

Será o Hegelianismo uma Forma de Espinosismo?

Maria de Lourdes Borges*

Resumo: Nosso propósito aqui não é traçar um quadro comparativo exaustivo entre a filosofia hegeliana e a filosofia de Espinosa⁽¹⁾. Pretendemos apenas esclarecer, pela indagação sobre uma possível matriz panteísta do pensamento de Hegel, a compreensão hegeliana sobre a relação entre Absoluto e mundo finito. Mostraremos que Espinosa influencia Hegel desde os tempos de Tübingen e que o hegelianismo passará sucessivamente por três fases distintas: uma primeira fase de entusiasmo pelo panteísmo, entusiasmo esse partilhado com Schelling; uma segunda fase de crítica ao espinosismo, bem como à sua assimilação pela doutrina de Schelling; uma terceira fase, na qual Hegel tomaria uma posição de aceitação crítica do espinosismo. Por fim, tentaremos mostrar que a crítica dirigida a Espinosa pelo Hegel da maturidade consiste em apontar a falta de reflexão presente no panteísmo, o que só poderia ser corrigido por meio das categorias presentes na Doutrina da Essência.

Palavras-chave: Hegel – Absoluto – mundo finito – Doutrina da Essência – Espinosa – substância – panteísmo

Hegel, desde o seu tempo em Tübingen⁽²⁾, bebe nas fontes de um “*espinosismo aggiornato*”; tanto ele, quanto seus dois amigos do Stift entram em contato com a doutrina de Espinosa através dos escritos de Jacobi, principalmente nas *Cartas sobre Espinosa (Spinoza-Briefe)*, um dos textos responsáveis pela difusão do pensamento espinosista na Prússia de então⁽³⁾. A

* Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.

retomada do espinosismo pelos jovens pensadores constituiu-se numa reação à filosofia crítica e seu interdito no que concerne à metafísica: o renascimento espinosista é, antes de tudo, uma busca do saber da totalidade, amparado na concepção de um ser supremo.

Jean-Marie Vaysse mostra a significação metafísica de Espinosa para a geração de filósofos do idealismo alemão. Se para a filosofia crítica “a única sabedoria é renunciar, tanto à santidade, quanto ao saber da totalidade”, ao contrário, “é exatamente isso que Espinosa, não apenas não refutou, mas que ele se pôs a produzir, lançando à filosofia um desafio terrível à procura da verdade e da sabedoria” (Vaysse 17, p. 8). O panteísmo espinosista significava, para essa geração de pensadores, a reconquista de um saber da totalidade, após a filosofia crítica ter imposto limites ao conhecimento.

Analisemos, então, a influência desse momento sobre Hegel, momento em que, segundo Dilthey, “Espinosa pareceu levantar-se subitamente de sua tumba, em face do idealismo transcendental de Kant”⁽⁴⁾. No começo do ano de 1795, Schelling, que permanece em Tübingen, escreve a Hegel, então preceptor em Berna, uma carta que parece ser a explicação da posição assumida no *Do eu como princípio da filosofia*: “Na tua ausência, tornei-me espinosista. Não te surpreendas. Tu saberás em breve como. Do ponto de vista de Espinosa, o mundo (o objeto puro por oposição ao sujeito) era tudo, do meu ponto de vista, é o eu” (Schelling 14, p. 10). A compreensão de um espinosismo que ponha o Eu no lugar da substância indicaria já a via seguida por Hegel na *Fenomenologia do espírito*, onde, ainda que criticando o Absoluto schellingiano como a “noite em que todas as vacas são pardas”, é adotada a concepção schellingiana de um Absoluto que é, ao mesmo tempo, substância e sujeito. Vaysse afirma que Schelling foi, entre os pensadores do idealismo alemão, o que melhor leu Espinosa, a ponto de ter compreendido que não era possível engajar-se na via do idealismo absoluto sem recorrer a ele. A assimilação schellingiana do espinosismo implicaria um monismo ontológico neutro, cujo fundamento não é a objetividade, nem a subjetividade, mas uma síntese de ambas. Esse misto de panteísmo e idealismo transcendental seria a única solução compatível com a exigência especulativa pós-kantiana:

“Somente um monismo ontológico que afirma a identidade do Ser e do Pensamento estaria à altura da exigência especulativa pós-kantiana (...) Esse absoluto é o Eu no qual a filosofia encontra seu Hen Kai Pan. O Eu absoluto é esse princípio incondicionado que não é sujeito, nem objeto, pois, para aceder ao Absoluto, deve-se quebrar o círculo da necessidade da coisa, sem, no entanto, perder-se no fato de uma consciência psicológica que nada mais é do que um objeto” (Vaysse 17, p. 150).

Até então, as filosofias privilegiariam ou bem o lado do objeto, caindo na necessidade que a substância impõe, ou bem o lado do sujeito, restringindo-se à consciência psicológica. Schelling inovaria ao propor um monismo ontológico que tem como fundamento o eu absoluto que perfaz a identidade do ser e do pensamento: seu Absoluto guarda características, por um lado, do sujeito transcendental e, por outro, da substância espinosista, sem cair, todavia, na consciência abstrata do primeiro, nem na pura objetividade da segunda. Schelling rejeitaria, portanto, as alternativas de pôr o incondicionado ou bem no sujeito, ou bem no objeto, pois a totalidade que serve de fundamento ao seu sistema pretendia representar algo anterior a essa mesma cisão.

1. Toda determinação é uma negação

Ainda que o espinosismo ao qual Hegel tenha acesso seja uma reelaboração de Jacobi, este ressalta nas *Spinoza Briefe* alguns pontos importantes e autênticos da doutrina espinosista, pontos estes assimilados pelo jovem Hegel. A simpatia de Hegel por Espinosa, contrariamente à posição teística de Jacobi, pode ser comprovada pelo *Stammbuch* de Hegel do ano de 1791, em que se lê, sob a data de 21 de fevereiro, a seguinte inscrição: Hen Kai Pan, a fórmula espinosista, retomada várias vezes nas *Briefe*.

