

# MODERNIDAD Y RAZÓN. EL JOVEN HEGEL ENTRE SPINOZA Y KANT

SANDRA PALERMO

Università di Pavia

[sandraviviana.palermo@unipv.it](mailto:sandraviviana.palermo@unipv.it)

*Resumen: El presente texto trabaja sobre la relación del pensamiento hegeliano con la filosofía de Spinoza en los primeros años de Jena. El objetivo es mostrar en qué medida Spinoza resulta, para Hegel, un antídoto contra las que llama “filosofías de la reflexión de la subjetividad finita”. Al mismo tiempo, se intenta poner en evidencia que Hegel no sólo lee a Spinoza contra Kant – como contra Fichte y Jacobi – sino que también lo lee a través de Kant – es decir, a través de las problemáticas abiertas por la filosofía crítica –, lo cual conlleva una “torsión” de la filosofía spinoziana en una clave que es ajena a ésta. Sobre todo, como se intentará mostrar, la lectura del pensador holandés a través de Kant se pone en evidencia en la curvatura del concepto spinoziano de sustancia en términos “orgánicos”, es decir en los términos de reciprocidad todo-parte y causa efecto; conceptos, éstos, utilizados por el pensador de Königsberg para dar cuenta de los seres organizados de la naturaleza como fines naturales.*

*Palabras clave: Sustancia, Absoluto, unidad de opuestos, relación todo-parte.*

*Abstract: This text deals with the comparison of Hegel with Spinoza’s philosophy in the early Jena years. As it has been said, Spinoza is, for Hegel, an antidote to what he calls “reflective philosophies subjectivity”. At the same time, my aim is to show that Hegel not only reads Spinoza against Kant – as against Fichte and Jacobi – but he also reads him through Kant (and through Jacobi), that is, through the problematics opened up by critical philosophy; and that this reading entails a “torsion” of Spinoza’s philosophy in a key that is alien to it. Above all, as I will try to show, the interpretation of Spinoza through Kant becomes evident in the reading of Spinozian concept of substance in “organic” terms, that is, in the terms of cause-effect reciprocity or whole-part reversibility; concepts, these, used by Kant to think of the organised beings of nature as natural ends.*

*Keywords: Substanz, Absolute, unity of opposites, whole-part relationship.*

## I.

“Spinoza es un clásico que ha sido, en todo momento, un fuerte reactivo”. Estas palabras de Eugenio Garin (1974, 231) resuenan aún hoy como una advertencia para todo aquel que intente ocuparse de la figura de Spinoza en la historia de la filosofía; por ello me parece útil evocarlas al comenzar este recorrido sobre la importancia de Spinoza en el pensamiento del joven Hegel. Reactivo, de hecho, es el término más apropiado para explicar la función de Spinoza en la filosofía clásica alemana. Si un reactivo, en química, es una sustancia que permite revelar – por contacto con otra – la presencia de una sustancia distinta y que, mediante una interacción, da lugar a un nuevo producto, esto es precisamente lo que ocurre con Spinoza en esa maravillosa temporada filosófica que se conoce como idealismo alemán: los pensadores del idealismo alemán definieron sus proyectos filosóficos “reaccionando” a la filosofía spinoziana; en este sentido, los programas filosóficos del idealismo alemán – y utilizo este término para designar la filosofía postkantiana – cobran forma definida a partir de una constante confrontación y apropiación de la filosofía spinoziana, así como la misma es presentada por Jacobi hacia mediados de la década de los ‘80.

La filosofía de Hegel no representa una excepción a esta regla. El objetivo del presente trabajo es mostrar que, a principios de siglo XIX, las coordenadas del pensamiento hegeliano se modelan sobre la base del encuentro del filósofo de Stuttgart con las obras del pensador de Amsterdam. Spinoza es el antídoto contra las que Hegel llama “filosofías de la reflexión de la subjetividad finita”, pues su filosofía ofrece un modelo de identidad metafísica sobre la base de la cual Hegel intenta moldear un nuevo concepto de razón inmanente a los fenómenos y cognoscible para el hombre. Al mismo tiempo, la idea que guía este trabajo es que Hegel no sólo lee a Spinoza *contra* Kant – como contra Fichte y Jacobi – sino que también lo lee *a través* de Kant – es decir, a través de las problemáticas abiertas por la filosofía crítica –, lo cual conlleva una “torsión” de la filosofía spinoziana en una clave que es ajena a ésta: no sólo la cuestión de los atributos de la sustancia de Spinoza es transformada en la cuestión de la relación entendimiento-sensibilidad y concepto-intuición, declinándose así en términos epistémicos; también adquiere centralidad decisiva la cuestión del acceso cognoscitivo a la identidad absoluta, es decir, del pasaje del “conocimiento finito” al “conocimiento infinito”, que Hegel, kantianamente, entiende como pasaje del entendimiento a la razón, o de la lógica a la metafísica, atribuyendo así a la primera un estatuto negativo o propedéutico; la lógica deviene así introducción a la metafísica como filosofía *strictu sensu*<sup>1</sup>. Sobre todo, como se intentará mostrar, la lectura

---

1 Respecto de la problemática del pasaje del “*endliches Erkennen*” al “*unendliches Erkennen*”, la filosofía spinoziana parece no ofrecer punto de apoyo útil. La sustancia única parece presentarse, para Hegel, como el punto más alto del recorrido cognoscitivo y como cumplimiento de la metafísica, en tanto que afirmación pura. Mas será justamente este carácter meramente afirmativo – o, dicho de otro modo, su carencia de negatividad – lo que determinará, en la fase madura del pensamiento de Hegel, el déficit de la sustancia; déficit en virtud del cual ella es inicio que es al mismo tiempo fin. Sobre la sustancia como el punto más alto de la metafísica hegeliana de los primeros años de Jena, cf. Düsing (1992).

del pensador holandés a través de Kant se pone en evidencia en la curvatura del concepto spinoziano de sustancia en términos “orgánicos”, es decir en los términos de reciprocidad todo-parte y causa efecto; conceptos, éstos, utilizados por el pensador de Königsberg para dar cuenta de los seres organizados de la naturaleza como fines naturales.

Hegel, entonces, se apropia de Spinoza para proyectar la unidad de la sustancia sobre el dualismo de la filosofía kantiana. Al mismo tiempo, desde Kant y con Kant lee a Spinoza con el objeto de estructurar la unidad sustancial spinoziana como unidad de opuestos y por ende como organismo. Sólo mediante esta torsión la sustancia puede identificarse con el Absoluto y con una razón cuyo ser se resuelve en una actividad que se estructura antinómicamente. La primera parte del texto se ocupa de la lectura jacobiana de Spinoza y de su diagnóstico de la razón moderna, pues, como la mayor parte de los intérpretes muestran, la apropiación hegeliana de Spinoza es inseparable de la operación político-cultural llevada adelante por Jacobi con la publicación de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*. Se intentará mostrar que Hegel comparte el diagnóstico del autor de *Woldemar*, mas rechaza el remedio por él propuesto para la enfermedad moderna: no se trata de un *salto* mediante el cual sortear el abismo nulificador en el que precipitaría la razón ilustrada y moderna, sino de atravesar esa nada para tejer sobre ella la estructura de la verdadera razón. La segunda parte del texto, está dedicada al análisis de algunos pasajes de *Glauben und Wissen*, a partir de los cuales se intenta poner en evidencia tanto la operación hegeliana de utilización de Spinoza como antídoto contra Kant, como la operación contraria de torsión de la sustancia única spinoziana en clave idealista.

