo señalaré una dificultad con la cual se topa el planteo de Spinoza en torno a la determinación de cuál es, en específico, el criterio interno de la verdad. En el segundo capítulo mostraré en qué medida en la *PhG* están presentes los elementos estructurales que caracterizan la posición de Spinoza en torno a la tesis de que *la verdad es norma de sí*. Además de estos dos capítulos, habrá un apéndice a la primera parte, el cual, si bien persigue el mismo objetivo que la primera parte, toma una vía distinta de argumentación: se mostrará en qué medida el intento de ver en la *PhG* una respuesta al argumento escéptico del argumento del criterio depende de la asunción de que hay para Hegel un criterio interno de la verdad. Finalmente, la segunda parte se dedicará ya no a argumentar a favor de la plausibilidad de la conexión, sino más bien de presentar los rendimientos explicativos que tiene esta conexión respecto al *método de ejecución*.

del orden temporal en el que sucedieron los hechos en la historia de la filosofía, sino que depende de cómo *en realidad* es el fenómeno que ambos autores abordan. De otro lado, ‘sistemático’ se opone a ‘constructivo’, y se predica de la lectura o interpretación de los autores. Se trata de no introducir elementos externos al sistema filosófico del autor en cuestión; de, o bien acreditar textualmente todos los elementos que se propongan como siendo partes de su sistema filosófico, o bien dar razones de ello atendiendo a la naturaleza del fenómeno que el autor en cuestión esté explicando; y también, discutir críticamente planteos contrarios al que uno adscribe.

Primera Parte

I. Criterio de la Verdad y Método en Spinoza

En este capítulo busco, en primer lugar, establecer cómo ha de comprenderse la tesis de Spinoza según la cual *'la verdad es norma de sí'* y de paso cuál es su concepción del método; luego, en segundo lugar, señalar un problema que surge del modo en que Spinoza aborda el método asumida ya la recta comprensión de su tesis. En lo que sigue, siguiendo la observación hecha en la introducción, la argumentación no se centrará en si acaso Spinoza sostiene una única concepción de la verdad y cuál -es decir, no se centrará en cuál es la definición de la verdad que sostendría Spinoza-; sino más bien, la argumentación se centrará en una interpretación de cómo se llega a la idea de que la verdad contiene su propio criterio, cómo se determina en concreto tal criterio y cuáles son las consecuencias que tal proceso tiene para las pretensiones de Spinoza. Tal interpretación se detendrá especialmente en la conjunción de dos afirmaciones de Spinoza: que el método requiere de una *'idea verdadera dada'*, y que tal idea verdadera dada vale como un *'instrumento innato'*.

Antes de argumentar a favor de tal interpretación, cabe hacer una advertencia. Pues, de acuerdo con la observación recogida en la introducción, dado que mis esfuerzos no se centrarán en lo que concierne a la definición de la verdad que sostendría Spinoza, por ello mismo, no consideraré pertinente discutir la literatura secundaria que se ha conformado en torno a la teoría de la verdad de Spinoza. Pues, salvo escasas excepciones, los intérpretes confunden definición con criterio de la verdad, de tal modo que, apoyándose en afirmaciones de Spinoza respecto al criterio de la verdad, intentan formular cuál sería la definición de la verdad que éste sostendría. En consecuencia, ellos argumentan en un registro distinto al que me propongo argumentar aquí. Pese a ello, haré breves menciones de lo que me parezca pertinente de su discusión.

De momento, presentaré la posición de aquellos que sostienen una tesis opuesta a la mía. Por una parte, Herman de Dijn sostiene que el criterio interno de la verdad no es un criterio

suficiente, sino que requiere de la prueba de la existencia de lo ideado para el establecimiento de la verdad.

“Spinoza’s conception of truth as an intrinsic characteristic of ideas, being the formation of objective essences in their intrinsic interconnections, is seen here to be compatible with, and complemented by, a view of truth as requiring -when it concerns the thought of “physical” things- not simply constructability but a proof of the existence in reality of what is constructed in the mind (...) To have true ideas about finite things also requires correspondence established through experience” (De Dijn, 1996: 82)

Por otra parte, Wolfson sostiene que el criterio interno de la verdad corresponde a la conjunción de dos elementos: a) claridad y distinción; b) certeza. Siendo tal criterio, él identifica distintas funciones para éste en la filosofía de Spinoza.

“First, they are used by Spinoza as supplementary to the external criterion of correspondence. In this case, they are again subdivided into two usages. In the first place, they are used as means or evidence of establishing the agreement between the idea and its ideate (...) In the second place, they are used to indicate a subjective necessity and conviction on the part of him who asserts the truth of correspondence”. “Second, the internal criteria of truth are used by Spinoza as something independent of correspondence in its ordinary meaning of the agreement between what is in the mind with what is outside the mind. According to this sense of the internal criteria of truth, for an idea to have all the intrinsic signs of truth does not imply that it must be a copy of something which actually happens to exist outside the mind” (Wolfson; 1969: 99, 103, 104).

Cabe aún una última aclaración. De la exposición del pensamiento de Spinoza expresamente omití el KV. La razón de esto radica en que la aparición de este texto fue posterior a la edición de la obra de Spinoza que ocurrió en los tiempos de Hegel, por lo que ese tratado era por completo desconocido para él. La argumentación, entonces, tendrá cuatro pasos. En primer lugar, mostrar que el criterio de la verdad corresponde a uno *interno* y cuál es tal criterio. En segundo lugar, mostrar cuál es la necesidad de que la verdad tenga un criterio interno mediante la concepción del método que tiene Spinoza. En tercer lugar, determinar en qué consiste el proceso mediante el cual la verdad se concibe como norma de sí. En cuarto lugar, señalar un problema que tiene la ejecución que Spinoza hace de su método.

a) *Idea Adecuada como Criterio Interno Suficiente*

En lo que sigue defenderé la tesis de que el criterio interno de la verdad -esto es, la idea adecuada- es un criterio *suficiente* para el establecimiento de la verdad. Para ello, abordaré primero la *Ética* y luego el *TIE*⁵. A lo largo de mi argumentación tendré en cuenta la literatura secundaria respecto a la concepción de la verdad de Spinoza, en la medida en que en tal discusión pueden rastrearse posiciones respecto a lo que a mí me interesa, a saber, que si el criterio interno es o no es suficiente para el establecimiento de la verdad.

Ética. En *E II D IV*, Spinoza define la *idea adecuada* del siguiente modo: “por *idea adecuada* entiendo la idea que, en cuanto se la considera en sí, sin relación al objeto, tiene todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera”; y lo que me interesa más destacar: en la *explicación* de esta definición, Spinoza aclara: “digo *intrínsecas*, para excluir la que es extrínseca, a saber, la concordancia de la idea con lo ideado por ella”⁶. Este pasaje es muy iluminador, pues es innegable que aquí Spinoza no solo tiene a la vista la distinción entre denominación intrínseca y extrínseca de la idea verdadera, sino que también asume la intrínseca *excluyendo* a la extrínseca. En consecuencia, la idea adecuada, que va a ser el centro de su epistemología y de lo que se va a hablar de ahí en adelante, contiene todas las denominaciones intrínsecas de la idea verdadera, o bien, es la idea verdadera en cuanto se la considera en sí, *sin relación al objeto*. Baste esto para introducir la idea adecuada como siendo un criterio *interno*⁷ de la verdad. Cabe mostrar aún lo importante: que este es un criterio suficiente para el establecimiento de la verdad.

Ahora bien, uno tiene que tener en cuenta también lo siguiente, a saber, que “la verdad es norma de sí y de lo falso” (*E II P XLIIIs*). La idea verdadera no solo es índice de sí misma, es decir, no solo permite identificar cuándo se está en posesión de la verdad, sino que también permite identificar cuándo se está en posesión de lo falso. Según esto, entonces, la idea

⁵ No me serviré para mi argumentación de los *CM*, pues tal texto carece de información suficiente para decidir a favor o en contra de la tesis que me propongo defender aquí.

⁶ Véase también la carta 60: “Entre la idea verdadera y la adecuada no reconozco otra diferencia, sino que el término *verdadero* sólo se refiere a la conveniencia de la idea con su objeto (*ideatum*), mientras que el término *adecuado* se refiere a la naturaleza de la idea en sí misma; así que no se da ninguna diferencia entre la idea verdadera y la adecuada fuera de aquella relación extrínseca”.

⁷ Llamo a este criterio ‘interno’ en correspondencia con aquello de donde proviene, a saber, las denominaciones intrínsecas de la idea verdadera, de modo que lo que es criterio de la verdad no es nada que esté más allá de sus propiedades.

adecuada, en tanto es una idea que es verdadera sin atender a si concuerda o no con su objeto, permitiría identificar la verdad y distinguir lo falso. En efecto, así lo afirma en *E II P XLII*. Teniendo en cuenta esto, y considerando, además, que los géneros de conocimiento se caracterizan en virtud de si proveen o no de ideas adecuadas (véase *E II P XLs2*), entonces Spinoza habría escrito la *Ética* teniendo en mente tan solo la denominación intrínseca de la verdad, lo cual implica -asumiendo que Spinoza tenía la pretensión de que lo que él escribió en la *Ética* fuera verdadero- que la idea adecuada, como criterio interno de la verdad, es un criterio suficiente para el establecimiento de ésta. Esto se ve reforzado, además, por el hecho de que toda idea adecuada es verdadera (*E II P XXIV*); de este modo, basta con que se tenga una idea que sea adecuada para *saber* que tal idea es verdadera.

Otro argumento a favor de la suficiencia del criterio interno se recoge de la insuficiencia de la existencia de las cosas para la determinación de su verdad. Pues, según *E II P XXIXs*, “el alma no tiene ni de sí misma, ni de su propio cuerpo, ni de los cuerpos externos, un conocimiento adecuado, sino sólo confuso, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la Naturaleza; esto es, cuantas veces es determinada externamente, a saber, según la presentación fortuita de las cosas, a considerar esto o aquello, y no cuantas veces es determinada internamente”.

Cabe recordar que el que Spinoza asuma solo la denominación intrínseca de la verdad en la *Ética* no implica que éste niegue la concordancia entre lo que relata de la idea verdadera. Y esto se debe a la distinción entre definición y criterio tal como fue expuesta en la Introducción. De este modo, no se puede intentar refutar esta tesis aludiendo a *E I Ax VI*, donde Spinoza afirma que “la idea verdadera debe concordar con lo ideado por ella”. Pero, ¿cómo hay que entender la relación entre ambas afirmaciones? Ofrezco la siguiente interpretación: si una idea es determinada como adecuada, y por tanto como verdadera en virtud de su denominación intrínseca, asegura por ello su concordancia con lo ideado por esa idea. Y que esta concordancia esté asegurada por la determinación de una idea como adecuada está garantizado por lo siguiente, a saber, que, por un lado, “todas las ideas que en el alma se siguen de las ideas que en ella son adecuadas, son también adecuadas” (*E II P XL*), y por otro, que “el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas” (*E II P VII*). En efecto, si una idea es considerada como verdadera porque es adecuada,

y el orden y conexión entre ideas adecuadas (verdaderas) vendría a replicar el mismo orden y conexión en las cosas, entonces es seguro que la concordancia entre la idea y lo ideado por ella será tal. Esto también queda claro por el monismo⁸ sustancial de Spinoza: hay una sola sustancia que es comprendida por -en nuestro caso- dos atributos, extensión y pensamiento. El orden que siga uno debe ser el mismo orden que siga el segundo, en tanto son dos atributos de una misma sustancia.

Ahora me referiré brevemente a la concepción de la idea adecuada a la que llega Walker (1985) defendiendo su tesis de que Spinoza sostendría una teoría de la verdad por coherencia⁹. Walker se apoya principalmente en dos elementos de la filosofía de Spinoza para asentar la coherencia como requisito para que su sistema cobre sentido. En primer lugar, la idea adecuada consiste en el conocimiento completo de algo, es decir, en un conocimiento de todos los elementos que constituyen ese algo como sus causas. En segundo lugar, hay un orden en la naturaleza, una conexión causal entre sus elementos (pues si el orden de la Naturaleza es replicado por las ideas adecuadas, entonces este orden es causal). Si conectamos estas dos ideas, entonces queda que para conocer adecuadamente algo, hay que conocer todo aquello que es causa de ese algo, pero como para conocer las causas de ese algo también hay que conocer las causas de las causas, por así decirlo, el conocimiento de cualquier algo va a implicar el conocimiento del orden completo de la Naturaleza, y en consecuencia, del sistema completo de ideas; o bien, una idea es verdadera solo allí donde se le ha encontrado lugar en un todo de ideas causalmente vinculadas.

Esta interpretación tiene varios pasajes donde apoyarse. Véase por ejemplo *E I Ax IV*, “el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica”; o también *E II P XLV*, “cada idea de un cuerpo cualquiera o de una cosa singular existente en acto, implica necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios”. No obstante, no considero que tal interpretación sea del todo precisa. Recogeré aquí la objeción hecha por Parkinson (1977), a saber, que si esto es así, entonces solo habría conocimiento adecuado en el tercer género de conocimientos, y no en el segundo, lo cual contradice lo que Spinoza afirma. Pues es solo el

⁸ Entiéndase aquí por ‘monismo sustancial’ tan solo la afirmación de que existe solo una sustancia, no la tesis de que solo tiene realidad la sustancia única.

⁹ Considero pertinente discutir su tesis tan solo en la medida en que trata la idea adecuada de un modo que compromete la interpretación que pretendo defender aquí de Spinoza.

tercer género de conocimiento el que deduce ideas a partir de la esencia infinita de Dios: la *ciencia intuitiva* “procede desde la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios hasta el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” (*E II P XLs2*); o bien, “como todo es en Dios y se concibe por Dios, se sigue que nosotros podemos deducir de este conocimiento muchísimas cosas que conoceremos adecuadamente, y, por tanto, formar aquel tercer género de conocimiento del cual hemos hablado en el Escolio 2 de la Proposición 40 de esta parte” (*E II P XLVIs*). En cambio, el segundo género de conocimiento procedería captando propiedades comunes y axiomas entre su cuerpo y los cuerpos que percibe (véase *E II P XXXVIII* y *P XXXIX*, ambas con sus *corolarios*)¹⁰.

¿Cómo entender esta aparente oposición? Desde la *Ética* sola no lo considero posible, pues faltan elementos que están en otros textos. Fundamentalmente, para entender por qué Spinoza estaría afirmando ambas cosas se requiere el *TIE*. En concreto, se requiere el tratamiento que hace Spinoza de la forma de la idea verdadera, con ocasión del ejemplo de la geometría. Esta referencia necesaria al *TIE* la interpreto a favor de la cercanía que habría entre estos dos textos, al menos en lo que respecta a su concepción del criterio interno de la verdad. Además de esta, cabría añadir la distinción entre denominación intrínseca y denominación extrínseca y las preguntas que introduce en el *escolio* de *E II P XLIII*: “¿quién puede saber que entiende una cosa a no ser que entienda antes la cosa?, ¿quién puede saber que está cierto de una cosa a no ser que antes esté cierto de esa cosa?”, tales preguntas son, a mi modo de ver, una referencia indiscutible al contenido capital del *TIE*.

TIE. El *TIE* es mucho más rico en referencias a la idea verdadera. No obstante, me limitaré aquí a exponer lo suficiente para determinar qué tenía Spinoza en mente en su concepción de la idea verdadera como siendo norma de sí. Refiero, entonces, a un pasaje decisivo: “El pensamiento verdadero se distingue del falso no solo por la denominación extrínseca, sino

¹⁰ Uno podría ver la objeción de Parkinson desde otra perspectiva, a saber, que el conocimiento del tercer género, en cuanto depende del segundo, no podría siquiera establecerse sin antes admitir que el conocimiento del segundo género también provee de ideas adecuadas. Pues los géneros de conocimientos se montan uno sobre la base del anterior. Así, el conocimiento de razón solo se puede establecer si es que existe, y se da, el conocimiento de la imaginación (aunque éste sea inadecuado), pues en tanto la razón conoce lo común en diversos cuerpos, requiere primero la presentación de esos cuerpos mediante la experiencia (aun cuando la idea entera de esa presentación del cuerpo sea ella inadecuada). Asimismo, si el conocimiento de la ciencia intuitiva es aquel que se deduce de la esencia de Dios, en sede descendente, dependerá entonces del establecimiento del conocimiento de la esencia de Dios, al cual se llega, a la inversa, en serie ascendente, a saber, remontándose al conocimiento de lo común entre los cuerpos mediante la razón.

principalmente por la denominación intrínseca” (*TIE* 69); o bien: “la forma del pensamiento verdadero debe ser situada en este mismo pensamiento sin relación con otras cosas: ni reconoce al objeto, en cuanto causa, sino que debe depender del poder mismo y de la naturaleza del entendimiento” (*TIE* 71). Estos pasajes no solo son claros respecto a que Spinoza asume la distinción entre denominación intrínseca y extrínseca, sino también respecto a que afirma una primacía de la denominación intrínseca respecto a la denominación extrínseca respecto a la identificación del pensamiento verdadero y a la distinción de este respecto de las restantes percepciones. Tal como lo afirma Curley (1994: 9), “The examples indicate, ever so plainly, that the existence of a corresponding object is neither necessary nor sufficient for the truth of a thought”. Los ejemplos a los que alude Curley son los siguientes:

“si algún artesano concibe con orden alguna obra, aunque tal obra nunca haya existido, ni haya de existir alguna vez, el pensamiento de ella es, con todo, verdadero; y el pensamiento es el mismo, exista o no la obra. Por el contrario, si alguien dice, por ejemplo, que Pedro existe, y no sabe que Pedro existe, aquel pensamiento, tal como él lo concibe, es falso, o si se quiere, no es verdadero, aunque Pedro exista en realidad” (*TIE* 69).