Um primeiro ponto apresentado nas *Cartas* que merece referência consiste na constatação da negatividade de toda determinação. Jacobi apresenta, no § XII do texto sobre o *Pantheismusstreit*, uma proposição que se aproxima do “*Omnis Determinatio est Negatio*”: “*Determinatio est negatio, seu determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet*”⁽⁵⁾. A única verdadeira existência em si é a existência da substância infinita; o finito deve ser compreendido como determinação e, portanto, negação dessa. As coisas singulares, enquanto existem num certo modo determinado, são o não-ser. O ser indeterminado é o único ser verdadeiramente real e todo o ser.

Um segundo ponto importante do espinosismo ressaltado por Jacobi, decorrência do “*Omnis Determinatio est Negatio*” e que acarretará uma grande influência na obra hegeliana, é a prioridade lógica e ontológica do todo com respeito a suas partes: o finito tem no infinito seu fundamento ontológico e epistêmico, isto é, aquele só existe nesse e só pode ser compreendido a partir desse⁽⁶⁾.

Hegel começa, então, a construir sua própria teoria sobre um pano de fundo espinosista, cerrando fileiras ao lado de uma “restauração panteísta”, ao resgatar a necessária prioridade lógica e ontológica da substância infinita, que é considerada a totalidade, em relação à qual os seres finitos são vistos como partes.

Nos textos de juventude, Hegel é animado pela mesma pretensão schellingiana de mostrar que a filosofia moderna, a partir de Kant, padece de um mal que necessita ser corretamente diagnosticado a fim de ser de uma vez por todas erradicado: o finito é tomado em si e por si, ou seja, é tomado como o que possui prioridade lógica e ontológica diante do infinito. Trata-se de fazer valer a concepção espinosista de que apenas a substância única e infinita pode ser em-si e para-si, isto é, ter uma existência que independa de algo outro (independência ontológica) e por si só ser concebida (independência lógica).

A influência espinosista marca os primórdios da reflexão hegeliana, época que pode ser vista como um esforço para desmistificar as filosofias da finitude, aquelas que tomavam o inautônomo por autônomo, o dependente lógico e ontologicamente por independente. A partir da *Fenomenologia*

do espírito (1807), Hegel distancia-se, no entanto, do seu entusiasmo pelo panteísmo, o que se evidencia na polêmica com Schelling – com o qual dividiu esse entusiasmo nos tempos do Stift –, cuja amizade chega ao fim no prefácio da referida obra. Ainda que fiel a uma concepção de subordinação dos entes finitos a uma entidade infinita, essa superaria a substância espinosista, bem como a expressão dessa na doutrina de Schelling, por negar sua estaticidade e nela incorporar a inquietude da diferença. Ao absoluto de Schelling (ou à caricatura desse feita por seus seguidores, conforme as escusas hegelianas), serão atribuídas características impróprias para um Absoluto que se quer expressar como fonte da vida e do movimento: plácido, estático, noite em que todas as vacas são pardas... A *Fenomenologia* marcaria, dessa forma, o início de uma moldagem de um Absoluto propriamente hegeliano, que se distingue da substância espinosista por ser fonte de todo movimento, inquietude e contradição da vida.

2. Um sopro de idealismo transcendental numa estátua panteísta

Em 1829, enquanto passava as férias na estação de banho de Karlsbad, Schelling escreve à sua mulher: “Imagine, ontem, enquanto eu me estava banhando, ouvi uma voz extremamente desagradável, meio conhecida, que me chamava. Então o desconhecido disse seu nome: era Hegel, de Berlim (...). Após o meio-dia, novamente ele veio, incrivelmente amigável, como se nada nos separasse”.

Um dia depois, Hegel escreve à sua esposa: “Ontem, eu encontrei um velho conhecido, Schelling, que há pouco chegou, só, como eu, mas, ao contrário de mim, ele está fazendo um tratamento. De resto, ele está bem e forte: para ele, beber a água da fonte serve apenas como preventivo. Nós dois estamos bastante contentes e nos encontramos como velhos amigos”⁽⁷⁾.

Essa é a última vez que Schelling encontra Hegel, o amigo do Stift de Tübingen, com o qual partilhou sua reflexão filosófica, até a ruptura que se

dá com a *Fenomenologia do espírito*. Se esse encontro é agradável para Hegel, conforme atesta sua correspondência, Schelling não é da mesma opinião: o portador da voz desagradável faz parecer que nada houve entre eles.

A 11 de janeiro de 1807, Schelling escreve a Hegel, entusiasmado com a proximidade da publicação da *Fenomenologia*: “Espero com impaciência tua obra que vai enfim aparecer. O que veremos surgir quando tua maturidade tiver tempo para amadurecer seus frutos! (...) Adeus, e não deixe nossas relações interrompidas por tanto tempo. Esteja certo da amizade profunda e inabalável de teu Schelling” (Heidegger 10, p. 31-2). A obra que Schelling espera vai, todavia, abalar a relação entre os dois, visto ser ela repleta, centralmente no prefácio e na introdução, de críticas mordazes ao pensamento schellingiano. O próprio Hegel envia-lhe a *Fenomenologia* acompanhada de uma carta, na qual explica que as alusões à filosofia de Schelling concernia aos erros de interpretação de seus seguidores, e não a sua própria filosofia. Schelling responde, acusando o recebimento da carta, mas ressaltando que essa distinção não se encontra claramente explicitada na obra: “Até aqui, eu li apenas o prefácio. Na medida em que tu mesmo mencionas a parte polêmica, eu deveria me subestimar muito se eu acreditasse que essa polêmica se refere a mim. Ela pode apenas referir-se, como tu indicas na tua carta, ao mau uso dos tagarelas, ainda que essa distinção não apareça no teu próprio livro” (Schelling 14, p. 13).

