

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 33 jul-dez 2015 ISSN 1413-6651

IMAGEM azulejo barroco da freguesia de São Vicente da cidade de Braga, a “Cidade Barroca” situada no Norte de Portugal, sendo a cidade mais antiga de Portugal com mais de 2500 anos. Durante o século XVIII o arquiteto André Soares transformou a cidade de Braga no Ex-Libris do Barroco em Portugal.

DETERMINAÇÃO E CETICISMO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES, A PARTIR DO PROBLEMA DO CETICISMO, SOBRE HEGEL, SUAS CONCEPÇÕES DE DETERMINAÇÃO E SUA INTERPRETAÇÃO DA FILOSOFIA DE ESPINOSA

Lucas Nascimento Machado

Doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

lucasmachado47@gmail.com

RESUMO: Em nosso artigo, compararemos, a partir do problema do ceticismo, as diferentes compreensões que Hegel tem, em sua juventude e em sua maturidade, do que seja determinação e de como sua concepção de determinação se afastaria ou não da concepção de Espinosa. De fato, como pretendemos mostrar, uma dimensão pouco explorada e, contudo, fundamental para compreender como o Hegel de maturidade pretende distinguir a sua concepção de determinação daquela de Espinosa, é o esforço hegeliano de oferecer uma resposta satisfatória ao ceticismo, por meio da qual a filosofia possa adquirir o estatuto de um conhecimento verdadeiramente seguro e bem fundamentado. Nesse sentido, será fundamental mostrar como a própria concepção hegeliana de determinação passou por mudanças significativas desde seu período de juventude até a sua maturidade, e como isso foi central para a reavaliação que o Hegel de maturidade faz da filosofia de Espinosa e da compreensão que este teria da determinação.

PALAVRAS-CHAVE: determinação, indeterminação, ceticismo, Hegel, Espinosa

I. INTRODUÇÃO

“*Omnis determinatio est negatio*”; o famoso adágio pretensamente espinosano, mas cunhado pelo próprio Hegel com base em uma carta de Espinosa (CF. MACHEREY, 2011, P. 113 E MELAMED, 2012, P.176), já serviu de pretexto para algumas das discussões contemporâneas mais interessantes sobre as relações de distanciamento e proximidade que existiriam entre a filosofia de Hegel e a de Espinosa. Com efeito, a diferença mais marcante entre essas filosofias estaria, segundo a própria interpretação de Hegel, nas concepções diferentes que elas teriam da *negação*, da *negatividade*, da função e da realidade que seria atribuída a ela no interior de seus diferentes sistemas – o que se deixaria notar, mais uma vez segundo o próprio Hegel, pela forma com que ambos interpretariam diferentemente a proposição de que “toda determinação é negação”. Assim, aceitando a premissa de Hegel de que a sua compreensão e a de Espinosa sobre o significado deste adágio – ou da passagem que deu origem a ele (ESPINOSA, 1973A, CARTA N° 50) – seriam fundamentalmente diferentes, autores contemporâneos, e notadamente Macherey (CF. MACHEREY, 2011, CAP. 4), viriam, contudo, a discordar com Hegel sobre qual seria a compreensão espinosana de determinação e sobre o que a diferenciaria da compreensão hegeliana, e discordar, inclusive, do diagnóstico de Hegel de que essa diferença indicaria uma falta, uma insuficiência ou o que é “insatisfatório” na filosofia de Espinosa. Antes, segundo Macherey, essa diferença de interpretação apontaria para uma diferença radical de pontos de vista e pontos de partida, a qual obrigaria a uma escolha entre estes filósofos – não por outro motivo o nome marcante da obra de Macherey, *Hegel ou Espinosa*.

Entretanto, apesar de comentadores como Macherey ou Melamed apontarem os aspectos problemáticos da interpretação de Hegel

da filosofia de Espinosa, sobretudo no que diz respeito à concepção de determinação que este último teria, parece-nos que pouca ou nenhuma atenção é dada, por um lado, às diferentes interpretações que Hegel faz de Espinosa em sua juventude e em sua maturidade e, por outro lado, a como essas interpretações estariam intimamente ligadas com o tratamento que Hegel dispensa ao ceticismo e com a estratégia que usa para respondê-lo nos diferentes momentos de sua filosofia. Um fato notável, uma vez que Macherey cita, no capítulo 4 de seu trabalho (capítulo que versa, justamente, sobre a determinação), longas passagens do artigo de juventude de Hegel *Sobre a Relação do Ceticismo com a Filosofia*, indicando haver uma diferença entre a interpretação que Hegel faz aí de Espinosa e a que ele faz nas *Lições sobre a história da filosofia*, ao mesmo tempo em que não busca, contudo, ligar de qualquer maneira o problema da determinação com o problema do ceticismo e com o tipo de resposta que Hegel oferece a este em sua juventude e em sua maturidade (CF. MACHEREY, 2011, P. 122-123).

Assim, parece-nos haver uma lacuna interpretativa que precisa ser preenchida, a fim de que se possa compreender, afinal, por que Hegel, ou mais especificamente, o Hegel de maturidade julga que a compreensão espinosana de “determinação” seja “insuficiente” ou “insatisfatória” – lacuna esta que só pode ser preenchida se compreendermos por que o Hegel de maturidade julgará que sua estratégia de juventude de resposta ao ceticismo era insatisfatória e precisava ser mudada, o que exigiria a mudança de sua concepção de determinação e, assim, de sua interpretação de Espinosa.

