

OLHAR ESPINOSISTA SOBRE A LEITURA HEGELIANA DO ESPINOSISMO, DE BERNARD ROUSSET¹⁶⁰

LOOKING SPINOZISTICALLY AT THE HEGELIAN READING OF SPINOZISM," BY BERNARD ROUSSET

Carlos Tiago Silva

Doutorando em Filosofia na PUC-PR e joint PhD PUC-PR/Università degli Studi di Ferrara
carlos_tiago_@hotmail.com

Arion Keller

Mestrando em filosofia na PUC-PR
arionkeller@hotmail.com

TRADUÇÃO

RESUMO: Este é um artigo publicado no livro *L'immanence et le salut: regards spinozistes* (2000), em que Bernard Rousset comenta, a partir de um ponto de vista espinosano, o alcance e o limite das acusações hegelianas feitas a Espinosa. O texto se apresenta em dois momentos distintos: no primeiro, o autor mapeia a recepção hegeliana de Espinosa, bem como esta recepção foi recebida pela fortuna crítica relacionada a ambos os filósofos; no segundo, o autor analisa as pretensões hegelianas de crítica imanente ao espinosismo, assim como seus limites quando colocada em questão pelo *próprio texto espinosano*. Trata-se, então, de uma estratégia argumentativa de aceitar a similitude de ambos os projetos filosóficos em algum sentido, mas, sobretudo, de demarcar muito bem suas diferenças, enfatizando algumas insuficiências da leitura que Hegel faz de Espinosa.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa. Hegel. Saber Absoluto. Substância. Negação.

ABSTRACT: This paper was published in the book *L'immanence et le salut: regards spinozistes* (2000), in which Bernard Rousset comments, from a Spinozistic point of view, upon the scope and limits of Hegelian critiques of Spinoza. The text is presented in two moments: in the first, the author maps the Hegelian reception of Spinoza as well as how this reception was met by the critical fortune related to both philosophers; in the second, the author analyzes the Hegelian claims of immanent critique to Spinozism as well as its limits when confronted with the *very text of Spinoza*. It is, then, an argumentative strategy of accepting the similitude of both philosophical projects in some sense, but, above all, of clearly demarcating their differences, emphasizing some inadequacies of Hegel's reading of Spinoza.

KEYWORDS: Spinoza. Hegel. Absolute Knowledge. Substance. Negation.

Sabe-se a importância da reflexão crítica conduzida por Hegel sobre o sistema espinosista na construção de seu próprio sistema: a *Lógica*, quer se trate da obra

¹⁶⁰ [N.T.] Este texto, *Regard spinoziste sur la lecture hegelienne du spinozisme*, encontra-se presente no compilado de ensaios do intérprete francês Bernard Rousset, em homenagem a seu falecimento no ano de 1997, intitulado *L'immanence et le salut: regards spinozistes*, editado pela Kimé em 2000, entre as páginas 15 e 28. Prefaciado por André Tosel, outro grande intérprete francês de Espinosa, este compilado conta com artigos escritos durante todo o trajeto intelectual de Rousset, passando pela ontologia, ética, política e teoria do conhecimento espinosanas, contando com inúmeros *insights* e importantes contribuições para o estudo do espinosismo. Nossa tradução diz respeito ao primeiro texto do livro, em que o autor discute alguns temas do clássico debate entre Hegel e Espinosa.

Além disso, com relação aos textos de Espinosa, citaremos a abreviação do referido texto ("E" para a *Ética* e "Ep." para as *Cartas*), seguido da referência ao livro, proposição, demonstração, escólio etc., no caso da *Ética*; da referida Carta e página da edição consultada, no caso das *Cartas* (A edição da coleção Os Pensadores possui tradução feita por Marilena Chaui das Cartas 2, 4, 9, 10, 12, 21, 32, 34, 35, 36 e 50. Quando a referência for a alguma dessas Cartas, utilizamos tal edição. Quanto às outras cartas, utilizamos a edição da *Perspectiva*, traduzida por J. Guinsburg e Newton Cunha. Ambas estão na seção de Referências). Por exemplo, (E I, prop. 8, esc.), diz respeito ao escólio da proposição 8 do livro primeiro da *Ética*; (Ep. 32, p. 545), diz respeito à Carta 32 e sua página na edição consultada. Com relação aos textos de Hegel, utilizaremos o padrão da revista (autor, data, página). Sobre as notas de rodapé, quando forem acompanhadas de um [N.T.], são nossas; quando não tiverem nenhum grifo, são do autor.

independente publicada em 1812-1816 ou da primeira parte da *Enciclopédia* publicada em 1817 (com complementos importantes em edições ulteriores), e as *Lições sobre a História da Filosofia* são suas testemunhas.

Isso não se explica somente pela relevância da *Spinozastreit* [Querela do espinosismo] que ocupava os espíritos da geração precedente e que desempenhou um papel decisivo na formação do pensamento hegeliano, nem pela simples vontade de Hegel de se opor, cada vez mais claramente, à filosofia de Schelling, considerada como uma nova forma do espinosismo: como bem percebeu Schopenhauer – que, em seu escrutínio da razão, critica a ambição filosófica de Espinosa para ridicularizar as pretensões sistemáticas de Hegel (intencionalmente aproximadas das de Schelling) –, o espinosismo está no coração do hegelianismo, na medida em que essas duas filosofias se apresentam precisamente como sistemas absolutos, que identificam o racional e o real e que afirmam a existência de uma totalidade positivamente infinita, perfeitamente fundada nela mesma e por ela mesma, como o prova o lugar de destaque do argumento ontológico; o que Schopenhauer diz de Espinosa é, sem dúvida, inexato e o que diz de Hegel é, sem dúvida, injusto, mas nós estamos em uma época em que, em face do criticismo kantiano que enfatiza nossa finitude, o espinosismo aparece como a expressão acabada e a única conseqüente do racionalismo absoluto: neste contexto, o parentesco entre a *Lógica* e a primeira parte da *Ética* é incontestável, em que pesem todas as diferenças introduzidas especialmente pela *Fenomenologia*, e Hegel, que faz da *Lógica* sua *magnum opus*, está longe de negar este vínculo; e poderíamos completar essa aproximação ressaltando que o cuidado hegeliano com a salvação, considerando a importância dada à reconciliação, evoca alguns acentos da última parte da *Ética*: as duas filosofias têm em comum a mesma afirmação da unidade infinita como totalidade, o que implica ao mesmo tempo uma recusa comum da suficiência substancial do finito como tal e uma posição comum do ser completo da substância na posse de sua imanência.