Por esto mismo, la posición de De Dijn es, en realidad, la inversa de Spinoza. Pues no es que la idea adecuada dependa de una acreditación de la existencia de lo ideado por ella para ser verdadera, sino que es lo ideado, aun cuando ya existe, lo que dependería de una formulación de su idea de un modo adecuado para que esa idea sea identificada como verdadera.

Establecido esto, pasaré ahora a resolver un problema que dejé pendiente en la discusión sobre la *Ética*. Este problema también se halla presente en el *TIE*. Pues, por un lado, estableciendo que el conocimiento del efecto no es nada más que un conocimiento de su causa próxima, cuando se trata de las cosas que no son por sí, Spinoza dice que “aquí se muestra que no podemos comprender nada de la Naturaleza (legítima o propiamente), sin al mismo tiempo ampliar nuestro conocimiento de la primera causa, o lo que es lo mismo, de Dios” (*TIE* 92n). Por otro, están los dos ejemplos citados más arriba, donde el caso del artesano es quien más pone a la vista que no se requiere de la idea adecuada de Dios para que una idea sea verdadera.

Para mostrar cómo ha de entenderse esto, tal que no hay una contradicción, remitiré a otro ejemplo de Spinoza. Se trata del ejemplo de la idea verdadera de una esfera. Con este

ejemplo, Spinoza intenta mostrar en qué consiste la forma de la verdad (su denominación intrínseca, por medio de la cual podemos identificarla, y a la vez distinguirla de lo falso). La idea verdadera de una esfera se forma así: es el movimiento de un semicírculo sobre su eje. Al respecto, Spinoza dice: “Vemos que el movimiento del semicírculo es falso cuando se presenta aislado en el espíritu. En cambio, él mismo es verdadero si se une al concepto de esfera, o al concepto de alguna causa determinante de tal movimiento” (*TIE 73*). Lo que me interesa destacar de aquí es el hecho de que, para Spinoza, a partir de una idea adecuada, no solo es verdadero ese algo ideado por tal idea, sino que también son verdaderas las causas en cuanto referidas a ese algo que se conoce.

En este sentido, es cierto que el conocimiento del efecto implica el conocimiento de la causa, pero el conocimiento de la causa puede ser él mismo adecuado, o verdadero, en cuanto referido a aquello de lo que es efecto¹¹. Ahora bien, si quisiera conocer la causa sin referencia a su efecto, entonces requeriría conocer la causa de la causa, y así hasta llegar a un conocimiento de Dios¹². Así, para conocer algo, no requiero remontarme al conocimiento de Dios, sino que requiero solamente un conocimiento de la causa próxima; y todo lo que implica ese conocimiento es verdadero (es el caso, se ajusta al orden de la Naturaleza), mientras no se incluya nada que no esté contenido en el concepto de ese algo.

Sea, entonces, suficiente respecto a la tesis de que la idea adecuada, como criterio interno de la verdad, es un criterio suficiente para el establecimiento de la verdad. No me encargaré de argumentar en qué consiste -si no es la interpretación de Walker- la idea adecuada, pues me parece claro -sobre todo a partir de los ejemplos- que la idea adecuada consiste en el conocimiento por causa próxima (en el caso de los entes creados), o por su propia esencia (en el caso del ente increado), entendiendo por causa próxima, aquellos axiomas y nociones comunes que conforman la esencia de algo, esto es, que presentan los componentes de la

¹¹ Es cierto que en el ejemplo de Spinoza los componentes de la idea de la esfera son ideas simples. Sin embargo, ello no niega el hecho de que hay ideas que son adecuadas pese a que no refieran últimamente a Dios, punto que me interesaba hacer contra Walker. Además, tal observación tampoco niega el que haya un orden vertical en la formación de ideas adecuadas. Véase la nota al pie anterior.

¹² Uno podría interpretar ambas afirmaciones de que el conocimiento de cualquier singular implica el conocimiento de Dios del siguiente modo, a saber, que lo implican en tanto todas las cosas son en Dios, incluyendo la causa próxima de ese singular. Es más, así cobra más sentido el que cada vez se vaya ampliando nuestro conocimiento de Dios, pues el conocimiento de una porción de la Naturaleza (cosa singular y causa próxima) es un conocimiento de la esencia de Dios, pues la esencia de la Naturaleza se corresponde con la esencia de Dios.

génesis de algo¹³. Siendo entonces, tal la concepción de la idea adecuada como criterio interno, rechazo la interpretación de Wolfson respecto al criterio interno de la verdad, pues éste yerra al determinar en qué consiste ese criterio interno. En efecto, claridad, distinción y certeza no son equivalentes a idea adecuada. Es más, el hecho de que la idea adecuada tenga las mismas denominaciones intrínsecas que la idea verdadera es tan solo la razón para que la primera sea criterio de la segunda, pero ello no quiere decir que las denominaciones intrínsecas mismas sean el criterio de la verdad (lo cual sería lo mismo que admitir que la adecuación es otra denominación intrínseca de la verdad). Lo que ahora me interesa argumentar es el cómo llega Spinoza a determinar que la idea adecuada es la forma de la verdad, y no otra.

b) Idea Verdadera como Instrumento Innato

¿Cómo sé que yo sé? Spinoza tiene justificados resguardos frente a esta pregunta. Su respuesta, común tanto al *TIE* como a la *Ética* es la inversa a la que uno normalmente esperaría. Yo sé que yo sé, porque sé. La justificación del pensamiento de Spinoza respecto a esto se halla en el *TIE*. Aquí, Spinoza comienza su reflexión señalando el contrasentido que significa que uno busque primero un método para investigar las cosas, y luego se disponga a investigar las cosas. Pues uno cae en una regresión al infinito: el modo de determinar que ese método es el correcto, también requerirá un método, y así. Pero, para evitar esto, Spinoza introduce una analogía con la fabricación de herramientas, tal que a partir de allí es posible colegir cómo es posible la determinación de un método para investigar correctamente las cosas.

“Del mismo modo en que en un comienzo los hombres pudieron hacer ciertas cosas muy fáciles con instrumentos innatos, aunque laboriosa e imperfectamente, y una vez que fueron fabricadas, confeccionaron otras más difíciles con menos esfuerzo y de modo más perfecto. Y así, avanzando gradualmente a partir de los trabajos más simples a los instrumentos, y de los instrumentos a otros trabajos e instrumentos, llegaron a tal punto, que fabricaron muchas cosas difíciles con poco esfuerzo. Así también el entendimiento, con su fuerza innata se procura instrumentos intelectuales, por medio

¹³ Para ello, puede verse el artículo de Parkinson (1977); también el libro de Hallett (1957).

de los cuales adquiere otras fuerzas, para hacer otros trabajos intelectuales, y gracias a estos, otros instrumentos; es decir, <adquiere> la capacidad de investigar más allá. Y así continúa gradualmente, hasta alcanzar la cumbre de la sabiduría” (TIE 31).

La idea que está al trasfondo de esta analogía es bastante sugerente, pero no muy explícita. Spinoza aborda el mismo punto desde otra perspectiva: la idea verdadera es algo distinto de su correlato. Si es algo distinto, entonces es algo real, y por ello algo inteligible; es decir, su esencia formal está contenida objetivamente en una nueva idea, la cual, a su vez, es distinta de su correlato, lo cual nos lleva nuevamente a una regresión al infinito. Esto ocurre, según Spinoza, siempre que consideremos que, para saber algo, es necesario antes saber cuándo uno sabe algo. En consecuencia, para saber algo, no se necesita saber que se sabe ese algo; o bien, hay que partir por saber algo, para luego determinar cuándo se sabe algo. Así, Spinoza llega a la idea de que el método es *conocimiento reflexivo*. El método, rectamente entendido, no es nada más que el conocimiento que podemos obtener de una idea que ya consideramos verdadera, para a partir de ahí comprender cuál es la forma de la verdad, y con ello formar el resto de nuestras percepciones con aquella forma como norma, y también distinguir la percepción verdadera del resto. Para ello, ciertamente, se requiere una idea verdadera dada para iniciar todo el proceso que implica el método¹⁴.

Ahora bien, a partir de esto, ¿Cómo se ha de entender la analogía propuesta por Spinoza? Hay que determinar qué estaría entendiendo Spinoza por ‘instrumento’. Como *instrumentos*, sin más, Spinoza se refiere a las *ideas* a partir de las cuales es posible deducir otras ideas (formar nuevas herramientas), y con ello obtener la capacidad de investigar cada vez más allá (TIE 40). Spinoza también se refiere como instrumentos a la verdad y el buen razonamiento (TIE 44). Como *instrumentos innatos*, Spinoza se refiere a las propiedades del entendimiento (TIE 107), por un lado, y a la idea verdadera dada (TIE 39), por otro; además, en la misma analogía se refiere a la fuerza del entendimiento como lo *innato*. La idea de Spinoza es, entonces, que a partir de la fuerza del entendimiento y de una idea verdadera dada, es posible formar ideas que sean ellas mismas verdaderas solo en virtud de su forma, y una vez formadas

¹⁴ A partir de esto queda claro que Spinoza llega a la idea de que hay (o tiene que haber) una forma tal que a partir de ella nosotros podamos determinar si una idea es verdadera o no mediante la reducción al absurdo que implica tomar la otra vía para la determinación de cuándo estamos en posesión de la verdad, a saber, que *antes* de conocer las cosas, hay que determinar cuándo se está en posesión de las cosas

éstas, formar cada vez más, en cuanto habría entre ellas una serie causal que permitiría la formación de nuevas ideas.

Es claro que Spinoza monta el método sobre una idea verdadera ya dada, pues el método es conocimiento reflexivo. En consecuencia, la pregunta: ‘¿cómo llega a determinar él cuál es, en concreto, la forma de la idea verdadera?’ debe responderse atendiendo a cuál y cómo llega él a esa idea verdadera dada. Hay dos maneras de responder esto: 1) entendiendo la idea verdadera dada como *innata*¹⁵; 2) entendiendo la idea verdadera dada como *electa*¹⁶. En primer lugar, intentaré argumentar contra el primer modo de responder la cuestión que aquí persigo. Luego, intentaré mostrar que la elección de Spinoza del mejor tipo de percepción si bien tiene justificación, ésta va contra lo que él mismo asienta más adelante.

Idea Verdadera Dada como *Innata*. Es fácil verse tentado a admitir esto, pues la formulación de Spinoza mismo lo sugiere. Así, en *TIE* 34n: “Nótese que aquí no investigamos de qué modo es innata la primera esencia objetiva”; y en *TIE* 39: “Pues, como nos es lícito colegir de lo recién dicho, debe existir, antes que nada, la idea verdadera en nosotros como un instrumento innato”. No obstante, me gustaría partir observando que ninguna declara que la idea verdadera dada es, sin más, innata, sino que en ambas se señala que es un modo, un aspecto, en el que la idea verdadera dada es considerada como innata. Ello hace que mi rechazo al innatismo de la idea verdadera (en el sentido de que tal idea estaría, de nacimiento, en nosotros, o bien, que no es ni adquirida ni formada), no se vea como forzando el texto. A mi modo de ver, la idea verdadera dada es considerada por Spinoza como innata solo en cuanto se la considera como parte de la analogía con las herramientas, tal que el entendimiento comienza su labor a partir de ciertos instrumentos innatos; esta interpretación es, además, más fiel al texto que la otra. Hay dos razones por las cuales rechazo este innatismo.

En primer lugar, este innatismo no es una lectura ‘caritativa’ de Spinoza, pues se lo deja a éste fácilmente vulnerable a críticas. En efecto, Spinoza iguala verdad a certeza: primero en

¹⁵ Entiendo aquí ‘innata’ en el sentido del innatismo de adquisición y no en el sentido del innatismo de capacidad. De hecho, considerar la idea verdadera como innata en el sentido de la capacidad de estar en posesión de tal idea es completamente consistente con mi postura al respecto.

¹⁶ ‘Electa’ no quiere decir aquí ‘arbitraria’, pues está en juego la potencia del entendimiento y su conocimiento de sí en tal elección.

TIE 35 iguala certeza a tener una esencia objetiva de algo; y luego, en *TIE* 36 iguala tener la esencia objetiva de algo a tener la verdad misma. Ahora bien, con *certeza* Spinoza se refiere a la imposibilidad o a la erradicación total de la duda (*CM* p.247/ *E II P XLIII* con su *escolio/TIE* 44). Si la idea verdadera dada fuera innata, entonces implicaría también que no se podría dudar de ella, pero basta mirar la historia de la filosofía para darse cuenta que la gente ha considerado diversas formas de pensamiento como verdaderas, las cuales no coincidirían con la forma de la verdad que Spinoza esperaría extraer de esta idea verdadera dada. Ahora bien, Spinoza mismo no parece adscribir a una concepción tal de la certeza, sobre todo considerando los siguientes pasajes: “De ahí que yo asienta a lo que el entendimiento me muestra, *sin la mínima sospecha de que puedo estar engañado* (...) Y si acaso descubriera que el fruto, que ya he extraído del entendimiento natural, *era falso*, al menos una vez, eso me haría dichoso” (*Carta 21*, mi énfasis); “Y, aunque [a las religiones] las haya examinado debidamente, ¿cómo sabe usted que ha elegido la mejor? Puesto que usted no puede dar ninguna razón de su fe” (*Carta 76*). En el último caso, el hecho de que Spinoza demande una razón implica que no es suficiente con la certeza para el establecimiento de la verdad de una idea¹⁷.

En segundo lugar, considerar la idea verdadera dada como innata contradice ciertas afirmaciones de Spinoza. Pues, en *TIE* 71, éste afirma que “aquello que constituye la forma del pensamiento verdadero, debe buscarse en el pensamiento mismo, y debe ser deducido a partir de la naturaleza del entendimiento”. Si esto es así, entonces la idea verdadera dada no puede ser innata, sino que ha de ser un producto del entendimiento; es decir, una idea formulada. Además, esta interpretación es consistente con el modo en que él plantea la analogía. Pues, en ésta, lo único innato es la fuerza del entendimiento. Según esto, lo innato de la idea verdadera dada es solo el hecho de que es formulada con el poder -ahora sí- innato del entendimiento, y no ella misma. Si la idea verdadera dada fuera innata, entonces no tendría sentido que ésta se *dedujera* de la naturaleza del entendimiento. Dicho esto, paso ahora a examinar el segundo modo de responder la cuestión aquí perseguida.

¹⁷ Nótese que con esto no se excluye la presencia de elementos subjetivos -como la certeza- en la idea verdadera dada considerada como *electa*. Y nótese de igual manera que, dado que la idea verdadera dada no es innata, la certeza no puede cumplir ella sola el rol de criterio, tal como Wolfson lo sostiene; pues de ser así, entonces se caería en el mismo problema: allí donde hay certeza no siempre hay verdad.

Idea Verdadera Dada como *Electa*. Si la idea verdadera dada no es innata, entonces ¿de dónde la obtenemos? La respuesta ya está dada en virtud de la discusión anterior: es un producto del entendimiento. Ahora bien, ¿cuál de todos los productos del entendimiento se ha de tomar como la idea verdadera a partir de la cual se ejecutará el método? La respuesta a esto, a mi juicio, fue hecha de antemano por Spinoza. Pues éste, antes de abordar la temática del método, estableció distintos tipos de percepciones¹⁸. Es más, el que esta elección de un tipo de percepción sea decisiva para la posterior ejecución del método parece sugerirlo él mismo mediante estas frases: “<Tan> solo el cuarto modo comprende la esencia adecuada de la cosa y sin peligro de error; por esta razón deberá usarse principalmente. Luego, procuraremos explicar cómo ha de emplearse, para comprender las cosas desconocidas por medio de él, y al mismo tiempo, para hacerlo del modo más breve” (*TIE* 29); y “Después de saber qué conocimiento es necesario para nosotros, hay que considerar la vía y el método para llegar a conocer, con un conocimiento de ese tipo, lo que tenemos que conocer” (*TIE* 30). Ambas frases claramente aluden a una conexión entre el método y el tipo de percepción electo. Por tanto, habrá que indagar en qué se funda tal elección.

Al respecto, hay que atender a la motivación ética del pensamiento de Spinoza. “Para elegir el mejor modo de percibir se requiere que enumeremos brevemente cuáles son los medios necesarios para alcanzar nuestro fin” (*TIE* 25). Este fin, Joachim (1940: 25) lo expone del siguiente modo: “The End is knowledge of the Mind -its ‘union’ with the ‘Whole’, its place and function in the ‘eternal order’”, lo cual remite a *TIE* 13: “Sin embargo, cuál sea tal carácter, lo demostraremos en su debido lugar, es decir, el conocimiento de la unión que tiene el espíritu con toda la Naturaleza”. Lo que a Spinoza le interesa es adquirir el carácter más perfecto que el hombre pueda, para que así pueda evitar la infelicidad y alcanzar un estado de plena felicidad. Ahora bien, el conocimiento de tal carácter, Spinoza lo pretende conseguir mediante el conocimiento de la Naturaleza; de ahí la necesidad de una *enmendación* del entendimiento. Así, pues, el tipo de percepción electo será aquel que mejor nos permita alcanzar tal fin; esto es, el que mejor nos permita conocer la Naturaleza. Por ello, es electa

¹⁸ El hecho de que Spinoza tenga que elegir entre distintos tipos de percepciones también puede considerarse como un argumento contra el innatismo de la idea verdadera dada.

aquella percepción que concluye sin peligro de error y capta la esencia de la cosa de un modo adecuado¹⁹. Frente a esta justificación de la elección tengo dos contraargumentos.