Mas qual seria a verdadeira disputa que se instaura entre Schelling e Hegel? Segundo o estudioso da *Fenomenologia* e tradutor da obra para o francês, Jean Hyppolite, algumas célebres passagens dessa obra são alusões críticas a Schelling. Como exemplo, entre tantas outras, tomemos o seguinte texto: “Segundo minha visão, que será justificada na apresentação do sistema, tudo depende desse ponto essencial: apreender e exprimir o verdadeiro, não somente como substância, mas precisamente também como sujeito” (Hegel 6, p. 23; trad. Hyppolite, I, p. 17). De acordo com Hyppolite, essa passagem encerra uma crítica ao panteísmo schellingiano e uma retificação da posição hegeliana: o verdadeiro é não apenas substância, ainda que o seja também. Faltaria a Schelling a própria dimensão reflexiva de movimento do idealismo transcendental, permanecendo na imediatidade e estaticidade.

Schelling, na visão hegeliana, não daria conta das determinidades do absoluto, o que faz com que Hegel lhe dirija a famosa crítica de que, no Absoluto, todas as vacas são pardas: “Passar o Absoluto pela noite na qual, como se diz, todas as vacas são pardas, é a ingenuidade do vazio na filosofia” (Hegel 6, p. 22). Nessa passagem há uma referência à incapacidade schellingiana de pensar a “inquietude do Absoluto”, inquietude responsável pela necessária exteriorização desse, visto que ele só é seu próprio processo de pôr a si mesmo no mundo devido a estas diferenciações internas. Hegel pretende reintegrar, ao Absoluto, a reflexão: é exatamente por conter em si diferenças qualitativas, por não ser esse calmo vazio indistinto, que o Absoluto perfaz sua exposição enquanto mundo finito.

A compreensão do Absoluto como essência da realidade espiritual e natural, unida à idéia de autoposição procura uma unificação da subjetividade e objetividade num patamar superior ao que teria sido alcançado por seus predecessores: nem o panteísmo schellingiano, nem o idealismo fichtiano seriam satisfatórios para Hegel. O fato de criticar o primeiro não o remete à aceitação pura e simples do segundo: “Se a concepção de Deus como substância única indignava a época na qual essa determinação foi expressa”, escreve Hegel, certamente referindo-se ao panteísmo, “a razão encontra-se em parte no instinto de que, nessa, a consciência de si é absorvida em vez de ser conservada; mas, de outro lado, a posição contrária que retém firmemente o pensamento como pensamento, a universalidade enquanto tal, é essa mesma simplicidade e substancialidade simples, indiferenciada e sem movimento” (*id., ibid.*, p. 23; trad. Hyppolite, I, p. 17).

O caráter de inquietude e movimento que Hegel pretendia atribuir ao Absoluto não se encontra na concepção de Deus como substância, se essa carecer de movimento. A posição contrária, aquela que põe como princípio do seu sistema a autoconsciência pura, tal qual o Eu fichtiano, careceria igualmente de movimento. Ambas nos dariam um fundamento estático à filosofia: continuaríamos no domínio do simples, do indiferenciado.

Schelling seria aquele que absorveria a consciência na calma indiferença da substância una; a posição contrária, qual seja, a fichtiana, hipertrofiaria a importância do pensamento como pensamento, recaindo na mesma

indiferença. Fichte, dando continuidade à filosofia kantiana, procuraria expressar “o verdadeiro como sujeito”, mas expressá-lo dessa forma não significa livrar-se da crítica “do vazio da universalidade” dirigida ao panteísmo schellingiano. Ao pôr como fundamento de seu sistema o Eu, Fichte não resgataria tampouco o caráter reflexivo almejado por Hegel. A ambas as filosofias faltaria, portanto, o momento da reflexão.

O Absoluto, que, sendo ao mesmo tempo substância e sujeito, põe o mundo no seu movimento reflexivo, é, pois, a solução hegeliana para dar conta da objetividade do finito, sem perder a idéia de sujeito cara à filosofia moderna. Hegel resgata a idéia de sujeito presente no Eu transcendental kantiano e retomada pelo idealismo fichtiano, passando, todavia, de um sujeito transcendental a um sujeito infinito que, no seu movimento de pensar a si mesmo, dá origem ao mundo natural e espiritual.

A capacidade reflexiva desse sujeito infinito aparece claramente na própria *Fenomenologia do espírito*, ao seu término, na seção dedicada ao saber absoluto: “A força do espírito consiste em conservar sua igualdade a si na sua exteriorização e, como o sendo em-si e para-si (*Anundfürsichseiende*), pôr também o ser-para-si como momento do ser-em-si” (Hegel 6, p. 588; trad. Hyppolite, II, p. 309). A potência do espírito revela-se na sua expressão como exteriorização. A objetividade, o mundo posto, não é algo estranho a essa subjetividade infinita, mas um momento desta; a exposição do Absoluto é um processo reflexivo de pôr-se num outro e, desse outro, voltar a si, no qual a diferença constitutiva da saída de si do Absoluto deve ser reconduzida a uma identidade originária.

Nessa identidade, todavia, as diferenças não se dissolvem, nisso, portanto, reside a crítica hegeliana, tanto ao sujeito fichtiano, quanto ao Absoluto schellingiano, conforme atesta a continuação da citação acima: “O Eu também não é um terceiro termo que rejeita as diferenças no abismo do Absoluto e nesse enuncia sua igualdade, mas o saber consiste antes nessa inatividade aparente que considera somente como o que é diferente se move nele mesmo e retorna à sua unidade” (*id., ibid.*). O Absoluto só pode ser sujeito ao guardar em si as diferenças, é exatamente essa diferenciação interna que o impele a desdobrar-se, a auto-expor-se no mundo finito.

3. A necessidade da dupla negação

Se o jovem Hegel trava uma batalha teórica pela restauração de um espinosismo perdido e o Hegel da *Fenomenologia* critica o Schelling que continuaria panteísta, o filósofo na sua obra madura toma uma posição equidistante dos dois extremos. Nesta, ele deixa clara uma posição de defesa do panteísmo espinosista quanto a seus críticos (“O espinosismo não é um ateísmo”), mas, ao mesmo tempo, ele a diferencia de sua própria doutrina.