As *Lições sobre a História da Filosofia* contêm um longo capítulo consagrado ao exame do espinosismo: encontramos aí o essencial das reflexões hegelianas sobre a *Ética*, bem como a importante discussão conectada a ela, da passagem da *Carta L* a Jarig Jelles, na qual Espinosa escreve que a “determinação é negação”; os temas reunidos nestas *Lições* constituem a matéria das páginas da *Lógica* e da *Enciclopédia* que, mesmo sendo dispersas, aparecem nos momentos decisivos da construção hegeliana: a Nota sobre a qualidade e a negação no capítulo sobre o ser-aí, a Nota que serve de transição da lógica do ser à lógica da essência ao fim do capítulo sobre a

medida, e a Nota que serve de conclusão ao capítulo sobre o absoluto que abre a lógica do conceito. É útil ressaltar que esses desenvolvimentos se tornam mais numerosos, mais extensos e mais ricos com o tempo: se a Nota sobre a diferença interna que assegura a transição entre a lógica do ser e a lógica da essência se encontra na primeira edição da *Lógica do Ser* (1812), se a Nota sobre o absoluto se encontra na *Lógica da Essência* (1813) e se o exame geral do espinosismo nos seus fundamentos dedutivos se encontra na *Lógica do Conceito* (1816), ou seja, nas primeiras exposições do sistema hegeliano tais como são realmente retomadas na *Enciclopédia* de 1817, é preciso aguardar o Prefácio da segunda edição da *Enciclopédia* (1827) para ver aparecer um desenvolvimento completo consagrado ao problema da cisão e do mal para discutir em seu fundo a filosofia de Espinosa, e é preciso aguardar a terceira edição da *Enciclopédia* (1830) e a segunda redação da *Lógica do Ser* (1831, publicada em 1832) para ter os textos mais célebres e exaustivos que questionam radicalmente o espinosismo a propósito da relação entre a determinação e a negação, da unidade do pensamento e do ser, da personalidade, da consciência, da reflexão e da liberdade. Acrescentamos que o único texto anterior à *Lógica* que evoca com alguma precisão o espinosismo (a *Fenomenologia* contém apenas alusões indiretas inseridas na discussão geral das filosofias da substância) é o artigo sobre *A relação do Ceticismo com a Filosofia* (1802), que se contenta em criticar a noção de causa de si e de lembrar a identidade de nosso entendimento com o entendimento divino: parece que a constituição e a exposição que Hegel faz de sua própria filosofia (isto é, não o esqueçamos, da *Enciclopédia* da qual a *Lógica* é a primeira parte) se ancora cada vez mais em uma reflexão interna sobre a *Ética*, tornando-se, ao mesmo tempo, um questionamento cada vez mais profundo sobre ela.

Conhecemos os dados históricos da questão do espinosismo, tal como é colocada entre 1785 e 1815: por um lado, o criticismo kantiano, que confia completamente seu espaço à razão – às suas pretensões teóricas em certo sentido, e às suas possibilidades práticas em outro sentido mais positivo – em vista de uma determinação absoluta, total e infinita da existência, limita o saber apenas ao exercício da potência do entendimento humano finito com relação à sensibilidade e parece assim garantir um renascimento do ceticismo; por outro lado, a filosofia da fé buscava prejudicar o racionalismo, quer se trate do racionalismo dos Leibnizianos, dos Iluministas, ou de Kant, tentando demonstrar que a única conclusão lógica e acabada da filosofia racional era o espinosismo e sua afirmação da potência de nosso entendimento para conhecer o

infinito em sua unidade, compreendido como unidade de Deus e da Natureza. Sabemos do papel decisivo desempenhado por Jacobi nesta maneira de colocar o problema filosófico: ou o racionalismo conduz à renúncia kantiana da verdade absoluta, com seu subjetivismo, ou conduz à reabsorção espinosista no absoluto, com seu determinismo; sabemos, igualmente, que a Filosofia da Natureza de Schelling, em sua oposição à doutrina do Eu de Fichte, apresentava-se ela mesma como uma retomada, no quadro de um idealismo pós-crítico, da intuição fundamental da *Ética*, colocando a unidade da substância no desenvolvimento de todas as suas expressões e colocando a identidade do sujeito e do objeto no seio deste absoluto. É nesse contexto histórico, que é o da formação de seu pensamento, que Hegel aborda o espinosismo, de bom ou mau grado, com o essencial da problemática jacobiana, que ainda subsistirá até certo ponto: a relação inicial com a *Ética* é extrínseca; durante o período de Jena, cujo fruto é a publicação da *Fenomenologia* (1807), o questionamento progressivo do sistema de Schelling, que leva em consideração as exigências fichteanas para insistir na diferenciação, na cisão e na negação, sobre o Eu e a subjetividade, não se compromete com uma discussão precisa do espinosismo: ela não abandona realmente esse ponto de vista ainda externo sobre o sistema da substância infinita, depositária da unidade do ser na unidade do pensamento e da extensão; o capítulo que trata do *Saber Absoluto*, em seu parágrafo que constitui o começo da *Lógica*, exprime claramente o que Hegel pensa do espinosismo, mas de uma maneira muito alusiva, sem o exame dos textos de Espinosa:

Ora, enquanto essa consciência assim exprimia, de início, a unidade imediata do pensar e [do] ser, da essência abstrata e do Si, embora abstratamente, e fazia renascer a luminosidade primeira [sob forma] mais pura, a saber, como unidade da extensão e do ser – porque a extensão é a simplicidade mais equivalente que a luz ao puro pensar – ressuscitou com isso no pensamento a substância do amanhecer. Ao mesmo tempo, o espírito se horroriza ante essa unidade abstrata – essa substancialidade carente-de-si – e afirma contra ela a individualidade (HEGEL, 2014, p. 527)¹⁶¹.