Deste modo, neste artigo, visamos examinar de que maneira a evolução da estratégia de resposta ao ceticismo adotada por Hegel em sua juventude e em sua maturidade estaria ligada à concepção de de-

terminação que ele tem nesses dois períodos de sua filosofia e, por meio dela, com a interpretação que ele faz de Espinosa e do conceito de determinação que atribui a este. Acreditamos que tal discussão seja fundamental para a compreensão mais ampla das diferenças que separam as filosofias de Hegel e de Espinosa em sua compreensão do sujeito, da liberdade humana e da contingência e necessidade, bem como para compreender também o que, apesar das diferenças marcantes entre estes sistemas filosóficos, haveria de fundamentalmente em comum entre eles – a saber, a pretensão de erigir um sistema filosófico cuja validade do ponto de partida e cuja sistematicidade de seu método garanta a verdade e certeza do sistema *como um todo*, de modo que tudo seja determinado de maneira *interna* ao princípio de suas filosofias e que o sistema erigido a partir dele esteja *além das objeções céticas*. De fato, acreditamos que este ponto em comum dessas filosofias permite-nos contemplar de um ponto de vista mais amplo as razões que levariam Hegel a julgar insuficiente a compreensão espinosana de determinação e de Deus, dando mais sentido às suas críticas a Espinosa (o que não significa dar-lhes inteiramente razão) e à diferença que pretende estabelecer entre os seus sistemas, uma vez que julga que apenas seu sistema seja capaz de responder adequadamente ao ceticismo e oferecer, por assim se dizer uma “prova para não-crentes”. Ao mesmo tempo, para além das diferenças entre estes filósofos, é este ponto em comum entre eles que permite-nos ver um sentido em que sua compreensão da determinação, ou do papel que esta deve desempenhar e das relações lógicas que devem ser estabelecidas por meio dela, permanece, em alguns aspectos fundamentais, essencialmente a mesma, de modo que também este ponto em comum entre suas filosofias poderia ser avaliado por meio da questão do ceticismo e dos desafios que este imporia a esta concepção e a esta lógica da filosofia enquanto sistema.

2. ESPINOSA COMO RESPOSTA AO CETICISMO: HEGEL E A INDETERMINAÇÃO COMO CHAVE PARA A SUPERAÇÃO DOS CINCO TROPOS DE AGRIPA

Começamos, então, pelo artigo de juventude de Hegel, *Sobre a Relação do Ceticismo com a Filosofia* (HEGEL, 2000), escrito na Revista Crítica que editava juntamente com Schelling (uma informação importante, por fazer-nos lembrar que, à essa época, Hegel ainda era profundamente influenciado pela filosofia da identidade de Schelling). Neste artigo, Hegel faz a resenha de um livro de Schulze (um cético pós-kaniano que desempenhou um papel central para os desdobramentos do idealismo alemão (a esse respeito, CF. BREAZEALE, 2014)), *Kristische der theoretischen Philosophie* (SCHULZE, 1968). Não nos interessa, aqui, fazer uma análise detalhada da crítica que Hegel faz a este livro (AUTOR, 2014B E EM AUTOR, 2014A, CAP.5.); para fins de nosso artigo, interessa compreender apenas no que essa crítica leva à comparação do ceticismo de Schulze com o ceticismo antigo, e como Hegel julga que a filosofia autêntica, *como a de Espinosa*, é capaz de responder tanto a um quanto ao outro.

Segundo Hegel relata em seu artigo, o ceticismo de Schulze voltar-se-ia contra toda filosofia teórica, quer dizer, contra toda filosofia que se defina como “a ciência das mais elevadas e incondicionadas causas de todas as coisas condicionadas das quais temos certeza da sua atualidade” (SCHULZE, 1968, VOL. I, p. 26-27. CITADO POR HEGEL EM HEGEL, 2000, P.317.); temos aqui uma formulação fundamental, pois a partir dela podemos ver claramente em que consiste o lado “negativo” e o lado “positivo” deste ceticismo moderno que, para Hegel, acabará por ser ele mesmo uma forma de dogmatismo. Com efeito, o lado negativo deste ceticismo seria negar à filosofia especulativa que ela possa conhecer seu objeto, quer dizer as causas incondicionais das coisas condicionais, ou, mais especificamente, as coisas em si que estariam no fundamento das

nossas representações e da consciência que temos destas. A razão para tal poderia, em última instância, ser reduzida ao fato de que só temos acesso às “coisas condicionadas” ou, em outras palavras, aos *efeitos* das “causas incondicionais”, às representações que temos em nossa consciência, e nenhuma inferência do efeito à sua causa é segura¹. Em outras palavras: como toda causa é distinta do seu efeito, como só temos acesso aos efeitos das causas incondicionais, e como nenhuma inferência da causa a partir do efeito é segura, não podemos ter nenhum conhecimento certo e seguro das causas incondicionais, das coisas em si que causam em nós as representações de objetos que temos em nossa consciência.

Por outro lado, a proposição citada acima indica também em que consiste o lado positivo deste ceticismo, pois fala das “coisas condicionais, das quais temos *certeza* de sua atualidade”. Se, por um lado, o ceticismo de Schulze nega a possibilidade do conhecimento da causa incondicional dos objetos da consciência, de nossas representações, ele, contudo, afirma que essas representações, enquanto efeitos *presentes na consciência*, podem ser perfeitamente conhecidos por ela *enquanto fatos da consciência*; ainda que não tenhamos acesso às causas de nossas representações, temos acesso aos seus efeitos, às próprias representações, e, por isso, podemos ter um conhecimento absolutamente certo e seguro delas. É nesse “lado positivo” de seu ceticismo, com efeito, que Schulze julgaria ver o que há de superior no ceticismo moderno que propõe em

1 “(...) Pois, da constituição de um efeito, é impossível inferir com certeza a constituição da sua causa ou o fundamento objetivo que supostamente o produziu, ou a natureza desse fundamento. Causas até mesmo requerem que elas sejam pensadas como diferentes de seus efeitos; portanto, muito pode estar presente nelas (se houver de fato quaisquer causas) que pertence a elas como propriedades, mas que não ocorre de modo algum nos efeitos e nunca seria manifestado através deles. Isso também se aplica a efeitos.” (SCHULZE, 2000, p.110).

comparação com o ceticismo antigo, que estenderia excessivamente o alcance de sua dúvida.²

Entretanto, será precisamente nesse lado positivo do ceticismo de Schulze que Hegel verá o que há de mais inadmissivelmente dogmático, uma vez que assume que daquilo que é condicionado se pode, contudo, ter um conhecimento absolutamente certo e seguro, o que seria contraditório, pois ser condicionado, ou ““existir de maneira condicionada é sinônimo de ‘não ser certo por conta própria’ (HEGEL, 2000, p. 319)””. Querer ter um conhecimento absolutamente certo do efeito, que é condicionado sem ter conhecimento de sua causa, daquilo que é incondicionado e existe incondicionalmente seria, portanto, para Hegel, uma contradição de termos, uma vez que ser condicionado significa justamente ser sujeito à mudança e, por conseguinte, não ser e não ter nada de certo e seguro.