Por um lado, Hegel defende a importância do panteísmo de Espinosa, lutando contra as interpretações equivocadas dele feitas, que o consideram apenas um naturalista ingênuo; por outro lado, mostra que a substância espinosista não pode ser confundida com o Absoluto hegeliano, pois falta-lhe a necessária reflexão.

Uma das mais belas homenagens do filósofo de Berlim a Espinosa encontra-se nas *Lições sobre a história da filosofia*:

“Quando se começa a filosofar, deve-se ser espinosista. A alma deve banhar-se nesse éter da substância una, na qual tudo o que foi tomado por verdadeiro naufragou; é a essa negação de todo particular que todo filósofo deve ter chegado, é a liberação da alma e sua absoluta fundação” (Hegel 9, III, p. 164).

A filosofia espinosista, esse “banhar-se na substância una”, é indicada como o começo necessário do filosofar. Não é possível filosofar sem banhar-se na substância una, sem apreender a unidade de todas as coisas, numa totalidade em que é negada toda particularidade. A grandeza de Espinosa consistiria em perceber que o singular nada mais é do que a negação do todo, da substância infinita, substância essa que é o fundamento de todas as coisas. Uma explicitação mais clara das diferenças e semelhanças entre a doutrina hegeliana e a espinosista encontra-se numa passagem do § 50 da *Enciclopédia*:

“A substância absoluta de Espinosa não é ainda, é verdade, o espírito absoluto, e exige-se com razão que Deus seja determinado como espírito absoluto. Quando, no entanto, se representa a determinação que se encontra em Espinosa, de forma que ele confundiria Deus com a natureza, com o mundo finito, e faria, do mundo, Deus, pressupõe-se que o mundo finito possui uma efetividade verdadeira, uma realidade afirmativa. Com essa pressuposição, Deus seria simplesmente finitizado com a unidade de Deus e do mundo e rebaixado à simples multiplicidade finita, exterior, da existência” (Hegel 7, § 50).

Nesse parágrafo, Hegel, embora afirmando que a substância espinosista não é o espírito absoluto, defende Espinosa de uma interpretação equivocada, qual seja, tomar essa doutrina como a que postula uma identidade entre Deus e o mundo finito, concedendo a este uma verdadeira efetividade. Se essa interpretação fosse correta, Espinosa seria um naturalista ingênuo, pois atribuiria a Deus nada mais do que a totalidade da natureza. Se Deus fosse tomado como idêntico à totalidade da natureza, ele seria, na verdade, rebaixado à multiplicidade finita. A natureza não se tornaria divina, mas, ao contrário, Deus tornar-se-ia mundano e finito. Ora, a interpretação hegeliana é diametralmente oposta, vale dizer, a doutrina espinosista é tomada por um acosmismo, que não atribui uma realidade efetiva ao mundo finito:

“Abstraindo do fato de que Espinosa não define Deus dizendo que ele é unidade de Deus e do mundo, mas dizendo que é a unidade do pensamento e da extensão (do mundo material), já está implicado nessa unidade (...) que no sistema espinosista o mundo é, antes, determinado somente como fenômeno, ao qual não pertenceria uma realidade efetiva (*wirkliche Realität*), de forma que esse sistema é para ser visto muito mais como um acosmismo” (*id., ibid.*, p. 133-4).

Segundo a interpretação hegeliana de Espinosa, esse não afirmaria que o mundo é, em si, divino, mas, ao contrário, que o mundo fenomenal não possuiria uma realidade efetiva. Espinosa não definiria Deus como a unidade indiferenciada entre esse e a natureza, pois isso significaria a atribuição de uma verdadeira efetividade ao mundo finito. Segundo Hegel, Espinosa não rebaixaria Deus à simples multiplicidade da existência. Na leitura hegeliana de Espinosa, o mundo é determinado apenas como fenômeno, e a efetividade é, antes de tudo, propriedade da substância. Sendo a realidade efetiva propriedade da substância, e não do ser finito, daí decorre que o sistema espinosista deve ser compreendido como acosmismo: nele os seres finitos careceriam de efetividade.

Hegel afirmou corretamente que não se pode atribuir a definição de ateísmo ao espinosismo, pois, em Espinosa, Deus é a única substância, compreendendo substância como o que existe em si e por si é concebido. Sabemos que Espinosa defende, como sua tese central, a existência de uma substância única, infinitamente infinita, causa imanente da natureza, da qual as coisas singulares nada mais são do que modificações finitas. Se assim é, por que Hegel diferencia a substância espinosista do espírito absoluto? Se, como foi afirmado, a filosofia hegeliana pode ser compreendida como a exposição do Absoluto, não seria correto atribuir a Hegel algo como uma paráfrase da prop. XV da *Ética* I de Espinosa, ou seja, “tudo o que existe, existe no Absoluto e sem o Absoluto não pode existir nem ser concebido”?(⁸) Ou ainda: qual a diferença entre a relação Absoluto-mundo finito e a relação substância-modos dos atributos?

Para compreendermos a diferenciação feita por Hegel entre o seu Absoluto e a substância espinosista, deve-se ter em conta a concepção específica que Hegel tem de Espinosa, concepção essa que, segundo Guérout, pode ser expressa nas seguintes afirmações(⁹):

“(1) A substância é um indeterminado em que se desvanecem todas as determinações; (2) O atributo é uma determinação, portanto, uma limitação da substância, pois *omnis determinatio negatio est*;

(3) o atributo decorre da substância e lhe é, da mesma forma que o modo, ontologicamente posterior; (4) ele (o atributo) está sobre o mesmo plano do modo e explica-se por ele; (5) ele (o atributo) consiste no conceito que o entendimento finito faz da substância e que não tem nenhuma realidade fora desse conceito”.