## II.

En un texto de hace ya algunos años, *Fate of Reason* (1987), Frederick Beiser afirma que las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. Moses Mendelssohn* que Jacobi publica en 1785 sacuden el mapa filosófico de la Alemania de fin de siglo. El *Streit* que surge a partir del texto jacobiano presentaría, según Beiser, al menos tres niveles diferentes: un primer nivel que tiene que ver con el supuesto spinozismo de Lessing; un segundo nivel que permite comprender el renacimiento de la filosofía de Spinoza hacia finales del siglo XVIII en Alemania y un tercer nivel que remite a la cuestión que da el título a su estudio: el destino de la razón. Respecto del primer nivel, la historia es conocida: en las *Cartas*, Jacobi recuerda haber tenido dos encuentros con Lessing, poco antes de su muerte (en julio de 1780 lo visita en Wolfenbüttel y unos meses más tarde vuelve a encontrarse con él en Braunschweig); encuentros durante los cuales Lessing habría revelado a Jacobi su abandono de toda concepción ortodoxa de la divinidad y su conversión a la concepción spinoziana de Dios. La decisión de Jacobi de hacer pública semejante revelación no podía sino generar un escándalo, pues hablar de spinozismo era hablar de ateísmo, y atribuir ateísmo al mentor de la *Aufklärung* alemana era decididamente peligroso, por lo menos desde el punto de vista de

Mendelssohn, uno de los más importantes representantes del círculo berlinés, que por ese entonces pensaba en publicar un texto sobre Lessing<sup>2</sup>.

El segundo nivel de la controversia se refiere a qué se entiende por spinozismo. De hecho, en una de sus cartas a Jacobi, Mendelssohn le dice que primero deberían aclarar qué entienden por spinozismo para comprender si están de acuerdo o no. Este nivel es importante, según Beiser, pues permite comprender la *Spinoza-Renaissance* que tiene lugar en la Alemania de fin de siglo, cuando un autor repudiado, peligroso y sobre cuyos textos pesaba una terrible maldición, se posiciona en el centro de la escena intelectual alemana: para comprender qué se entiende por spinozismo será necesario leer y medirse con las obras del filósofo de Amsterdam.

El tercer nivel de esta polémica, el decisivo – por lo menos para lo que atañe al recorrido que propongo – concierne lo que Beiser llama *el destino de la razón*; es decir, que aquí está en juego el concepto o estatuto de la razón ilustrada, y hasta me atrevería a decir, de la razón *tout court*. Desde este punto de vista, el proceder de Jacobi responde a una estrategia filosófico-cultural y política muy precisa: sus objetivos son, por un lado, el racionalismo dogmático de Mendelssohn y la Ilustración berlinesa; por el otro, el panteísmo (y prometeísmo) de Goethe y el *Sturm und Drang*. Jacobi ve en el sistema de Spinoza un determinismo fundado en el principio de razón suficiente, es decir, fundado en ese axioma que dominaría toda la razón occidental, *ex nihilo nihil fit*, en virtud del cual la razón se ve obligada a comenzar por una sustancia eterna, un ser inmutable y eternamente igual a sí mismo, causa inmanente de todas las conexiones causales. Precisamente porque de la nada nada surge, el *primum*, el fundamento originario ha de ser un ser sólido y compacto: la sustancia única y eterna. Este concepto implica la negación de Dios; el Dios spinoziano es, para Jacobi, un no-Dios, porque excluye todas las características del Dios verdadero: a saber, personalidad, es decir entendimiento y voluntad, como así también la creación del mundo a partir de la nada. Desde este punto de vista, el spinozismo es ateísmo.

Pero el spinozismo es también fatalismo y nihilismo. Es fatalismo porque niega el libre albedrío, al reducir la acción al despliegue de conexiones necesarias predeterminadas. En este sentido, la filosofía spinoziana es una amenaza para la moral. Y es nihilismo porque, negando la existencia de lo finito, termina por negar el mundo con todas sus variaciones particulares. Lo finito implica siempre determinación; sin embargo, para Spinoza, la determinación es negación. De ahí que los objetos determinados no sean para él sino *non entia*<sup>3</sup>. Aquí puede ser interesante subrayar que Jacobi parece vislumbrar una suerte de némesis

2 Para una reconstrucción de los eventos que llevan a la publicación de las *Cartas* de parte de Jacobi, cf. Solé [2013].

3 Como se sabe, Jacobi se sirve de una carta de Spinoza a Jelles del 2 de junio de 1674, en la que el pensador holandés – por única vez en toda su producción y hablando de los límites de la figura – afirma: “dado que la figura no es sino una determinación y la determinación es negación, la figura, por ende, [...] no podrá ser sino negación”, para argumentar que en Spinoza lo finito es *non entia*, privado de existencia propiamente dicha; cf., Michelini [2004, p. 73].

a la que se enfrenta la razón occidental: para evitar quedar atrapada en el limo inerte de la nada, la razón se ve impelida a poner el fundamento último en un ser unitario, compacto y eterno; mas este ser – la sustancia –, en tanto que único, eternamente igual a sí mismo, causa inmanente de sí y de todo lo que es, no admite otra realidad diferente de él. Por ello, escribe Jacobi, la sustancia de Spinoza engulle en sí misma el mundo con sus diferencias y particularidades, de suerte que el resultado no puede ser sino esa misma nada de la que se pretendía huir. El spinozismo es, pues, nihilismo. La negación de Dios, de un Dios persona que crea el mundo de la nada, libremente y por amor, desemboca en una negación del mundo mismo<sup>4</sup>.

Ahora bien, la acusación a la filosofía de Spinoza de fatalismo, ateísmo y nihilismo no constituía en sí misma una novedad. Como ha puesto en evidencia María Jimena Solé, la originalidad de la apropiación jacobiana de Spinoza no reside tanto en aquellas invectivas, sino en la incorporación de la lectura del pensamiento spinoziano en un marco de filosofía de la historia, en virtud de la cual Spinoza se convierte en la expresión más radical y coherente de la filosofía, e incluso de la razón occidental (Solé, 2013). En la lectura de Jacobi, la filosofía spinoziana se transforma en la más antigua y la más moderna: la más antigua porque, como se dijo, Jacobi encuentra en ella la expresión del axioma *ex nihilo nihil fit*, constitutivo de la razón occidental; la más moderna, porque en ella tal principio alcanza su exposición más lúcida y coherente. Spinoza, entonces, es el único que ha tenido la audacia intelectual de emprender el camino de la razón sin detenerse ante sus incómodas consecuencias, a saber: negación de la libertad humana, negación de Dios, negación de la contingencia, negación del mundo.