De fato, é essa verdade – a de que “ser condicionado significa não ter nada de seguro em si mesmo”, que o ceticismo antigo, segundo Hegel, diferentemente deste ceticismo moderno, teria compreendido muito bem. Não por outro motivo, para Hegel, o ceticismo antigo se

2 “(...) a existência do que é dado dentro do âmbito de nossa consciência tem *certeza inquestionável*; já que desde que está presente na consciência, é tão pouco possível duvidar da sua certeza quanto da consciência ela mesma; e querer duvidar da consciência é absolutamente impossível, porque qualquer dúvida deste tipo destruiria a si mesma desde que não pode ocorrer à parte da consciência, e portanto não seria nada; o que é dado na e com consciência, nós chamamos um *fato atual da consciência*; segue-se que os fatos da consciência são o que é inegavelmente efetivo, aquilo ao qual todas especulações filosóficas precisam ser relacionadas, e também o que será explicado ou feito compreensível por meio destas especulações.” (SCHULZE APUD HEGEL, 2000, p.318. Cabe observar a indicação de Harris, em suas notas à sua tradução do artigo de Hegel, de que a citação não é exata).

voltava contra toda verdade *finita, determinada* da consciência ordinária, do senso comum, mostrando, dessa verdade finita e determinada, que ela é absolutamente incerta, que as verdades opostas àquela a que a consciência comum se aferra, e que são igualmente finitas, têm o mesmo direito, e que, portanto, todas elas são igualmente incertas, de modo que não se pode decidir entre elas (HEGEL, 2000, p. 332).

Assim, vemos, finalmente, como a questão da determinação liga-se com o artigo de Hegel, vinculada intimamente com a interpretação que este faz do ceticismo: para o Hegel de juventude, é o ceticismo autêntico, o ceticismo antigo que mostra como toda verdade *finita*, quer dizer, toda verdade *determinada* (e a equivalência entre finitude e determinação no Hegel de juventude, embora pouco explorada neste artigo de Hegel em particular, verifica-se em outras obras do mesmo período, de modo que podemos nos valer dela, aqui, para discutir a relação entre ceticismo e determinação³), nada vale por si mesma e não tem nenhuma validade absoluta em si mesma. E, se o ceticismo pode assim mostrá-lo,

3 A equivalência entre determinação e finitude que é estabelecida pelo Hegel de juventude pode ser vista, neste artigo em particular, em HEGEL, 2000, p. 343. Embora o termo “determinação” praticamente não ocorra neste artigo em particular do Hegel de juventude, parece-nos, todavia que a equivalência entre determinação e finitude neste período da filosofia de Hegel evidencia-se por passagens centrais e outras obras suas do mesmo período, e notadamente, por exemplo, na seguinte passagem do *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*: “Pois cada ser, que o entendimento produz, é um ser determinado, e o determinado tem o indeterminado diante de si e atrás de si, e a multiplicidade do ser encontra-se entre duas noites, sem conseguir se manter; ela repousa no nada, pois o indeterminado é nada para o entendimento, e acaba no nada.” (HEGEL, 2003, p. 42) Além disso, em seguida, a equivalência entre determinado e finito e indeterminado e infinito é claramente expressa: “A teimosia do entendimento permite que a oposição do determinado e do indeterminado, da finitude e da infinitude abandonada, permaneçam lado a lado por unificar” (ibid.).

isso é porque toda verdade finita, toda verdade determinada, toda *determinação* é marcada pela determinação oposta e dependente dela, é condicionada pelo fato de *ser relacionada com algo exterior a ela mesma* e só assim poder se constituir em sua determinação. Ora, mas o que quer que dependa da relação com algo exterior a si mesmo para se constituir, o que quer que seja, portanto, determinado, não pode ser nada de absoluto, pois só é o que é na sua *relação* com alguma outra coisa externa a ele, e é, portanto, *relativo*; na medida em que é determinado, não é o que é *absolutamente*, mas sim apenas *relativamente*, na relação de *oposição* com a determinação oposta, dependendo dessa relação com algo exterior para poder se constituir em sua realidade, e não subsistindo independentemente dessa relação, mas sim tendo-a por sua condição. Em outras palavras, é a determinação, ou seja, o fato de ser marcado por uma relação a algo exterior a si mesmo que o condiciona e que é condição de sua realidade, que é a *marca da finitude*.

Ora, mas, como Hegel observou anteriormente, o que é condicionado, finito, não pode nos fornecer, por si mesmo, qualquer conhecimento seguro, posto que, sendo condicionado, não é necessário; tanto uma determinação quanto a sua oposta são igualmente possíveis, e ambas dependem de sua oposição recíproca, em outras palavras, de que a outra determinação, de que o seu oposto seja possível para que possam se constituir enquanto determinados, já que sua realidade, sua determinação se constitui pela oposição à realidade da determinação contrária. Por isso, a toda verdade finita, ou seja, determinada, que é apresentada pelo senso comum e pelo dogmático, o cético pode opor a verdade oposta, a determinação oposta àquela afirmada. Daí que Hegel possa afirmar que o ceticismo é “racional neste sentido, de que (...) permite com que o momento oposto, do qual o dogmatismo tinha abstraído dogmatismo,

venha à cena contra o [momento] finito do dogmatismo” (HEGEL, 2000, p. 336). Em seu ato de opor a toda aparência ou pensamento outras aparências ou pensamentos contrários (SEXTO EMPÍRICO, 2007, LIVRO I, § 4.), o ceticismo antigo, mais autêntico do que o moderno, lembra aquilo que Schulze havia esquecido, a saber, que o que é condicionado não pode servir de base para qualquer conhecimento certo e seguro. Portanto os “fatos da consciência”, os “efeitos” que são marcados por sua determinação enquanto algo de finito e oposto às “causas incondicionais”, não podem servir de base para uma ciência absolutamente certa e segura da experiência. Daí porque, para Hegel, os 10 primeiros tropos do ceticismo – que ele atribui, erroneamente, a Pirro (a esse respeito, cf. BROCHARD, 2009, p. 71 e p. 260-261) – sejam voltados contra o senso comum, mostrando como as suas verdades finitas, *determinadas*, porque marcadas pela *oposição*, não são capazes de nos fornecer de fato qualquer conhecimento certo e seguro do que quer que seja, qualquer verdade absoluta (CF. HEGEL, 2000, p. 332).