Hegel, ao conceber o atributo como algo que não possui nenhuma realidade fora do conceito, defende uma concepção acosmista de Espinosa, isto é, que postula a irrealidade dos seres finitos. Tanto o modo quanto o atributo – que definem os seres finitos singulares – nada mais seriam do que afecções da substância, da qual sua realidade seria tomada de empréstimo. O acosmismo do espinosismo proviria de uma suposta falta do elemento reflexivo no sistema de Espinosa. Para bem compreendermos essa falta do elemento reflexivo, faz-se necessária uma incursão à *Ciência da lógica*. Segundo Vaysse, a *Ciência da lógica* é um dos momentos-chave para a compreensão da relação entre Hegel e Espinosa:

“Inicialmente, no nível da Lógica do Ser, a figura de um pensamento do ser puro imediato situa implicitamente Espinosa como um começo que remete, tanto à intuição oriental, quanto à intuição parmenidiana da totalidade. Em seguida, de forma explícita, ao final da Lógica da Essência, na exposição da *Wirklichkeit*, Espinosa é o ponto em que se condensa toda a lógica objetiva no seio da lógica subjetiva (...) Permitindo superar o dualismo kantiano, ele tornou-se o operador lógico que autoriza a passagem a uma lógica do conceito, retomando a subjetividade como unidade do Ser e da Essência” (Vaysse 17, p. 235).

Vaysse localiza corretamente as duas principais referências de Hegel a Espinosa na *Ciência da lógica*: o puro ser, pelo qual a Doutrina do Ser inicia, e a efetividade da Doutrina da Essência. Na introdução à *Lógica*, ao falar sobre o ponto de partida da ciência, Hegel afirma que essa deve come-

çar pelo simples e imediato: “É esse simples, desprovido de toda outra significação, é esse vazio que constitui o começo da filosofia” (Hegel 8, I, p. 79). Se, nesse começo pelo ser puro⁽¹⁰⁾, Hegel faz referência a Espinosa, este não deixa de ser exposto à crítica, pois permanece na concepção da identidade abstrata, a qual não deixa espaço para o devir: “A concepção filosófica que tem por princípio: ‘O ser é apenas ser, o nada é apenas nada’, merece ser chamada sistema de identidade – é essa identidade abstrata que constitui a essência do panteísmo” (*id., ibid.*, p. 85).

Hegel ressalta que o panteísmo, ao permanecer no sistema da identidade abstrata, não chegaria à concepção do devir, ficando condenado à imobilidade. A maior diferença entre Hegel e Espinosa diria respeito ao elemento de mediação, ou propriamente reflexivo, do sistema hegeliano, podendo ser avaliado na Doutrina da Essência da *Ciência da lógica*⁽¹¹⁾, em que Hegel faz uma apreciação sobre a carência de reflexividade no sistema de Espinosa: “A substância desse sistema é uma substância, uma totalidade inseparável, não há nenhuma determinidade que não esteja contida e dissolvida nesse absoluto” (*id., ibid.*, II, p. 195; trad. Labarrière/Jarczyk, I, 2, p. 238).

Nesse comentário, Hegel aponta para uma absorção e dissolução de toda e qualquer determinidade no Absoluto de Espinosa; o que aparece à representação como algo autônomo ou independente nada mais é do que uma simples afecção da substância, que não possui nenhuma realidade própria, o que não significa que não haja nenhuma negação na filosofia espinosista. Hegel reconhece que “a determinidade é negação, esse é o princípio absoluto da filosofia espinosista (...); todavia, Espinosa permanece na negação como determinidade ou qualidade; ele não chega até o conhecimento dessa mesma negação como negação absoluta, *i.e.*, negação que se nega” (*id., ibid.*; trad. L./J., I, 2, p. 239). A negação espinosana é, portanto, uma negação simples, uma determinidade ou qualidade, típica da Lógica do Ser, não chegando à dupla negação.

Ao analisar a tríade espinosana substância-atributo-modo, Hegel admite que aí a exposição do Absoluto esteja completa, na medida em que ela começa corretamente do Absoluto, de lá seguem-se os atributos e, por fim, chega-se ao modo, que seria “a determinidade determinada” (*die bestimmte*

Bestimmtheit) (Hegel 8, II, p. 197; trad. L./J., I, 2, p. 241). É no modo que é realizada a determinação do atributo, como algo dado; todavia, ainda que o Absoluto (ou substância) encontre-se no seu outro (no modo), esse terceiro termo não aponta para um retorno a si mesmo da substância.

O problema com a tríade espinosana, aponta Hegel, é que os três termos (absoluto-atributo-modo) estão “enumerados somente um após o outro, sem seqüência interior de desenvolvimento, e o terceiro termo não é a negação como negação, não é negação relacionando-se negativamente a si, pela qual ela seria nela mesma o retorno à identidade primeira e essa identidade verdadeira” (*id.*, *ibid.*, p. 198; trad. L./J., I, 2, p. 242).

Hegel não nega, pois, que exista o momento negativo na filosofia de Espinosa, e a desconsideração desse momento é que levaria à má compreensão da filosofia espinosana; todavia, falta-lhe o segundo movimento: a segunda negação deve ser negada a fim de passar a uma nova identidade consigo. A determinação da filosofia espinosana é uma negação externa que não chega a afirmar-se como negação, isto é, como auto-afirmação. Os modos, portanto, careceriam de uma verdadeira efetividade, não sendo postos pela substância, tal como o mundo espiritual e o natural são postos pelo Absoluto.

Para bem compreendermos o que significa essa dupla negação presente em Hegel, mas não em Espinosa, seria profícuo determo-nos na exposição de Guérout. Segundo esse, Hegel compreende Espinosa como um acosmista; visto que os modos se “dissolvem” na substância, a substância é o princípio de seu aniquilamento, mas, como eles são sem potência própria, a substância, potência única, é o princípio de sua produção. Assim, afirma Guérout: “A substância só é potência pela sua impotência e ela só é sua criadora, na medida em que é sua destruidora” (Guérout 5, p. 465). Essa contradição apenas seria superada, continua Guérout, “na medida em que o modo fosse concebido, não simplesmente como o efeito necessário de uma potência cega, mas como o meio que produz, de certa forma intencionalmente, a potência do Absoluto (negação da negação)”.