Decisivo en la lectura de Jacobi resulta ser entonces no sólo la identificación de la filosofía de Spinoza con el ateísmo, el fatalismo y el nihilismo, sino sobre todo la identificación de la razón con esos mismos destinos adversos. Afirmar que la filosofía spinoziana es negación de Dios, negación de la libertad, negación de la individualidad o del mundo implica sostener que la razón como tal es ateísmo, fatalismo y nihilismo. Para Jacobi, la filosofía spinoziana es la puesta en práctica más consecuente de la *hybris* constitutiva de una razón que pretende abarcarlo todo, que pretende más bien serlo todo y que, precisamente por ello, se revela, se muestra como nada.

De ahí el famoso *aut aut* de Jacobi: o la nada o Dios. O un Dios-persona, dotado de entendimiento y voluntad, que implica una relación Yo-Tú; o la pura inmanencia de la sustancia spinoziana, en la que queda disuelta toda distinción entre finito e infinito, y en la que, precisamente por ello, no hay Dios: una nada que hace que todo sea nada. A la pregunta que acompaña y atormenta desde siempre la filosofía ¿por qué el ser y no la nada? Jacobi responde: porque Dios es amor. Porque Dios crea libremente el mundo, neutralizando la

---

4 Sobre la tesis del “acosmismo” spinoziano, cf. *Enz.*, §50Z. Pone en evidencia una tensión en la lectura hegeliana de Spinoza relativa a la necesidad de una superación inmanente de la sustancia y, por un lado, y a la consideración de la misma como *Abgrund*, por el otro, Birgit Sandkaulen (2007).

fuerza del *ex nihilo nihil fit*. Un Dios que es amor; el Dios cristiano. Y este Dios no puede ser demostrado, mas solamente creído. Hete aquí la necesidad del *salto mortale* del *Glauben*.

A partir de lo dicho, resulta evidente que el *target* de Jacobi no era Spinoza, sino la razón (moderna); como así también la filosofía, en tanto que instancia de realización o expresión más acabada de la razón. Así lo entendieron también los pensadores contemporáneos a las *Cartas* y al *Streit*. De ahí que todo aquel que se sintiera filósofo o pretendiera elaborar un sistema filosófico no pudiese eximirse de una respuesta a este *Je accuse* de Jacobi a la razón razón como fuente absoluta de aniquilamiento de lo real, como *Abgrund* en el que no hay lugar para la finitud y la individualidad; como tampoco para la libertad. Desde el punto de vista de Jacobi, sólo Dios “salva” lo finito; sólo Dios “salva” la consistencia ontológica del mundo. Un Dios trascendente, un Dios persona; un Dios al que no se accede – como creían Mendelssohn y la Ilustración berlinesa – mediante demostración racional, sino por fe. Por ello, el sendero de la filosofía ha de ser abandonado; una verdadera *Unphilosophie* – como escribe Jacobi en su carta a Fichte – debe abandonar la vía racional y entregarse a la fe; única forma de acceder a lo auténticamente existente<sup>5</sup>.

Sobre la base de lo dicho, se entiende en qué sentido Beiser puede decir que las *Cartas* de Jacobi desencadenan un verdadero vendaval sobre la filosofía y la cultura alemana de fin de siglo, obligando a la razón moderna a hacer las cuentas con su propio *destino*. Las *Cartas* no sólo conducen a una identificación de spinozismo y nihilismo, sino también de spinozismo y razón, y de spinozismo y filosofía. Si la razón halla su expresión más acabada y lúcida en la filosofía spinoziana y ésta conlleva necesariamente ateísmo, fatalismo y nihilismo, tal sino tetro y sombrío pertenecerá entonces ineluctablemente también a la razón moderna y a la filosofía como tal.

De que Hegel acepte la identificación jacobiana de spinozismo y filosofía no caben dudas. Es desde tal identificación que cobra sentido la famosa sentencia de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*: “o el spinozismo o ninguna filosofía”<sup>6</sup>. Ésta condensa tanto

---

5 El *Glauben* adquiere una doble dimensión en Jacobi: por un lado, es la fe religiosa que consiste en la posibilidad de acceso a la divinidad a través del sentimiento, de una inspiración, de una experiencia íntima que rechaza toda posibilidad de demostración y explicación. Por otro lado, de acuerdo con lo que el propio Jacobi dice en su texto *David Hume. Sobre Idealismo y Realismo*, asociándolo precisamente con el filósofo escocés, el *Glauben* presenta un rostro que se podría decir empirista: los objetos sensibles también se revelan al ser humano a través de la fe y este modo íntimo y personal es la única forma de acceder a la existencia de objetos cuya existencia, al igual que la de Dios y la de la libertad, no puede ser demostrada mediante argumentos. En las *Cartas*, Jacobi escribe: “Es mediante la creencia que sabemos que tenemos un cuerpo y que fuera de nosotros existen otros cuerpos y otros seres pensantes. ¡Una verdadera revelación!” (Jacobi, 2013).

6 ¿Cómo conciliar esto con la idea que aparecerá en la *Lógica* de la necesaria refutación del spinozismo? Pues bien, por una parte, la identificación de spinozismo y filosofía no implica reversibilidad: si el spinozismo es verdadera filosofía, la verdadera filosofía no se circunscribe al spinozismo. Esto es lo que intenta decir Hegel cuando afirma que la filosofía de Spinoza es la verdad, pero no la verdad completa, pues la sustancia no ha llegado a conocerse a sí misma y a conocerse como espíritu. Por otra parte, el concepto de refutación no implica el rechazo del sistema refutado: la verdadera refutación – escribe Hegel en la *Ciencia de la Lógica*, haciendo referencia a la operación de su filosofía respecto del *Standpunkt* spinoziano – “no tiene que venir de fuera, o sea a partir de supuestos que se hallen fuera de ese sistema y a los que él

la perspectiva desde la que Hegel lee a Spinoza – a saber: la de Jacobi –, como la respuesta del Hegel maduro a la exhortación jacobiana a abandonar la filosofía: para el filósofo de Stuttgart, no se trata de sortear el *Abgrund* de la sustancia, sino de atravesarlo, para asistir al surgimiento, desde él, de la verdad como subjetividad.

