

Hegel: crítico de la ontología general spinoziana

Juan Diego Moya*

II PARTE

Resumen: En su primera parte, el texto reconstruye la crítica hegeliana de la ontología general de Baruch de Spinoza. La reconstrucción se vertebra en torno de tres ejes de crítica: el acosmismo spinoziano, las relaciones entre substancia y atributos, y el empleo del método axiomático.

En su segunda parte, el artículo tematiza las convergencias, divergencias y opugnancias entre las posiciones de B. De Spinoza y G. W. F. Hegel, y se permite formular ciertas observaciones metacríticas respecto de la crítica hegeliana de la ontología general de Spinoza.

1. Convergencias y divergencias entre las posiciones de Spinoza y Hegel

Hegel y Spinoza profesaron decididamente el necesitarismo. No admitieron una diferencia entre dos especies de necesidad: lógica y física. Spinoza, adecuándose al principio de plenitud, no admitía posibilidades irrealizadas. Hegel hizo observar exactamente lo mismo en el prefacio a su *Grundlinien der Philosophie des Rechts*:

Was vernunftig ist das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernunftig. (cf. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke, VII. Suhrkamp. Frankfurt am Main, 1986, p. 24).¹

El segundo aserto (todo lo efectivamente existente es racional) consigna el principio del idealismo (en el sentido de León Brunschvicg).² La substancia de lo real es inteligible en su radicalidad. Realidad implica inteligibilidad. Spinoza adoptó explícitamente este punto de vista:

* Juan Diego Moya B. Escuela de Filosofía de la U.C.R.

1. Friedrich W. J. Schelling advirtió que, si Dios fuese **quoad nos** un abstracto lógico, todo habría de seguirse del mismo con necesidad lógica. Dios sería, en tal caso, una ley suma, no una persona:

Ware uns Gott ein bloss logisches Abstraktum, so müsste dann alles aus ihm mit logischer Notwendigkeit folgen; er selbst wäre

Or do, et connexio idearum idem est, ac or do, et connexio rerum. (EOGD, II, VII)

(El orden y la conexión de las ideas el mismo es, que el orden y la conexión de las cosas).

El primer enunciado (*todo lo racional es efectivamente existente*) recoge el principio de realismo metafísico: el principio de inteligibilidad de los entes, es real. Es ésta una especie del realismo exagerado de los universales. La universalidad real es concreta. Con arreglo a Hegel, la universalidad es, en el orden espiritual, inteligible **actu**; en el de la naturaleza, sólo inteligible **potentia**. De ahí que lo universal sea para sí en el espíritu, y en sí en la naturaleza. El espíritu es quien eleva la racionalidad en sí (an sich) de la naturaleza al ser para sí (**für sich Sein**).

Ambos autores coincidieron en afirmar la equipolencia de realidad y racionalidad objetiva: para todo x, x es efectivamente existente si y solamente si es racional. De acuerdo con esto, el Ser es raigalmente inteligible. Hegel lo afirmó desde el panlogismo; Spinoza, desde la perspectiva del isomorfismo (o isologismo) **idea/ideatum**.

Añadamos marginalmente que si por idealismo se entiende la reducción de todo orden de realidad a la idea; o si por idealismo se entiende el panlogismo, doctrina según la cual lo eidético es todo, entonces debe negarse que Spinoza haya sustentado la posición idealista. En tal caso, sería preferible referirse a un sistema spinoziano de la

gleichsam nur das höchste Gesetz, von dem alles ansfließt, aber ohne Personalität und Bewusstsein davon. (Schelling, 1989: p. 394).

(Si Dios fuese para nosotros un mero abstracto lógico, entonces todo tendría, asimismo, que seguirse de él con necesidad lógica. El mismo sería, en cierto modo, solamente la suprema ley, de la cual todo procede, pero sin personalidad y conciencia de ello).