Entretanto, Hegel notará que mesmo o ceticismo antigo, primeiramente voltado apenas contra as verdades finitas do dogmatismo e do senso comum, se degenerará e tentará se voltar contra a filosofia autêntica, o que se daria sob a forma dos cinco tropos de Agripa, que, segundo Hegel, seriam voltados contra a “autocognição do absoluto”, quer dizer, contra a possibilidade daquilo que poderíamos chamar de um *conhecimento incondicionado do incondicionado*. Os cinco tropos, lembremos, são os seguintes: o da diversidade (frente à diversidade de opiniões sobre todo e qualquer assunto e toda e qualquer questão, não seria possível aderir a qualquer posição como a absolutamente verdadeira), o da regressão ao infinito (toda prova precisa de uma prova dela mesma, e assim ao infinito), o da relatividade (todas as coisas são relativas, de modo

que nenhuma delas poderia valer absolutamente), o do postulado (se se postula algo como autoevidente, é sempre possível postular o oposto como autoevidente) e o da circularidade (uma proposição que supõe aquilo que ela visa provar não prova absolutamente nada)⁴.

Para Hegel, nenhuma arma seria mais eficaz do que esses tropos contra as verdades finitas e determinadas do dogmatismo; contudo, uma vez voltados contra a filosofia autêntica, contra a autocognição do absoluto, o conhecimento incondicionado do incondicionado, esses tropos perderiam inteiramente a sua validade e apenas subverteriam aquilo que é da ordem da razão, do incondicionado, àquilo que é da ordem do entendimento, do condicionado, do finito e do determinado. Em outras palavras, se a autocognição do absoluto, e o conhecimento incondicionado do incondicionado não pode ser submetido aos tropos de Agripa, isso se deve ao fato de que esse conhecimento e aquilo que é conhecido por ele não são *nada de determinado*, quer dizer, *de marcado pela oposição a algo externo a si próprio e diferente de si, não-idêntico a si*. Daí porque, em resposta ao uso dos cinco tropos contra a autocognição do absoluto, Hegel afirma que (e pedimos licença para fazer aqui uma longa citação, porque fundamental):

No que diz respeito ao primeiro tropo (o da diversidade), o racional é sempre e em todo o lugar, idêntico a si mesmo; pura desigualdade só é possível para o entendimento; e tudo que é desigual é posto pela razão como um e o mesmo. (...) [Além disso,] não pode ser provado sobre o racional, em conformidade ao terceiro tropo [o da relação], que ele apenas exista dentro da relação, que ele esteja em uma relação necessária com outro; pois ele mesmo é nada mais do que a [própria] relação. Já que o racional é ele

4 Hegel fornece uma descrição destes tropos em HEGEL, 2000, p. 335.

mesmo relação, os termos postos em relação um com o outro [e] que devem fundamentar um ao outro, quando postos pelo entendimento, podem muito bem cair em um círculo, ou *no quinto*, no tropo da reciprocidade; mas o racional ele mesmo não cai [em circularidade], pois, dentro da relação, nada é reciprocamente fundamentado [em outras palavras, a relação não está ela mesma em uma relação de circularidade com nada]. De maneira similar, o racional não é uma pressuposição sem prova, em conformidade com o *quarto tropo*, de modo que sua contraparte poderia, com igual direito, ser pressuposta sem prova em oposição a ele; pois o racional não tem contraparte oposta [a ele]; ele inclui ambos os opostos finitos, que são contrapartes mútuas, dentro de si mesmo. Os dois tropos precedentes ambos contêm o conceito de um fundamento e um conseqüente, segundo o qual um termo estaria fundamentado no outro; já que, para a Razão, não há oposição de um termo a outro, esses dois tropos se tornam irrelevantes, assim como a exigência por um fundamento que é avançada na esfera das oposições, e repetida incessantemente (no *segundo tropo*, o tropo da regressão ao infinito). Nem essa exigência, nem a regressão ao infinito concerne de qualquer maneira à Razão. (HEGEL, 2000, p. 337)

Em outras palavras: se a autocognição do absoluto, se o conhecimento incondicionado do incondicionado não pode ser submetido aos cinco tropos de Agripa, isso se deve ao fato de tanto este conhecimento quanto o seu objeto não serem nada de *determinado*, quer dizer, de marcado pela oposição por algo externo a si mesmos, de modo que se pudesse opor a esse conhecimento, ou àquilo que ele conhece, uma determinação contrária; na medida em que se trata, aqui, de um conhecimento indeterminado (quer dizer, incondicionado) que tem por objeto o próprio indeterminado (daí que Hegel fale da “autocognição do Absoluto”), não há como se condicionar este conhecimento, porque não há nada a que ele seja oposto. Pelo contrário, na Razão, na autocognição do Absoluto, se conhece absolutamente aquilo que a coisa é, porque se conhece a pura identidade, a pura relação que é condição de

todas as coisas determinadas (a relação de oposição que não é, ela mesma, oposta a nada), e a qual, portanto, não pode ser conhecida e pensada como qualquer coisa de determinado, como qualquer coisa marcada pela oposição. Pelo contrário, o indeterminado, o absoluto, antes de ser marcado pela oposição, é o que contém todos os opostos dentro de si enquanto condição de sua possibilidade, enquanto a indeterminação, a relação indeterminada que é condição de possibilidade dos opostos determinados que ela põe em relação.

É por isso – e assim, finalmente, chegamos ao ponto central que desejávamos explorar aqui – que Hegel toma por modelo, aqui, a filosofia de Espinosa, pretendendo que ela forneça uma resposta tanto ao ceticismo antigo quanto ao ceticismo de Schulze. Isso porque, para Hegel, a filosofia de Espinosa é, justamente, aquela que fornece uma apreensão verdadeiramente incondicionada, porque indeterminada (ou seja, para além de toda oposição), do absoluto, ao conceber Deus como *causa de si* (ESPINOSA, 2007, PARTE I, DEF. I), ou, ainda, como a essência a cuja existência pertence necessariamente. Para Hegel, são essas definições de Espinosa que mostram que as distinções, as determinações que subsistem *no âmbito do finito*, não se aplicam *ao próprio absoluto* que é condição delas e que *as une em si mesmo*. De fato, as proposições da razão, quer dizer, as que dizem respeito ao absoluto, são tais que

se, em qualquer proposição que expresse uma cognição da razão, seu aspecto refletido – os conceitos que estão contidos nela – é isolado, e a maneira na qual eles são ligados é considerada, precisa tornar-se evidente que esses conceitos são conjuntamente superados [*aufgehoben*], ou em outras palavras são unidos de tal maneira, que contradizem a si mesmos; caso contrário não seria uma proposição da razão mas apenas do entendimento.” (HEGEL, 2000, p. 324).