Hegel entonces acepta la identificación jacobiana de spinozismo y filosofía; así como acepta su identificación filosofía y nihilismo. Lo que rechaza, sin embargo, es la conclusión de Jacobi, es decir la necesidad de abandonar la filosofía y por ende la razón. Si para el pensador de Pempelfort, la vía de la filosofía es la vía de la nada – de la que es posible salvarse sólo a través de una *Unphilosophie* identificada con la *fe* –, para Hegel se trata de que la razón, y por lo tanto la filosofía, tome sobre sí su propia nada, se sumerja en su propio abismo y lo atraviese. La estrategia hegeliana comporta entonces una inversión de la noción jacobiana de nihilismo, como así también de razón: si la filosofía es nihilismo, el nihilismo es ineludible. Sin embargo, contrariamente a lo que afirma Jacobi, para Hegel éste no es *Ende*, sino *Anfang* de la verdadera filosofía, es decir, de la verdadera razón. Si para Jacobi, lo finito sólo puede ser salvado introduciendo en el horizonte el Dios persona de la tradición cristiana, para Hegel, la salvación de lo finito sólo es posible desde la razón, desde una razón capaz de atravesar las antinomias en las que queda enredado el entendimiento y capaz así de enlazar lo finito con lo infinito<sup>7</sup>.

### III.

Podemos ahora volver nuestra mirada a los primeros escritos de Hegel en Jena. Como es sabido, Jena representa el inicio del itinerario académico de Hegel; aquí, el de Stuttgart obtiene la habilitación para la libre docencia y publica sus primeros textos. En el “torbellino cultural” de la ciudad turingia Hegel instala su “laboratorio conceptual”, modelando su *Standpunkt* filosófico a partir de la identificación de Absoluto y razón y de la convicción de que aquello de lo que se trata es de construir el Absoluto para la conciencia (*DS*, 16; *Dif.*, 111). Los textos de estos años, como bien ha sido puesto en evidencia, no tienen carácter sistemático, sino que son fundamentalmente trabajos de “crítica filosófica”. Tal operación crítica, sin embargo, no ha de ser entendida como una simple interpretación de textos y posiciones filosóficas precedentes o contemporáneas, pues, como escribe se lee en *Das*

---

no corresponda”, sino que debe penetrar el nervio del adversario, “entrar en la fuerza del adversario y emplazarse en la órbita de su vigor” (*WdL*, 14 y 15; *CdL* II, 129). La refutación de un sistema filosófico implica, para Hegel, mostrar cómo tal sistema, desde sí mismo, se eleva al punto de vista superior, verbigracia, se trata de mostrar la sustancia como génesis del concepto, como tal que desde sí puede elevarse al concepto, puede acceder a conocerse y reconocerse como espíritu. En este sentido, la filosofía hegeliana no es otra cosa que spinozismo plenamente realizado. Sobre la presencia de Spinoza en la *Ciencia de la lógica*, cf., Michelini (2004). Me permito también remitir a Palermo (2016).

<sup>7</sup> Desde mi lectura, los textos de los primeros años de Jena – sobre todo *Fe y saber* – representan el primer paso de una jugada conceptual que culmina en la *Ciencia de la lógica*, con la noción de “refutación” del spinozismo, que al mismo tiempo implica mostrar la sustancia como “génesis” del concepto. Sobre estos dos momentos de la confrontación de Hegel con Spinoza, me permito remitir a Palermo (2016) y a Palermo (2015).

*Wesen der Philosophisches Kritik* – texto introductorio al primer número del *Kritisches Journal der Philosophie* – la crítica filosófica se constituye como una *Wegbereitung*, es decir como una preparación o introducción a la verdadera filosofía. Desde este punto de vista, la crítica no es mera actividad de corrección de doctrinas filosóficas, cada una de ellas expresión de una razón diferente. La crítica no es ajena o externa al movimiento de acceso a la verdad, sino que es ejercicio de enmendación que la razón lleva a cabo consigo misma; es el itinerario mediante el cual la razón logra adecuarse a sí misma. La crítica filosófica es, entonces, para el Hegel de los primeros años de Jena, el momento negativo de destrucción y extirpación de las limitaciones, que exige e implica a su vez el momento positivo de despliegue acabado de la razón<sup>8</sup>.

Desde este punto de vista, se puede decir que a principios del siglo XIX Hegel atribuye a la crítica filosófica un rol similar al que atribuye a la lógica, entendida como introducción a la verdadera filosofía o metafísica. Se trata, en ambos casos, de liberar el camino de la razón de la “maleza” del entendimiento. Para ello, escribe el de Stuttgart, la crítica no puede no partir de la verdadera idea de filosofía y tiene como objeto “mostrar claramente el modo y el grado en el que ella [la idea] emerge de manera libre y clara” en la obra criticada, así “como también [mostrar] en qué medida ella se ha elaborado en un sistema científico de la filosofía” (*WPK*, 119). La mirada de la crítica es, en este sentido, doble: por un lado, ella contempla la verdadera idea de la razón que, como esta última, es una y eterna; por el otro, se vuelve hacia la obra criticada y allí donde tenga ante sí a una verdadera y genuina filosofía habrá de reconocerla y reconocerse en ella, habrá de extraer de ella, su íntimo núcleo filosófico que puede esconderse, como escribe Hegel, en “las filosofías más diferentes, que se desacreditan mutuamente como dogmatismos y desvaríos del espíritu” (*DS*, 31; *Dif.*, 123)<sup>9</sup>. Se trata entonces de reconocer la “idea” de la filosofía que necesariamente habita cada obra genuinamente filosófica. Esta es la tarea que Hegel lleva a cabo en *Glauben und Wissen*, cuyo objeto no es solamente el de una desestimación de las que llama “filosofías de la reflexión de la subjetividad finita”, sino también el del reconocimiento de la *idea*, es decir de la verdad, sobre las que estas filosofías se fundan.

Como bien ha dicho Valerio Verra (2007, p. 236), *Fe y saber* constituye un “grandioso fresco de la historia de la filosofía moderna”, basado en la convicción de que con las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte, aquella ha cumplido acabadamente su ciclo, es decir, que las mismas realizan el espectro completo de posibilidades de un concepto dualista del saber. Principio fundamental de las posiciones propias de las “filosofías de la reflexión de la subjetividad finita” es el ser absoluto de la finitud y por ende la imposibilidad de la razón de elevarse por encima de aquella. Su centro de gravedad es, para Hegel, la subjetividad finita, la cual, se

---

8 Sobre el rol de la crítica filosófica en los primeros años de Jena, véase, Casadei (1995); Jonker (2004), y Palermo, (2015).

9 Sobre la diferencia entre este concepto de crítica y el concepto de crítica que surge a partir de la *Fenomenología del espíritu*, cf., Houlgate (2005).

configure como concedora, como creyente o como agente, implica siempre contraposición y “contraste absoluto”. Es esta contraposición la que determina, en los autores mentados, la renuncia a lo Absoluto. Como escribe Hegel en la *Introducción de Fe y saber*, para estas filosofías, el Absoluto no está “ni contra la razón ni a favor de la razón”, sino simplemente “más allá” de ella; inalcanzable para ella (*GuW; FyS*, 54).