En primer lugar, uno podría preguntarse si es que no cabe aquí también el resguardo frente a la regresión al infinito. Pues, si se requiere un criterio para poder elegir entre distintos tipos de percepciones, uno podría preguntarse si es que tal criterio no requeriría también él de una justificación de por qué ese es el criterio correcto y no otro, y por tanto supondría también él mismo un criterio, el cual, a su vez, padecería del mismo defecto, y así hasta el infinito. De lo cual se sigue que la determinación del tipo de percepción requeriría también él de un criterio interno, y no de una justificación exógena a las percepciones mismas como lo sería el fin ético que Spinoza le asigna a su filosofía.

En segundo lugar, hay aquí una circularidad. Tal circularidad es, según Joachim (1940: 25n1), la siguiente: “In order to attain the knowledge which is our End, we must first devise a Method for purifying the intellect. But, *in order to devise the Method*, we must already *in some sense ‘know’* the true nature of our mind; and, *in devising* it, we shall be in part achieving the fuller knowledge we desire”. La circularidad estaría, entonces, en suponer de antemano ciertos conocimientos (la naturaleza de nuestro entendimiento) que guían la investigación y que, de hecho, es lo que se busca acreditar.

Uno podría intentar salvar a Spinoza de la circularidad admitiendo que tan solo presupone ciertas propiedades del entendimiento (como conocimiento base), pero que su completo conocimiento se obtendrá luego. En efecto, Spinoza mismo sostiene algo que da pie para ello: “aquello que constituye la forma del pensamiento verdadero, debe buscarse en el pensamiento mismo, y debe ser deducido a partir de la naturaleza del entendimiento” (*TIE* 71). Pero entonces se estaría admitiendo que Spinoza incurrió en un paso que él mismo niega como válido, a saber, que “no se comprenden las propiedades de las cosas mientras se ignoren las esencias de las mismas” (*TIE* 95), donde la definición es la encargada de explicar la esencia de una cosa; de ahí que “la vía correcta de investigar es formar los pensamientos a partir de una definición dada” (*TIE* 94). Es más, a mi modo de ver, esta inconsistencia es crucial para entender el *TIE*, sobre todo en su carácter de inconcluso. Pues Spinoza mismo

¹⁹ Spinoza utiliza un montón de criterios para elegir un tipo de percepción y no otro, pero la enumeración de éstos cae fuera del propósito de esta investigación.

era consciente de este paso inválido. De hecho, él incurrió explícitamente en él al final de *TIE*:

“Pero hasta aquí no hemos tenido ninguna regla para hallar definiciones y, puesto que no podemos tratarlas, a no ser que se conozca la naturaleza, o lo que es lo mismo, la definición del entendimiento y su poder, de aquí se sigue que la definición del entendimiento debe ser clara de suyo, o bien no podemos entender nada. Sin embargo, ella no es absolutamente clara por sí misma. En cambio, ya que todas sus propiedades, como todas las cosas que tenemos a partir del entendimiento, no pueden percibirse clara y distintamente, a no ser que se conozca su naturaleza, luego, la definición del entendimiento se dará a conocer de suyo si atendemos a las propiedades de él que comprendemos clara y distintamente” (*TIE* 107).

Este pasaje procede claramente contra lo recién establecido por el método respecto a las definiciones. Como dije, entonces, este pasaje es crucial para entender el *TIE*, pues no es casualidad que el libro quede inconcluso justo allí donde, una vez expuestas las propiedades del entendimiento, debiera sernos dada *de suyo* la definición del mismo; interpreto ese silencio de Spinoza frente a su paso ‘comprensible de suyo’ como un reconocimiento de lo erróneo de su proceder. Y junto con ello, es también erróneo el proceder que elige un tipo de percepción por sobre otras presuponiendo ciertas propiedades del entendimiento, sin conocer aún su naturaleza.

En esto consiste la mayor dificultad con la que choca Spinoza al intentar solucionar, de una forma bastante peculiar, un problema significativo para -al menos- toda la filosofía moderna. Este problema es, a mi modo de ver, el siguiente: en qué medida alguien está justificado cuando afirma que sabe P. La solución de Spinoza consiste en proponer un criterio interno, o una forma que permita asegurar eso; o bien, que primero hay que partir por asumir que se sabe algo, y de ahí extraer los medios para mostrar que se está justificado cuando dice que sabe P (regir los pensamientos a partir de la norma de la idea verdadera dada). La dificultad con la que se derrumba la solución de Spinoza es, nuevamente, cómo es que él llega a determinar cuál es esa norma que deben seguir nuestros pensamientos para garantizar que, así formados, estamos en posesión de la verdad y de conocimiento.

Hasta aquí con Spinoza. Paso, entonces, a revisar ciertos textos de Hegel. En la sección siguiente trataré de mostrar que Hegel no solo tiene a la vista el mismo problema que Spinoza,

sino que su forma de solucionarlo está inspirada en éste; es decir, la solución que Hegel le da a este problema recoge la motivación de Spinoza, pero consciente también él de la dificultad a la que se enfrenta este modo de solucionar ese problema, Hegel tomará un viraje que, si bien es distinto al de Spinoza, tiene sus cimientos en él.

II. ¿Por qué una ‘*Exposición del Saber que Aparece*’?

En la sección anterior expuse la mitad de lo que hace falta para establecer la conexión entre ambos autores: argumenté a favor de, a mis ojos, la correcta interpretación de la idea adecuada como criterio interno suficiente para el establecimiento de la verdad, y junto a ello, presenté una crítica al modo de proceder de Spinoza en la determinación de tal criterio interno. En consecuencia, en esta sección expondré lo que hace falta para terminar de establecer la conexión, a saber, que Hegel tiene a la vista el mismo problema que motivó el contenido central del *TIE* de Spinoza; y que, además de criticar el modo en que Spinoza se plantea conocer las cosas, tiene en mente la misma dificultad señalada por mí en el proceder de éste, de tal modo que intenta darle otra orientación a la respuesta de Spinoza a tal problema. A modo de apéndice, agregaré un argumento más en favor de esta conexión recurriendo al dilema pirrónico sobre el criterio de la verdad. Establecido esto, quedará tan solo presentar cuál es el rendimiento explicativo de esta conexión; o bien, cuánto nos ayuda a comprender por qué Hegel dispone la *Fenomenología del Espíritu* como la dispone. Pero esto último ya es contenido de la segunda parte de esta investigación.

Para alcanzar el objetivo de esta segunda sección procederé del siguiente modo. Revisaré distintos textos de Hegel en los que, según mi parecer, o bien trata temas que están en directa conexión con los temas abordados por Spinoza, o bien trata explícitamente de Spinoza. Revisaré, por tanto, la *PhG* misma, primero su *Introducción* y luego su *Prólogo*. En la *Introducción*, pretendo establecer que ambos tenían el mismo problema a la vista y sus soluciones son similares; pero además, que Hegel tenía en mente la dificultad en el modo de proceder de Spinoza. En el *Prólogo*, pretendo encontrar allí una crítica al modo de conocer que asume Spinoza. Para esto mismo, recurriré a las *Lecciones de Historia de la Filosofía* y a la *Ciencia de la Lógica*, donde Hegel refiere explícitamente a Spinoza en su crítica al conocimiento matemático.

a) *El Temor a la Verdad y la Exposición del Saber que Aparece*

La *Introducción*²⁰ a la *PhG* comienza con la siguiente constatación: “La representación natural es que, en filosofía, antes de ir a la Cosa misma, esto es, al conocimiento efectivo de lo que es en verdad, sería necesario entenderse previamente sobre el conocimiento” (*PhG* 53)²¹. Hegel da dos opciones: ya sea que se considere el conocimiento como instrumento, ya sea que se considere el conocimiento como un medio. Hay dos justificaciones para esta tendencia: de un lado, que existen diversos tipos de conocimiento, de entre los cuales habría que elegir el más apto; por otro lado, el conocimiento, en tanto facultad, requiere una aclaración de su naturaleza y sus límites para su correcto empleo. No obstante lo anterior, Hegel, luego de presentar las razones que podría llevar a alguien a seguir esta tendencia, señala el contrasentido al cual inevitablemente llega: “esta preocupación tendrá incluso que transformarse en la convicción de que toda la empresa de que la conciencia, por medio del conocimiento, llegue a adquirir aquello que es en-sí debe de ser un contrasentido en su mismo concepto, y que entre el conocimiento y lo absoluto se alza una frontera que, simple y llanamente, los separa” (*PhG* 73). El resto del primer párrafo está destinado a mostrar cómo ha de entenderse el contrasentido (aplicado al caso del instrumento y del medio), y en qué medida su intento de solución cae en el mismo contrasentido.

Antes de determinar cuál es el objetivo de Hegel en este párrafo cabe aclarar qué entiende Hegel por ‘absoluto’ y por ‘conocimiento’. Por ‘absoluto’, Hegel no se refiere a una cosa, sino más bien a un modo de conocerlas, a saber, un modo que no esté condicionado a nada, y que por lo tanto, muestre a la cosa tal cual es ella misma y no bajo una cierta perspectiva (i.e. una restricción). Por ‘conocimiento’, Hegel se refiere al modo en que se pretende adquirir ese saber de la cosa tal cual es ella misma, pero bajo la preocupación con la que caracterizó la *representación natural* en filosofía: que, antes de ir al conocimiento efectivo de lo que es en verdad hay que asegurarse primero respecto al modo en que se pretende conocer lo que es en verdad. Teniendo esto a la vista, lo que Hegel quiere enfatizar en este

²⁰ Cabe advertir que aquí no me propongo hacer una interpretación exhaustiva de la *Introducción* a la *PhG*, sino que tan solo me propongo destacar aquellos aspectos de la *Introducción* que estén en consonancia con lo ya tratado en la sección anterior sobre Spinoza.

²¹ Citaré la *PhG* apuntando el párrafo del cual extraigo el pasaje citado, enumerando desde el inicio del libro hasta el final, sin interrupciones.

párrafo es que tal preocupación acerca del proceso de conocer algo de un modo absoluto conlleva necesariamente a la imposibilidad de lograr tal propósito. Pues, en efecto, el conocimiento -ya sea como instrumento o como medio entorno pasivo- aparece como algo externo al saber de la cosa tal cual es en sí misma; por ende, la cosa se halla distorsionada, y mi saber acerca de ella no es un saber absoluto, pues está restringido a la mediación de tal conocimiento.

Ahora bien, ¿Qué es lo que Hegel quiere introducir con este primer párrafo? Lo que Hegel, a mi modo de ver, tiene por objetivo en este párrafo es el mostrar que la constatación inicial respecto a la preocupación que aqueja a la representación natural en filosofía sienta las condiciones para la introducción de la duda escéptica sobre la posibilidad de conocer algo de un modo absoluto. No es casual, pues, que Hegel inicie su segundo párrafo del siguiente modo: “Si, entretanto, la preocupación por caer en el error desconfía de toda ciencia que se ponga manos a la obra sin reservas de ese estilo y conozca efectivamente, no se ve por qué no ha de ser a la inversa, y desconfiar de esa desconfianza, preocupándose de que este temor a errar sea ya el error mismo” (*PhG* 74). De momento, tendré en consideración tan solo el antecedente de esta oración condicional.

Siendo éste, entonces, el objetivo del primer párrafo, ¿cuál es la problemática que él está teniendo a la vista? El problema que Hegel tiene a la vista es el problema de la justificación que uno podría tener al decir que uno conoce lo absoluto. Esto es claro cuando él presenta las razones que incitan a esta tendencia: *elección* entre diversos tipos de conocimiento, y definición de la naturaleza y límites del entendimiento. La tendencia responde al siguiente procedimiento: si quiero estar justificado al decir que conozco lo absoluto, entonces *antes* debo asegurarme primero respecto al conocimiento; es decir, debo *antes* de conocer lo absoluto, asegurarme primero respecto de la justificación que podría tener mi afirmación de conocimiento. Es este tipo de procedimiento el que hace que la pretensión de conocer algo de un modo absoluto se torne susceptible a objeciones escépticas. Pues, tal y como dice Hegel, este procedimiento tiene como resultado que ‘entre el conocimiento y lo absoluto se alce una frontera que, simple y llanamente, los separa’.

Ahora consideraré también el consecuente de la oración condicional antes citada. La respuesta que da Hegel ante estas objeciones escépticas es el ‘desconfiar de esa

desconfianza'. Apelando a esta desconfianza de la desconfianza, Hegel pretende dirigir la atención a los supuestos sobre los cuales opera la preocupación de la representación natural en filosofía. En efecto, esta preocupación

“presupone, a saber, representaciones del *conocer* como un *instrumento* y como un *medio entorno*, y también presupone una *diferencia entre nosotros mismos y este conocimiento*; pero, por sobre todo, presupone que lo absoluto está *a un lado*, y el conocer *al otro lado* para sí, y separado de lo absoluto, pero siendo algo real; o bien, por lo tanto, presupone que el conocer -el cual, estando fuera de lo absoluto, estará seguramente también fuera de la verdad- tendrá, sin embargo, la cualidad de lo verdadero; suposición ésta, por la que lo que se llamaba temor al error se da a conocer, más bien, como temor a la verdad” (*PhG 74*)

El error que Hegel ve en esta preocupación es, a la hora de pretender conocer algo de un modo absoluto, tratar de asegurarse *antes* respecto al conocimiento; o bien, concebir que es posible determinar en qué medida estoy justificado al afirmar que conozco de un modo absoluto con independencia de la aplicación de ese conocimiento, y por tanto, ya del conocimiento absoluto de algo. Si se quiere, el error está en que pretende determinar lo que es el proceso de conocimiento sin referir al proceso mismo. Es claro, no obstante, que determinar *antes* el modo en que conozco la cosa tal cual es en sí misma puede tener sentido en la medida en que se determinan normas a seguir. Sin embargo, puesto que el conocimiento, al estar separado de lo absoluto -esto es, al estar separado del ámbito de su aplicación, o sea, de lo susceptible de ser conocido de un modo absoluto- pretende ser también algo real, y puesto que conocer algo no es más que determinarlo en lo que toca a su realidad, entonces el conocimiento posee también él la cualidad de lo verdadero, es decir, él es susceptible de ser verdadero o falso, y por tanto, cae dentro del ámbito que debía ser justificado por él. La preocupación que da paso a objeciones escépticas se basa, entonces, en concebir el conocimiento separado de lo absoluto, y tratar de determinarlo con independencia de éste; cuando, en realidad, el conocimiento ha de examinarse en conjunto con o a partir de aquello a lo cual está referido: el ámbito de lo cognoscible de un modo absoluto.

Este es el contenido de los dos primeros párrafos. A partir de esto ya es posible ver la conexión que habría con Spinoza. Pues, como ya lo expuse más arriba, Spinoza llega a la idea de que, para justificar la afirmación de que uno sabe P, uno no debe determinar el método *antes* de saber algo, sino que tiene que partir por el saber; o bien, que no es posible determinar

cuál es la justificación de la afirmación de que uno sabe P con independencia del saber mismo, de modo que el método es *conocimiento reflexivo*; es decir, conocimiento de una idea verdadera (un saber) dada. Tenemos, entonces, similitudes en lo que respecta al supuesto problemático (determinar cuándo sé P *antes* de saber algo), en lo que respecta al problema que se ve en tal modo de proceder (regresión al infinito a causa de que lo que justifica es también algo que ha de ser justificado), y en lo que respecta a la solución (que ha de examinarse el modo en que se conoce en conjunto con el conocer efectivo de algo; o bien, hay que partir por saber algo).

Después de establecer su crítica a esta preocupación de la representación natural en filosofía, Hegel no sienta su doctrina así sin más, sino que se toma aún más resguardos, los cuales lo llevarán a proponer un peculiar modo de abordar el asunto. En el cuarto párrafo, Hegel dice que todas estas presuposiciones y representaciones con los que se busca evitar la ciencia misma (proponer un conocimiento que no pretenda conocer la cosa de un modo absoluto) debieran desaparecer cuando la ciencia misma entre en escena; esto es, una vez que se manifieste lo que es el saber efectivo, entonces se erradicará toda duda acerca de él y su posibilidad. Sin embargo, “la ciencia, por el hecho mismo de entrar en escena, es ella misma una aparición; su entrada en escena no es todavía ella, llevada a ejecución y desplegada en su verdad” (*PhG* 76). Con esto, Hegel plantea que considerando todos los saberes en cuanto aparecen, ninguno de ellos tiene razones para alzarse por sobre el otro; y por ello, la ciencia (el saber efectivo) es tan solo una manifestación más entre otras, siendo imposible encontrar un criterio efectivo para la elección entre una de ellas.

Hegel ve claramente un problema en sentar su doctrina sin mayor precaución. Pues justamente, la disputa está en qué es considerado el saber efectivo. De la discusión anterior, Hegel ya ganó la idea de que no hay que determinar lo que es el conocimiento antes del saber efectivo acerca de algo. Pero entonces, ¿cómo se decide entre quién está justificado y quién no al afirmar que conoce la cosa tal cual es ella misma? Hegel, si bien rechazó una forma de resolver esta cuestión, eso no le basta para darle solución. Lo que requiere ahora es algo que le permita decidir entre distintos saberes que, en su aparición, dicen todos ellos conocer de un modo absoluto. La situación aquí parece bastante similar a la de Spinoza. Sin embargo, y es aquí donde considero que Hegel tenía en mente la dificultad a la cual se enfrentó Spinoza,

Hegel no procede del mismo modo que éste. Pues no hay ningún criterio propuesto para la elección entre una de tales manifestaciones como el saber verdadero o la ciencia. Es más, Hegel le dedica medio párrafo a argumentar a favor de la absurdidad de hacer eso. Lo que él propone, más bien, es lo siguiente: “la ciencia, sin embargo, tiene que liberarse de esta apariencia; y sólo puede hacerlo volviéndose contra ella” (*PhG* 76), es decir, “debe emprenderse aquí la exposición del saber que aparece” (*PhG* 76). El procedimiento que Hegel propone para resolver la cuestión es, de hecho, la *Fenomenología del Espíritu*; y, como acabamos de ver, este procedimiento, si bien tiene sus similitudes en su fuente o en su motivación con Spinoza, evita la inconsistencia en la que él cayó mediante este curioso método.