Para Hegel, não seria nada mais do que essa superação dos conceitos finitos, marcados pela oposição, que se poderia encontrar nas definições de Espinosa de Deus. Como Hegel observa,

Espinosa começa sua *Ética* com a declaração: ‘Por causa de si eu entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou aquilo cuja natureza só pode ser concebida como existente.’ – Mas agora então, o conceito de essência ou natureza só pode ser posto ao mesmo tempo que dele se abstrai o de existência; um exclui ao outro; um só é definível enquanto houver uma oposição com o outro; deixe ambos serem postos juntos como um, e sua junção contém contradição, assim sendo ambos negados conjuntamente. Ou, de novo, quando outra proposição de Espinosa se lê como a seguir: Deus é a causa imanente, não transcendente do mundo; ele negou o conceito de causa e efeito. Pois ao por a causa como imanente, ele a põe como uma com o efeito, – mas a causa só é causa, enquanto é oposta ao efeito; (...)” (HEGEL, 2000, p.324).⁵

Vemos, assim, como Hegel pretende que Espinosa ofereça um modelo autêntico de filosofia, capaz de responder tanto ao ceticismo antigo quanto ao moderno: por um lado, as definições de Espinosa mostrariam como o absoluto não pode ser apreendido por nenhum conceito determinado, nenhum conceito proveniente do entendimento, que seria marcado, portanto, pela oposição; pelo contrário, ele só pode ser apreendido como o absolutamente indeterminado que não é oposto a nada e que contém em si todos os opostos, de modo que o cético antigo não poderia, por meio de seus tropos, opor ao absoluto qualquer coisa que fosse exterior a ele e o condicionasse.

5 Uma interpretação semelhante do conceito de substância em Espinosa é fornecida em HEGEL, 2003, p. 50.

Por outro lado, é precisamente a definição de Deus como *causa de si* que permite superar a objeção de Schulze quanto à possibilidade de se conhecer as “causas incondicionadas” por meio do seu efeito. Isso porque, lembremos, a objeção de Schulze sobre a validade de tal conhecimento só se sustentava sob a pressuposição de que a causa seja distinta do efeito. Contudo, essa pressuposição não vale, no que diz respeito ao próprio Absoluto: o absoluto é *idêntico* ao seu efeito porque ele é *causa de si mesmo*; no caso do Absoluto, portanto, é perfeitamente possível conhecê-lo pelo seu efeito, porque *ele mesmo* é o seu próprio efeito e não pode ser distinguido dele. Causa e efeito, que são distintos no âmbito do finito, *não o são no que concerne ao próprio Absoluto*; daí que Hegel afirme que a definição de Deus como causa de si negue o conceito de causa e efeito. Afinal, a causa só pode ser definida em oposição ao efeito, e vice-versa; contudo, o infinito, o absolutamente incondicionado e indeterminado, não pode ser pensado por meio de qualquer oposição; não pode, portanto, ser pensado quer meramente como causa, quer meramente como efeito, mas sim tem que ser pensado como *ambos* (como a identidade de ambos) e como *nenhum dos dois* (tomados isoladamente). O que significa, justamente, negar os conceitos de causa e efeito (na medida em que se nega a oposição entre eles no absoluto) ao *identificá-los* – o que só pode ser visto, do ponto de vista do entendimento, como uma *contradição*, uma vez que o entendimento só pode pensar por meio da oposição e, portanto, por meio da distinção entre causa e efeito. No Absoluto, em outras palavras, *todo conceito determinado contradiz a si mesmo*, porque precisa ser unido à sua determinação oposta para fornecer um conhecimento adequado de seu objeto – o que faz, contudo, que ele se desfaça enquanto conceito, na medida em que, enquanto conceito, pressupõe a oposição e a impossibilidade de união com o seu oposto, uma vez que é definido pela oposição ao seu outro.

É por isso que Hegel acusa, ainda nesse artigo, o princípio de não-contradição de ser um princípio meramente formal, e portanto falso⁶, antecipando espantosamente as considerações que Macherey e Melamed fazem sobre a relativização por parte de Espinosa deste princípio.⁷ Todo conhecimento que se dá por conceitos, que são constituídos pela determinação, pela oposição aos conceitos que lhe são contrários, não pode fornecer um conhecimento adequado do absoluto, uma vez que este só pode ser adequadamente compreendido precisamente enquanto *a unidade dos contrários*. Daí porque, para o Hegel de juventude, o meio de conhecimento próprio para a apreensão do absoluto seja a *intuição transcendental*, uma vez que apenas nessa intuição se poderia

6 Uma interpretação semelhante do conceito de substância em Espinosa é fornecida em HEGEL, 2003, p. 50.

7 Cf. MACHEREY, 2011, p. 168: “Isso significa que a substância, tal como Espinosa a concebe, perdeu a função de sujeito que ela ainda mantém na filosofia cartesiana, e é por isso que ela não é determinada em sua natureza intrínseca pelo princípio de [não-]contradição da lógica tradicional, que é incapaz de determiná-la. Dessa maneira, Espinosa fornece uma réplica a Descartes aqui: o princípio de [não-]contradição não parece nos permitir apreender tudo que diz respeito ao absoluto.” Comparar com a citação de Hegel, na nota acima. A interpretação de Melamed, embora um pouco distinta, também segue mais ou menos na mesma direção, quando este afirma que “Espinosa aceita a lei [de não-contradição] sem reservas, mas alude para um ponto de vista diferente que parece tão ousado quanto a suposta rejeição por parte de Hegel desta lei, a saber, que a lei de não-contradição *não é primitiva*, mas sim derivada de um princípio mais fundamental [Melamed cita, seguir, a proposição 5 da parte III da Ética para corroborar a sua interpretação]” (MELAMED, 2012, p.194). Diga-se de passagem, também de Hegel, tanto em sua juventude quanto em sua maturidade, poder-se-ia defender que ele não recusa inteiramente o princípio de não-contradição, apenas limita o âmbito de sua validade (cf., por exemplo, HEGEL, p. 336). A diferença entre as leituras de Macherey e Melamed, contudo, parece estar em que o primeiro propõe que a substância espinosana, por não ser um sujeito, não estaria submetida ao princípio de não-contradição, que só teria validade no âmbito daquilo que é sujeito, ao passo que Melamed entenderia que a validade do princípio de não-contradição, em Espinosa, não teria restrições, mas seria derivada de uma verdade mais elevada.