Desde este punto de vista, por otra parte, no hay diferencia entre el idealismo formal y subjetivo de Kant y Fichte y el realismo de Jacobi. Es más, desde el punto de vista de Hegel, estamos aquí ante dos caras de la misma moneda; dos *Standpunkte* que se implican mutuamente. Idealismo subjetivo y realismo objetivo representan la trampa en la que sigue enredada la *Bildung* moderna, con sus oposiciones yo-mundo; alma-cuerpo; concepto-intuición; razón teórica-razón práctica; ley-inclinación; naturaleza-espíritu; individuo-estado.

El destino de la razón moderna – razón que según Hegel no es sino entendimiento – no es sino dualismo, contraposición y, por lo tanto, el abismo nulificador de la contradicción. Y aquí se ponen en evidencia dos elementos fundamentales: en primer lugar, el hecho de que Hegel lee la filosofía moderna a la luz de la noción jacobiana de nihilismo y de su filosofía de la historia, superponiendo de ese modo la idea de Jacobi acerca de la disolución ontológica de las variaciones del mundo con la dialéctica trascendental kantiana; en segundo lugar, que el filósofo de Stuttgart tuerce la interpretación jacobiana en la dirección de una apropiación del destino nihilista de la razón moderna, funcional a su superación por parte de la verdadera razón. En este movimiento superador de las filosofías de la reflexión, la figura del filósofo de Amsterdam adquiere una centralidad decisiva. La “lúcida vigilia” de Spinoza (*das Wachen des Spinoza*) se convierte en el arma más eficaz contra el dualismo moderno.

La filosofía moderna es, para Hegel, conciencia de la propia nulidad. Desde este punto de vista, la filosofía moderna es nihilismo que se ha vuelto sistema: “[...] y aquello que, por lo demás, significó la muerte de la filosofía, el que la razón renunciara a su ser en el absoluto, se excluyera sin más de él y se comportara solamente de modo negativo, eso mismo llegó a ser la cima de la filosofía, y el no ser de la Ilustración se convirtió así en sistema mediante la conciencia de esto” (*GuW*, 316; *FyS*, 54). Se podría decir, entonces, que, para Hegel, Jacobi representa una suerte de autoconciencia de la Modernidad, capaz de traducir en filosofía de la historia las conclusiones de la dialéctica trascendental kantiana: si para Kant la exigencia constitutiva de lo incondicionado, por parte de la razón, desemboca inevitablemente en antinomias y paralogismos que sin la solución trascendental corren el riesgo de barrer la razón misma; para Jacobi, tal destrucción de la razón es trágica autoaniquilación y resultado de un camino que alcanza su punto culminante en la sustancia de Spinoza y en el idealismo de Fichte. De todos modos, aun coincidiendo con el diagnóstico jacobiano – la razón moderna sucumbe en la nada –, la posición de Hegel difiere radicalmente de Jacobi respecto de las razones de este destino y de la forma de salir de él. En cuanto a las razones, para Hegel la razón moderna se hunde en su propia nada porque es meramente formal y subjetiva, de modo tal que una vez que ha llevado a cabo la crítica de todo conocimiento positivo,

volviéndose hacia sí misma, tal razón no puede hallar más que un “infinito espacio vacío del saber (*dieser unendliche leere Raum*)” que sólo puede ser llenado “con la subjetividad de la nostalgia (*des Sehnsens*) y del presentimiento (*Ahndens*)” (*GuW*, 316; *FyS*, 54)<sup>10</sup>.

Frente a este negativo, la razón moderna, que no es más que intelecto, postula lo positivo como “un más allá”, lo pone, escribe Hegel, en una fe fuera de sí y por encima de sí. La razón moderna es forma vacía, representación subjetiva, concepto kantiano, que para adquirir sentido y significado necesita de algo dado y externo, igualmente fijo y unilateral. Pero cuando los extremos son pensados como datidad, como algo que tiene consistencia en sí mismo y por sí mismo independientemente de lo otro de sí, la síntesis sólo puede llevarse a cabo como dominación de lado sobre el otro: la síntesis será o razón práctica kantiana, en la que el sujeto es todo y el objeto es nada, o razón teórica kantiana, en la que el objeto es todo y el sujeto, nada, aunque ese objeto sólo tenga un carácter fenoménico. Y allí donde la razón no se resigna a la condicionalidad fenoménica e intenta ir más allá, el resultado es la disolución de la razón en el *nihil negativum* de la contradicción, de la que la dialéctica kantiana es el ejemplo: “lo infinito y lo finito que no deben ser puestos como idénticos en la Idea, pues cada uno es absoluto para sí, están de esa manera en relación de dominio el uno frente al otro. Pues en la absoluta oposición de éstos lo determinante es el concepto. Pero por encima de esta absoluta oposición y de las relativas identidades del dominio y de la comprensibilidad empírica está lo eterno. Puesto que aquella contraposición es absoluta, lo eterno es la esfera de lo no calculable, de lo no concebible, vacío, un Dios incognoscible que está más allá de los mojones fronterizos (*Grenzsphäre*) de la razón, una esfera que no es nada para la intuición, pues la intuición aquí es sólo sensible y limitada; por tanto nada para el placer; pues sólo hay felicidad sensible (*Glückseligkeit*), nada para el conocimiento, pues lo que se llama razón no es otra cosa que un cargar todo y cada cosa en la cuenta de la individualidad y poner toda idea bajo la finitud” (*GuW*, 319; *FyS*, 58)<sup>11</sup>.

Ahora bien, ¿cómo se ha de salir de este abismo nulificante en el que la razón formal moderna cae? En realidad, según Hegel, no se trata de “salir” o de evitar tal abismo, sino de

---

10 Según Frederick Beiser, el siglo XVIII como siglo de la crítica desembocaría en una metacrítica en la que la cuestión primordial gira en torno al problema de la fundamentación de la autoridad de la razón. Si para Kant la pregunta fundamental era cómo es posible la metafísica, para la *nachkantische Philosophie*, la pregunta será en cambio cómo es posible una crítica del conocimiento. En las reflexiones de la filosofía postkantiana, lo que está en juego es, pues, la legitimidad de la operación crítica realizada por la razón, el “lugar” y el estatuto de la razón como actividad cognoscitiva que debe justificarse como tal (Beiser, 1987, p.7).