Sin embargo, lo expuesto hasta aquí no alcanza aún para decidir sobre la plausibilidad de la conexión. Pues, en efecto, si bien lo anterior es cierto, el que Hegel de hecho pretenda, al igual que Spinoza, determinar cuál es el saber verdadero examinando un saber ya dado no implica de suyo que Hegel pretenda, al igual que Spinoza, encontrar un criterio interno de la verdad en la forma de tal saber; o bien, en otras palabras, el que Hegel admita, al igual que Spinoza, que para saber que se sabe algo es necesario primero saber algo, no implica de suyo que el examen del saber que aparece (o figura de la conciencia) opere extrayendo la forma de la verdad de cada saber, y que tal forma constituya el criterio interno de la verdad, criterio que será lo testeado en el examen. Para argumentar a favor de esto último he de recurrir a ciertos pasajes destinados a la caracterización del *método de ejecución* en la *Introducción* a la *PhG*. Pero antes de pasar a la revisión de tales pasajes, complementaré lo recién ganado en los primeros párrafos de la introducción.

b) Crítica de Hegel a Spinoza

Las similitudes apuntadas en la sección anterior entre Hegel y Spinoza deben ser complementadas con un rechazo al modo de conocer electo por Spinoza. En efecto, una exigencia del método que sigo en esta investigación es que la conexión buscada es *sistemática*; en concreto, aquel problema que identifique en Spinoza debe ser un problema

del cual Hegel es consciente²². Este punto me propongo probarlo por dos vías complementarias. Por una parte, mostrar que Hegel tenía consciencia de la dificultad con la que se topa el modo de Spinoza de solucionar el problema; por otra parte, mostrar que Hegel efectivamente concibe el modo en que Spinoza plantea el conocimiento como algo, en algún sentido, no óptimo. Esto último es importante para la presente investigación, pues tal crítica de Hegel significa ya la necesidad de replantar el modo en que Spinoza aborda el problema; en otras palabras: dado que Spinoza ha elegido el modo óptimo de conocer para, a partir de ahí, extraer el criterio interno de la verdad, si Hegel concibe que tal modo de conocer no es el óptimo, entonces ya es razón suficiente para volver a plantearse la pregunta por el método²³. Casualmente, un pasaje de Hegel resume el punto que quiero exponer aquí: “Una crítica de estas demostraciones sería tan notable como instructiva, en parte, para purgar a la matemática de estos falsos atavíos, y en parte, para mostrar sus límites y, por ende, la necesidad de otro saber” (*PhG* 46). La primera vía fue expuesta en la sección inmediatamente anterior; la segunda es lo que me propongo mostrar aquí.

Por fortuna, tal crítica a Spinoza es explícita en la obra de Hegel. Se trata de la crítica al conocimiento matemático, expuesta tanto en la *PhG*, las *VGPh* y la *WL*. Explícitamente, Hegel se refiere a Spinoza del siguiente modo:

“El método matemático-demostrativo de Spinoza parece acusar, según eso, solamente un defecto en cuanto a la forma externa; en realidad, es el defecto fundamental del punto de vista de su conjunto. En este método, se niega totalmente la naturaleza del 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” (*VGPh*: 305).

Ya con esta referencia se puede asumir que las críticas al conocimiento matemático son, indirectamente, una crítica al modo en que Spinoza plantea el modo óptimo de conocer.

²² Esto no debe entenderse históricamente. No se trata de que Hegel sea consciente del problema en Spinoza, sino más bien que Hegel sea consciente de un problema que, a la vez, es el problema que aquejó a Spinoza.

²³ ‘Método’ es mentado aquí con el rol que Spinoza le da a éste (o al menos un rol). Método es *conocimiento reflexivo*, y por tanto, es aquella vía que nos permite extraer el criterio interno de la verdad a partir de una percepción verdadera dada.

La crítica al conocimiento matemático se basa fundamentalmente en, por un lado, la crítica a la *prueba*, y por otro, la crítica al *objeto* de la matemática. Respecto a lo primero, dice Hegel: “En lo que atañe al conocer, no se ve, para empezar, la necesidad de la construcción (...) La marcha de la prueba adopta *estas* determinaciones y referencias, dejando otras de lado, sin que se vea inmediatamente en virtud de qué necesidad; una finalidad externa rige este movimiento” (*PhG* 44). Y respecto a lo segundo, Hegel continúa diciendo:

“La *evidencia* de este conocer deficiente, de la que tanto se enorgullece la matemática, y con la que se pavonea frente a la filosofía, se basa únicamente en la pobreza del *fin* que se propone y en la deficiencia de su *materia*, y es, por ello, de una especie que la filosofía tiene que desdeñar. -El *fin* que se propone, o su concepto, es la *magnitud*. Ésta es precisamente la relación inesencial, sin concepto. Por eso, el movimiento del saber procede por la superficie, sin tocar la cosa misma, la esencia o el concepto, y no es, por tanto, ningún concebir, comprender con conceptos. -La *materia* acerca de la cual la matemática regala ese gozoso tesoro de verdades es el espacio y el *uno*. El espacio es la existencia en la que el concepto inscribe sus diferencias como un elemento vacío, muerto, en el que ellas están igualmente sin movimiento ni vida. Lo *efectivamente real* no es algo espacial tal como se lo considera en la matemática (...) En tales elementos irreales no hay tampoco más que algo verdadero que no es efectivamente real, esto es, proposiciones fijadas y muertas; uno puede pararse en cada una de ellas; la siguiente empieza de nuevo para sí, sin que la primera se haya movido por sí misma hacia la otra y sin que de este modo surgiera una conexión necesaria por la naturaleza de la cosa misma” (*PhG* 45).

En síntesis, el conocimiento matemático adolece de una carencia fundamental: no presenta la necesidad *interna* de la naturaleza de la cosa como aquello que es lo verdadero del objeto. Tal necesidad interna se le escapa al método probatorio de la matemática. “En el conocimiento matemático, la intelección es una actividad exterior respecto a la cosa; de lo que se sigue que la cosa verdadera queda alterada por ello. Por eso, aunque el medio, la construcción y la prueba contienen, sin duda, proposiciones verdaderas, debe decirse, no obstante, en la misma medida, que el contenido es falso”²⁴ (*PhG* 43).

²⁴ Uno puede ver aquí que Hegel opera con dos concepciones de la verdad, las cuales guardan cierta similitud con el modo en que Spinoza ve el asunto. Por un lado, está lo que es verdadero como siendo efectivamente lo que es el caso (uno podría pensar: verdad en cuanto correspondencia). Por otro lado, está lo que es verdadero como siendo comprendido desde sí mismo y en su necesidad interna (uno podría pensar: verdad en cuanto forma en que se presenta el conocimiento de aquello verdadero). Al primero le llama conocimiento verdadero, al segundo le llama conocimiento filosófico. Ciertamente, los paralelismos con Spinoza no son puros, pues de un

Cabe hacer aún una última consideración en torno a esta crítica hegeliana. Y es que varios comentaristas han hecho notar que esta crítica que Hegel hace del método de Spinoza no es válida, sobre todo considerando que el ‘método geométrico’ de Spinoza no es tan similar al método usado por Euclides²⁵. No obstante, para los efectos de la investigación que aquí realizo no hace falta que la crítica que Hegel hace del modo en que Spinoza se plantea conocer sea legítima⁵, sino que basta tan solo con que a Hegel le parezca así, pues ello es lo que da pie para su búsqueda de un nuevo modo de conocer, y junto a ello la búsqueda de un modo de determinar qué saber es el verdadero.

c) El Método de Ejecución y el Problema de la Pauta

En el *Prólogo* a la *PhG*, Hegel caracteriza al movimiento dialéctico de un modo bastante interesante para la presente investigación. Pues, en efecto, tal modo en que caracteriza negativamente a la dialéctica resulta similar al modo en que Spinoza introduce su concepción del método en el *TIE*:

“Es algo semejante a lo que ocurre con las demostraciones habituales, que los fundamentos que utiliza necesitan, a su vez, una justificación, y así hasta el infinito. Pero esa forma de dar razones y de estipular condiciones pertenece precisamente a ese modo de demostración del que el movimiento dialéctico es diverso, y pertenece, por tanto, al conocimiento exterior” (*PhG* 66).

La diferencia que existe entre ambos textos es que mientras que Spinoza apela a la regresión al infinito respecto a elección del método para investigar la verdad, Hegel apela a la regresión al infinito respecto a los fundamentos últimos en los que se basan las demostraciones matemáticas. Sin embargo, si uno deja de lado tal diferencia y asume que, en general, ambas regresiones al infinito recaen en la justificación -sea por método, sea por principio último- del hecho de que tal proposición sea verdadera, entonces resulta que ambos conciben su

lado, Spinoza no tiene dos concepciones de la verdad -o al menos no llama a ambas ‘verdad’-; de otro lado, Hegel le atribuye la primera concepción de la verdad a Spinoza. Otro pasaje en el que Hegel sugiere estas dos concepciones de la verdad es el siguiente: “Ahora bien, esto, en Spinoza, no es un conocimiento filosófico, sino solamente el saber de un algo verdadero” (*VGPh*: 300).

²⁵ Harris (1995), por ejemplo, es un defensor de esta idea.

propio método como algo que está exento de tal regresión. Pero además, de aceptarse lo anterior, resulta que la *dialéctica* es la respuesta de Hegel a la dificultad del planteamiento de Spinoza.

Esto mismo parece sugerirlo la *Introducción* a la *PhG*, pues luego de establecer la necesidad de la exposición del saber que aparece, Hegel pasa a caracterizar el proceso de esta exposición, denominando ‘*movimiento dialéctico*’ al *método de ejecución* de tal proceso. Este método de ejecución es caracterizado por la peculiaridad de su *pauta*. En efecto, la exposición del saber que aparece sugiere alguna pauta a partir de la cual examinar tal saber y decidir si su concepto corresponde al objeto o no. El problema está en que tal pauta no puede ser la ciencia, es decir, el saber verdadero, pues en tal caso se estaría presuponiendo la meta antes de siquiera iniciar el proceso.

La solución que da Hegel a este problema es que la pauta se extraerá de lo que la conciencia afirme como lo verdadero de su saber, pues lo verdadero y el saber son en cada caso, diferencias que la misma conciencia hace.

“La conciencia aplica en ella misma su patrón de medida, con lo que la investigación será una comparación de ella consigo misma, pues la distinción que se acaba de hacer tiene lugar dentro de ella. Dentro de ella, hay una cosa que es *para otra*, o bien, a la conciencia como tal le es inherente la determinidad del momento del saber; a la vez, a sus ojos, esta otra cosa no es sólo *para ella*, sino que está también fuera de esta relación, o es *en sí*; el momento de la verdad. Así, pues, en eso que la conciencia, en su interior, declara como lo *en sí* o lo *verdadero*, es donde tenemos el patrón de medida que ella misma establece para medir su saber según él” (*PhG* 84).

Como puede verse, puesto que la pauta -que es aquello que permite identificar un saber como siendo el saber verdadero, esto es, es su *criterio*- no es algo que venga desde fuera de cada pretensión de saber, sino que se extrae de cada pretensión de saber misma. En otras palabras, lo verdadero para cada figura es su propio criterio. En consecuencia, Hegel pretende examinar el saber que aparece extrayendo de cada uno su criterio interno, y testeando tal criterio en virtud del rol que se le asigna: que a partir de él, el concepto corresponda al objeto.

Falta aún un paso más, pues del hecho de que Hegel examine cada pretensión de saber extrayendo su criterio interno de la verdad no se sigue aún que tal criterio interno corresponda, como en Spinoza, a la *forma* de lo verdadero en cada caso. Bien puede ser que

sea una propiedad -sea, por ejemplo, claridad y distinción- de la verdad, y no la forma de la verdad, aquello que corresponde a su criterio interno. Cabe señalar en este punto que este último tramo de la conexión que pretendo argumentar entre Hegel y Spinoza, a saber, que el criterio interno de la verdad corresponde a una *forma* en que se dispone el conocimiento de algo, queda escindido en dos objetivos. De un lado, Hegel asume *para el método de ejecución* esta tesis; de otro lado, la asume *para su propio sistema filosófico*. En consecuencia, por la *forma* como criterio interno tiene cabida, primero, en la articulación y sucesión de las figuras de la conciencia, y luego, aparece como exigencia del conocimiento que adoptan las figuras más elevadas. Para probar esto presento los siguientes cuatro argumentos, de los cuales los dos primeros argumentan a favor del primer sentido en que Hegel se sirve de una *forma* para la determinación del criterio interno de la verdad, y las dos segundas argumentan a favor del segundo sentido en que Hegel se sirve de una *forma* para el mismo propósito.

En primer lugar, en la *Introducción a la Ciencia de la Lógica* Hegel se refiere a la *PhG* del siguiente modo: “En la *Fenomenología del Espíritu* he presentado la exposición de la conciencia en su movimiento progresivo: desde la primera, inmediata oposición entre ella y el objeto, hasta el saber absoluto. Ese camino pasa a través de todas las formas de relación de la conciencia con el Objeto, y tiene por resultado el *concepto de ciencia*” (WL: 20/198). Enfatizo aquí el que cada figura represente una *forma* de la relación entre la conciencia y el objeto. Si esto es así, entonces el criterio interno que se extrae de cada pretensión de saber correspondería a la *forma* respectiva de la relación entre la conciencia y el objeto. En este sentido, entonces, el criterio interno corresponde a la forma de lo verdadero (en cuanto la relación de la conciencia con el objeto es el saber que se propone como el verdadero).

En segundo lugar, si uno atiende al modo en que se van sucediendo unas figuras a otras según el *método de ejecución*, el nuevo objeto surge del saber que tiene la conciencia acerca del primer objeto, el cual, una vez expuesto en su no verdad, se ajusta a la naturaleza del objeto: “el saber del primer objeto, o el *para* la conciencia del primer en sí, debe él mismo convertirse en el segundo objeto” (*PhG* 87). Ahora bien, si uno atiende a casos concretos en que se da este tránsito, resulta que el proceso de surgimiento del nuevo objeto opera del siguiente modo: el nuevo objeto surge del saber reformulado en la medida en que éste -el nuevo objeto- contiene la misma estructura ontológica que corresponde a la *forma* en que se

relacionan los elementos cognitivos (capacidades y conceptos) y prácticos (deseo y reconocimiento)²⁶. Esta interpretación queda de momento tan solo como un supuesto, su debida exposición se hallará en la Segunda Parte de esta investigación²⁷.

En tercer lugar, Hegel en el *Prólogo* de la *PhG* dice lo siguiente respecto del *método* de la ciencia: “Podría parecer necesario dar previamente una gran cantidad de indicaciones acerca del *método* de este movimiento o de la ciencia. Pero su concepto está en lo que se ha dicho, y su exposición propiamente dicha forma parte de la *lógica* o, más bien, es la *lógica* misma. Pues el método no es otra cosa que la construcción del todo erigida en su esencialidad pura” (*PhG* 48). Y, siguiendo la indicación del pasaje recién citado, en la *Ciencia de la Lógica*, Hegel afirma que “El método es la conciencia de la forma del automovimiento interno de la *lógica*. En la Fenomenología del espíritu he ofrecido un ejemplo de este método en un objeto más concreto, la conciencia” (WL: 24/202). Destaco aquí también el hecho de que el método es la conciencia de la *forma* del automovimiento interno de la *lógica*. Si tal método es el que se ha llevado en la *PhG*, entonces éste corresponde a la *dialéctica*. Por consiguiente, la *dialéctica*, en la medida en que tiene como meta el concepto de la ciencia, tiene como meta la determinación de la *forma* del método en que ésta va a operar; esto es, tiene por meta la determinación de la forma mediante la cual se identifica algo como verdadero.

En cuarto lugar, complementando el punto anterior, la *PhG*, si bien siempre trata sobre el examen del saber que aparece, de trasfondo ésta va obteniendo las determinaciones y la recta comprensión de éstas tal como se dan en la *ciencia*. En concreto, una de estas determinaciones es la *forma* del concepto. Según mi interpretación, Hegel no supone de antemano cuál es la forma del concepto (pese a que su forma de expresarse sugiera esto), sino que pretende, entre otras cosas, obtener tal forma en la medida en que se avanza en la investigación²⁸. Y tal forma del concepto -que corresponde al tipo peculiar de organización

²⁶ Sea, por ejemplo, en el tránsito de la certeza sensible a la percepción, la estructura del nuevo objeto corresponde a la *forma* en que se articula la capacidad cognitiva de la sensibilidad, esto es, el nuevo objeto presenta como su naturaleza la misma estructura de mediación que se encontraba en los conceptos, siendo los casos paradigmáticos el *aquí* y el *ahora*. “Como el principio del objeto es lo universal y es, en su simplicidad, algo mediado, el objeto tiene que expresar esto como su naturaleza en él; se muestra así como *la cosa con muchas propiedades*” (*PhG* 112).

²⁷ Véase las pp. 62-63 de esta investigación.

²⁸ Cuando la conciencia alcanza el punto de partida de la *razón*, en el cual la estructura del mundo es la estructura de lo racional, el examen se propone determinar también cuál es la forma de lo racional. Así, en la *observación de la naturaleza*, Hegel pasa a examinar distintas formas en que se plantea lo racional hasta llegar a la forma

y relación entre sus componentes- decide la verdad del saber acerca de algo; es decir, tal forma del concepto corresponde al criterio interno que permite identificar algo como verdadero²⁹. Ciertamente, esta no es una tarea de *toda la Fenomenología*, sino que es un objetivo que surge en el camino hacia la ciencia.