No comentário do grupo francês que analisou a *Ciência da lógica*, coordenado por L'Écrivain, encontramos igualmente uma boa exposição da crítica de Hegel à falta de reflexão em si do modo:

“O modo não é refletido em si. Ele é, enquanto determinado, o inverso negativo da unidade substancial. Mas, visto que essa negação não está, ela própria, refletida em si, pois ela não é negação redobrada, ela não é o devir da identidade, ela não constitui a substância na sua absolutidade verdadeira, isto é, mediatizada. Assim, se a exposição espinosana é bem completa, ela permanece uma justaposição dos momentos do Absoluto, em vez de apresentar seu processo na sua necessidade”⁽¹²⁾.

Através da negação da negação, operada pelo ser finito, teríamos, por um lado, uma maior autonomia desse; mas, ao mesmo tempo, o que pode parecer à primeira vista contraditório, uma recondução do finito ao infinito, com uma conseqüente afirmação de sua potência. Para entendermos essa aparente contradição, faz-se necessário situarmo-nos no próprio movimento da Lógica da Essência, que é a reflexão, nos seus três momentos: reflexão tética, reflexão exterior, reflexão determinante. Enquanto na reflexão exterior, o que é posto (no caso, o ser finito) é revestido de uma certa exterioridade e autonomia em relação à substância infinita, na reflexão tética, por sua vez, o movimento consiste em pôr um outro como negação de si e, desse outro, voltar a si. A reflexão tética é, dessa forma, “um ato de retornar” (Hegel 8, II, p. 26). O terceiro momento da reflexão é a reflexão determinante, que constitui a unificação da reflexão tética e da reflexão exterior; nela o outro não é uma negação sem nenhuma consistência (reflexão tética), nem um outro absolutamente exterior (reflexão exterior). O finito, produto das três reflexões, não seria completamente exterior ao infinito, nem meramente uma negação sem nenhuma consistência própria. A compreensão do movimento próprio da Lógica da Essência nos esclarece sobre a diferença entre Hegel e Espinosa no que toca à relação entre a substância infinita, ou Absoluto, e os seres finitos: trata-se da potência reflexiva do Absoluto, como a capacidade de pôr o finito de forma autônoma, sem perder-se neste.

4. O hegelianismo como espinosismo *consummatum*, ou da substância que se torna conceito

O hegelianismo não será, por certo, um espinosismo, se este for compreendido como um acosmismo. Por um lado, é bem verdade que Hegel guarda no pensamento da maturidade algo do seu entusiasmo espinosista da juventude. Podemos vê-lo na própria Idéia de Absoluto enquanto um Deus omnicompreensivo: ele designa não apenas a idealidade da Idéia lógica, mas também sua concreção enquanto mundo finito natural e espiritual. Por outro lado, o sistema hegeliano apresenta uma processualidade inexistente na filosofia espinosista, processualidade que implica uma autonomia maior ao que é posto no movimento de exposição da Idéia lógica, sem perder a potência própria do infinito.

Pode-se resumir a síntese hegeliana, utilizando o comentário de Belaval, segundo o qual Hegel pretende superar tanto Kant, que tem como sucessor Fichte, quanto Espinosa, cuja doutrina influencia Schelling: “A Espinosa, ele critica por não ter *liberado* a substância, logo, por não a ter promovido ao lugar de um verdadeiro sujeito reflexivo; a Kant, que se encontrava no bom caminho com a descoberta dos juízos sintéticos *a priori* e do *Ich denke*, ele critica por ter condicionado o conceito pela matéria da sensibilidade” (Belaval 2, p. 271).

O sistema hegeliano procura um meio caminho entre Kant e Espinosa. Do primeiro, retira a idéia de reflexão presente no sujeito transcendental; do segundo, a concepção de uma substância infinita, princípio de produção dos seres finitos. A Idéia hegeliana não é somente substância, isto é, a essência racional estática da realidade, ela é antes sujeito do processo que dá origem à natureza e ao espírito finito. De que Hegel não rejeita a doutrina espinosista da substância e até mesmo faz dela seu substrato, podem-se encontrar provas na própria articulação interna da *Ciência da lógica*. A Idéia absoluta, momento culminante da Doutrina do Conceito tem como trajeto obrigatório a substância que se torna sujeito. A Lógica Objetiva (do ser e da essência) é tomada como a exposição genética do conceito, de onde o con-

ceito tem na substância sua pressuposição. O conceito tem conseqüentemente a substância como pressuposição imediata, ela é em si o que ele é como algo de manifesto. A gênese do conceito é realizada através do movimento dialético da substância: movimento da causalidade e ação recíproca. Assim, o conceito é a verdade da substância, pois esta leva àquele.

A verdade da substância é o conceito, donde a necessidade de flexibilizar, por meio da liberdade, a relação que a primeira mantém com seus atributos e modos. Usando a expressão de Belaval, Hegel libera a substância de sua estaticidade, ao incorporar nela o movimento de reflexão, típico da Doutrina da Essência. Não se trata, portanto, de uma refutação, no sentido estrito, de Espinosa, mas de trazer, para a substância, a liberdade, o que lhe concederá movimento e romperá com sua estaticidade. Assim, Hegel considera sua própria doutrina como um aperfeiçoamento do espinosismo, e não como seu oposto, o que fica claro quando afirma, referindo-se à filosofia de Espinosa, que um sistema filosófico não pode ser considerado falso, mas incompleto:

“Já foi lembrado anteriormente, no segundo livro da Lógica Objetiva, que a filosofia que se põe no ponto de vista da substância e ali permanece é o sistema de Espinosa. Nós pusemos em evidência, ao mesmo tempo, a carência desse sistema, tanto segundo a forma, quanto segundo a matéria. Mas outra coisa é a refutação desse mesmo sistema. A propósito da refutação de um sistema filosófico fez-se igualmente, em outro momento, o comentário geral de que se deve banir a representação equivocada, segundo a qual um sistema deveria ser apresentado como radicalmente falso e segundo a qual o sistema verdadeiro, ao contrário, seria igualmente oposto ao falso” (Hegel 8, II, p. 249).