11 Se lee también: “Pero, en la perfección de la abstracción sobre esa contraposición, o contraposición objetiva ideal, la reflexión sí es puesta objetivamente, y cada cual es puesto como algo que no es lo que lo otro es. La unidad y la multiplicidad hacen frente aquí cada una a la otra en cuanto abstracciones, por lo que ambos opuestos poseen respectivamente, frente al otro, los dos aspectos de la positividad y la negatividad, de modo tal que lo empírico es a la vez un absoluto algo y una absoluta nada para el concepto. Mediante el aspecto de la positividad son el empirismo precedente, mediante el de la negatividad son a la vez idealismo y escepticismo. A aquel le llaman filosofía práctica, a éste filosofía teórica. En aquel tiene lo empírico absoluta realidad para el concepto, o en sí y para sí, en éste es nada el saber sobre el mismo”, *GuW*, 320; *FyS*, 59.

recorrerlo; se trata de atravesar el espacio conceptual del entendimiento y de sus determinaciones y llevarlos a cumplimiento. Se trata, pues, de asumir la contradicción y desarrollarla. Desde este punto de vista, si mi lectura es correcta, ante el *aut aut* de Jacobi, “o la nada o Dios”, la respuesta de Hegel sería: la nada es el destino ineluctable de una razón que se reduce a entendimiento; pero esto no significa que tal camino haya de ser abandonado. Se trata, en cambio, de recorrerlo y completarlo. Dicho de otro modo: la dialéctica kantiana, como itinerario en el que se pone de manifiesto la contradicción nulificante de la razón, es momento constitutivo y necesario en el camino de acceso de la razón a sí misma.

Allí donde Kant retrocede<sup>12</sup>, entonces, lo que se ha de hacer es avanzar; se han de desarrollar y completar todas las determinaciones del entendimiento, mostrando cómo las mismas culminan en la contradicción, en la que se pone de manifiesto la nada de un razón circunscripta a entendimiento. Este movimiento de completamiento (*Vervollständigung*) de las determinaciones intelectivas es tarea propia de la lógica, cuyo itinerario negativo debería permitir descubrir, “más allá” de este desierto, la razón positiva, que el filósofo identifica con la metafísica o filosofía propiamente dicha. Es aquí donde resplandece, según Hegel, la sustancia de Spinoza.

Ahora bien, ¿cómo presenta Hegel a Spinoza en este texto? En principio, por contraposición al dualismo propio de las filosofías de la reflexión, la filosofía de la sustancia es, para Hegel, filosofía de la identidad. Y es también filosofía de la infinitud: si en Kant, en Jacobi y en Fichte, lo infinito se presenta siempre como un más allá de la razón, Spinoza accede al *infinitum actu*, es decir, al verdadero infinito; y este infinito spinoziano es tal porque es “la absoluta afirmación de la existencia de alguna naturaleza” y es “absoluto concepto, igual a sí mismo, indivisible y verdadero, que comprende en sí lo particular o lo finito según su esencia y que es único e indivisible”. En la sustancia, pues, según Hegel, lo particular y lo finito no se excluyen ni se contraponen, como en el concepto vacío y en la infinitud de la abstracción, “y este infinito es la idea misma” (*GuW*, 354; *FyS*, 98).

---

12 El “concepto” en Kant – aunque lo mismo podría decirse de Fichte, según Hegel – es sólo forma vacía sin contenido, forma que necesita que el contenido le sea dado desde fuera. Por eso, toda vez que la razón intenta realizarse a sí misma, es decir, intenta realizar la necesidad de lo incondicionado que la constituye como razón, el resultado sólo puede ser la nada de la contradicción, un vacío en el que la razón descubre su propio ser nada en tanto que formal y subjetiva. Es evidente, entonces, que Hegel lee la dialéctica kantiana a la luz de las consideraciones jacobianas sobre el nihilismo como destino de la razón. Desde este punto de vista, en la dialéctica trascendental Kant vio hacia dónde va la razón; el problema es que no llegó a comprender que la contradicción, esa nada en la que la razón sucumbe no es *Ende* de la misma, sino sólo su lado negativo y necesario, que se ha de completar con un lado igualmente necesario, mas positivo. Hegel dice aquí: el  $+A-A=0$  es sólo “el lado negativo de la idea absoluta”. Kant, en cambio, ante este *Abgrund* retrocede horrorizado: “por amor de la humanidad y de su facultad de conocer” – o, como dirá en las *Lecciones*, “por una cierta ternura por las cosas del mundo” –, habiendo llegado al umbral de la auténtica razón, Kant da marcha atrás. Es en este sentido que Hegel afirma que el filósofo de Königsberg roza la idea suprema de la filosofía, pero se la deja escapar, fijando finalmente como positividad sólo el conocimiento fenoménico. Lo cual significa renunciar a la razón y absolutizar el entendimiento (cf., *GuW*, 325 y 333; *FyS*, 65 y 74).

En *Fe y saber*, entonces, Hegel reconoce en la sustancia de Spinoza el genuino concepto de la infinitud. Si desde la así llamada *Lógica y metafísica* de Jena de 1804-1805, y más explícitamente desde la *Fenomenología del espíritu*, la sustancia será entendida como la verdad mas no la verdad completa, en los textos de los primeros años de Jena, la filosofía spinoziana aún se presenta como acceso a la verdadera idea de la infinitud. Por ello Spinoza puede ser un “antídoto” contra las filosofías de la reflexión de la subjetividad finita. En éstas, lo infinito se mantiene siempre como opuesto a lo finito, convirtiéndose así, desde un punto de vista teórico, en objeto incognoscible y, desde un punto de vista práctico, en tarea inalcanzable. Habría un rasgo de unilateralidad en estos *Standpunkte*, en virtud del cual no se reconoce la infinitud a la que se accede como meramente negativa y como abstracción. Así, por ejemplo, el infinito de la filosofía de Fichte es un infinito sólo negativo que Hegel identifica, jacobianamente, con la nada – “+A-A=0”<sup>13</sup> –, distinguiéndolo de este modo del *infinitu actu* de Spinoza como “identidad de todo y de las partes”.

Hete aquí una afirmación decisiva, en la cual se pone de manifiesto que la lectura hegeliana de Spinoza se lleva a cabo no sólo *contra* Kant (y contra Jacobi), sino también *a través* de Kant (y a través de Jacobi). Hegel se sirve de la doctrina spinoziana para realizar, a través de ella, una emendación de la filosofía crítica; emendación que comporta, a su vez, una remodelación de la filosofía de Spinoza a partir o a través de las coordenadas teóricas y de los problemas abiertos por la filosofía crítica: la sustancia es manipulada y plegada de manera tal que puede devenir instancia de unificación de los opuestos de la filosofía trascendental: sobre todo, de la contraposición entre razón teórica y razón práctica, entre naturaleza y espíritu o entre naturaleza y libertad.