Nótese, por último, el sentido que adopta la siguiente afirmación de Hegel acerca del examen del saber que aparece a la luz de la investigación aquí realizada: “el examen no sólo es un examen del saber, sino también de su patrón de medida” (*PhG* 85). Siguiendo la conexión hasta aquí reconstruida entre Hegel y Spinoza en torno al criterio interno de la verdad, se ve que tal afirmación muestra que Hegel ve en el modo en que éste articula la *PhG* un intento de determinación de cuál es la forma que corresponde al criterio interno de la verdad que no caiga en la dificultad en la que cayó Spinoza, y esto vía el enlace entre la tarea de determinar cuál es ese saber cuya forma -su criterio- que es capaz de ser *el* criterio interno de la verdad con la tarea de determinar en qué medida (cuáles son las condiciones que debe satisfacer) una forma tal se torna *capaz* de ser *el* criterio interno de la verdad.

Baste con esto para establecer la plausibilidad de la conexión que busco entre Hegel y Spinoza. A continuación, presentaré otra vía argumentativa a favor de esta misma conexión a modo de apéndice. Habiendo establecido la plausibilidad de la conexión, en la segunda parte me dedicaré a presentar cuáles son los rendimientos explicativos que tiene esta conexión justamente en torno al *método de ejecución*.

del concepto. Este camino va desde la mera descripción, pasando por la clasificación y la postulación de leyes hasta llegar a la forma de lo orgánico. Una vez alcanzada esta forma de lo racional, falta aún concebir que la relación entre sus componentes es una relación *agenciada*, y así hasta llegar a la forma del *espíritu*.

²⁹ Un ejemplo de esto aparece en el capítulo destinado a la *observación de la naturaleza*. En éste, Hegel discute con las ciencias de su época en lo tocante a la pretensión de verdad que éstas tienen. Al respecto, Hegel afirma sobre el estatus de verdad de las leyes: “la ley tiene verdad para la conciencia: que la piedra cae es verdadero porque la piedra es *pesada* para la conciencia, es decir, porque tiene en la gravedad en y para *sí misma* la referencia esencial *a la tierra*, referencia que se expresa como caída. La conciencia, pues, tiene en la experiencia el *ser* de la ley, pero lo tiene, en la misma medida, como concepto, y sólo en virtud de *ambas circunstancias* es la ley verdadera a sus ojos; si vale como ley, es porque se expone en la aparición fenoménica y es, a la vez, en *sí misma, concepto*” (*PhG* 250).

Apéndice a la Primera Parte

Esta sección lleva el título de ‘apéndice’ por razones metódicas. En efecto, tal como lo expuse en la Introducción, la conexión que planteo no es histórica, sino sistemática; y por ello, los parámetros que rigen la argumentación en su favor son, entre otros, el que se realice una lectura sistemática de ambos autores. Tal lectura sistemática exige que no se introduzcan elementos que son externos al sistema filosófico del autor en cuestión. Ésta es la razón de que esta sección lleve el título de apéndice. Pues, en efecto, lo que me propongo aquí es argumentar a favor de la conexión entre Hegel y Spinoza mostrando, no solo que en ambos se puede extraer una respuesta similar al escepticismo pirrónico, sino que la respuesta del primero depende de las consideraciones que establece la respuesta del segundo. Ahora bien, considero que tal vía argumentativa no se ajusta a una lectura sistemática de ambos autores, pues, por un lado, es dudoso que tanto Spinoza como Hegel hayan escrito el *TIE* y la *PhG*, respectivamente, con el objetivo principal de dar una respuesta al escepticismo pirrónico³⁰; y por otro, su valor como argumento depende de la pretensión que otros tienen de ver en Hegel una respuesta al escepticismo pirrónico, pretensión de éstos cuyas interpretaciones de Hegel y del escepticismo pirrónico no se ajustan a una lectura sistemática³¹. Sin embargo, ello no le resta objetividad a este argumento, pues bien puede considerarse como siendo parte de los ‘frutos’ de las reflexiones de ambos autores. Se trata, entonces, de ver si la respuesta al escepticismo pirrónico que *puede extraerse* de Spinoza es no solo similar, sino que es la base para la respuesta al escepticismo pirrónico que *puede extraerse* de Hegel.

Esta vía argumentativa no nace de una intuición mía, sino que se la debo a otros. En efecto, algunos intérpretes de Hegel han querido ver en su filosofía una respuesta al escepticismo pirrónico. Entre ellos están Kenneth Westphal (1989 y 2003), Ioannis Trisokkas (2012) y

³⁰ Dietmar Heidemann es un ejemplo de alguien que sostiene esto: “it is Hegel’s core problem from the very beginning to show how his own theory of epistemic justification in the *Phenomenology* can be defended against scepticism” (Heidemann, 2008: 6). Más adelante presentaré una razón por la cual tal afirmación no puede ser el caso.

³¹ Esto se entiende si uno atiende a lo siguiente: considerando que hay múltiples interpretaciones del escepticismo pirrónico y del argumento del criterio, habría que mostrar no solo que ambos autores pretenden refutar el escepticismo con sus escritos, sino también mostrar que ambos tenían una misma interpretación del escepticismo pirrónico y del argumento del criterio. Además, quienes pretenden ver en Hegel una respuesta a tal escepticismo reconstruyen el argumento escéptico de un modo que claramente no coincide en como Hegel lo concebía. Trisokkas admite este punto en su propuesta.

Michael Forster (1989). No obstante, pese a que ellos quieren ver lo mismo en Hegel, conciben la solución concreta al argumento escéptico del criterio de distintos modos y en distintas obras. En virtud de esta diferencia, y considerando que la propuesta de Trisokkas es más sofisticada que la del resto en torno a la reconstrucción del argumento escéptico, abordaré solo la propuesta de Trisokkas, tomándola como caso ejemplar a examinar. En consecuencia, en este apéndice a la Primera Parte me centraré en discutir la propuesta de Trisokkas respecto a cómo Hegel daría una solución al escepticismo pirrónico; en concreto, al argumento del criterio.

En este examen, pretendo mostrar que las consideraciones que Spinoza hace respecto al criterio interno de la verdad en el *TIE* son un paso *necesario* para la respuesta al argumento del criterio tal y como Trisokkas lo formula. Luego, mostrando también la insuficiencia de tales consideraciones de Spinoza como respuesta a tal argumento, procederé a mostrar en qué medida estas consideraciones están *supuestas* en el modo en que Trisokkas aborda la *PhG*. Para ello, presentaré primero la formulación del argumento del criterio que Trisokkas propone en su libro. Luego, presentaré en qué medida podría darse una respuesta ‘spinozista’ a tal argumento. Y por último, mostraré que la posición de Trisokkas respecto a la *PhG* sólo tiene sentido si se asume tal respuesta spinozista. Advierto que, en la medida en que la *WL* cae fuera de los objetivos de esta investigación, no examinaré el tratamiento que Trisokkas hace de tal obra.

a) El Escepticismo Pirrónico según Trisokkas

Trisokkas, en su libro *Pyrrhonian Scepticism and Hegel's Theory of Judgment*, pretende, entre otras cosas, dar una nueva base para la comprensión del escepticismo pirrónico. Tal base la reconstruye él recurriendo a la noción de *universo de discurso* y *truth-claim*. El universo de discurso corresponde al espacio abstracto en donde aparece todo lo que es dicho, y las truth-claims corresponden a las afirmaciones que aparecen en el universo de discurso que son acerca de la verdad del ente o de un aspecto del ente y que aparecen con la pretensión de presentarse a sí mismas como siendo verdaderas. Una característica de suma importancia

para su proyecto es que toda truth-claim que aparece por primera vez en el universo de discurso es *indiferente* frente a las otras truth-claims; o bien, que la *relación* que puede establecerse entre las distintas truth-claims es un momento *secundario*, y es llevado a cabo por la *reflexión* sobre las truth-claims. “‘Immediacy’ is a *necessary* feature of each and every truth-claim’s overall existence. Simply, there is a *moment* in a truth-claim’s ‘life’ (...) when it is necessarily *not* characterized by means of its relation to other truth-claims; this is undoubtedly the case when the truth claim emerges for the *first* time in the universe of discourse” (Trisokkas, 2012: 15-16). Esta característica le permite a Trisokkas presentar el argumento escéptico como un argumento *sin supuestos* y que no se contradice a sí mismo en ningún respecto, además de tener alcance universal, esto es, de valer para todo ámbito en el que se pretenda conocer algo.

El argumento escéptico corresponde a lo que se denomina el *dilema del criterio* de la verdad. En el universo de discurso, unas truth-claims entran en conflicto con otras: no pueden ser ambas verdaderas. Para decidir el conflicto, se requiere de una garantía de la verdad de una truth-claim en detrimento de la otra. Esta garantía es llamada *criterio de la verdad* de tal truth-claim. Este criterio de la verdad es, a su vez, otra truth-claim, pero de segundo orden. Sin embargo, dado que todas las truth-claim aparecen de un modo inmediato en el universo de Discurso, bien podría aparecer otra truth-claim con la cual ésta entre en conflicto; y así hasta el infinito. Éste es el argumento del criterio. Cabe destacar que “the argument from the criterion of truth manifests that knowledge of the true nature of *any* object or aspect of being *whatsoever* can *never* be achieved. This manifestation does not emerge from an asserted truth-claim that would function as the conclusion of the argument, but rather from the psychological and practical ramifications of an attendance to its formal structure” (Trisokkas, 2012: 25). De este modo, el argumento esceptico es *universal*, y ello debido a que se basa en la *forma* en que aparece toda truth-claim en el universo de discurso.

Ahora bien, uno podría objetar lo siguiente: el resultado de este argumento, a saber, que ‘nada puede conocerse’, es él mismo una afirmación, y por tanto una truth-claim, lo cual es justamente lo contrario de lo que la conclusión afirma. A esta objeción Trisokkas responde del siguiente modo: “the Pyrrhonist, then, aims rather at a psychological condition or practical behaviour than at a concluding proposition: the feeling of not wanting to go on or

the actuality of not going on with scientific inquiry” (Trisokkas, 2012: 21). Así, el argumento escéptico no se contradice a sí mismo, pues su objetivo no es concluir algo a partir de su argumentación, sino que más bien causar el desencanto con la investigación científica.

A Trisokkas le interesa también mostrar que el argumento del escéptico funciona sin supuestos por parte de él. Esto lo muestra en dos pasos. Primero, el escéptico no hace más que asumir truth-claims en su argumentación que *ya* han aparecido en el universo de discurso, pues no son más que las truth-claims que los científicos -individuos interesados en la determinación de la verdad del ente- han propuesto. De este modo, el marco ontológico que hace posible concebir dos propiedades como *contrarias* no es algo que el escéptico *suponga*, sino que es algo que él *adopta desde* el marco de la investigación científica. Se trata de mostrarle a los científicos que de *sus* supuestos se sigue que el argumento del criterio. Segundo, cuando no ha aparecido un truth-claim que entre en conflicto con otro, es el escéptico mismo quien introduce en el universo de discurso la truth-claim contraria. Y esto se basa en la *libertad* de afirmar lo que se quiera, libertad que es un rasgo necesario del marco de la investigación científica. De este modo, dada la inmediatez en la que aparece toda truth-claim, el escéptico se encargará de presentar la contraria, dando paso así al argumento del criterio.

Nótese que de lo anterior se sigue un punto no menor. El principio de no contradicción, si bien es algo que el escéptico *no supone* (pues es algo que adopta de los supuestos de la investigación científica), es algo que, sin embargo, permanece verdadero. Recuérdese aquí que aceptar la verdad del principio de no contradicción no contradice el objetivo del argumento escéptico, pues tal no es la conclusión de que ‘nada puede conocerse’, sino que es el abandono de la investigación científica. En síntesis, el principio de no contradicción es verdadero porque forma parte de la estructura básica del universo de discurso sin la cual el argumento escéptico del criterio no podría funcionar.

b) Una Respuesta 'Spinozista' al Argumento del Criterio

Lo que considero más interesante del planteo de Trisokkas respecto al escepticismo pirrónico es que reivindica un elemento esencial al proceder escéptico, a saber, que es siempre dependiente del marco y de los supuestos en los que el científico plantea su investigación. En otras palabras, no hay escepticismo *antes* de la ciencia, sino que solo puede emerger y solo tiene sentido como anulación de ésta: depende de que algo se le presente para que su argumento pueda funcionar. Esta característica del escepticismo es lo que me permite ver en Spinoza una posible respuesta al dilema del criterio, tal como es planteado por Trisokkas.

La respuesta 'spinozista' a tal dilema se basa en la siguiente afirmación respecto del universo de discurso: la estructura básica del universo del discurso no contiene solamente el principio de no contradicción, sino que también contiene la asunción de que las truth-claims que son verdaderas se pueden distinguir de las falsas no solo externamente, sino que también internamente; o bien, en palabras de Spinoza, "en las ideas existe algo real por medio de lo cual se distinguen las ideas verdaderas de las falsas" (*TIE* 70). Semejante modificación de la estructura básica del universo de discurso permite eliminar el conflicto entre truth-claims contradictorias sin caer en una regresión al infinito, pues lo que sirve ahora como criterio de una truth-claim no es otra truth-claim, sino que es la *forma* en la que tal truth-claim aparece en el universo de discurso, a saber, que tal truth-claim sea una idea adecuada.

No obstante, el que tal modificación elimine la regresión al infinito no es suficiente respuesta para el escéptico. Pues éste aún puede introducir la truth-claim contraria: 'no hay algo en las truth-claims que son verdaderas que las distinguen de las que son falsas', iniciando así el argumento del criterio. Sin embargo, esto no es algo que el escéptico haría. En efecto, tal como el principio de no contradicción, el escéptico de hecho admite la afirmación de que hay algo en las ideas de cierta clase mediante lo cual puedo distinguirlas de las de otra clase; de no ser así, su argumento no se basaría en la mera *forma* en la que aparece una truth-claim en el universo de discurso. En términos de Spinoza, el escéptico habría encontrado el criterio interno de las ideas dudosas, y lo habría extrapolado a todas las ideas. De lo que él no se habría percatado, es que no hay ideas dudosas *en sí*, sino que el carácter de dudosa es el aspecto en que se nos presenta la idea, de modo que uno podría asumir, bajo el mismo

principio que el escéptico asume, que asimismo hay un criterio interno de las ideas verdaderas.

Así, el que hay un criterio interno que permite distinguir unas ideas de otras es algo que el escepticismo tiene que asumir para que su argumento funcione, y justamente por ello, es algo verdadero. Pero al asumir eso, el escéptico se ve forzado a admitir que allí donde se encuentre el criterio interno de la verdad no se seguirá el argumento del criterio. Sin embargo, ello sigue sin ser suficiente. Pues el escéptico aún podría aferrarse a la siguiente pregunta: ¿cómo se determina cuándo se está en posesión del criterio interno de la verdad? Tal como ya fue expuesto en la primera sección de la Primera Parte de esta investigación, esta pregunta es respondida de un modo insatisfactorio por Spinoza, de modo que la respuesta spinozista al argumento del criterio, si bien da un paso firme, no logra ser una respuesta completa.

c) La Respuesta Hegeliana al Argumento del Criterio según Trisokkas

Trisokkas pasa a examinar cómo la *PhG* pretende dar una respuesta satisfactoria a este argumento del criterio luego de haber examinado las consideraciones que Hegel hace del escepticismo en su obra *Relación del Escepticismo con la Filosofía*. En esta última, Hegel plantea que la filosofía especulativa, a diferencia del dogmatismo, es inmune a los argumentos escépticos, pues ésta incluye la contradicción como un momento esencial del conocimiento. En tal contexto, entonces, el rol que Trisokkas le asigna a la *PhG* es el siguiente: “One might argue that the successful formulation of the speculative theory of judgment would prove the truth-claims-of-reason only if the cognitive standpoint of reason was not *itself* entangled in conflicting relations with *other cognitive standpoints*” (Trisokkas, 2012: 71). La *PhG*, entonces, tendría el rol de justificar que el modelo cognitivo de Hegel mediante la refutación de todos los demás, y solo así podría erigirse la filosofía especulativa por sobre el escepticismo y el dogmatismo.

Este rol, sin embargo, no parece tener mucho sentido. Pues, en efecto, asumiendo el rol que Trisokkas le asigna a la *PhG*, uno podría preguntar: ¿por qué, si Hegel quería eso, escribió un libro tan complicado si bastaba con mostrar que la filosofía especulativa era la única

inmune al argumento escéptico? Este problema se agudiza si uno presta atención al modo en que Trisokkas planteó el escepticismo pirrónico. En efecto, basta con que el marco en que Hegel plantea la investigación científica sea inmune al argumento del criterio para que se establezca como verdadera; y si el escéptico introdujera un modelo cognitivo que no es el de Hegel, su criterio sería justamente el hecho de que es la única que es inmune al argumento del criterio. ¿Por qué, entonces, escribiría Hegel la *PhG*? El tratamiento de Trisokkas deja sin una respuesta clara a esta pregunta. De esto se sigue que Hegel no escribió la *PhG* con el objetivo de justificar su modelo cognitivo frente al escepticismo

Ahora bien, hay una razón por la cual el intento de respuesta que Trisokkas quiere ver en la *PhG* al escepticismo pirrónico solo puede tener sentido si se asume como base la respuesta spinozista. Él sostiene que mientras que cada figura de la conciencia introduce truth-claims en el universo de discurso, el marco cognitivo desde el cual se introducen tales truth-claims no es, a su vez, otro truth-claim. Esto me parece evidentemente un error, pues Hegel sostiene que “la conciencia, en cambio, es para sí misma su *concepto*” (*PhG* 84), por consiguiente, tal marco cognitivo es, de hecho, un set de truth-claims que la conciencia introduce respecto a sí misma: son determinaciones ontológicas de su capacidad cognitiva, y en cuanto tal tienen pretensión de verdad (son truth-claims). Es más, la idea misma de examinar la verdad del saber que aparece carecería de sentido si el modelo cognitivo no consiste en un set de truth-claims. En consecuencia, el planteo de Hegel no puede escapar al argumento del criterio tal como Trisokkas pretende que sí: “thus, the fundamental truth-claims a form of consciousness makes cannot be immediately negated in the universe of discourse, for in such a case one would have to negate also the knowing-conditions. The latter, though, are *not* truth-claims and, therefore, given our working framework, cannot be immediately negated” (Trisokkas, 2012: 80). Tal como lo mostré anteriormente, si uno asume la modificación en la estructura básica del universo de discurso que se podría extraer de la filosofía de Spinoza, entonces el planteo de Hegel sí podría escapar al argumento del criterio.