2. De acuerdo con Brunschvicg, la inteligibilidad es condición de realidad, y la necesidad es condición de la primera. De ahí que la necesidad sea condición de la realidad (cf. Brunschvicg, 1970: p. 47). Con arreglo al pensador francés, el idealismo implica la afirmación de una raigal inteligibilidad de la realidad.

identidad diferenciada, en cuyo contexto los atributos son concomitantes.³

En un contexto panlogista, las realidades son subsumidas en una realidad única: la realidad espiritual, principio de individuación, de diferenciación y de unificación. El espíritu es, de acuerdo con esto, radicalidad e intimidad absolutas.⁴

Spinoza propugnó, en cambio, el pluralismo de propiedad. Los atributos son recíprocamente irreducibles (inconmensurables). Su autonomía lambanológica es cabal. La posición de Spinoza es antiformalista (Pena, 1974: pp. 65, 66).⁵

Hegel antepone la Idea a naturaleza. La ciencia de la lógica u ontología general revela el orden y la conexión de las esencias tal como existía antes de la creación de la naturaleza y de todo espíritu finito:

Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit selbst, wie sie ohne Hülle an (und) fiir sich selbst ist; man kann sich deswegen ausdrücken, dass dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wieer in seinem ewigen Wesen, vor der Erschaffung der

3. Algunos comentadores, como por ejemplo F. Pollock, han denunciado la propensión idealista del spinozismo. Concordamos con esta crítica. La filosofía spinoziana acusa desequilibrio entre el pensamiento y los restantes atributos, en el sentido de que la cogitatio goza de centralidad. El pensamiento es capaz de reproducir, en sí mismo, la riqueza de los restantes atributos. Pollock ha señalado atinadamente que los atributos diversos de la cogitatio son superfluos. Aun cuando no existiesen, el pensamiento continuaría adecuadamente expresándolos, dado que produce sus modificaciones, i. e. las ideas, con entera independencia respecto de lo no cogitativo (cf. EOGD, II, V).

Merece la pena añadir que S. Foucher, el escéptico canónigo de Dijon, adujo una similar objeción contra Leibniz: si se adopta el sistema leibniziano de la comunicación entre substancias, el mundo sensible deviene superfluo (cf. Leibniz, 1960, I: p. 426).

4. Cf. Leon Brunschvicg, 1970: pp. 47, 48.

De acuerdo con Gustavo Bueno Hegel sustentó un monismo panlogista y cosmista (cf. Bueno, 1972: pp. 45-57). Empero, la realidad última no es una Idea impersonal, sino el espíritu mismo, el cual es autoconsciente. La Idea se auto-conciencia en cuanto es espíritu. El espiritualismo metafísico de Hegel implica una reducción de toda propiedad a la espiritualidad. Cuanto no es prima facie espiritual, es un momento del espíritu, realidad última del orden entitativo.

5. Según G. Bueno y V. Pena, partidarios de un materialismo filosófico / crítico, el formalismo establece que ciertos géneros del Ser (o materialidades ontológicas especiales) son susceptibles de reducción a otros géneros: ex. g., la corporeidad a la idealidad, o la subjetividad a la corporeidad. Ambos critican el reduccionismo implícito en el formalismo. El fisicalismo es una especie del formalismo.

Natur und eines endlichen Geistes ist. (Wissenschaft der Logik, p. 21)

(La lógica debe concebirse como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad misma, tal como es sin funda en (y) para sí misma. Se puede por eso expresar que este contenido es la representación de Dios, tal como él es en su eterna esencia, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito).

En la filosofía de Spinoza, tal cosa es impensable. Entendimiento infinito y orden y conexión de modos en atributos distintos de la cogitatio son rigurosamente concomitantes:

Hinc sequitur, quod esse formale rerum, quae modi non sunt cogitandi, non sequitur ideo ex divina natura, quia res prius cognovit, sed eodem modo, eademque necessitate res ideatae ex suis attributis consequuntur, et concluduntur, ac ideas ex attributo Cogitationis consequi ostendimus. (EOGD, II, VI, Cor.).

(De esto se sigue que el ser formal de las cosas, que no son modos de pensar, no se sigue por ello de la divina naturaleza, porque (ella) conozca previamente las cosas, sino que nos es manifiesto que las ideas se (con)siguen del atributo del pensamiento de la misma manera y con la misma necesidad con que se (con)siguen y concluyen las cosas ideadas de sus atributos). (lo añadido es nuestro).

Hegel y Spinoza sustentaron el principio de plenitud, adoptado previamente, entre otros, por Giordano Bruno (cf. Bruno, 1958: p. 384). La posibilidad es correlativa de la actualidad. Todo lo posible adquiere actualidad. Si algo jamás fue, no es y nunca será, es preciso cualificarlo como imposible.