Em suas últimas páginas (Nota do capítulo 3 da seção consagrada à medida, imediatamente antes da passagem do ser à essência), a *Lógica do Ser* (1812) esboça uma autêntica discussão direta do espinosismo opondo à imanência indiferenciada da substância absoluta a necessidade de uma diferenciação interna constitutiva das determinações qualitativas (essenciais) do ser: todos os temas utilizados anteriormente contra Schelling e todos os argumentos que serão utilizados contra Espinosa se

¹⁶¹ [N.T.] Da edição do autor: (HEGEL, 1977, p. 111; 200-2).

encontram reunidos em uma página; no entanto, trata-se antes de uma crítica externa, conforme ao espírito antischellingiano das últimas linhas escritas para a *Fenomenologia*, ou seja, para seu *Prefácio*, mesmo se esta discussão começa a se entrelaçar aos diversos termos da dedução da *Ética*. Na longa nota que finaliza o capítulo que trata do absoluto, a *Lógica da essência* de 1813 desenvolve de maneira quase definitiva toda a argumentação hegeliana contra a concepção espinosista da substância e contra a dedução espinosista dos atributos e dos modos: de uma maneira geral, a substância da qual fala a *Ética* é privada da reflexividade interna que é a única capaz de produzir, como resultado, o absoluto em sua absolutidade, e, em particular, os atributos e os modos surgem no seio dessa dedução sem uma verdadeira dedução, de maneira contingente e empírica, em função dos simples dados de nosso entendimento finito; a discussão pretende agora se colocar sobre o terreno da crítica interna, já que ela toma como medida a definição mesma da substância como absoluto, mesmo se intervêm na argumentação elementos extrínsecos ao espinosismo e próprios do hegelianismo, como a ideia de negação da negação ou como o princípio da personalidade: não se trata aqui de recusar a Hegel o direito de afirmar que a negação da negação e a personalidade estão inscritos na definição do absoluto mas, antes, de se perguntar se elas estão inscritas na definição espinosista do absoluto e de se perguntar, conseqüentemente, se a crítica hegeliana de Espinosa é verdadeiramente uma crítica interna.

É isso que afirmam as primeiras páginas da *Lógica do Conceito* de 1816:

(...) a filosofia que se coloca no ponto de vista da substância e ali se detém é o *sistema de Espinosa*. (...) a especulação, em seu caminho, encontra-se necessariamente remetida a esse ponto de vista e, nessa medida, o sistema é perfeitamente verdadeiro. – Mas ele *não é o ponto de vista supremo* (...), mas apenas isto pode ser visto nele [no sistema] como o falso: que ele seja o ponto de vista supremo. (...) a refutação não tem de vir de fora, quer dizer, não tem de partir de assunções que residam fora daquele sistema e às quais ele [o sistema] não corresponde. (...) portanto, a única refutação do espinosismo pode consistir somente no fato de que seu ponto de vista seja reconhecido, em primeiro lugar, como essencial e necessário, mas que, em segundo lugar, esse ponto de vista seja alçado *a partir de si mesmo* para o ponto de vista mais elevado (HEGEL, 2018, p. 40-1);

e nós devemos ressaltar desde já o que permite a essa discussão se apresentar como uma refutação interna:

não pode haver refutação do espinosismo para quem não pressupõe como decididas para si a liberdade e a autossubsistência do sujeito autoconsciente. (...) o nervo do refutar exterior se baseia, então, unicamente, por seu lado, em fixar de modo rígido e firme as formas

contrapostas daquelas assunções, por exemplo, o autossubsistir absoluto do indivíduo pensante frente à forma do pensar, como este é posto enquanto idêntico à extensão na substância absoluta (HEGEL, 2018, p. 41-2), mas (e é isso que permite uma refutação interna) “de qualquer maneira, um ponto de vista tão elevado e dentro de si tão rico como a relação de substancialidade não ignora aquelas assunções, mas também as contém; *um dos atributos da substância espinosista é o pensar*” (HEGEL, 2018, p. 41)¹⁶².

Portanto, segundo Hegel, que para Espinosa o pensamento seja um atributo da substância é a prova do hegelianismo como verdade do espinosismo: a discussão se tornou muito mais interna mas, notamos, ao mesmo tempo, que a exposição da doutrina discutida é aparentemente muito mais interior e compreensiva; a análise também se torna mais detalhada, em função das diversas etapas da dedução espinosista e do exame de Hegel: o problema constante da relação entre o pensamento e o ser¹⁶³ conduz o questionamento da ligação estabelecida por Espinosa entre a substância e o atributo, e de uma maneira mais geral entre a substância e seus atributos e seus modos, particularmente em seus modos finitos¹⁶⁴, com atenção especial dada à noção de determinação, aproximada da de negação que é oposta à de negação da negação (a propósito do próprio infinito)¹⁶⁵. Mas, em todas essas discussões, o que está sempre em causa, conforme ao procedimento ainda válido da *Fenomenologia* de 1807, é a existência da cisão (Prefácio da *Enciclopédia* de 1827) e o lugar da subjetividade no ser¹⁶⁶: para Hegel, é preciso que o ser, que deve ser substância em sua absolutidade como queria Espinosa, seja também sujeito e que o seja ou torne-se em virtude de sua própria necessidade absoluta como teria querido Espinosa, e em virtude de sua própria negatividade interna como deveria ter querido Espinosa; e nós estamos, então, em presença do que constitui o conteúdo da terceira parte da *Enciclopédia*, da *Filosofia do Espírito*: é essencial notar, tanto para compreender a unidade do pensamento hegeliano quanto para perceber o sentido da leitura hegeliana de Espinosa, que a *Lógica* (que se trate da obra independente de 1812-16 reeditada em 1831 ou da primeira parte da *Enciclopédia* de 1817 reeditada em 1827 e 1830), com toda sua discussão da *Ética*, é somente o primeiro momento da construção da *Filosofia do Espírito*, sendo desta, sem

¹⁶² Sublinhado por mim. – Eu modifiquei a ordem das proposições em razão do objeto deste estudo. [N.T.] Também alteramos a ordem das passagens deste parágrafo de acordo com o uso que o autor fez para sua argumentação. A tradução da Vozes acompanha, obviamente, o original hegeliano. Para a ordem original do texto de Hegel, ver (HEGEL, 2018, p. 40-2). Na edição do autor: (HEGEL, 1949, p. 247-8).