superar as oposições estabelecidas pelo conceito, pelo entendimento, e apreender a identidade do absoluto que, contendo em si todas essas oposições e sendo condição de possibilidade delas, não pode, porém, ser pensado e compreendido ele mesmo por meio de qualquer uma delas – o que também não deixa de ter um paralelo interessante com o terceiro modo de conhecimento de Espinosa tal como ele é exposto no *Breve Tratado*, que é, justamente, o conhecimento intuitivo de Deus, o único que é um conhecimento verdadeiro dele, porque “um sentir e um gozar a própria coisa” (ESPINOSA, 2012, PARTE II, CAP.2, § 2) – embora, para Espinosa, o conhecimento “pela razão”, o equivalente do que Hegel chama de entendimento, não possa propriamente levar ao erro (ESPINOSA, 2012, SEGUNDA PARTE, CAP. I).

Em suma: apenas um conhecimento ao qual nada possa ser oposto, que só é possível de algo a que nada é oposto, seria um conhecimento absolutamente certo e seguro, o qual estaria além das oposições céticas, do ceticismo moderno de Schulze e dos cinco tropos de Agripa. Isso significa, porém, que esse conhecimento não pode ser nada de determinado, uma vez que isso significaria que se poderia opor a ele uma outra coisa *que o nega*; daí porque, como observa Hegel em seu *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, todo conhecimento conceitual filosófico, ou seja, reflexivo, tenha que visar à sua própria aniquilação, tenha que *negar a si mesmo em sua negatividade*, em sua *finitude*, em sua *determinação* e, apenas assim, alcançar a apreensão verdadeiramente incondicionada do absoluto em sua indeterminação característica (HEGEL, 2003, p. 41). Motivo pelo qual toda reflexão filosófica tem que pressupor o absoluto, ou, nas palavras de Hegel, “pode-se dizer da intuição que ela é postulada pela reflexão” (HEGEL, 2003, p.55), uma vez que a reflexão não pode se separar da intuição absoluta senão a preço de perder toda

validade científica e filosófica, já que toda oposição feita pela reflexão só pode subsistir tendo o indeterminado como seu fundo, como a relação unicamente a qual torna possível toda oposição, porque nenhuma oposição seria possível senão pela relação na qual ambos os termos da oposição estão unidos e são constituídos. Por isso, “a intuição é exatamente o que é postulado pela razão, não como algo limitado, mas sim como completação da unilateralidade do trabalho da reflexão; não para que permaneçam opostas, mas sim para que sejam uma só” (HEGEL, 2003, p.56).

Assim, para o Hegel de juventude, que “toda determinação seja negação” ainda significa que toda determinação é uma determinação *finita*, quer dizer, marcada pela oposição a algo exterior que a condiciona, de tal forma que o absoluto jamais poderia ser apreendido adequadamente por uma determinação, mas sim apenas pela negação (aqui, ainda simples) de toda determinação, ou seja, pela *indeterminação*. Este é o sentido de “negação da negação” aqui, o que se deixa esclarecer por como Hegel interpreta, em seu artigo, a definição espinosana de causa de si, como negação do conceito de causa e efeito, porque a causa só é causa se for oposta ao efeito, ou seja, só é causa em sua determinação, em sua finitude.

Deste modo, podemos compreender porque, para o Hegel de juventude, Espinosa fornece o modelo de uma filosofia autêntica e verdadeira, independentemente de se a interpretação que Hegel faz de Espinosa, de sua definição de Deus e de sua compreensão de determinação é fiel ou não. Para o Hegel de juventude, apenas a compreensão do absoluto como o que não pode ser apreendido por qualquer determinação permite colocar o conhecimento do absoluto, e o sistema filosófico a que ele dá origem, para além de toda e qualquer objeção cética, pois

apenas a compreensão do absoluto enquanto indeterminado forneceria o fundamento verdadeiramente incondicionado e absoluto da filosofia, ao qual nada poderia ser oposto e o qual, por conseguinte, não poderia ser vítima de qualquer uma das objeções céticas e ter a sua certeza e segurança comprometida por elas. É precisamente esse fundamento absolutamente incondicionado, porque absolutamente indeterminado, que Hegel julga encontrar nas definições de Deus dadas por Espinosa. E, ainda que se possa contestar se, para Espinosa, toda determinação seja negação, parece-nos que ao menos Hegel acerta em pensar que, por meio de sua definição de Deus, Espinosa esteja querendo colocar o princípio de sua filosofia para além de qualquer determinação *finita*, para além de qualquer relação de exterioridade, de qualquer oposição, e assim também, portanto, para além da validade irrestrita (ou, ao menos, *primitiva*, se seguirmos Melamed) do princípio de não-contradição – o que, para o Hegel de juventude, significa, justamente, colocar o absoluto para além de qualquer determinação, uma vez que a determinação seria, precisamente, a marca daquilo que se encontra em uma relação de exterioridade, de oposição com uma outra coisa – a marca, portanto, da finitude.

Nesse sentido, a filosofia de Espinosa seria uma filosofia autêntica, pois mostraria que o fundamento absolutamente certo e seguro da filosofia, aquele que nenhum cético pode colocar em questão, só pode ser adequadamente compreendido para além das oposições entre conceitos e, portanto, precisa ser intuído em sua verdade absoluta, imediata e incondicionada, como o que não se deixa pensar por oposições e como o que, muito antes de poder ser pensado por meio delas, é condição de possibilidade de toda e qualquer oposição, de toda e qualquer finitude, de toda e qualquer reflexão. Não por outro motivo, a filosofia, muito

antes de ter de provar esse absoluto e absolutamente indeterminado por meio de sua reflexão, teria de partir necessariamente dele (daí que a intuição transcendental tenha de ser postulada CF. HEGEL, 2003, p. 118-119), uma vez que todas as oposições traçadas por essa reflexão dependem do indeterminado para poderem ser traçadas e conhecidas adequadamente, em sua verdade – um ponto que, parece-nos, pode ser afirmado tanto do Hegel de juventude quanto de Espinosa.