En la filosofía hegeliana, la adopción del principio es una exigencia impuesta por su peculiar concepto de tiempo, a saber: el concepto en su existencia. Hegel asumió el principio de plenitud por razón de su realismo exagerado de los conceptos. Spinoza lo adopta por una razón muy distinta: no caben posibilidades inefectuadas porque son incompatibles con la omnipotencia divina. En la filosofía de Spinoza, una consideración cratológica es quien impone el

principio. Spinoza prescindió de la distinción entre potentia Dei absoluta y potentia Dei ordinata.

En el marco del spinozismo, si una cosa pretendidamente existente potentia no existe por sí, y no existe por decreto divino, es imposible (cf. *Cogitata metaphysica*, I, III, p. 241)⁶.

La finitud spinoziana es límite. En el contexto de la ontología spinoziana de la extensión, el cuerpo es límite o negación de la **extensio** (EOGD, I, XV, Sch.). Del hecho de que la figura sea límite, y de que éste sea negación, se infiere la infinitud de la substancia extensa. En cuanto la materia se considera indefinidamente, carece de figura. La materia es, en sí, no figurada (Ep, L, p. 240).

La finitud spinoziana es negación parcial (EOGD, I, VIII, Sch. I). La infinitud es la absoluta afirmación de la existencia de una cosa (EOGD, I, VIII, Sch. I). Suponer que una substancia sea finita o múltiple es indicio de ininteligencia del sentido del término (cf. EOGD, I, VIII, Sch. II). Que toda substancia sea infinita es una proposición necesariamente verdadera.

De acuerdo con Hegel, la finitud es el superarse (*Encyklopädie*, LXXXI). La verdad de lo finito es su negación superadora.

Dos son las especies de la infinitud: la buena y la mala infinitud; la infinitud afirmativa y la negativa. Infinitud negativa es la que importa contraposición con la finitud. La infinitud intelectual es exigencia de superación de la finitud (*Encyklopädie*, XCIV). La infinitud positiva involucra a lo finito como momento. Con arreglo a Hegel, mérito de Spinoza es el haber discernido nítidamente ambas especies de infinitud (cf. Spinoza: Ep, XII, p. 56). Según la lectura operada por Hegel, la spinoziana infinitud afirmativa es intelectual; la negativa es infinitud sensoria o indefinición (cf. Hegel, 1977: pp. 287, 288).

En conformidad con el Amstelodamense, la substancia extensa es susceptible de una doble consideración:

6. Leibniz solía reconvenir a quienes confunden imposibilidad accidental e imposibilidad intrínseca: v. gr., Estratón de Lampsaco, John Wiclf, Thomas Hobbes, etc. (cf. Leibniz, 1970: p. 56).

- abstracta (o superficial)
- intelectual.

La **quantitas**, tal como la imaginación la representa, es finita, divisible, compuesta y múltiple. Tal como el intelecto la aprehende, es infinita, simple y única (Ep, XII, p. 56 y EOGD, I, XV, Sch.).

Hegel y Spinoza coincidieron en negar que la verdad consista en una correspondencia de cosa e intelecto. Ambos afirmaron el isologismo de concepto y cosa (cf. *Encyklopädie*, CXIV, y EOGD, II, VII), pero negaron que la verdad sea adecuada-mente definible como adecuación o correspondencia idea/cosa.

La doctrina hegeliana de la verdad es holística: la verdad es la vida orgánica de la totalidad del saber. La verdad es un predicado entitativo antes que semántico. Sólo compete a la Idea. En un sentido rigurosamente ontológico, la verdad es la congruencia intrínseca del concepto, es decir, la congruencia intrínseca de la esencia (puesto que concepto y esencia son términos equivalentes).

En el marco de la aletología spinoziana, la verdad es también coherencia. Empero, la coherencia spinoziana es lógica antes que óptica. Spinoza sustentó una teoría coherencial de la verdad, de acuerdo con la cual la verdad es equivalente a la coherencia interproposicional. Una proposición es verdadera en la medida en que no participa de relaciones de inconsistencia con otras proposiciones del sistema total del conocimiento (la **idea Dei**). Consecuencia de esto es la correspondencia **idea/ideatum** (cf. EOGD, I, Ax. VI). La idea adecuada spinoziana entraña una proposición necesariamente verdadera, h. e., verdadera en todo mundo posible.

2. Algunas observaciones metacríticas

Hegel hizo observar que la totalidad spinoziana es absoluta, i. e., diferenciada (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III: p. 169). Una totalidad diferenciada consta de momentos, factores fundamentales desprovistos de existencia independiente respecto de aquello cuyo ser

fundamentan (cf. Ripalda, 1984: p. 421). Totalidad absoluta es aquella, cada uno de cuyos momentos se identifica con el todo, sin que por ello su pluralidad sea vacuamente reiterativa. Cada uno de los atributos expresa la infinitud de la totalidad desde su especificidad. En el contexto de la ontología general de Spinoza, cada atributo es infinito, y es identificable con la infinita substancia única.