¹⁶³ Cf. A Nota sobre a qualidade e a negação no capítulo sobre o ser-aí na *Lógica do Ser* de 1830.

¹⁶⁴ Cf. A Nota do capítulo sobre o absoluto da *Lógica da Essência* de 1813 e o capítulo das *Lições sobre a História da Filosofia*.

¹⁶⁵ Cf. *Lições sobre a História da Filosofia*, a Nota da *Lógica do Ser* da *Enciclopédia* de 1830.

¹⁶⁶ Cf. As adições aos parágrafos 147 e 151 da *Enciclopédia* de 1830.

dúvida, sempre o fim e também o princípio, o que ainda permite duvidar do caráter interno desta discussão.

A argumentação hegeliana já foi objeto de vários estudos específicos: que eles tentem destacar a especificidade e os limites da dialética hegeliana, que eles tendam a lhe opor uma dialética que seria propriamente espinosista ou que eles busquem justificar o procedimento de Hegel frente a Espinosa, o artigo de D. Janicaud (*Dialética e substancialidade, sobre a refutação hegeliana do espinosismo em Hegel*)¹⁶⁷, a obra de P. Macherey (*Hegel ou Espinosa*)¹⁶⁸ e o estudo dessa obra por D. Souche-Dagues (*Espinosa e Hegel, Reflexões sobre um livro recente*)¹⁶⁹ aos quais é preciso acrescentar os trabalhos de P. Garniron (Comunicações preparatórias para a edição e tradução das *Lições sobre a História da Filosofia*), e analisam o conteúdo dessa refutação interna do espinosismo destacados por Hegel na construção de seu sistema; não parece útil retomá-los aqui. Notamos, no entanto, que é permitido avaliar que uma exegese, senão expressamente hegeliana, ao menos de inspiração pós-kantiana da *Ética*, tal como a que foi proposta por M. Gueroult em seu comentário analítico e crítico do sistema espinosista, pode mais do que justificar em nosso espírito a apresentação da crítica de Hegel do espinosismo como constituindo uma refutação realmente interna.

Aqui, portanto, devemos nos perguntar sob qual perspectiva Espinosa poderia ter sido conduzido para tal leitura de sua filosofia e, mais exatamente, para a leitura que permitiu a Hegel afirmar o êxito de uma refutação interna e de procurar justificar, por esse viés, seu próprio empreendimento.*

Em sua crítica, Hegel se fundamenta na afirmação que ele encontra na própria letra de Espinosa: “Toda determinação é uma negação”; e dela conclui que Espinosa deveria ter feito da negação mesma o princípio de toda determinação: mais precisamente para que a determinação resultante fosse verdadeiramente essencial, seria preciso admitir o jogo da negação interna, e, para que ela fosse realmente positiva, reconhecer o movimento da negação da negação; para ser consequente, o espinosismo, portanto, deveria ter feito intervir uma dialética de tipo hegeliana na construção do sistema do ser. A questão já foi tratada¹⁷⁰: na *Carta L*, Espinosa não escreve que toda determinação é uma negação, mas somente que “uma determinação é uma negação”, e isso a propósito das figuras finitas recortadas na extensão, ou seja, dos corpos finitos

¹⁶⁷ Cf. (JANICAUD, 1970).

¹⁶⁸ Cf. (MACHEREY, 1979).

¹⁶⁹ Cf. (SUCHE-DAGUES, 1983).

¹⁷⁰ Cf. Macherey (1979).

que são as partes da matéria infinita; ele destaca que “essa determinação” (delimitação) “não pertence à coisa segundo seu ser, mas, pelo contrário, é seu não ser”: não se deve compreender por isso que o não-ser seria constitutivo do ser do finito, mas que o não-ser é constitutivo da finitude do ser finito, o ser do ser finito sendo constituído pelo ser da substância da qual ele é uma parte; a determinação significa aqui, como em praticamente todas as páginas da *Ética*, apenas a delimitação, que é negação externa, como o prova, também, o emprego do adjetivo “indeterminado” a propósito, por exemplo, da duração, para designar a ausência de causa exterior (conhecida), permitindo conhecer a posição na existência do que é positivo no existente finito: sem dúvida, as vezes a palavra “determinar” toma um sentido positivo (“Uma coisa que foi determinada a produzir algum efeito foi necessariamente assim determinada por Deus, e a que não foi determinada por Deus não pode se determinar a si mesma para produzir um efeito”) (E I, prop. 26)¹⁷¹, mas é preciso distinguir, neste ponto, precisamente, a determinação intrínseca, que é positiva, e a determinação negativa, que é extrínseca; “ser finito é, em realidade, uma negação parcial da existência” (E I, prop. 8, esc. 1)¹⁷², mas se trata apenas de uma negação da existência que é somente uma negação parcial relativa ao “finito” do ser, não ao ser do finito. Dir-se-á que a negação que determina o finito não concerne somente a sua existência, mas também a sua essência, isso que o faz ser o que é e o faz agir como age, isso que o faz ser isso e não aquilo, para falar em termos hegelianos? Seguramente, mas para um espinosista, o que cada coisa finita é, sua própria essência, resulta de determinações extrínsecas¹⁷³: está aí sua não-substancialidade; introduzir a negação como princípio de determinação positiva, a negação interna (e a negação da negação) e a determinação interna, seria restaurar a aseidade. Isso não implica que não possa haver, nesse caso, determinação interna em uma coisa finita, como exigido pela doutrina da salvação, pois um ser finito extrinsecamente determinado em razão da negação que ele pode ser enquanto modo da substância infinita, não é menos capaz de ser intrinsecamente positivo enquanto um tal

¹⁷¹ [N.T.] Aqui, o autor fornece uma tradução desta proposição da *Ética* utilizando o verbo “produzir” ao invés do verbo “operar”, que é presente no texto latino. (“*Res, quae ad aliquid operandum... non potest se ipsam ad operandum determinare*”). A tradução brasileira que utilizamos acompanha o original latino “Uma coisa que é determinada a operar algo, foi necessariamente assim determinada por Deus; e aquela que não é determinada por Deus não pode determinar-se a si própria a operar” (E I, prop. 26).