Esta apropiación y manipulación de la sustancia a través de la filosofía trascendental de matriz kantiana queda explícitamente reflejada en la lectura de la misma mediante algunos conceptos clave de la *Crítica de la facultad de juzgar*, texto en el que, según el filósofo de Stuttgart, – como según muchos de sus contemporáneos – Kant ha logrado superar las rígidas columnas de Hércules por él mismo impuestas a su filosofía. Es en este sentido que ha de ser entendida la identificación de la noción de idea con el concepto de absoluto o infinito, sobre todo si tenemos en cuenta que idea es “idea de la razón” y que, como escribe Hegel en el capítulo dedicado a Kant, el mérito de la filosofía kantiana consiste en haber accedido a la

---

13 “De aquí se sigue que el verdadero carácter del pensamiento (*des Denkens*) es el de la infinitud. Pues, en efecto, en cuanto que el concepto absoluto es infinitud – afirmación absoluta en sí (*an sich*), pero vuelta frente a lo opuesto y finito como su identidad, es entonces absoluta negación, y esta negación como siendo realmente puesta (*seiend, reell, gesetzt*), es el poner de los opuestos +A-A=0. La nada (*das Nichts*) existe como +A-A, y es según su esencia infinitud, pensamiento, concepto absoluto, absoluta afirmación pura. Esta infinitud abstraída de la sustancia absoluta (*abstrahierte Unendlichkeit der absolute Substanz*) es aquello que Fichte puso al acceso de nuestra nueva cultura de la subjetividad como el Yo o la pura autoconciencia, puro pensamiento, es decir, como el eterno actuar o producir de la diferencia, que el pensamiento reflexivo conoce sólo como producto” (*GuW*, 358; *FyS*, 102).

*höchste Idee der Vernunft*, la idea de lo incondicionado o infinito, mientras que el demérito o déficit de tal filosofía radica en no haber sabido mantenerse fiel a su propio descubrimiento.

La lectura de Spinoza a través de Kant se pone en evidencia en la definición de la sustancia como “infinito concreto” o como instancia en la que los opuestos son uno, es decir, como “unidad del todo y la parte”. Decir que la sustancia es la unidad de todo y parte equivale a decir que la sustancia es “*causa sui*”, mas aquí la noción de *causa sui* no parece referirse a la relación esencia-existencia, como en el concepto con el que se abre la *Ética* de Spinoza, sino a la relación causa-efecto, así como es utilizada por Kant, en la tercera *Crítica*, con el objeto de dar cuenta del concepto de fin natural. Desde este punto de vista, *causa sui* indica para Hegel, como ya para Kant, movimiento biunívoco de causa y efecto, o de todo y parte<sup>14</sup>; y es precisamente esta reversibilidad causal<sup>15</sup> la que permite identificar la sustancia spinoziana, en tanto que unidad de opuestos, con el entendimiento intuitivo de los §§76 y 77 de la tercera *Crítica*: “Si Kant no hubiera tenido presente la unidad de Spinoza como su unidad del entendimiento, que llama razón teórica y razón práctica, sino como su idea de la unidad de un entendimiento intuitivo, como aquel en el que concepto e intuición, posibilidad y realidad son uno, entonces habría debido tomar la unidad spinozista no por una unidad abstracta que rechaza la finalidad, es decir una absoluta conexión de las cosas, sino como una unidad orgánica inteligible absolutamente en sí, y habría reconocido de ese modo inmediatamente esa unidad orgánica, el fin de la naturaleza que concibe como determinación de las partes por el todo, como la identidad de la causa y el efecto” (*GuW*, 342; *FyS*, 83-84). Si en la unidad spinoziana Kant hubiera visto no un idealismo de las causas finales, que niega el principio explicativo de la conexión según fines, sino la unidad propia de un entendimiento intuitivo, entonces la sustancia no se le habría presentado como una unidad meramente “ontológica”, pues se le habría revelado como la misma unidad a la que accede nuestra facultad de juzgar cuando piensa la conformidad a fines, es decir, cuando piensa *como* un entendimiento intuitivo.

Al mismo tiempo, la identificación de sustancia y entendimiento intuitivo, realizada a través de los caracteres del fin natural de Kant – reciprocidad de causa y efecto y de todo y parte –, le permite a Hegel una apropiación del concepto kantiano de entendimiento intuitivo en la que el mismo no se presenta sólo como idea que la razón puede pensar sin

14 En la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant declina el concepto de *causa sui*, es decir, de reciprocidad causa-efecto (que, según él, es un concepto que puede pensarse sin contradicción pero que no puede comprenderse), en el sentido de reciprocidad todo-parte, horizontalizando así una relación, la de reciprocidad causa-efecto, que no deja de presentar tensiones respecto del horizonte conceptual de la filosofía trascendental. Sobre esta problemática, cf. Illetterati-Michelini, 2008.

15 En el escrito *Relación del escepticismo con la filosofía* (1802), Hegel elogia la filosofía spinoziana justamente en virtud de estas contradicciones que es capaz de asumir: “Spinoza comienza su *Ética* con la aclaración: por causa de sí mismo entiendo aquello cuya esencia contiene en sí la existencia; o aquello, cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente. Ahora bien, el concepto de esencia o de naturaleza sólo puede ser puesto en la medida en que se abstrae del concepto de existencia; uno excluye al otro; uno es determinable solo en cuanto es lo contrario del otro; si ambos son puestos como unificados, entonces su unión contiene una contradicción, y ambos son al mismo tiempo negados”, *WSP*, 208 (trad. mía).

contradicción pero que no puede determinar cognitivamente, sino como “razón real” (*reelle Vernunft*), es decir, como “principio supremo de la naturaleza y de la identidad de lo universal y lo singular” (*GuW*, 342; *FyS*, 83). La razón es real porque es organismo, unidad orgánica, reciprocidad de todo y parte – se podría añadir, que la razón es sistema –; y el organismo es, a su vez, él mismo razón – aquí radica, por otra parte, la posibilidad misma de una filosofía de la naturaleza.

#### IV.

Para concluir: la sustancia spinoziana es, para el Hegel de *Fe y saber*, infinitud verdadera y concreta; se distingue del infinito abstracto e intelectual de las filosofías de la reflexión de la subjetividad finita, que mantiene siempre lo finito fuera de sí, como tal que se le contrapone, finitizándolo. En tanto que verdadera infinitud, la sustancia es *causa sui* o reciprocidad de todo y parte, concepto en el cual se pone de manifiesto que Hegel lee la sustancia a la luz del concepto kantiano de fin natural de la tercera *Crítica*. Sólo de este modo, el concepto fundamental de la filosofía spinoziana puede ser pensado como unidad de contrarios o, dicho de otro modo, como unidad orgánica u organismo.