Desde nuestro punto de vista, es problemático operar una conciliación de esta lectura de la substancia única de Spinoza, y la línea hermenéutica de las *Lecciones*, III, en las cuales la substancia se asume como oquedad carente de diferenciación interna.

La indiferencia a que apunta Hegel es, por otra parte, ajena enteramente al concepto spinoziano de causa emanativa e inmanente. El acosmismo se revela incompatible con lo que se asevera en el escolio de la proposición XXIV de EOGD, I: la necesidad con que Dios/Naturaleza produce sus modificaciones, es la misma necesidad con que existe. En Dios, una y la misma necesidad subyacente en la existencia y la actividad.

Cabría preguntarse por la fundamentación motivacional de la lectura acosmista del pensador de Stuttgart, respecto de la ontología general del Amstelodamense. Pierre Macherey ha sugerido la atractiva hipótesis de que la negación-por Hegel del carácter paladinamente autoconstitutivo de la substancia spinoziana, obedeció al columbramiento, por parte del filósofo suabo, de que la ontología general spinoziana contiene los gérmenes de una cumplida refutación anticipada del sistema hegeliano de pensamiento. El spinozismo, según Macherey, estatuye las condiciones de posibilidad y cimentación efectiva de una dialéctica despojada de teleologismo (cf. Macherey, 1979: pp. 259, 260)⁷.

7. En este lugar, Macherey se refiere a la posibilidad de una dialéctica no teleológica.

Fernández García ha señalado que una lectura en clave acosmista del spinozismo, implica desatender y hasta olvidar la determinación constitutiva -nosotros añadiríamos "autoconstitutiva"- de la substancia única, "potencia absoluta de existir". La determinación referida es esencialmente elicitiva: Dios se determina

(...) *produciendo infinitas cosas de infinitos modos, inmanentes a ella, pero realmente diferentes. Lejos de ser indeterminación es autodeterminación, lejos de ser abismo que devora es plenitud que se*

Hegel imputó a Spinoza un pseudoproblema: el de la derivación de lo finito a partir de lo infinito⁸. Spinoza no se propuso jamás operar semejante deducción, puesto que de ninguna manera fluye lo finito a partir de aquél. Los modos infinitos y eternos son implicados por la substancia única qua esencia eterna e infinita, o en cuanto modificada por un modo eterno e infinito (cf. **EOGD, I, XXI, XXII y XXIII**).

Lo finito es en lo infinito como en su espacio lógico. La **causa fiendi** de lo finito, es lo absoluto substantivo bajo la especie de la finitud. Si cabe reconocer una emanación de lo finito a partir de lo infinito, ha de admitirse con soberana restricción: lo finito emana de lo infinito en cuanto de alguna manera es infinito, **h. e.**, en cuanto participa de la facies **totius universi**, modo infinito, eterno y mediato de la substancia única (cf. **Ep, LXIV**).

Dios es causa de lo finito en cuanto un modo lo expresa cierta y determinadamente. Dios es causa de lo finito en cuanto es modificado por una afección, de la cual es causa en cuanto modificado por otra, y regresivamente **in infinitum (EOGD, I, XXVIII)**. Dios es causa de lo finito en cuanto es afectado por una infinidad de modificaciones, cada una de las cuales lo expresa cierta y determinadamente (**EOGD, I, XXV, Cor.**). Lo anterior concierne a la causalidad eficiente.

En el respecto de la causalidad formal, Dios es causa de lo finito en cuanto principio nomológico regulador de la acción eficiente de lo finito. Dios, concebido como ley o conjunto de leyes naturales inscritas en las **res fixae aeternaeque (Tractatus de intellectus emendatione, pp. 36, 37)**, es el principio de lo finito. En un sentido nomológico, Dios es condición formal **a priori** (o **natura formaliter spectata**) de las operaciones efectuantes de los modos finitos y duraderos.

pone como Naturaleza. (Fernández G., 1982: p. 72). Fernández reedita la tesis deleuziana de que el dios spinoziano es una infinita potencia de afección, la cual se determina exhaustivamente por sí. Las afecciones de la deidad son activas (cf. Deleuze, 1996: p. 88).