¹⁷² [N.T.] Segundo nossa tradução brasileira: “Como ser finito é deveras negação parcial”. Na edição francesa da *Ética* com tradução de Charles Appuhn também consta dessa forma. A adição de “existência” nesta passagem parece ser do próprio Rousset, o termo aparecendo apenas na sequência do texto espinosano. Ademais, o autor não cita a edição consultada da *Ética* nem das *Cartas*.

¹⁷³ Cf. (E I, prop. 28).

modo; isso não implica também que não possa haver uma negação interna em uma coisa finita, como diz a teoria dos afetos, pois um ser finito, na relatividade de sua definição e de sua composição é tributário da contrariedade das determinações extrínsecas que lhe constituem. O fato é que, para Espinosa, qualquer que possa ser sua verdade ao nível de uma análise antropológica, conduzida particularmente na terceira e quarta partes da *Ética*, ou seja, ao nível de um ser finito complexo, ao nível lógico e ontológico, pelo contrário, a ideia de uma negação da negação não pode ter qualquer sentido e a negação interna não pode ter qualquer valor: para ele, com efeito, a negação não passa de destruição e, se é verdade que a determinação é negação, é porque a determinação é privação; convém ressaltar que, na *Ética*, não se trata da determinação senão a propósito do finito, o que prova a significação exclusivamente negativa, negadora, privadora do termo, a determinação não tem para Espinosa o sentido positivo, produtor, essencial que terá para Hegel: o vocabulário da determinação não se aplica nem à substância, nem aos atributos, nem aos modos infinitos, ou seja, àquilo do que trata a *Lógica* de Hegel. A utilização feita por Hegel da afirmação que ele acredita encontrar nos escritos de Espinosa, com a finalidade de refutar a doutrina a partir do interior é, portanto, do ponto de vista espinosista, totalmente inadequada: “você diz o que eu deveria ter dito como consequência daquilo que eu disse, mas isso não é, de maneira alguma, o que eu disse...”.

A ausência de papel construtivo atribuído à determinação como negação, tal como é criticada por Hegel em Espinosa, deve ser compreendida em função do conjunto do empreendimento dedutivo escolhido pela *Ética*, que é, precisamente, o objeto das críticas hegelianas em razão de suas insuficiências e inconsequências: ao invés de explicar e justificar as determinações do ser como exigiria o método geométrico aparentemente ligado à doutrina da aseidade da substância, Espinosa se contenta com a constatação, empírica e contingente, da presença dos atributos e de seus modos, e mais particularmente da presença dos modos finitos; Espinosa poderia facilmente replicar: no sistema hegeliano, mesmo que se admita que a finitude seja deduzida dialeticamente, o finito considerado enquanto finito particular, não é construído a partir da *Lógica*, mas, somente reconstruído, compreendido e justificado, graças a uma Filosofia da história, de maneira que o particular não é mais deduzido na *Enciclopédia* de Hegel, mas na *Ética* de Espinosa; da mesma maneira, no nível das propriedades universais do ser, da qual fala a *Lógica*, e que são comparáveis aos atributos e aos modos infinitos, é permitido se perguntar se elas são realmente deduzidas e construídas pela dialética, ou se elas não são

somente reconhecidas, localizadas e justificadas, intuitivamente e não logicamente:

Lucien Herr dizia que na dialética hegeliana, o surgimento de um novo termo não era verdadeiramente o produto de uma construção, mas na realidade, era apenas um dado da intuição extraído dialeticamente, o que pode não ser verdade para a dialética da consciência e da história, mas que pode não ser falso para a dialética do ser e da essência; um olhar espinosista atento nos obriga, no mínimo, a nos perguntar se Hegel, na *Enciclopédia*, fez efetivamente o que ele acusa a Espinosa de não ter feito na *Ética*.

De qualquer maneira, devemos reconhecer que a *Ética*, se ela comporta uma dedução da necessidade da existência de atributos da substância, de modos infinitos e de modos finitos, não apresenta qualquer dedução de tal atributo, de tal modo infinito e ainda menos de tal modo finito: na primeira e segunda partes, a extensão e o pensamento (assim como os outros atributos possíveis), o par movimento-repouso e o intelecto (com a configuração de todo o universo que deles resulta) e as coisas particulares são simplesmente introduzidas no curso da dedução, de maneira alguma construídas pela dedução; não se encontra aí uma lacuna no sistema, mas uma necessidade confessa do sistema: é a própria infinitude do ser que impede que se possa tirar de sua definição a definição de seus atributos e de seus modos infinitos, razão precisa pela qual nós devemos reconhecer a existência de uma infinidade de atributos além dos dois que conhecemos, e é a própria finitude das coisas finitas que faz com que elas não possam ser conhecidas senão em função de outras coisas finitas, e não a partir do infinito¹⁷⁴; A *Ética* não pretende ser a *Enciclopédia* e é o próprio espinosismo que o impede:

eu vos disse que ignorava como conhecer de que maneira as partes se vinculam reciprocamente e de que modo cada uma concorda com seu todo. Para poder conhecer isto, seria preciso conhecer a natureza inteira e todas as suas partes. Portanto, esforçar-me-ei apenas para mostrar a razão que me obriga a afirmar o vínculo e o acordo das partes (Ep. 32, p. 545).

Sem dúvida, o método adotado por Espinosa é o método dedutivo, mas essa dedução não é uma construção do ser, como o desejaria Hegel e todos os pós-kantianos: a dedução espinosista não passa de uma definição do ser, destinada a corrigir todos os erros sobre o ser segundo as simples regras lógicas da coerência do discurso necessárias para toda demonstração e toda refutação; o construtivismo ontológico não faz parte da ambição espinosista, que apenas busca o rigor lógico naquilo que se pode dizer do ser:

¹⁷⁴ Cf. (E I, prop. 28).