Ahora bien, Trisokkas tampoco está imposibilitado de admitir esto último. Es más, hay ciertos pasajes en los que pareciera operar como un supuesto. “The appeal to the notion of experience improves upon the appeal to the ‘mere being’ of a form of consciousness: One could now envisage the possibility of a form of consciousness proving to itself and us, *in an*

intrinsic and immanent manner, that its claim to science is justified; or, indeed, that it is not” (Trisokkas, 2012: 82, el destacado es mío). “*No external factors* could possibly influence such an experience by providing criteria of truth”, y más adelante: “thus, the introduction of the element of experience in the phenomenological problematic makes it even more explicit than before that the manner in which the general criterion is fulfilled is *totally internal* to a form of consciousness” (Trisokkas, 2012: 83, el destacado es mío). De este modo, Hegel solo podría proveer una respuesta al argumento del criterio si se asume tal conexión con Spinoza, conexión que no es otra que la que esta investigación pretende argumentar en favor de su plausibilidad.

Segunda Parte

La Primera Parte de esta investigación se dedicó a *establecer* la conexión entre ambos. La segunda parte, en cambio, se dedicará a *comprender* tal conexión. Para ello, ya no requiero examinar a ambos autores de manera aislada, el uno independiente del otro, sino que me es lícito considerarlos a ambos juntos considerados como una unidad. Pues ya establecida la conexión, es completamente legítimo asumir en Hegel ciertos componentes de Spinoza, y pensar su filosofía a partir de éstos. Menciono esto aquí porque esta segunda parte sugiere un cambio en la metodología que he asumido en esta investigación; sin embargo, este cambio no supone un abandono de la lectura sistemática y una entrega a una lectura constructiva del pensamiento hegeliano. Pues, mientras que antes tenía que pensar, de un modo independiente, dos autores para que resultara de ello un mismo problema; ahora, en cambio, tengo que pensar un mismo problema, que tiene a ambos como fuente, para que de ello resulte la explicación de por qué la *PhG* se articula como se articula y opera como opera. Ahora, en síntesis, poseo una mayor libertad especulativa a la hora de argumentar a favor de esta investigación³².

Ahora bien, esta parte está destinada a mostrar los rendimientos de la conexión que pretendo establecer entre Spinoza y Hegel. Tales rendimientos buscan dar cuenta del *por qué* la *PhG* opera como lo hace, y no del *cómo* plantea Hegel que se da tal operación de la *PhG*; es decir, no tiene como propósito principal el tomar postura acerca de cuál es el modo en que la *PhG* procede estableciendo las condiciones que ésta tiene que cumplir; sino más bien en intentar explicar por qué, o bajo qué comprensión, la *PhG* procede del modo en que procede y logra satisfacer tales condiciones. No obstante, bien puede ocurrir que aquello que se pretenda explicar sea disputado como interpretación correcta del modo en que procede la *PhG* entre los comentaristas. Por ello, en la medida en que esta parte pretende tener rendimientos explicativos sobre el modo en que procede la *PhG*, y tan solo en esa medida, habré de argumentar también a favor de la recta interpretación del modo en que procede la *PhG*. Cabe destacar que en la medida en que me propongo argumentar a favor de la correcta interpretación de Hegel, he de hacer esto con independencia de las consideraciones de

³² Pese a que esta parte no tiene como foco argumentar a favor de la plausibilidad de la conexión entre ambos autores, sus resultados sí pueden verse como argumentos para tal plausibilidad.

Spinoza que se asumen como elementos explicativos. En tal medida, entonces, la metodología de la Primera Parte sigue vigente en esta Segunda Parte.

Esta parte se dividirá en dos secciones. La primera estará destinada a presentar las distintas interpretaciones que se han hecho acerca del *método de ejecución*, cada una de las cuales será examinada críticamente. La segunda, por su parte, estará destinada a presentar los rendimientos de esta conexión frente a las insuficiencias de las interpretaciones criticadas. Cabe destacar aún dos cosas más. Por un lado, esta investigación no pretende que la conexión buscada entre Hegel y Spinoza permita explicar *exhaustivamente* el *método de ejecución*. La razón de esto radica en que, tal y como lo dije en la Introducción, Hegel no habría sido lo que él fue sin la mediación de la existencia de Kant. Es por ello que una explicación exhaustiva o completa del por qué la *PhG* se articula como se articula y opera como opera requiere de elementos que caen fuera de los márgenes de esta investigación. Por otro lado, tampoco la conexión entre Spinoza y Hegel ha de ser *completa*, sino que admite variaciones entre uno y otro (ej: la diferencia entre ideas y figuras de la conciencia), siempre y cuando la idea básica de trasfondo sea la misma en ambos.

a) Interpretaciones del ‘método de ejecución’

En esta sección pretendo pasar revista a las variadas interpretaciones acerca del modo en que opera el *método de ejecución* en la *PhG*, para luego examinarlas críticamente. El objetivo de esta sección, a saber, mostrar que hasta ahora no hay ninguna interpretación suficiente acerca del modo en que opera la *PhG*, es una meta necesaria para la presente investigación. Pues, en efecto, el que la conexión que aquí persigo entre Spinoza y Hegel tenga rendimientos explicativos requiere que lo que se ha de explicar esté necesitado de explicación; o bien, en otras palabras, esta conexión en su afán explicativo adquiere valor tan solo si aquello que pretende explicar no es un asunto cerrado. Por lo tanto, es necesario mostrar que el *método de ejecución* aún no ha sido lo suficientemente aclarado en la literatura secundaria al respecto, pues solo en tal caso los rendimientos explicativos de esta conexión adquieren peso en la literatura. En consecuencia, no solo he de mostrar que las interpretaciones son insuficientes,

sino que también he de mostrar que esta conexión permite aclarar justamente aquellos – o mejor dicho, algunos- elementos en los cuales se refleja la insuficiencia de tales interpretaciones. Esto último es el objetivo de la siguiente sección.

Cabe hacer una aclaración. En lo que sigue, no me interesa establecer con claridad cuáles son las condiciones que, según Hegel, el *método de ejecución* debería satisfacer; sino más bien, me interesa tan solo exponer críticamente las diversas interpretaciones que los autores tienen del modo en que el *método de ejecución* logra (o pretende lograr) satisfacer esas condiciones. Ciertamente, juzgar críticamente las interpretaciones respecto a esto último depende de tener en consideración ciertas condiciones que Hegel plantea. De este modo, pese a que no es mi objetivo principal, expondré cuando sea pertinente ciertas condiciones que el *método de ejecución* debe satisfacer.

Ahora bien, con el fin de que la exposición no cobre el aspecto de ser azarosa y carente de un hilo conductor, evitaré realizar una exposición crítica de *todos* los elementos que me parecen insatisfactorios y/o problemáticos de las interpretaciones sobre el *método de ejecución*. Ello, como dije, meramente por razones de unidad del texto. Pues, adelantando el contenido de la siguiente sección, el peso del rendimiento explicativo de la conexión que esta investigación persigue radica, en el contexto del tránsito de una figura de la conciencia a otra, de un lado en que el objeto sea cada vez uno distinto, y de otro en que en la formación del nuevo objeto se de en correspondencia con el saber que es corregido en la experiencia que hace la conciencia. En consecuencia, tan solo examinaré críticamente la literatura en torno a la explicación del cómo es que estos dos elementos del *método de ejecución* se dan tal como Hegel lo describe.

Tan solo tomaré en cuenta de las interpretaciones que revisé aquellas que en efecto proponen algo acerca del cómo es que Hegel llega a satisfacer las condiciones que él mismo le asigna a su empresa. Primero, pasaré revista a una interpretación general acerca del modo en que Hegel da con la necesidad en el tránsito que constituye la *PhG*, a la cual denomino ‘interpretación por eliminación’. Segundo, me detendré con más detalle en las propuestas de Walter Jaeschke y Kenneth Westphal en la medida en que proponen más que tan solo la interpretación por eliminación, o bien porque lo que proponen es independiente de ésta.

La interpretación por eliminación considera que el tránsito de figuras consiste en la refutación de todas las pretensiones de saber que no corresponden a la que Hegel concibe como el saber absoluto. Dentro de esta posición se encuentran autores tales como Siep, Westphal y Trisokkas. En efecto, Trisokkas afirma que

“Hegel’s strategy against the Pyrrhonist is to show (a) that the positing of this general criterion does not succumb to the argument from the criterion of truth and (b) that all forms of consciousness fails to satisfy that criterion” (Trisokkas; 2012: 78).

“The beginning with the most minimal form of consciousness could have (“sense-certainty”) proves to generate *an ordered series of forms of consciousness*. The relation between the ordered forms is one of *necessity*. This is so for two reasons: (a) *no external factors* are involved in the generation of one form from another; and (b) the self-examined form of consciousness, being a *cognitive* standpoint and, therefore, being fundamentally determined by the *intention* to prove itself productive of knowledge of truth, exhausts *all* possibilities before it negates itself -this exactly means that the emerged content could *not* be other than the one it is” (Trisokkas; 2012: 85).

Siep, por su parte, afirma que

“Este punto de vista [el de la ciencia] tiene que justificarse ante la conciencia natural y ofrecerle a ella una ‘escala’ mediante el examen inmanente y la refutación de todas las formas del saber, todos los órdenes del obrar, todas las figuras de la cultura que se hallan marcadas por esta posición o a las que les es inherente esta convicción de una oposición de objeto y sí mismo. La Introducción expone el método de este examen” (Siep; 2015: 66).

Finalmente, Westphal afirma que

“central to Hegel’s account of “determinate negation” is his thesis that a theory of knowledge (like any other philosophical theory) can only be justified through a thorough, strictly internal critique of alternative theories of knowledge” (Westphal; 2003: 46).

Si bien considero que esta interpretación, en cierto aspecto es correcta (a saber, en el hecho de que Hegel se propone mostrar la nulidad de un aspecto de toda pretensión de saber que no sea la que corresponda al saber absoluto), es completamente insuficiente como interpretación del modo en que Hegel escribió la *PhG*. En efecto, esta interpretación alcanza tan solo a dar cuenta de la necesidad de la meta, pero de ningún modo de la necesidad del proceso, a saber, del por qué una cierta figura de la conciencia ha de suceder necesariamente a otra. Y tanto la

necesidad de la meta como la del proceso son condiciones que según Hegel el *método de ejecución* debiera lograr satisfacer: “*la meta* le está fijada al saber tan necesariamente como la serie del proceso” (*PhG* 80). Además, si no da cuenta de la necesidad, entonces tampoco puede dar cuenta de la relación de conservación que existe entre las figuras de la conciencia (la *superación*³³ de una figura por otra).

Pasaré ahora a criticar la explicación que Jaeschke da acerca de los asuntos que aquí interesan. Jaeschke intenta explicar la necesidad en el surgimiento del nuevo objeto del siguiente modo:

“la conciencia a la que le desaparece su verdad no puede quedarse sin verdad: esto constituye su necesidad estructural. De ella, además, no puede sustraerse por sí misma una conciencia que rinda homenaje a un escepticismo dogmático y forzado, puesto que una conciencia sin verdad sería una conciencia sin objeto y por ello más bien no sería conciencia alguna” (Jaeschke; 2010: 47).

Sin embargo, la necesidad de que la conciencia tenga algo verdadero (esto es, tenga un objeto para ella concebido como lo en sí) no alcanza a explicar por qué una concepción de objeto en concreto sucede necesariamente a otra, pues lo único que es necesario, según la interpretación de Jaeschke, es que haya un objeto (sin determinar necesariamente cuál sea éste).

Finalmente, expondré la concepción más detallada que desarrolla Westphal sobre el *método de ejecución*. La propuesta de Westphal consiste en distinguir entre 8 elementos que entrarían en juego en la *experiencia*, considerando el conocimiento como una relación. 1) La concepción que la conciencia tiene del mundo (the world *according to* consciousness): este elemento corresponde al en sí que la conciencia declara y que conforma el criterio mediante el cual la conciencia se examina a sí misma. 2) el mundo tomado como una instanciación de la concepción que la conciencia tiene del mundo (the world *for* consciousness): este elemento

³³ Un ejemplo de esta relación de conservación se da explícitamente en el capítulo IV de la *PhG*: “Si consideramos esta nueva figura del saber, el saber de sí mismo, en relación con lo precedente, el saber de otro, vemos que este último, ciertamente, ha desaparecido, pero que, a la vez, en la misma medida, sus momentos se han preservado; y la pérdida consiste en que tales momentos están aquí presentes tal como son en sí (...) no son ya como esencias, sino como momentos de la autoconciencia, es decir, como abstracciones o diferencias que, a la vez, son nulas *para* la conciencia misma” (*PhG* 167). También puede verse el siguiente pasaje: “El espíritu es, por consiguiente, la esencia real y absoluta que se sustenta a sí misma. Todas las figuras anteriores de la conciencia son abstracciones suyas; son esto: que él se analice, distinga sus momentos, y se demore en algunos singulares de ellos” (*PhG* 440).

es descrito por Westphal de la siguiente manera: “an object is for consciousness when consciousness applies its conception of objects to an object itself” (Westphal; 1998: 88), donde la concepción de objeto aplicada corresponde a 1). 3) Aquellos elementos del mundo que están relacionados con, pero no incluidos en, la concepción que la conciencia tiene del mundo (the world *to* consciousness): estos elementos corresponden a aquello que la conciencia descubre del objeto una vez hecha la experiencia. 4) El mundo tal cual es, con todas sus propiedades, ya sea conocidas o desconocidas (the world *itself*). Esta misma estructura se replica con respecto al conocimiento, enumeradas con letras en vez de números (1 corresponde a A, 2 corresponde a B, etc.).

Siguiendo el esquema de Westphal, entonces, el examen que la conciencia hace de sí consiste en ver si su concepción del mundo y del conocimiento (1 y A) corresponden con el mundo y el conocimiento tal cual son para la conciencia (2 y B). La objetividad de este examen está garantizada porque 2 y B son el resultado de la aplicación de 1 y A en el mundo y el conocimiento tal cual son (4 y D). Si el resultado es que 1 y A no corresponden a 2 y B, entonces la conciencia se torna transparentes de nuevos elementos que ha de tener en consideración en la concepción que ella tiene del mundo y del conocimiento (3 y C). Así,

“By thorough and scrupulous application of epistemic and ontological principles, features of objects in their domains unaccounted for by those principles can be brought to light. Such discoveries may only require reconsidering the importance of previously recognized, though discounted, features of the objects or they may involve recognizing previously unknown features of knowledge or of the world (...) By making previously unaccounted or unrecognized features of the world or of knowledge manifest in this way, defeated expectations supply information that can be used to revise conceptions of the world and of knowledge” (Westphal; 1989: 92).

De este modo, la conciencia puede seguir examinando si su concepción del mundo y del conocimiento corresponden a como el mundo y el conocimiento son para ella.

Sin considerar las discutibles distinciones que Westphal introduce, las observaciones críticas que me interesa exponer aquí son dos. En primer lugar, lo que se modifica en la experiencia es nuestro saber, en la medida en que éste se adecua al objeto, y es a partir de esta modificación como surge el nuevo objeto:

“Si, al hacer esta comparación, ambas cosas no se corresponden, parece que la conciencia tiene que alterar su saber para hacerlo adecuado al objeto, pero, de hecho, al alterar el saber, se le altera a la conciencia también el objeto mismo; pues el saber que hay es, esencialmente, un saber acerca del objeto; con el saber, también el objeto deviene otro, pues él pertenecía esencialmente al saber”. (*PhG* 85).

Sin embargo, Westphal no da cuenta de esta relación de dependencia, sino que tan solo asume que la concepción del nuevo objeto se da a partir del reconocimiento de ciertos elementos, y no de la modificación del saber (la concepción del conocimiento) de ese objeto. O bien, puesto de otro modo, los elementos que la conciencia reconsidera tanto del mundo como del conocimiento no tienen ningún principio que oriente este proceso, de tal modo que la correspondencia que el nuevo objeto guarda con el saber modificado queda sin explicar. En segundo lugar, la formación del nuevo objeto no es algo que sea patente para la conciencia: “sólo esta necesidad misma, o la *emergencia* del nuevo objeto que se presenta a la conciencia sin que ésta sepa lo que le acontece, es lo que sucede para nosotros, por así decirlo, como a sus espaldas” (*PhG* 87)³⁴; en consecuencia, no ocurre, tal como lo plantea Westphal, que la conciencia se da cuenta de ciertos elementos del mundo que no consideró antes y que, con esta nueva concepción del mundo vuelve a examinar su nueva concepción del objeto. De este modo, Westphal yerra al explicar el modo en que Hegel presenta las relaciones entre el objeto y el saber en el tránsito de una figura a otra. Ahora pasaré a la segunda interpretación a examinar.

b) Rendimientos Explicativos de la conexión entre Hegel y Spinoza

Antes de presentar los rendimientos explicativos de la conexión buscada entre Hegel y Spinoza, he de presentar algunos elementos básicos de consideración de la *PhG* que son claves para la interpretación que sostengo de la articulación y despliegue de las figuras de la conciencia. Debo a Robert Pippin gran parte de mi interpretación. En efecto, considero que

³⁴ Si bien Fulda (2008: 31) afirma que la aparición de este nuevo objeto también es para la conciencia examinada, él no da mayores razones para sostener su lectura.

aquello que patentiza la no verdad del saber que se está examinando, en lo cual versa el aspecto determinado de la negación, consiste en la explicitación de las condiciones de posibilidad de la satisfacción de la pretensión de saber de la figura de la conciencia en cuestión³⁵.