Se trata, creo, de un punto crucial, pues permite medir la distancia entre el Hegel de los primeros años de Jena y el Hegel que surge a partir de la *Fenomenología del espíritu*. Por un lado, se puede decir que, leyendo a Spinoza *contra* Kant, mas *a través de* Kant, Hegel pliega el concepto de sustancia del filósofo holandés en una dirección que no le es conatural, a saber, la de la incorporación de la finalidad; de una finalidad que – cabe recordarlo –, a la par de la finalidad natural de los seres organizados de la naturaleza de Kant, no es externa o relativa, de suerte que la sustancia como *causa sui* o *finis sui* no implica rehabilitación alguna de la lógica medio-fin atribuible sólo a la finalidad externa<sup>16</sup>. Por otro lado, el carácter orgánico de la sustancia, su constituirse como reciprocidad de todo y parte o de causa y efecto, desaparece en la lectura hegeliana de la sustancia de Spinoza desde la segunda mitad de la *estadía* jenense. Para entonces, Hegel ya no habrá de reconocer, en la sustancia spinoziana, ninguna distinción y, por lo tanto, ningún movimiento. Aquella devendrá más bien, el *Abgrund* en el que todo sucumbe, en el que todas las diferencias se hunden para no volver a emerger. Como se lee en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, la sustancia comporta la disolución del mundo, la negación de toda determinación y por lo tanto de toda distinción. De ahí la idea hegeliana del “acosmismo” de Spinoza: lo que falta en el filósofo de Amsterdam no es Dios, sino el mundo. Para el Hegel que escribe la *Fenomenología del espíritu* el carácter afirmativo de la sustancia ya no implica que ella contenga dentro de sí lo particular, lo finito, lo opuesto, sino todo lo contrario: la “afirmación absoluta” de la sustan-

<sup>16</sup> La lectura hegeliana, desde este punto de vista, no comporta una tergiversación del pensamiento de Spinoza, que en el *Apéndice* al primer libro de la *Ética* criticaba el antropomorfismo del pensamiento finalista; pues el finalismo que Spinoza critica es, en primera instancia, el finalismo que Kant llama externo o relativo, en el que se piensa siempre un concepto, en tanto que representación, come causa de la cosa. Para una lectura diferente a esta, cf., Morfino (1997).

cia se declina como tal que lo negativo es puesto fuera de ella, de suerte que, como se dirá en la segunda edición de la *Ciencia de la lógica*, la sustancia es *Anfang* que es al mismo tiempo *Ende*, pues todo movimiento es aquí externo a la sustancia misma. La misma, entonces, se presentará como inmutable e inerte; mientras que lo finito aparecerá como contingente, carente de verdad y, por lo tanto, tal que diluye toda consistencia: el mundo, en Spinoza, aparece como otro al lado de Dios; y es precisamente este poner lo finito “al lado” o por fuera de la sustancia, lo que hace que el mundo se disuelva configurando por otra parte a la sustancia como un abismo sin forma. Cómo conciliar esta imagen de Spinoza con aquella según la cual la sustancia es la verdad aunque no la verdad completa es una cuestión que excede esta presentación.

### Bibliografía

- Beiser, F. C. (1987). *Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge-London: Harvard University Press.
- Casadei, G. (1995). *Idea di mediazione e immanenza critica nel primo Hegel*. Pisa: ETS.
- Düsing, K. (1992). *Von der Substanz zum Subjekt. Hegels spekulative Spinoza-Deutung*. En: M. Walther (ed.). *Spinoza und der deutsche Idealismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 163-196.
- Garin, E. (1974). *Intellettuuali italiani del XX secolo*. Roma: Ed. Riuniti.
- Hegel, G.W.F. (1968). *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, en *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Meiner, Hamburg (cit., como *GuW*, seguido por número de página); trad. esp. de Serrano, V. (2007). *Fe y saber. O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*. Madrid: Biblioteca Nueva (cit. como *FyS*, seguido por número de página).
- Hegel, G.W.F. (1968). *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, en *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Meiner, Hamburg (cit. como *DS*, seguido por número de página); trad. esp. de M. Del Carmen Paredes Martín (2010). *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. En: *Hegel I*. Madrid: Gredos, pp. 98-177 (cit. como *Dif.*, seguido por número de página).
- Hegel, G.W.F. (1992). *Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. En: *Werke*, Bd. 8. Frankfurt: Suhrkamp Verlag (cit. como *Enz.*, seguido del número de apartado).

- Hegel, G.W.F. (1981). *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff*, en *Gesammelte Werke*, Bd. 12, Meiner, Hamburg (cit. como *WdL*, seguido de número de página); trad. esp. de F. Duque (2015). *Ciencia de la lógica II. La lógica subjetiva. La doctrina del concepto*. Madrid: Ábada (cit. como *CdL*, seguido de número de página).
- Houlgate, S. (2005). *Glauben und Wissen: Hegels immanente Kritik der kantischen Philosophie odie die (illegitime) "Ahnung eines besseren"?*. En: Arndt, A.-Bal, K.-Ottmann, H. (ed.). *Hegel Jahrbuch: Glauben und Wissen* (Dritter Teil). Berlin: Akademie Verlag, pp. 152-158.
- Illetterati, L.-Michelini, F. (2008). *Introduction*. En: Illetterati, L.-Michelini, F. (eds.). *Purposiveness. Teleology between Nature and Mind*. Frankfurt: Ontos Verlag.
- Jonkers, P. (2004). *Philosophische Kritik in Hegels Systemkonzeption von 1801/02*, en Kimmerle, H. (ed.), *Die Eigenbedeutung der Jaener Systemkonzeptionen Hegels*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 45-60.
- Michelini, F. (2004). *Sostanza e Assoluto. La funzione di Spinoza nella "Scienza della lógica" di Hegel*. Bologna: EDB.
- Morfinò, V. (1997). *Substantia sive Organismus. Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*. Milán: Guerini & Associati.
- Palermo, S.V. (2015). «Lo primero de la filosofía es conocer la absoluta nada». Fe y saber ante la cuestión del nihilismo, en *Revista Electrónica de Estudios Hegelianos*, n. 20, año 12, pp. 50-70.
- Palermo, S.V., (2016). *La sostanza come genesi del concetto. Sulla lettura hegeliana di Spinoza nella Wesenslogik*. En: L. Fonnesu-L. Ziglioli (ed.). *System und Logik bei Hegel*. Hildesheim-New York: Georg Olms, pp. 193-212.
- Palermo, S.V. (2015). «Una vía genuina a la verdadera filosofía». *Estatuto y rol de la crítica filosófica en el Über das Wesen der philosophischen Kritik*, en "Cadernos de Filosofia Alemã", v. 20, n.1, pp. 109-123.
- Sandkaulen, B. (2007). *Die Ontologie der Substanz, der Begriff der Subjektivität und der Faktizität des Einzelnen. Hegels reflektionslogische "Widerlegung" der Spinozanischen Metaphysik*, en "International Jahrbuch des Deutschen Idealismus", n.5, pp. 235-275.
- Solé, M.J. (2013). *La polémica del spinozismo. Antecedentes, Desarrollo y consecuencias*. Estudio preliminar de M.J. Solé (ed.). *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes-Prometeo, pp. 9-112.
- Verra, V. (2007). *Filosofia moderna e riflessione in 'Glauben und Wissen'*. En V. Verra. *Su Hegel*. Bolonia: Il Mulino, pp. 136-247.