Hegel pode, portanto, criticar em Espinosa o formalismo de seu método geométrico e a exterioridade formal de sua dedução em relação ao conteúdo deduzido, em relação ao movimento interno do desenvolvimento deste conteúdo, mas, diante de todas as pretensões e de todas as especulações metafísicas, um espinosista não tem outra preocupação senão a da correção formal do que pode ser dito sobre o conteúdo real; se ela é efetivamente insuficiente para a construção do verificado, a simples lógica formal, com sua apresentação matemática, é suficiente para dizer o verificável, que se opõe com toda evidência e segundo toda necessidade ao falso, mas que não é menos impossível de ser construída, se é verdade que o infinito é verdadeiramente infinito, ou seja, indedutível em seu conteúdo, e se é verdade que o finito é realmente finito, isto é, inexplicável por outra coisa que não sejam coisas finitas: a filosofia da *Ética* implica a recusa deliberada do sistema da *Enciclopédia*. Aqui, novamente, a crítica hegeliana, na medida em que ela quer ser uma refutação interna, é inadequada: “você me censura por não ter efetivamente construído aquilo que, de acordo com você, eu deveria teoricamente construir, mas de fato, você não constrói mais que eu, e eu nunca tive essa pretensão que você me atribui, minha filosofia é precisamente a recusa racionalmente estabelecida de tal pretensão”.

Compreende-se, assim, que a filosofia de Espinosa não pode comportar este elemento de sistematicidade, reflexividade, circularidade que parece indispensável para Hegel: a exigência hegeliana não coincide com o rigor espinosista e a exigência espinosista não admite a ambição hegeliana; a *Ética* põe a necessidade universal, mas não expõe a necessidade de cada coisa, infinita ou finita, pois o conhecimento da necessidade deste que produz cada coisa não impede o reconhecimento da contingência de cada coisa produzida em uma filosofia que não é uma filosofia da essência, como é a de Hegel, de acordo com toda uma tradição, mas uma filosofia da lei, conforme às contribuições da ciência então nascente. Sem dúvida, pode-se procurar uma necessidade do contingente como tal, como o fez Hegel, mas essa é precisamente a definição da finalidade se aceitarmos a *Crítica da Faculdade de Julgar*, ou seja, isso que Espinosa rejeita de maneira mais expressa e violenta: o ser é e é necessariamente tudo aquilo que ele pode ser, com todas as razões de ser isto que ele é, mas sem qualquer razão particular para ser isto que ele é; com essa rejeição de toda teleologia, a aseidade da substância espinosista não significa somente a recusa de todas as teologias tradicionais, mas também a oposição a todas as ontologias da autojustificação do ser cujo hegelianismo é um exemplo: um espinosista não pode, portanto, aceitar a crítica

hegeliana, na medida em que esta se apresenta como uma refutação interna, se é verdade que o ser (a substância), em todas as suas ordens de existência (os atributos), segundo todas as leis de sua existência (os modos infinitos) e com todas as manifestações de sua existência (os modos finitos), deve ser, pode ser, mas não pode ser senão aquilo que é, sem finalidade, sem fim (sem objetivo e sem termo), como, a respeito de sua relatividade e de nossa precariedade nos informa doravante a ciência e como agora nos faz admitir nossa consciência da história; a contingência das determinações do ser com sua própria necessidade e ausência de circularidade do sistema não podem, portanto, ser alegadas contra o espinosismo, pois elas são inerentes ao antifinalismo que o caracteriza.

Contudo, nós vimos, o argumento maior utilizado por Hegel para sua refutação é a atribuição espinosista do pensamento à substância, o que implicaria a admissão necessária de uma reflexividade do ser e a adoção final da filosofia do espírito por ele defendida. Mas, se elas traduzem bem o que ele leu em Espinosa, suas citações são, na realidade, inexatas e traem, conseqüentemente, sua intenção, de maneira que não se pode reconhecer aqui tampouco a existência de uma refutação interna: Espinosa não fala da unidade do pensamento e do ser, como afirmam os textos citados da *Fenomenologia* e da *Lógica*, mas da unidade do pensamento e da extensão no ser; sem dúvida a *Enciclopédia*, em sua segunda edição de 1827¹⁷⁵, afirma mais corretamente que, para Espinosa “Deus é a unidade do pensamento e da extensão (do mundo material)”, mas isto é omitir que é também a unidade de todos os outros atributos possíveis em número infinito, o que desnatura toda a doutrina espinosista da substância para reconduzi-la às dimensões do problema cartesiano, e é para escrever, imediatamente antes, na mesma frase, que “Espinosa não define Deus dizendo que ele é a unidade de Deus e do mundo”, enquanto a unidade e a unicidade da substância significam exatamente a identidade de Deus e da Natureza; toda a passagem merece, aliás, ser citada, pois prova a distorção imposta por Hegel à filosofia espinosista:

Prescindindo de que Espinosa não define Deus como sendo a unidade de Deus e do mundo, mas a unidade do pensar e da extensão (do mundo material), nessa unidade já está implicado — mesmo se for também tomada daquele primeiro modo, totalmente inepto — que no sistema de

¹⁷⁵ Cf. o § 50 do primeiro livro da *Enciclopédia* (HEGEL, 1995, p. 123-27). [N.T.] Na edição do autor: (HEGEL, 1986, p. 313).

Espinosa o mundo é antes determinado só como um fenômeno, ao qual não cabe realidade efetiva, de modo que esse sistema é muito mais para ser visto como acosmismo. Uma filosofia que afirma que Deus — e só Deus — é deveria, pelo menos, não ser dada por ateísmo (HEGEL, 1995, p. 126)¹⁷⁶.

Certamente, é difícil apresentar o espinosismo como um ateísmo (exceto se explicitarmos que o Deus de Espinosa não tem nada daquilo que se entende comumente por Deus e daquilo a que se atém a filosofia hegeliana do espírito), mas também é certo que é impossível de apresentá-lo como um acosmismo, a identificação de Deus e da Natureza que tem justamente como consequência dar ao mundo a plenitude da realidade; mas Hegel, em sua leitura da *Ética*, tende a confundir, em razão de sua própria filosofia, natureza e mundo material, ser e extensão, e tende a criticar o pensamento da substância, em lugar de mantê-la ao nível dos atributos, de todos os outros atributos: ao mesmo tempo, ele se atém principalmente ao problema das relações entre dois dos atributos, que são os dois únicos que interessam à sua filosofia, ao invés de realmente aprofundar a doutrina da substância, que é a doutrina de Deus ou da Natureza; é que, na verdade, ele privilegia espontaneamente um atributo, o pensamento, coisa que Espinosa recusa a fazer: “a potência de que o pensamento dispõe para pensar não é tão grande quanto a potência de que dispõe a natureza para existir e agir” (Ep. 40, p. 187).