Aparte de la evidencia textual para sostener esta interpretación³⁶, la concepción que Hegel mismo tenía sobre la *PhG* sugiere tal interpretación. En efecto, en la *WL*, Hegel afirma lo siguiente: “El concepto de ciencia pura y la deducción de éste no vienen *aquí* presupuestos sino en la medida en que la fenomenología del espíritu no es otra cosa que la deducción de tal concepto” (*WL*: 20/198). Claramente, con ‘deducción’ del concepto de ciencia pura Hegel no se refiere a la conclusión de lo que es la ciencia pura a partir de ciertas premisas, sino que por ‘deducción’ él ha de estar pensando en lo que Kant entiende por *deducción trascendental*: “llamo a la explicación de la manera como conceptos pueden referirse *a priori* a objetos, la *deducción trascendental* de ellos, y la distingo de la deducción *empírica*, que muestra la manera como un concepto ha sido adquirido por experiencia y por reflexión sobre ésta, y que por tanto no concierne a la legitimidad, sino al hecho por el cual se ha originado la posesión” (A 85/ B117).

La deducción trascendental, en la medida en que ha de decidir acerca de la legitimidad de nuestro uso de la referencia de las categorías a objetos (en el caso de Kant) o del concepto de ciencia pura (en el caso de Hegel), procede acreditando la legitimidad del uso de la referencia de tales conceptos mostrando que son las condiciones de posibilidad de la experiencia de objetos (en el caso de Kant) o del conocimiento de objetos (en el caso de Hegel, que incluye también lo anterior). Por último, si uno atiende al modo en que se niega una pretensión de saber mediante la experiencia, uno ve que aquello que muestra la nulidad parcial del saber examinado es justamente aquello que este saber debería asumir para cumplir su objetivo, o sea, la condición de posibilidad del éxito de su empresa cognitiva. Esto es lo que significa que el saber tenga que adecuarse al objeto cuando se patentiza su nulidad.

³⁵ Esta idea la tomo de Pippin (1989: 91-115).

³⁶ Véase por ejemplo el tránsito de Fuerza y Entendimiento a Autoconciencia: “El *proceso necesario* de las figuras de la conciencia aparecidas hasta ahora, a las que su verdad les resultaba ser una cosa distinta de ellas mismas, expresa, precisamente, no sólo que la conciencia de la cosa sólo es posible para la autoconciencia, sino que ésta es lo único que constituye la verdad de esas figuras” (*PhG* 164).

Otro elemento a tener en cuenta es el rol metódico que cumple la inmediatez en la necesidad del proceso del tránsito de una figura a otra. En efecto, Hegel afirma en el capítulo de Percepción lo siguiente: “Ese principio se nos ha *originado* a nosotros, y por eso, nuestro registrar de la percepción no es ya un registrar que aparezca fenoménicamente, como el de la certeza sensorial, sino que es necesario” (*PhG* 111). Esto muestra claramente que la exigida necesidad del proceso no requiere ella que el comienzo mismo sea necesario. Ahora bien, esto no significa que no sea posible garantizar la necesidad del proceso y del final, sino que significa que lo único que se necesita es la aparición de un saber para iniciar desde ahí el examen del saber que aparece. Pareciera, ciertamente, que el comienzo, en rigor, puede estar en cualquier parte.

Sin embargo, esto parece contraponerse a otras exigencias que Hegel le asigna al proceso. En efecto, la figura de la certeza sensible, en la medida en que es *una* relación entre el sujeto y el objeto, no se puede omitir del análisis, pues la *PhG* tiene la pretensión de haber abordado *todas* las relaciones del saber con el objeto (*WL*: 20/198). Ahora bien, si se quisiera salvar el punto aludiendo a que la figura de la certeza sensible podría ser reencontrada ‘en el camino’, entonces esto entraría en conflicto con la interpretación del tránsito como el asumir las condiciones de posibilidad del éxito de la empresa cognitiva, en tanto también ha de respetarse la exigencia de que cada figura ha de conservar (*superar*) a la anterior. En efecto, si esto último es así, la certeza sensible, al ser la figura que pretende tener menos supuestos o que es la más básica no puede simplemente aparecer como siendo la condición de posibilidad de otra figura de la conciencia, en tanto ella no podría superar la figura anterior.

Este conflicto se soluciona si uno considera que la certeza sensible, si bien no tiene una necesidad *en el despliegue del proceso*, sí tiene una necesidad *en la exposición* de ese proceso³⁷. Su necesidad consistiría, entonces, en ser la forma más básica de relación entre el sujeto y el objeto, a partir de la cual el despliegue del proceso podría dar cuenta de *todas* las formas de relación del sujeto con el objeto. Ciertamente, esta necesidad no aparece como tal *en el inicio* del proceso, pero sí aparece como tal *al término* del proceso. Pues el espíritu, una

³⁷ Cabe destacar que esta distinción entre necesidad en el despliegue del proceso y necesidad en la exposición no coincide con la distinción que señala Dove (1998: 65-66) entre necesidad en la experiencia y necesidad de la experiencia. Pues la distinción que señala Dove es respecto a la experiencia de una figura en particular (la experiencia de la nulidad de su pretensión de saber tal cual la plantea) y el proceso global; mientras que la distinción que yo introduzco refiere en ambos polos al proceso global.

vez alcanzada la conciencia de sí mismo, puede examinarse a sí mismo en cada uno de sus momentos³⁸, y descubrir, entonces, que hay uno de ellos al que podría tomar de manera aislada, momento que así tomado se llamaría ‘certeza sensible’ y sería el más básico. Solo al final, entonces, queda acreditado el comienzo como un comienzo que era necesario para la exhaustividad de la exposición, y no como un comienzo que era necesario en virtud del proceso y de la meta (a partir de cualquier figura uno debería poder llegar al espíritu, pero una vez llegado a él se captará la necesidad de introducir otro punto de partida del proceso).

Ahora bien, si esto es así, la inmediatez no solo tiene un rol al comienzo de la *PhG*, sino que también lo tendría al comienzo de *cada figura general* de la conciencia. Es manifiesto que Hegel, cada vez que transita a una figura general (Autoconciencia, Razón, Espíritu y Religión) que contiene varias figuras bajo sí (esto es, formas en que se puede articular una misma pretensión de saber general), introduce a éstas primeramente en su forma inmediata casi sin justificación. La razón de esto es, en efecto la misma que para la certeza sensible. Ahora bien, la necesidad de tales figuras es, a diferencia de la certeza sensible, híbrida, pues por un lado, mantiene la necesidad del proceso en el hecho de que el haber llegado a tal pretensión general de saber es algo necesario; y por otro, tiene la necesidad de exposición en su especificidad de la inmediatez. Así, para comprender el tránsito de una figura general a otra no es necesario comprender la necesidad del tránsito hasta la forma inmediata en que se da la figura, sino tan solo hasta la pretensión general de saber que se mantiene a lo largo de todo el capítulo. El haber llegado a la certeza de la autoconciencia y a la certeza de la razón corresponde a la necesidad del proceso, pero que el capítulo comience con el deseo sin más y con la observación de la naturaleza corresponde más bien a la necesidad de la exposición.

Expuestos estos elementos básicos de mi interpretación del modo en que se da el tránsito de una figura a otra, es posible ahora mostrar los rendimientos explicativos que tiene la

³⁸ Todas las figuras de la conciencia no son más que abstracciones del espíritu: “Esta razón activa (...) es la esencia espiritual simple que, en tanto que, a la vez, llega a la conciencia, es la *substancia real*, hacia dentro de la cual retornan las formas anteriores como a su fundamento, de manera que, frente a éste, son sólo momentos singulares de su devenir, momentos que, ciertamente, se desgajan y aparecen como figuras propias, pero que, de hecho, sólo por él están sostenidos; tienen *existencia y realidad efectiva*, pero sólo tienen su *verdad* en tanto que sean en él mismo y en él permanezcan” (*PhG* 348) y “El espíritu es, por consiguiente, la esencia real y absoluta que se sustenta a sí misma. Todas las figuras anteriores de la conciencia son abstracciones suyas; son esto: “que él se analice, distinga sus momentos, y se demore en algunos singulares de entre ellos. Este aislar tales momentos *presupone* al espíritu y *subsiste* por él, o en otros términos, existe solamente en su seno, pues él es la existencia” (*PhG* 440).

conexión entre Hegel y Spinoza aquí perseguida. Lo que esta conexión permite explicar son -al menos- cuatro elementos de la experiencia: 1) si es que uno considera la *PhG* desde el problema que persigue Spinoza, entonces uno puede llegar a la idea de que las figuras se suceden unas a otras mediante la asunción de las condiciones de posibilidad del saber; 2) de asumir que Hegel retoma motivos presentes en el *TIE* a partir de esta conexión, entonces se puede entender aspectos del sentido en que una figura *supera* a otra; 3) la conexión permite explicar por qué el nuevo objeto es cada vez un objeto distinto; y 4) la conexión también permite explicar por qué el nuevo objeto surge a partir de la nueva pretensión de saber. Cabe destacar que el modo en que esta conexión tiene rendimientos explicativos es diverso en estos cuatro puntos a explicar. Distingo aquí entre una explicación débil y una explicación fuerte. La primera es *explanans* en la medida en que a partir de ella es posible dar cuenta de ciertas afirmaciones de Hegel, afirmaciones que podrían ser explicadas también por otros factores³⁹ (aquí la explicación viene a ser una razón entre otras para sostener algo). En cambio, la segunda es *explanans* en la medida en que no hay otros factores que permitan explicar tal afirmación de Hegel. Mientras que los dos primeros puntos son explicados en este primer sentido de explicación, los dos últimos son explicados en este segundo sentido de explicación⁴⁰.

Asumiendo la conexión con Spinoza, uno de los objetivos de la *PhG* es el determinar qué pretensión de saber es la óptima para extraer de él la forma capaz de ser el criterio interno de la verdad. Tal empresa está intrínsecamente vinculada a la empresa de determinar en qué medida una forma es capaz de ser el criterio interno de la verdad. Ambas empresas están operando a la vez en el examen de una pretensión de saber. Ahora bien, ¿cómo ha de operar el proceso cuyo resultado es la exitosa determinación de cada uno de los objetivos de ambas empresas sin caer en la misma dificultad en la que cayó Spinoza? Ciertamente, lo que permita determinar un saber como el óptimo (como la ciencia) frente a otros candidatos no se puede hacer apelando a elementos externos a los saberes mismos, pues en tal caso se requeriría justificar también ese elemento exógeno y se caería así en una regresión al infinito. Por tanto,

³⁹ Ciertamente, este tipo de explicación corre el peligro de ser considerada desechable en virtud de otra mejor explicación. No obstante, ello no le resta todo el valor a los argumentos que siguen esta línea, pues aunque no valgan como la mejor explicación para una cierta afirmación de Hegel, aún pueden considerarse como argumentos a favor de la plausibilidad de la conexión entre ambos autores.

⁴⁰ En estos dos últimos recae el peso del rendimiento explicativo de esta conexión. Y fue atendiendo a éstos como las interpretaciones del *método de ejecución* fueron criticadas por mí.

se requiere que haya algo en la pretensión de saber misma que haga inclinarse la balanza por una más que las otras.

Ese algo no puede ser ni una propiedad ni una cierta disposición de sus partes sin más, pues ambas suponen un sistema de relaciones y valores que no está aún justificado, sino que precisamente se busca justificar. ¿Qué es, entonces, ese algo intrínseco a una pretensión de saber que lo hace ser el saber verdadero? Uno puede encontrar una guía siguiendo las exigencias que Spinoza mismo ve en tal empresa:

“La forma del pensamiento verdadero debe ser situada en este pensamiento mismo sin relación con otras cosas: ni se reconoce al objeto, en cuanto causa, sino que debe depender del poder mismo y de la naturaleza del entendimiento (...) porque aquello que constituye la forma del pensamiento verdadero, debe buscarse en el pensamiento mismo, y debe ser deducido a partir de la naturaleza del entendimiento” (*TIE* 71).

La tarea de la determinación del criterio interno de la verdad solo puede llegar a su éxito si se ha llevado a cabo la tarea del autoconocimiento de la propia capacidad cognitiva. Aquello intrínseco del saber verdadero que las haga ser tales ha de estar relacionada con la determinación de la capacidad cognitiva humana.

Teniendo en cuenta que en la determinación del saber verdadero no se puede colar nada externo, entonces aquello intrínseco al saber verdadero debe estar en una relación con el saber no verdadero tal que uno y otro puedan llevar al contrario. Así, debe haber algo intrínseco al saber no verdadero que lo hace ser tal y que guarda una relación intrínseca con el saber verdadero. Pero esto no es otra cosa que una condición de posibilidad del conocimiento. En efecto, aquello intrínseco del saber no verdadero que lo hace ser tal es el suponer elementos todavía no asumidos por éste, elementos que corresponden a una plena determinación de la naturaleza de nuestra capacidad cognitiva, y tal suposición refiere al saber verdadero en la medida en que en éste, el hecho de que se basta a sí mismo (no supone nada de nuestra capacidad cognitiva que no haya asumido) es aquello intrínseco que lo hace ser tal, y por ello mismo este saber verdadero corresponde a la condición de posibilidad del conocimiento no verdadero. Así, en la medida en que la *PhG* ofrece una reflexión más refinada respecto al criterio interno de la verdad, ésta ha de operar en la determinación de tal criterio mediante relaciones de condiciones de posibilidad entre un saber y otro.

Pasaré ahora al segundo punto que esta conexión permite explicar. Spinoza, en su intento de encontrar una salida a la regresión al infinito que implica el buscar un método antes de conocer lo que es verdadero, propone una analogía entre la fabricación de herramientas y el desarrollo del conocimiento humano⁴¹. Tal analogía -de parte de la fabricación de herramientas- contiene los siguientes elementos: a) el inicio del proceso se debe a una capacidad *natural*; b) el desarrollo consiste en el refinamiento de lo que se busca producir mediante otro sí mismo más imperfecto (las herramientas más perfectas son fabricadas por herramientas menos perfectas); y c) lo producido mediante otro sí mismo más imperfecto, en general, retiene el grado de sofisticación alcanzado por su versión anterior. Mediante estos tres caracteres, asumiendo que el otro lado de la analogía sería justamente la articulación de la *PhG* en figuras de la conciencia, permitirá explicar dos elementos del sentido de ‘superación’ hegeliano.

Quien busca producir es, siguiendo todavía a Spinoza, nuestra capacidad cognitiva, y lo que ésta busca producir⁴² es el saber verdadero. El proceso en que consiste el camino que recorre la conciencia hasta llegar a la ciencia corresponde a la continua fabricación de saberes cada vez más refinados. Ahora bien, el que estos saberes se formen mediante sí mismos significa que lo que va a ser la siguiente pretensión de saber ha de estar ya prefigurada en la figura anterior, y ésta ha de aparecer tan solo por mediación de la primera. Este proceso, tal como se mostró recién, desemboca en la idea de que cada figura se sucede en virtud de la detección y asunción de las condiciones de posibilidad de tal pretensión de saber. Y por último, cada figura superior de la conciencia retiene la sofisticación alcanzada por la figura anterior. Esto implica, por un lado, que no hay, en rigor, una nulidad total en el saber examinado; por otro, que cada figura acierta al menos parcialmente en lo que corresponde a su objetivo final (‘producir’ el saber verdadero), lo cual no es otra cosa que afirmar que cada figura de la conciencia presenta una transparencia parcial (pero cada vez mayor) respecto a la propia capacidad cognitiva.

⁴¹ Véase las pp. 19-20 de esta investigación.

⁴² Ciertamente, que nuestra capacidad cognitiva ‘produzca’ el saber verdadero no es una formulación fiel al proyecto de Hegel. Más bien, de lo que se trata no es que la capacidad cognitiva humana produzca una forma de saber, sino que llegue a la plena transparencia y a la plena efectividad de lo que ella es: la capacidad de conocer. A esta plena transparencia y operatividad de nuestra capacidad cognitiva corresponde lo que es el saber verdadero. Ahora bien, esta idea no está lejos de lo que Spinoza mismo habría pensado en su proyecto (*TIE* 71).

Esta última idea tiene su expresión textual en Hegel: “el resultado respectivo de cada vez, el cual se da en un saber que no es conforme a verdad, no debe desembocar en una nada vacía, sino que, necesariamente, tiene que ser aprehendido como la nada de aquello cuyo resultado es; un resultado que contiene lo que el saber precedente tuviera en él de verdadero” (*PhG* 87). De este modo, la conexión permite explicar la conservación de lo que cada figura tiene de verdadero que tiene lugar en la *superación* de una figura de la conciencia.

Pasaré ahora al tercer y al cuarto punto que esta conexión permite explicar. La conexión aquí perseguida ofrece la explicación del porqué de dos de los elementos más importantes de la experiencia. Se trata del surgimiento del nuevo a partir del saber ajustado a la naturaleza del objeto y del que este nuevo objeto es cada vez uno distinto. Ciertamente, Hegel afirma esto sin mucha justificación:

“Si, al hacer esta comparación, ambas cosas no se corresponden, parece que la conciencia tiene que alterar su saber para hacerlo adecuado al objeto, pero, de hecho, al alterar el saber, se le altera a la conciencia también el objeto mismo; pues el saber que hay es, esencialmente, un saber acerca del objeto; con el saber, también el objeto deviene otro, pues él pertenecía esencialmente al saber”. (*PhG* 85).