3. UMA PROVA PARA NÃO-CRENTES: A MUDANÇA DA COMPREENSÃO HEGELIANA DE DETERMINAÇÃO E SUA REAVALIAÇÃO DA FILOSOFIA DE ESPINOSA

Como notamos anteriormente, a estratégia de resposta ao ceticismo adotada por Hegel mudará significativamente de sua juventude para a sua maturidade, e estará intimamente ligada com a mudança de sua concepção de determinação e, por meio dela, com sua reavaliação da filosofia espinosana. Contudo, o que justificaria essa mudança, em certo sentido radical, pela qual passaria a filosofia hegeliana, em sua estratégia de responder ao ceticismo?

Aqui, queremos defender a tese de que um dos motivos principais para essa mudança estaria no fato de que, diferentemente de Espinosa, para o qual “a verdade se revela a si mesma” (ESPINOSA, 1973B, p.60), Hegel levava bastante a sério as objeções céticas levantadas contra a possibilidade de um conhecimento do Absoluto, e julgava ser necessário oferecer uma prova de sua filosofia que pudesse responder às objeções levantadas pelos céticos, sem exigir destes que admitissem, desde o início, o seu ponto de vista para que pudessem reconhecer a sua verdade (como Espinosa, em certo sentido, o faz no *Tratado da Emenda do Intelec-*

to⁸). Era preciso, para Hegel, encontrar uma prova para não-crentes (*the proof for nonbelievers*, para usar a expressão de Michael Forster (1989, CAP. 9), uma exposição de sua filosofia que não exigisse já a aceitação prévia da verdade de seus princípios básicos mas que, pelo contrário, pudesse conduzir à aceitação e reconhecimento deles sem que fosse necessário aceita-los desde o início.

Tal pretensão, porém, Hegel logo perceberia estar em conflito com a concepção de Absoluto enquanto o absolutamente indeterminado, que só pode ser intuído imediatamente e não pode ser pensado por meio de oposições. Isso porque, como vimos anteriormente, esta concepção do Absoluto faz com que ele tenha de ser tomado como pressuposto de toda reflexão filosófica (algo que, Hegel logo veria, contradiria a pretensão de responder ao tropo cético do *postulado*), sem, contudo, poder ser provado por ela mesma, ou, em outras palavras, sem que seja essa reflexão que lhe confere a sua certeza e verdade. Muito pelo contrário, essa certeza e verdade é dada desde o início, e é ela que garante a certeza e a verdade do que é deduzido, derivado e construído a partir deste princípio. Todavia, disto se segue que, para quem não aceita esse princípio, nada pode ser dito ou demonstrado – e, embora o próprio Hegel de juventude já pregasse que “o absoluto deve ser construído para a consciência” (HEGEL, 2003, p.41), essa pretensão ainda se encontrava em conflito como fato de que, para ser construído, ele já tivesse de ser

8 “(...) Mas a isso respondo que se alguém por algum acaso procedesse assim ao investigar a Natureza, a saber, adquirindo, conforme a norma da existente ideia verdadeira, outras ideias na ordem devida, nunca duvidaria da sua verdade” (ESPINOSA, 1973B, p. 60) – o que implicaria, contudo, justamente que seria necessário aceitar previamente proceder dessa forma, e que a verdade desse procedimento não poderia ser provada caso alguém o recusasse de partida.

pressuposto em sua verdade e certeza pela reflexão que o constrói.

Nesse sentido, poder-se-ia dizer que essa insuficiência do absoluto indeterminado para fornecer uma prova para não-crentes se deve ao fato de que *ele não está verdadeiramente além de todas as oposições, porque ainda se opõe a toda e qualquer prova*. É preciso, em outras palavras, pensá-lo como o que não pode ser provado, porque é aquilo que é imediatamente verdadeiro e absoluto, de modo que o finito, em sua finitude, não acrescentaria nada à compreensão da verdade e certeza desse absoluto, mas, pelo contrário, apenas o absoluto conferiria ao finito aquilo que ele tem de verdadeiro. Entretanto, segundo essa compreensão, o absoluto, *em seu conceito*, opõe-se ao finito, *não é* o finito; em termos espinosanos, poderíamos dizer que a essência do absoluto, a essência de Deus *não é* a essência das coisas finitas.

Hegel verá nisso, entretanto, uma limitação do absoluto que faz com que ele não esteja verdadeiramente além de toda oposição; pois, embora o absoluto contenha o finito dentro de si, o finito não pertence à própria definição do absoluto; no absoluto *enquanto absoluto*, quer dizer, naquilo que faz dele absoluto, na sua essência (em termos espinosanos), o finito não está contido – por isso, *algo está fora do absoluto enquanto absoluto* – o que seria, justamente, inadmissível. Assim, é preciso que o absoluto se realize pelo finito, que o finito *enquanto* finito (e não apenas enquanto contido no absoluto) seja um momento interno da realização do absoluto *enquanto* absoluto, e não algo que não é essencial ao seu conceito, ou, em termos espinosanos, que não pertence à sua essência. Só assim se forneceria, segundo Hegel, uma concepção de Absoluto a qual seria capaz de oferecer uma prova para não-crentes, pois uma concepção cuja verdade e certeza não estaria dada de pronto independentemente das oposições pelas quais o pensamento reflete sobre o

seu objeto mas que, pelo contrário, só se realiza por meio desse procedimento *reflexivo, conceitual* e, sobretudo, *determinado*. Não por outro motivo, no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel afirmará que “só o espiritual é o *efetivo*: é a essência ou o *em-si-essente*: o *relacionado* consigo e o *determinado*; o *ser-outro* e o *ser-para-si*; e o que nessa determinidade ou em seu ser-fora-de-si permanece em si mesmo” (HEGEL, 2007, § 25). Deste modo, podemos finalmente começar a compreender por que, para o Hegel de maturidade, a filosofia de Espinosa, antes considerada como um exemplo paradigmático da filosofia autêntica, é considerada agora insuficiente e insatisfatória, em uma crítica que se reflete sobretudo nas considerações de Hegel acerca das definições e do método de Espinosa.