Uma página do *Prefácio* desta mesma segunda edição da *Enciclopédia* revela claramente o que distingue Hegel de Espinosa, que motiva sua crítica e que explica os mal-entendidos:

Agora, no que toca à alegação de que naquela filosofia *em si* ou *propriamente* não vigora a diferença entre o bem e o mal, há que perguntar: que significa, então, esse “*propriamente*”? Se significa a natureza de Deus, não se exigirá, decerto, que o mal seja para ela transferido. Aquela unidade substancial é o próprio bem; o mal é apenas cisão; assim, naquela unidade, nada há menos que uma unidade do bem e do mal; antes, o mal [é que] está excluído. Por isso em Deus, como tal, não se encontra tampouco a diferença entre bem e mal; pois essa diferença só existe no [que é] cindido, em um [ser] tal, que nele está o próprio mal. Além disso, no espinosismo também se apresenta a diferença: o *homem, diferente de Deus*. O sistema pode, desse lado, não satisfazer teoricamente; pois o homem e o finito em geral, mesmo em seguida rebaixados ao [nível do] “modo”, se *encontram* na consideração [de Espinosa] somente *ao lado* da substância. Ora, é aqui, no homem, onde a diferença existe, que ela existe tão essencialmente quanto a diferença entre o bem e o mal, e é aqui somente que ela é *propriamente*, porque só

¹⁷⁶ [N.T.] Na edição do autor: (HEGEL, 1986, p. 313).

aqui tem sua determinação própria. Se no caso do espinosismo só se tem a substância ante os olhos, nela não existe, sem dúvida, nenhuma diferença entre o bem e o mal; mas porque o mal — como o finito e o *mundo* em geral (ver § 50 e Nota) —, desse ponto de vista, *não existe absolutamente*. Tendo porém ante os olhos o ponto de vista em que no sistema de Espinosa também aparecem o homem e a relação do homem à substância, e onde somente pode ter seu lugar o mal em sua diferença com o bem, é preciso que se tenham examinado as partes da ética que tratam dele, dos afetos, da servidão humana e da liberdade humana, para poder pronunciar-se sobre as consequências morais do sistema (HEGEL, 1995, p. 22-3)¹⁷⁷.

Vemos a importância atribuída por Hegel à existência do mal, do mal entendido como cisão e mais precisamente como cisão interna, em oposição ao bem que é identificado à unidade, situada na substância; ora, nada disto é espinosista: se é verdade que a *Ética* explica o mal pelos conflitos que resultam das relações extrínsecas entre os modos finitos, ela não o define por uma cisão que seria interna ao ser, mesmo ao ser finito, as divisões interiores do homem não passando de efeitos destas mesmas forças conflituais extrínsecas, e, se é verdade que ela explica o bem pela conveniência dessas relações e dessas forças, ela não o aproxima pela unidade da substância, o bem sendo tão relativo quanto o mal; Espinosa não nega a existência do mal, mas nega a existência de um problema filosófico (no sentido metafísico) do mal na medida em que ele nega sua realidade ontológica, como está claramente explicado nas *Cartas XIX e XXI a Blyenbergh*, e, conseqüentemente, ele é levado a negar também a realidade ontológica do bem, como o provam especialmente o *Apêndice* da primeira parte e o *Prefácio* da quarta parte da *Ética*: da mesma maneira, ele não nega a morte, mas a constata como um simples fato (não como uma coisa), cuja meditação não tem, a seus olhos, qualquer valor moral, nem qualquer alcance filosófico, o que o opõe ainda mais a Hegel. O espinosismo é a recusa, quase única, de toda teodiceia e mesmo de toda “ontodiceia”, ao afastar nesse ponto o problema tradicional ele consegue evitar, simultaneamente, o otimismo do justificado de Hegel e o pessimismo do injustificável de Schopenhauer: Espinosa também não pode compartilhar de qualquer elemento de uma doutrina da cisão interna, de uma dialética da determinação e da negação, de uma dedução sistemática dos seres em sua particularidade

¹⁷⁷ Cf. *Leçons sur la philosophie de la religion* (HEGEL, 1959, p. 168-9). [N.T.] Na edição do autor da citação da Enciclopédia: (HEGEL, 1986, p. 128). Ademais, há algumas diferenças entre as traduções brasileiras e francesas em algumas passagens desta citação. No trecho da edição brasileira “(...) nada há menos que uma unidade do bem e do mal...”, na francesa este “unidade” aparece como “identidade”. A segunda aparece já mais ao fim da passagem, em que na edição brasileira consta “desse ponto de vista, *não existe absolutamente*”, enquanto na francesa consta “nesse nível, não existe...”. Preferimos por deixar apenas a citação brasileira, mas deixamos a ressalva desta diferença.

e em sua história segundo a necessidade, pois isto introduziria um princípio de justificação do que não é justificável, do que não deve ser justificado, isto é, o mal, mas também o bem; daí este elemento de contingência no sistema do ser e no próprio ser que Hegel critica em Espinosa para estabelecer sua refutação interna: mas pode-se realmente criticá-lo neste ponto, já que se trata, da parte Espinosa, de uma escolha fundamental, explícita e deliberada?

O problema do mal (e correlativamente o do bem, colocado ontologicamente) é sem dúvida a pedra de toque que permite reconhecer as distinções fundamentais entre as filosofias e seus filosofemas; é, seguramente, um “*casus belli*” entre os filósofos: a oposição de Hegel a Espinosa é a ilustração disto. A posição, decisiva, de Espinosa a esse respeito exclui toda conclusão e até mesmo toda dedução que vai no sentido da filosofia do espírito que Hegel quer fundar: a *Ética* não é a *Enciclopédia* e sua primeira parte não é a *Lógica*; esta é a razão pela qual – se o espinosismo e o hegelianismo são comparáveis, na medida em que ambos buscam dar uma resposta filosófica, fundada sobre a razão, às questões religiosas levantadas pela fé e na medida em que para ambos a filosofia pode ser definida como a verdade da religião –, a filosofia de Espinosa é, seguramente, por sua intenção e em seu conteúdo, muito menos religiosa (se se pode dizer que ela o seja) que a de Hegel, que, a esse respeito, ainda permanece um pouco: nem por seu método, nem por seus resultados a doutrina da *Ética* é uma filosofia religiosa, porque ela não assume nem o problema religioso por excelência, que é o problema do mal, nem mesmo a investigação propriamente religiosa, que é a da geração do finito a partir do infinito.