O sistema hegeliano não é, nesse sentido, oposto ao sistema de Espinosa, a relação de substancialidade é necessária ao “ponto de vista do absoluto”, não devendo ser concebida como um “delírio da especulação”

(Hegel 8, II, p. 249). Hegel apenas afirma que esse não é o ponto de vista mais elevado. Qual seria então? O que corrigisse uma de suas supostas carências: a falta de liberdade e autonomia típicas do sujeito consciente de si. Nos é lembrado pelo autor da *Ciência da lógica* que um dos atributos da substância de Espinosa é exatamente o pensamento; tratar-se-ia de libertá-la de sua inicial estaticidade e elevá-la a um degrau filosófico que representa aquilo que ela já contém em germe:

“A única refutação do espinosismo apenas pode consistir, conseqüentemente, no fato de que seu ponto de vista se encontra reconhecido como essencial e necessário, mas que, num segundo momento, esse ponto de vista seja elevado a partir dele mesmo a um ponto de vista mais elevado. A relação de substancialidade, considerada unicamente em si e para si, conduz a seu contrário, o conceito” (*id.*, *ibid.*, p. 250).

A superação do espinosismo não se fará, portanto, de fora dessa mesma doutrina, mas como um resgate, na substância espinosista, da liberdade do sujeito consciente de si. O movimento da reflexão é pensado por Hegel como uma virtualidade da própria substância, visto que essa possui como um dos atributos exatamente o pensamento. Por essa razão, pode-se afirmar que o conceito é a verdade da substância, no sentido de uma libertação de sua potência reflexiva implícita.

Nossa intenção, ao incursionar pela Introdução à Doutrina do Conceito, foi mostrar que a filiação espinosista do Hegel maduro é claramente constatável e que esse busca não incorporar externamente o movimento de reflexão, mas desenvolver radicalmente um aspecto que nela já se encontrava. O hegelianismo pode ser pensado como um aperfeiçoamento do espinosismo, caminho já trilhado, em parte, pelo próprio Schelling.

Schelling, no *Tratado sobre a liberdade humana*, escrito de 1809, posterior, portanto, à *Fenomenologia do espírito*, retoma sua inspiração panteísta, tentando conciliá-la com o idealismo transcendental. Numa bela e in-

interessante metáfora, ele associa o panteísmo à estátua de Pigmalião, a que um sopro de amor (o próprio idealismo transcendental) viria a fornecer alma: “Seria possível considerar o espinosismo, com a sua rigidez, como a estátua de Pigmalião, que um sopro de amor deveria prover de alma”⁽¹³⁾. O princípio do idealismo proposto a partir desse resgate do panteísmo não se deixa reduzir à doutrina de que apenas são reais a atividade, a vida e a liberdade (na expressão de Fichte, “O Eu é tudo”), mas também que “tudo é um eu”, isto é, que tudo que é real, incluindo aí a natureza e o mundo das coisas, funda-se sobre a auto-atividade. Se o idealismo subjetivo contentava-se com a proposição “o Eu é tudo”, o idealismo desenvolvido, que deve ser também expressão de um realismo superior, não resiste ao apelo da própria liberdade de tudo tornar análogo a ela.

Referindo-nos à expressão schellingiana que sua própria doutrina poderia ser tomada como uma estátua panteísta, a que um sopro de idealismo transcendental viria a dar vida, poderíamos afirmar que a doutrina hegeliana é o despertar interno do sopro de vida reflexivo dessa estátua panteísta, do desenvolvimento de uma potencialidade reflexiva contida em germe na substância.

Abstract: The purpose of this article is not to draw a complete comparison between Hegel and Spinoza. I just want to clarify Hegel's understanding of the relation between Absolute and the finite world. I will show that Spinoza influences Hegel since Tübingen and that the Hegelianism undergoes three stages: the first one, where Hegel shares with Schelling his enthusiasm about pantheism; the second one, the critique to Spinoza and the third one, the critical acceptance of Spinoza. Finally, I will prove that the mature Hegel's critique to Spinoza consists to show the lack of reflection of the pantheism, which could be corrected with the logical categories of the Doctrine of Essence.

Key-words: Hegel – Absolute – finite world – Doctrine of Essence – Spinoza – Substance – pantheism

Notas

(1) Para tal propósito ver “*Interpretations et critique hégéliennes des concepts spinozistes de la substance, d’attribut et de mode*”, comentário de Martial Guérault sobre a crítica de Hegel a Espinosa (Guérault 5, Dieu, Ap. 4). Ver também D. Janicaud, “*Dialectique et substantialité, sur la réfutation hégélienne du spinozisme*”. In: J. d’Hondt, Hegel et la pensée moderne.

(2) Parte da nossa exposição sobre a influência de Espinosa na filosofia hegeliana é tributária do material histórico compilado por Lugarini, exposto no artigo “*Fonti spinoziane della dialettica di Hegel*” (Lugarini 11).

(3) O texto da exposição jacobiana pode ser encontrado, conforme indicação de Lugarini, no *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*. H. Scholz (ed.), Berlim, 1916.

(4) *Dilthey*, *Leben Schleiermacher’s*, citado em Vaysse 17, p. 17.

(5) Determinação é negação, mas, por outro lado, a determinação não se estende à coisa existente.