La razón por la cual el saber cambia es bastante transparente: al detectar que el saber no corresponde a lo que es el objeto, entonces éste tiene que modificarse y hacerse adecuado al objeto. Sin embargo, no es para nada claro que por esta misma razón el objeto también haya de cambiar. Es más, uno tendería a pensar que lo que se requiere es justamente lo contrario, pues el saber cambia para ajustarse *al primer* objeto, pero si este objeto cambia, entonces en rigor el saber no se habría ajustado a este primer objeto, sino al otro. Ciertamente, Hegel apela a que el objeto es en realidad el *en sí* que propone cada saber, de modo que si el saber cambia, cambia también el *en sí*, pues lo que sea el *en sí* es algo que el saber en cada caso declara. Sin embargo, esto aún no explica por qué el objeto ha de cambiar, pues bien podría ser que dos saberes propusieran un mismo *en sí*. En la medida en que en Hegel no parece haber una respuesta a la pregunta: ¿por qué dos pretensiones de saber no pueden pretender saber respecto al mismo objeto?, la introducción de un segundo objeto no tiene mucha justificación por parte de Hegel.

Uno podría justificar el cambio en el objeto siendo más preciso en lo que Hegel está entendiendo aquí por ‘objeto’. Lo que aquí Hegel denomina con ‘objeto’ es el *en sí*. Pero este *en sí* no corresponde a *un* ítem en el mundo que se pretenda conocer, ítem que sería susceptible de ser conocido bajo diversas pretensiones de saber. Más bien, este *en sí* corresponde a una determinación de la estructura ontológica de *cualquier* objeto del mundo. En este sentido, si hay cambio de saber, cambia el *en sí* y con ello también el objeto (la expresión más precisa sería: ‘cambia lo que es o vale como objeto para la conciencia’), pues lo que cambia es la determinación de la estructura ontológica del objeto. Esto es lo que ocurre, en efecto, si uno atiende a los casos de experiencia. Sin embargo, ello no logra aclarar por qué el objeto ha de cambiar a la vez que el saber, pues bien podría ser que dos saberes distintos tengan una misma concepción de lo que es objeto para ellos. Para explicar este punto es necesario aclarar antes por qué y en qué medida el nuevo objeto surge a partir del nuevo saber. Para ello, recurriré a casos de experiencia con el fin de determinar en qué sentido el nuevo objeto surge del nuevo saber. Tomaré dos casos ejemplares: el tránsito de Certeza Sensible a Percepción y el de Fuerza y Entendimiento a Autoconciencia.

En el caso de la Certeza Sensible, su pretensión de saber era conocer lo inmediato, sensible y singular. La experiencia que esta figura hace es que solo es posible la referencia a un singular mediante conceptos, los cuales son algo *universal* en el sentido de ser algo mediado. El tipo de mediación que aparece aquí es la que está presente ejemplarmente en los conceptos de *aquí* y *ahora*. La comprensión de lo que es el ahora y el aquí depende de la comprensión de los ahora y aquí singulares en su referencia y articulación mutua; tal referencia y articulación corresponde al concepto que tenemos de ahora y aquí, y solo mediante tales podemos referirnos a un ahora y aquí singular.

Ahora bien, en la Percepción, el nuevo objeto contiene esta misma forma: lo que es objeto es ahora un múltiple de elementos sensibles singulares, los cuales solo son concebidos en su mutua referencia y articulación, la cual da lugar a lo que Hegel llama la *cosa*. Así, la cosa es al concepto de aquí y ahora como las propiedades lo son respecto a los aquí y ahora singulares. Pero no solo eso, sino que las propiedades mismas poseen la estructura de la mediación: las propiedades solo son tal en mutua referencia a otras instancias de la misma propiedad y en su diferencia con las otras propiedades. De este modo, el nuevo objeto posee

la misma estructura que corresponde a la forma en que se articula las capacidades cognitivas humanas (en este caso, sensibilidad y formación de conceptos), en la pretensión de saber que es condición de posibilidad del saber examinado (el de la Certeza Sensible).

En el caso de Fuerza y Entendimiento, ésta figura hace la experiencia de que lo universal no sensible (el orden legaliforme de la naturaleza) solo puede ser comprendido si el saber tiene la forma de lo infinito: una igualdad que se produce y mantiene por su constante diferenciación y negación de su diferencia. Esta es la forma en que se dispone la forma del saber básica de la autoconciencia. La autoconciencia tiene dos objetos, el objeto sensible y ella misma en cuanto determinación del objeto, y ella trata, mediante un acto, de llevar a ambos lados a una unidad, unidad que es el conocimiento del objeto; así, esta unidad es la igualdad que se produce por su diferenciación (escisión del objeto para la autoconciencia) y por la negación de esta diferenciación (acto que lleva a la unidad los dos objetos).

Ahora bien, el objeto sensible de la autoconciencia es algo vivo, y su estructura se corresponde con la forma en que se dispone el saber de ese objeto en la autoconciencia. Lo que está vivo participa del movimiento infinito que constituye la vida. La vida se diferencia a sí misma: se escinde en figuras (seres vivos). Cada una de estas figuras subsiste para sí (se mantiene vivo) en la medida en que devora a la otra, pero con esto no hace sino instanciar la unidad que es la vida, en cuanto proceso vital: la vida como unidad elemental se mantiene a sí misma mediante su división en seres vivos y la aniquilación de un ser vivo por otro. Pero también el ser vivo mismo tiene esta estructura de lo infinito: él mismo encuentra a otro distinto de sí, y cancela esa diferencia devorando a este otro, llegando así a la unidad que es él mismo en cuanto ente viviente.

En estos casos se ve claramente que el nuevo objeto surge del nuevo saber en el sentido de que la forma en que articulan las capacidades cognitivas y prácticas de la conciencia se corresponde con la estructura ontológica que va a manifestar el nuevo objeto. Ahora bien, aunque el objeto corresponda a la estructura ontológica que declara una pretensión de saber, persiste aún la siguiente pregunta: ¿por qué la estructura ontológica ha de corresponder con la forma en que se articula el saber de algo? A esta pregunta uno puede responder parcialmente que ambos lados, el del saber y el del *en sí*, son distinciones que la conciencia hace, y que de lo que se trata justamente es de examinar si de hecho una se corresponde con

la otra. Pero esta respuesta es tan solo *parcial*, pues abarca tan solo el comienzo del camino que recorre la conciencia hasta llegar a la ciencia. Pues, en efecto, cabe aquí hacer una distinción entre dos perspectivas en que se aborda cada figura de la conciencia. Cada figura puede considerarse *de manera aislada* respecto al proceso del cual ella es tan solo un momento. En tal caso, ciertamente, los lados del saber y del *en sí* son los que la conciencia *declara*. Bien se ve que este es el caso del punto de partida de la *PhG*.

Pero cada figura puede considerarse también -y esto es de hecho lo que importa- en su *pertenencia* al proceso como un momento más. En este último caso, los lados del saber y del *en sí* son algo que aparecen para la conciencia, *no* son algo declarados por ella. Ello se debe a que el surgimiento del nuevo objeto, el cual ha de corresponderse con la forma del nuevo saber, no es algo que sea para la conciencia examinada, sino que es algo para nosotros: “sólo esta necesidad misma, o la *emergencia* del nuevo objeto que se presenta a la conciencia sin que ésta sepa lo que le acontece, es lo que sucede para nosotros, por así decirlo, como a sus espaldas” (*PhG* 87). Si esto es así, entonces en el proceso de continuo examen del saber que aparece no es posible apelar a lo declarado por la conciencia de una pretensión de saber, pues la correspondencia implicada en el surgimiento del nuevo objeto no es algo para la conciencia.

Es en este punto donde la conexión con Spinoza tiene rendimientos explicativos. Pues la idea adecuada, la cual surge a partir de las reflexiones de Spinoza en torno al criterio interno de la verdad, cumple el rol de garantizar la correspondencia entre la idea y lo ideado por ella⁴³. Al cumplir este rol, las ideas que son adecuadas permiten a la vez la anticipación de la estructura del mundo. Ahora bien, la anticipación de la estructura del mundo por parte del pensamiento (cuando éste forma nada más que ideas adecuadas) no consiste en una anticipación de *una* cosa a través de *una* idea, sino que consiste en una anticipación de la estructura básica del mundo a partir de una serie de ideas adecuadas⁴⁴. De este modo,

⁴³ Véase las pp. 14-15 de esta investigación.

⁴⁴ Este es uno de los puntos en que la filosofía de Spinoza se asemeja bastante a la de Hegel. Respecto a esta posibilidad de anticipación del mundo por parte de la cadena de ideas adecuadas recuérdese en qué consiste la certeza de la razón para Hegel: “la razón es la certeza que tiene la conciencia de ser toda realidad” (*PhG* 233); nótese además que la idea adecuada se extrae del género de conocimientos más pleno (si se me permite el intercambio: más racional). No obstante esa similitud, ambas filosofías se distancian por el hecho de que en Spinoza no hay nada que corresponda a condiciones epistémicas subjetivas de posibilidad de la experiencia y del conocimiento de objetos.

asumiendo la conexión aquí perseguida entre Hegel y Spinoza, el nuevo saber determina cuál es la estructura ontológica del nuevo objeto, en la medida en que la forma en que se articulan los elementos cognitivos y prácticos del primero anticipan la estructura ontológica del nuevo objeto⁴⁵. Así, necesariamente, la emergencia de un nuevo saber determinará la emergencia de un nuevo objeto, y ambos han de corresponderse, y todo ello sería así sin la mediación de la conciencia examinada.

Asimismo, esta misma correspondencia entre la forma en que se articula el saber y la estructura ontológica del objeto permite explicar por qué el nuevo objeto es cada vez uno distinto. Pues al modificar el saber, se modifican los elementos en los cuales éste se articula, y por ende se modifica su forma. En correspondencia, al modificarse la forma en que se articulan los elementos y capacidades cognitivas y prácticas en la pretensión de saber, también se modificará la estructura ontológica del objeto que se corresponde con aquella forma del saber. En consecuencia, en la medida en que el saber se modifica para ajustarse al primer objeto, lo que vale como objeto queda *eo ipso* modificado, surgiendo así un nuevo objeto que será siempre diferente del anterior, tal como el nuevo saber es diferente del anterior.

⁴⁵ Ciertamente, el modo en que operaría la anticipación en el caso de Hegel es distinto que en Spinoza. Sin embargo, no considero que esta diferencia leve afecte la validez del argumento.

Conclusión

Esta investigación tuvo como objetivo principal el lograr aclarar ciertos aspectos del *método de ejecución*. En concreto, lo que más importaba aclarar eran aspectos que hasta ahora no habían sido lo suficientemente explicados por la literatura secundaria, a saber: 1) por qué el nuevo objeto es cada vez uno distinto, y 2) por qué el nuevo objeto surge a partir del saber que fue modificado para adaptarse al primer objeto. En la medida en que en la última sección fue posible dar una respuesta a estas dos cuestiones desde la conexión aquí perseguida entre Hegel y Spinoza, entonces doy por cumplida la pretensión de esta investigación. Ciertamente, en un examen más exhaustivo esta conexión podría arrojar más rendimientos explicativos; sin embargo, el que se haya dado con al menos uno cumple con la expectativa de la investigación.

Ahora bien, el que se haya dado con rendimientos explicativos no basta para dar por buena esta investigación. Pues el éxito en lo que esta conexión puede explicar depende de la objetividad de la conexión. En consecuencia, no solo se tiene que medir esta investigación por lo que ella encontró, sino que también -y fundamentalmente- por como ella se planteó. Ciertamente, esta exigencia es válida para toda investigación; pero lo es aún más para ésta, pues no es el caso que lo que esta investigación haya encontrado tenga algún valor fuera del modo como se planteó el camino que llega a ello. En otras palabras, aquí no se da lo que ocurre en la tabla de verdad del condicional, a saber, que bien puede ser que el antecedente sea falso (en este caso, ‘el modo en que se plantea la conexión es satisfactorio’), mientras que el consecuente verdadero (en este caso, ‘la explicación es exitosa’).

Por esto mismo, la investigación fue planteada con todas las precauciones que logré avistar. La objetividad de la conexión se basa en que ésta no fue planteada como histórica, sino como sistemática. En consecuencia, bastaba con mostrar que la recta comprensión de lo que Spinoza concibe bajo la tesis de que *la verdad es norma de sí* se deja traslucir a través de los textos de Hegel. Pero no solo eso, sino que además era necesario encontrar una dificultad al planteo de Spinoza, y mostrar, a la vez, que Hegel tenía resguardos frente a una dificultad de esa clase. Todo esto considero que fue satisfactoriamente desarrollado en la investigación precedente.

Hay, sin embargo, dos puntos en los que confieso una falta importante para la objetividad de la conexión. En primer lugar, faltó una aclaración más precisa del modo en que se entiende ‘forma’ como criterio interno de la verdad; y mostrar, a su vez, que tal modo preciso de entender ‘forma’ calza tanto con el uso que Spinoza tendría de ella como con el uso que Hegel tendría de ella. En segundo lugar, faltó un análisis exhaustivo de *todas* las experiencias presentes en la *PhG*, de tal modo que fuera posible testear en cada una de ellas los rendimientos explicativos que esta investigación encontró.

Este trabajo, entonces, queda inconcluso en lo que respecta a la plena exigencia de objetividad en la conexión. No obstante, ello no significa que esta investigación carezca completamente de objetividad. Es por ello que, si bien considero que todo este trabajo es perfeccionable incluso en otros aspectos que no indiqué, me encuentro satisfecho con haber logrado asentar la conexión basándome en los textos de cada autor y en lograr, mediante ello, aclarar algo acerca del modo en que procede la *PhG*.

Bibliografía

- Curley, Edwin. (1994). "Spinoza on Truth". En *Australian Journal of Philosophy*. Vol. 72 (No. 1), pp. 1-16.
- De Dijn, Herman. (1996). *Spinoza. The Way to Wisdom*. Indiana: Princeton University Press (1996).
- Dove, Kenley R. (1998). "Hegel's Phenomenological Method". En Stewart, Jon (ed.): *The Phenomenology of Spirit Reader. Critical and Interpretive Essays*. New York: State University of New York Press (1998), pp. 52-75.
- Forster, Michael. (1989). *Hegel and Skepticism*. Cambridge: Harvard University Press (1989).
- Fulda, Hans-Friedrich. (2008). "'Science of the Phenomenology of Spirit': Hegel's program and its implementation". En Quante & Moyar (eds.): *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press (2008), pp. 21-42.
- Hallett, H.F. (1957). *Benedictus de Spinoza. The Elements of his Philosophy*. London: The Athole Press (1957).
- Harris, Errol E. (1995). *The Substance of Spinoza*. New Jersey: Humanities Press (1995).
- Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica. Volumen I: La Lógica Objetiva (1812/1813)* [tr. Félix Duque]. Madrid: Abada (2011).
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu* [tr. Antonio Gómez Ramos]. Madrid: Abada (2010).
- Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía III* [tr. Wenceslao Roces]. México: Fondo de Cultura Económica (1985).
- Hegel, GWF. *Relación del Escepticismo con la Filosofía* [tr. María del Carmen Paredes]. Madrid: Biblioteca Nueva (2006).

- Heidemann, Dietmar. (2008). "Substance, subject, system: the justification of science in Hegel's *Phenomenology of Spirit*". En Quante & Moyar (eds.): *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press (2008), pp. 1-20.
- Jaeschke, Walter. *La Experiencia de la Conciencia* [tr. Ana Carrasco Conde]. Madrid: Círculo de Bellas Artes (2010), pp. 35-52.
- Joachim, Harold H. (1940). *Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione. A Commentary*. London: Oxford University Press (1958).
- Maxwell, Vance. (2012). "Hegel's Treatment of Spinoza: Its Scope and its Limits". En Sharp, Hasana & Smith, Jason E. (eds.), *Between Hegel and Spinoza. A Volume of Critical Essays*. New York: Bloomsbury Publishing (2012), pp. 98-117.
- Macherey, Pierre. (1979). *Hegel or Spinoza* [tr. Susan M. Ruddick]. London: University of Minnesota Press (2011).
- Parkinson, G.H.R. (1977). "'Truth Is Its Own Standar": Aspects of Spinoza's Theory of Truth". En *The Southwestern Journal of Philosophy*. Vol. 8 (No. 3), pp. 35-55.
- Pippin, Robert. (1989). *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press (1989).
- Siep, Ludwig. *El Camino de la Fenomenología del Espíritu* [trad. Carlos Emel Rendón]. Barcelona: Anthropos (2015).
- Spinoza, Baruch. *Ética Demostrada según el Orden Geométrico* [tr. Oscar Cohan]. México: Fondo de Cultura Económica (1985).
- Spinoza, Baruch. *Correspondencia* [tr. Atilano Domínguez]. Madrid: Alianza (1988).
- Spinoza, Baruch. *Tratado de la Reforma del Entendimiento* [tr. Luis Placencia & Boris Eremiev]. Buenos Aires: Colihue (2008).
- Trisokkas, Ioannis. (2012). *Pyrrhonian Scepticism and Hegel's Theory of Judgment. A Treatise on the Possibility of Scientific Inquiry*. Boston: Brill (2012).
- Walker, Ralph C. S. (1985). "Spinoza and the Coherence Theory of Truth". En *Mind*. New Series, Vol. 94 (No. 373), pp. 1-18.

- Westphal, Kenneth. (1998). "Hegel's Solution to the Dilemma of the Criterion". En Stewart, Jon (ed.): *The Phenomenology of Spirit Reader. Critical and Interpretive Essays*. State University of New York Press (1998), pp. 76-104.
- Westphal, Kenneth. (2003). *Hegel's Epistemology. A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*. Cambridge: Hackett Publishing Company (2003).
- Wolfson, Harry Austryn. (1969). *The Philosophy of Spinoza. Vol. II*. Cambridge: Schocken Books (1969).