Poder-se-ia objetar eventuais analogias entre a quinta parte da *Ética* e a *Filosofia do espírito*; Hegel não deixa de evocá-las:

O processo da necessidade é de natureza que por ele é superada a necessidade rígida presente de início, e seu interior é revelado; pelo que se mostra então que os [termos] vinculados um ao outro não são, na realidade, mutuamente alheios, mas apenas momentos de um só todo; cada *um* deles, em sua relação para com o outro, está junto de si mesmo e consigo mesmo se reúne. Eis a transfiguração da necessidade em liberdade; liberdade essa que não é simplesmente a liberdade da negação abstrata, mas antes a concreta e positiva liberdade (...). Em geral, essa é a mais alta autonomia do homem: saber-se como determinado pura e simplesmente pela ideia absoluta; essa consciência e atitude que Espinosa designa como *amor intellectualis Dei* (HEGEL, 1995, p. 287-88)¹⁷⁸.

¹⁷⁸ [N.T.] Na edição do autor: (HEGEL, 1986, p. 589).

Mas aqui Hegel se engana sobre Espinosa: a quinta parte da *Ética* não define a liberdade como interiorização da necessidade, mas, como realização da necessidade interior, e a salvação (conhecimento, amor, beatitude) não se encontra na consciência da participação na ideia absoluta, mas na consciência de ser na imanência de sua própria atividade finita uma parte positiva do infinito¹⁷⁹.

Esta recusa espinosista da filosofia do espírito, esta negação do problema do mal, esta vontade de não identificar o pensamento à substância infinita, mas o pensamento e a extensão (e os outros atributos) na substância infinita Deus-Natureza, esta escolha de não deduzir do ser absoluto a *Facies totius universi* e a ignorância deliberada da negação interna como determinação positiva, com o que isto implica de pura contingência no próprio seio da necessidade absoluta, só podem espantar Hegel:

A substância, tal como é compreendida, sem mediação dialética anterior, imediatamente por Espinosa é, enquanto a potência universal negativa, algo somente como *esse abismo sombrio*, informe, que engole para dentro de si todo o conteúdo determinado, como sendo originariamente nulo, e que nada de si produz, que tem em si uma consistência positiva (HEGEL, 1995, p. 281-82, grifos do autor)¹⁸⁰.

Porém, em um sentido contrário, um espinosista pode experimentar o espanto diante desta *esfera claríssima* desenhada por uma construção dialética sem falha, que faz da cisão uma necessidade interna do ser para fundar uma teleologia e uma teodiceia.

A exigência hegeliana, que comporta um rigor, não poderia ser negligenciada; mas o rigor espinosista, que exprime também uma exigência, não pode ser desprezado: nada permite, em todo caso, encontrar nesta elementos de uma refutação interna que conduziria *ipso facto* a justificar aquela. Ocorre a Hegel invocar o interesse moral de sua própria filosofia diante da de Espinosa, mas este poderia escrever novamente: “Eu não pretendo ter encontrado a melhor filosofia, mas sei que tenho conhecimento da verdadeira” (Ep. 76, p. 286).

REFERÊNCIAS

Do autor¹⁸¹:

HEGEL, G.W.F. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*: t. 1 La Science de la

¹⁷⁹ Cf. (ROUSSET, 1968)

¹⁸⁰ Cf. as célebres duas últimas páginas do Título I do *Prefácio* da *Fenomenologia*. [N.T.] Da edição do autor do trecho citado da Enciclopédia: (HEGEL, 1986, p. 586).

¹⁸¹ [N.T.] Como dissemos acima, o autor não referencia a edição utilizada da *Ética* e das *Cartas*.

Logique. Trad. Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 1986.

_____. *Leçons sur la Philosophie de la Religion*: t. 1. Trad. J. Gibelin. Paris: J. Vrin, 1959.

_____. *Le Savoir Absolu*. Édition bilingue avec introd., trad. et commentaire par Bernard Rousset. Paris: Aubier Montaigne, 1977.

_____. *Science de la Logique*: vol. 2. Trad. S. Jankélévitch. Paris: Aubier, 1949.

JANICAUD, D. Dialectique et Substantialité: sur la réfutation hegelienne du spinozisme. In: *Hegel et la Pensée Moderne*. Paris: P.U.F, 1970.

MACHEREY, P. *Hegel ou Spinoza*: Colloque Spinoza Amiens-Leyde-Chantilly de 1977. Paris: Maspéro, 1979.

ROUSSET, B. *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme*. Paris: Vrin, 1968.

SOUICHE-DAGUES, D. Spinoza et Hegel: Réflexions sur un livre récent. *Etudes philologiques*, janvier-mars, 1983.

Dos tradutores:

ESPINOSA, B. *Correspondência*: Cartas nº 2, 4, 9, 10, 12, 21, 32, 34, 35, 36, 50. Coleção Os Pensadores. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

_____. *Ética*. Ed. bilíngue latim/português. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EdUSP, 2018.

_____. *Obra completa II: Correspondência Completa e Vida*. Trad. e notas J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica*: vol. 3 A Doutrina do Conceito. Trad. Christian G. Iber, Federico Orsini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2018.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830): vol. 1 A Ciência da Lógica. Trad. Paulo Meneses, colaboração José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. 9ª Ed. Trad. Paulo Meneses, colaboração Karl-Heinz Effen e José Machado. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2014.

ROUSSET, B. *L'immanence et le Salut: Regards Spinozistes*. Paris: Kimé, 2000.

Recebido em: 21/09/2020

Aceito para publicação em: 25/11/2020