(6) Isto pode ser constatado, por exemplo, nos parágrafos III e VI da exposição jacobiana transcritos no *Hauptschriften zum Pantheismusstreit*, citado em Lugarini 11:

§ III – “Desde a eternidade o mutável sempre esteve no imutável, o temporal no eterno, o finito no infinito”;

§ VI – “O finito está, portanto, no infinito, assim como o conteúdo de todas as coisas finitas, enquanto compreende igualmente em si, em todo momento, toda a eternidade, passado e futuro, é um e o mesmo com a coisa infinita”.

(7) As cartas foram citadas na “*Présentation*” francesa da *La liberté humaine*. Elas foram retiradas, respectivamente, de Plitt, G.L., *Aus Schellings Leben in Briefen*, T. III, p. 47, e Rosenkranz, K. *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, p. 367.

(8) *O axioma I da Ética I afirma que tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa. A definição III, por sua vez, afirma que substância é o que existe em si e por si é concebido. Ora, o que não é substância não pode existir em si nem por si ser concebido, sendo apenas afecção da substância. Nos diz Espinosa na definição V da Ética I: "Por modo entendo as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual também é concebido". Após provar que, afora Deus, não pode ser dada nem concebida nenhuma substância (prop. XIV da Ética I), pelas definições III e V, Espinosa chega à proposição XV: "Tudo o que existe, existe em Deus e sem Deus nada pode existir nem ser concebido". A demonstração dessa proposição parte do fato de que, afora Deus, não pode ser dada nem pode ser concebida nenhuma substância (proposição XIV), Deus sendo a única substância. Visto que apenas a substância pode ser concebida por si e existir em si, o que é dado, além dessa substância única (Deus), são apenas seus atributos ou modos (def. 5), que não podem existir, nem ser concebidos sem ela. Chegamos então à concepção do singular como uma afecção da substância infinita.*

(9) *Segundo Guérout, essa compreensão acosmista de Espinosa inspira toda uma linha de interpretação, partilhada, desde o século XIX, por outros autores, tais como Rosenkranz, Hartmann, L. Brunschvicg (Guérout 5, Ap. 4, p. 462-8).*

(10) *Ao escolher o puro ser como começo do filosofar, em detrimento do Eu, tal como seria feito no sistema fichtiano, Hegel mostra sua influência espinosista. O recurso ao começo pelo Eu, analisa Hegel, corresponderia à necessidade de ter como primeira verdade algo de conhecido, do qual teríamos uma certeza imediata (Hegel 8, I, p. 76-8). O Eu, esse dado imediato da consciência, seria conhecido num sentido bem mais elevado do que qualquer outra representação. O eu em geral seria um concreto, pois corresponderia à consciência de si mesmo; todavia, para que o Eu fosse o começo da filosofia, ele deveria purificar-se, tornando-se um Eu abstrato. Ora, se esse Eu for tomado como Eu abstrato, perder-se-ia exatamente a característica que o faria ser preferido ao começo pelo puro ser: seu caráter de conhecimento imediato.*

(11) *Doutrina da Essência, Efetividade, comentário ao Modo do Absoluto (id., ibid., I, 2).*

(12) *L'Écrivain atenta para o fato de Hegel não ser fiel ao pensamento de Espinosa; tratar-se-ia nesse ponto de uma má interpretação, que desconsideraria o conatus. É com esse erro de interpretação que Hegel assimila o espinosismo a um acosmismo (irrealidade dos seres finitos), chegando mesmo a compará-lo ao imanentismo oriental. Ainda que não solitário nessa tradição interpretativa, que aproxima Espinosa dos panteísmos orientais, há que ressaltar que essa tradição comete vários equívocos ao desconsiderar uma possível realidade dos modos finitos. Para a crítica dessa interpretação acosmista de Espinosa, na qual Hegel certamente se inclui, ver Chauí, M. "A idéia de parte da natureza em Espinosa". In: *Discurso*, 24, p. 57-127.*

(13) *Schelling, Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté, p. 157.*

Referências Bibliográficas

1. BOURGEOIS, B. *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*. Paris, Vrin, 1991.
2. BELAVAL, Y. "Doctrine de l'essence chez Hegel et chez Leibniz". In: *Études leibniziennes*. Paris, Gallimard, 1976.
3. BEISER, F. (ed.). *The Cambridge companion to Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
4. BIARD, J. et al. *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*. V. 2, La doctrine de l'essence. Paris, Aubier-Montaigne, 1983.
5. GUÉROULT, M. *Spinoza*. T. I. Paris, Aubier-Montaigne, 1969.

6. HEGEL, G.W.F. *Die Phänomenologie des Geistes*. Werke in zwanzig Bänden. Frankfurt am Main, Suhrkamp, ed. Moldenhauer/Mitchel.
7. _____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse*. Werke in zwanzig Bänden. Frankfurt am Main, Suhrkamp, ed. Moldenhauer/Mitchel.
8. _____. *Wissenschaft der Logik*. Werke in zwanzig Bänden. Frankfurt am Main, Suhrkamp, ed. Moldenhauer/Mitchel.
9. _____. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke in zwanzig Bänden. Frankfurt am Main, Suhrkamp, ed. Moldenhauer/Mitchel.
10. HEIDEGGER, M. *Schelling, Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*. Paris, Gallimard, 1977.
11. LUGARINI, L. "Fonti spinoziane della dialettica di Hegel". In: *Revue Internationale de Philosophie, Hegel et la Dialectique*, 1982.
12. PLANTY-BONJOUR, G. *Le projet hégélien*. Paris, Vrin, 1993.
13. SCHELLING, F.W.J. *Le système de l'idéalisme transcendantal*. Trad. de C. Dubois. Louvain-la-Neuve, Édition de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1978.
14. _____. *La liberté humaine et controverses avec Eschemayer*. Trad. e apres. de B. Gilson. Paris, Vrin, 1988.
15. SPINOZA, B. *Éthique*. Paris, Flammarion, 1965.
16. _____. *Ética*. Trad. de J. de Carvalho, J.F. Gomes e A. Simões. Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1983.
17. VAYSSE, J.-M. *Totalité et subjectivité, Spinoza dans l'idéalisme allemand*. Paris, Vrin, 1994.