Sylvain Zac establece que el dios spinoziano es la vida misma. De ahí que el factor óptico fundamental sea dinámico, no estático. De acuerdo con Zac, las modificaciones de la substancia son reales, no fantasmáticas (cf. Zac, 1963: pp. 246,247).

8. Allison ha establecido que, en perspectiva spinoziana, carece de sentido explicar una sedicente derivación de lo finito a partir de lo infinito (Allison, 1987: p. 68). Cf. también Macherey, 1979: p. 257.

Dios es la condición formal de las relaciones causativas entre modos finitos.

Cabe, entonces, fundadamente distinguir dos órdenes causales: el horizontal y el vertical (cf. Curley, 1990: p. 125). El primero es fáctico y relativo al **fieri**; el segundo, esencial (o relativo al **esse**). En el orden horizontal, la causa efectuada de todo modo finito es uno homólogo. **A priori**, todo modo finito supone una cadena infinita de efectores. A posteriori, la serie es también ilimitada, pues toda realidad es eficiente (cf. **EOGD, I, XXXVI**). En el orden vertical, Dios es causa formal e inmediata de los entes modales.

Contra la interpretación hegeliana del atributo, hemos de objetar que el atributo spinoziano es activo, dinámico. Es productividad o afirmación pura⁹.

En un contexto spinoziano, la finitud es relacional. Todo ente, en cuanto se concibe en sí, solamente contiene afirmación. Su negatividad le es extrínseca. Toda realidad modal es afirmativa. La esencia, sea cual fuere, solo expresa perfección (o realidad) (cf. **EOGD, III, IV**). Huelga añadir que es éste un elemento recusable en perspectiva hegeliana¹⁰.

3. Consideración conclusiva

Es imprescindible señalar que la crítica hegeliana de la ontología general spinoziana se inscribe en un marco mucho más amplio: el de la crítica inmanente del inmediatismo schellingiano. Hegel fue, en efecto, un acerbo debelador del concepto schellingiano de saber absoluto. En orden a superar el ontologismo spinoziano/schellingiano (cf. Hyppolite, 1991: p. 523), es imperativo subjetivar lo absoluto (cf. Hyppolite, 1991: p. 10)¹¹.

9. Cf. Alexandre Matheron, 1988: p. 13.

10. En este respecto, los pensamientos de Leibniz y Spinoza se distinguen, dado que en perspectiva leibniziana, la diferenciación determinante es inherente a las monadas. Cf. la lectura hegeliana de la ontología leibniziana en Hegel, 1977, III: p. 346

11. De acuerdo con Jean Preposiet, la esencia (en sentido spinoziano) opera la síntesis conciliadora de la necesidad metafísica, inconsciente de sí, y la necesidad subjetivada (o libre necesidad), en y para sí.

De ahí el viraje de Hegel en dirección del subjetivismo transcendental kantiano y fichteano. Lo absoluto hegeliano, autorreferencialidad pura, no trasciende (en sentido plotiniano) del saber absoluto. No consiste en una vacua identidad en que todas las vacas sean pardas. No debe interpretarse lo que aseveramos en el sentido de negar toda dimensión ontológica al espíritu (cf. Hyppolite, 1991: p. 523), el cual es también sustantivo, aun cuando realidad intrínsecamente procesual.

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

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

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

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

Ambas necesidades concurren armónica-mente en la esencia individual:

D'une façon plus générale, nous dirons que la notion d'essence sert de point de médiation entre l'infini et les êtres finis. Car l'essence spinoziste, préfigurant en cela l'universel concret du système hegelien, porte en elle-même le général et le particulier. C'est en elle que s'opère la rencontre de l'extériorité et de l'intériorité, de la nécessité et de la liberté. L'intuition panthéistique de l'unité cosmique se double donc, chez Spinoza, d'un profond sentiment de l'intériorité individuelle, principe et condition de toute liberté. (cf. Preposiet, 1977: p. 140)

Bibliografía

Fuentes primarias:

Obras de G. W. F. Hegel

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

Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss (1827). En: *Gesammelte Werke*. Band XIX. Herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Félix Meiner Verlag. Hamburg, 1989. Edic. preparada por Wolfgang Bonsiepen y Hans-Christian Lucas.

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

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

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

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

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

Obras de Benedictus de Spinoza

SPINOZA, Baruch de. *Court Traité*. En: *Oeuvres completes*. Texte nouvellement traduit ou revu, présenté et annoté par Roland Caillois, Madeleine Frances et Robert

Misrahi. Éditions Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade. Paris, 1967.

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

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

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

Ethica or dine geometrico demonstrata (en vol. II) [siglas: **EOGD**]

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

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

Fuentes secundarias:

ALLISON, Henry E. *Benedict de Spinoza: An Introduction*. Revised Edition. Yale University Press. New Haven and London, 1987. (1st Edition 1975)

BENNETT, Jonathan. *Un estudio de la ética de Spinoza*. Fondo de Cultura Económica. México, 1990. Traducc., de José Antonio Robles.

BRUNO, Giordano. *De l'infinito, universo e mondi*. En: *Opere filosofici*. Terza edizione a cura di Giovanni Aquilicchia. Sansoni. Firenze, 1958.

BRUNSCHVIG, Léon. *Spinoza et ses contemporains*. PUF. Paris, 1970. 5me Edition.

BUENO, Gustavo. *El materialismo de Spinoza*. TAURUS. Madrid, 1972.

CURLEY, Edwin. "Notes on a Neglected Masterpiece (II): The THEOLOGICAL-POLITICAL TREATISE as a Prolegomenon to the ETHICS." En: J. A. COVER and Mark KULSTAD (Ed. s). *Central Themes in Early Modern Philosophy. Essays Presented to Jonathan Bennett*. Hackett Publishing Co., Inc. Indianapolis & Cambridge, 1990, pp. 109-159.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik Editores, S. A.

- Colección Atajos. Barcelona, 1996.
Traduce, de Horst Vogel.
- FERNANDEZ G, Eugenio. "Hegel ante Spinoza: un reto". En: *Anales del Seminario de Metafísica de la Universidad de Madrid*. XVI. Madrid, 1981, pp. 31-88.
- GUEROULT, Martial. *Spinoza. I. Dieu (Ethique, I)*. Aubier-Montaigne. Paris, 1968.
- HASEROT, Francis S. "Spinoza's Definition of Attribute". En: S. Paul Kashap (Editor). *Studies in Spinoza. Critical and Interpretative Essays*. University of California Press. Berkeley, 1974 (Copyright 1972), pp. 28-42.
- HYPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Ediciones Península. *Historia/Ciencia/Sociedad*. Barcelona, 1991. 2- Edición. Traduce, de Francisco Fernández Buey.
- LEIBNIZ, Gottfried W. *Confessio philosophi/ La profession de foi du philosophe*. Edición bilingüe. Edic. y traduce, de Yvon Belaval. Librairie Philosophique Joseph Vrin. Paris, 1970 (1re Edition 1960).
- Considerations sur la doctrine d'un esprit universel*
En: *Opera Philosophica quae exstant Latina, Gallica Germanica omnia*. Instruxit Johann Eduard Erdmann. Faksimiledruck der Ausgabe 184 (durch weitere Textdrücke ergänzt und mit einem Vorwort versehen von Renate Vollbrecht. Scienti; Verlag. Aalen, 1974.
- Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Erster Band. Herausgegeben von Carl J. Gerhardt. Georg Olms. Hildesheim, 196
- MACHEREY, Pierre. *Hegel ou Spinoza*. Francois Maspero. Paris, 1979.
- MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Les Editions de Minuit. Paris, 1988 (Edition 1969).
- PEÑA G., Vidal. *El materialismo de Spinoza*. Revista de Occidente. Madrid, 1974.
- PREPOSIET, Jean. "Remarques sur la doctrine de la double nécessité dans le spinozisme". En: *Revue internationale de philosophie*. XXXI. 119-120, 1977, pp. 135-144.
- RIPALDA A, Jose Maria. "Glosario ". En: G. W. F. Hegel. *Filosofía real*. Fondo de Cultura Económica. México, 1984. Edición, estudio introductorio, traducción, notas y glosario preparados por J.M. Ripalda.
- SHELLING, Friedrich W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados/ Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Edición bilingüe. Edic. y traduce, de Helena Cortes y Arturo Leyte. Anthropos. Colección Textos y Documentos. Barcelona, 1989.
- WOLF, Abraham. "Spinoza's Conception of the Attributes of Substance". En: S. Paul KASHAP (Editor). *Studies in Spinoza. Critical and Interpretative Essays*. University of California Press. Berkeley, 1974 (Copyright 1972).
- ZAC, Sylvain. *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. Presses Universitaires de France. Paris, 1963.