Com efeito, se antes a definição de Deus dada por Espinosa era considerada exemplar em sua apreensão do absoluto enquanto indeterminado, enquanto o absoluto e imediatamente certo e verdadeiro, será agora justamente o fato dessa definição ser dada imediatamente como verdadeira que será criticado por Hegel, que exigirá, agora, saber como se chegou a essa definição. Se antes, Hegel não levantava uma sombra de crítica sobre o fato de Espinosa conceder imediatamente a definição sem deduzi-la, Hegel considerará agora isso uma deficiência de seu sistema, precisamente por partir de definições e axiomas que são tomados como autoevidentes, *sem serem eles mesmos provados ou demonstrados*, sem “investigar se esse conteúdo [das definições] seria verdadeiro” (HEGEL, 1986, p.172), quando seria necessário provar a sua verdade e necessidade, *deduzir* os conceitos que pertencem a essas definições e mostrar que eles não são conceitos meramente arbitrários, mas sim, que, pelo contrário, se seguem do desenvolvimento da própria coisa a que se referem e só por isso são verdadeiros.

Em conexão com isso, o método espinosano, o *more geometrico* também será duramente criticado por Hegel, e por motivos parecidos: pois é precisamente o método matemático que procede de maneira exterior ao seu objeto⁹, quer dizer, que assume o seu objeto como dado e meramente tira conclusões a partir dele, sem, contudo, gerar ele mesmo o seu objeto e mostrar a sua necessidade, a necessidade de que objeto seja definido desta e não de outra forma. E, de fato, seria precisamente assim que Espinosa procederia em sua *Ética*: as suas definições e axiomas seriam dados imediatamente, tomados como autoevidentes, e a partir deles se derivaria as proposições, cuja verdade e validade depende de assumir a verdade e validade dos axiomas e definições, verdade e validade que ela mesma, contudo, não é deduzida nem provada, porque tomada como imediatamente autoevidente, como algo “dado”, em vez de produzido e deduzido pela reflexão (HEGEL, 1986, p. 172). No entanto, para Hegel, a filosofia seria precisamente a única ciência que não pode se dar o privilégio de tomar o seu objeto como dado mas que, pelo contrário, *precisa ela mesma produzi-lo* e constituí-lo, mostrando a necessidade de seu objeto (HEGEL, 2005, §1). É por isso que, por mais que Hegel não deixe de considerar a definição de Espinosa de Deus como causa de si uma definição válida do absoluto, ele critica a este que não tenha deduzido e demonstrado a necessidade dessa definição, colocando como verdadeiro por princípio aquilo que só poderia ser demonstrado como verdadeiro ao fim do desenvolvimento conceitual do absoluto e *como o seu resultado*.

9 “O movimento da prova matemática não pertence àquilo que é objeto, mas é um *agir exterior* à Coisa.” (HEGEL, 2007, § 42).

Isso nos dá ensejo para discutir como muda a própria compreensão de Hegel do que faz com que a definição de Deus como causa de si seja uma definição apropriada do absoluto, em relação à sua interpretação de juventude desta definição. Isso pois, se antes, para o Hegel de juventude, o que fazia dessa definição uma definição adequada era o fato de que, nela, as determinações, as oposições fossem dissolvidas na indeterminação do absoluto, o que faz para o Hegel de maturidade dessa definição uma definição adequada é o fato de que, nela, se concebe que o absoluto é aquilo que se realiza pela exteriorização de si mesmo (em seu efeito) e pelo retorno a si mesmo dessa exteriorização (pois o que ele produz, nesse efeito, não é nada senão ele próprio). Nesse sentido, o conceito de causa de si é tomado como um conceito verdadeiramente elevado e especulativo, por contem o momento da exteriorização e o do retorno dessa exteriorização¹⁰.

Entretanto, segundo Hegel, o próprio Espinosa não teria levado às últimas consequências a sua definição de Deus como causa de si, e não teria a entendido em sua verdade especulativa. O que se deveria – e aqui por fim chegamos ao crucial – à sua compreensão insuficiente da determinação, e à sua interpretação limitada da proposição *omnis negatio est determinatio* (que, como notamos anteriormente, é cunhada pelo próprio Hegel – cf. HEGEL, 1986, p. 165). Aqui, fica claro que o ajuste de contas com Espinosa é também (e talvez antes de tudo) um ajuste de contas com o pensamento de sua juventude e com Schelling, pois o que Hegel afirma ser a compreensão insuficiente de Espinosa acerca dessa

10 “Nós imaginamos que a causa produz algo, e o efeito é algo outro do que a causa. Aqui, em contrapartida, a saída da causa é imediatamente suspensa [*aufgehoben*], a causa de si mesmo produz apenas a si mesmo; este é um conceito fundamental em todo especulativo.” (HEGEL, 1986, p.168)

proposição é o fato de que Espinosa julgaria que toda determinação é uma determinação *finita*, quer dizer, uma determinação que é marcada por um regime de mera exterioridade em relação à determinação oposta. Em outras palavras, para Hegel, Espinosa interpretaria o fato de que toda determinação é negação no sentido de que toda determinação é *negação simples*, isto é, uma negação exterior, em não interna, da determinação que lhe é oposta; “A negação”, segundo Hegel, “só foi apreendida unilateralmente” por Espinosa, pois, para este, “a negação é simples determinidade” (HEGEL, 1986, p.164). Por isso, não se conceberia como poderia ser necessária, para apreensão do absoluto, qualquer determinação; pois o absoluto, sendo aquilo a que nada é exterior, não poderia ser determinado, se isso significasse que ele seria a negação simples de algo que permaneceria externo a ele, uma vez que isso faria com que ele não pudesse ser verdadeiramente absoluto.

Porém, será precisamente essa compreensão do fato de que o absoluto não pode ser uma negação simples que Hegel voltará contra a concepção do absoluto como indeterminado, como aquilo que não pode ser apreendido como sendo em si mesmo algo de determinado. Isso porque, para Hegel, o indeterminado nada mais é do que a *negação simples* de toda determinação. Para usar a sua emblemática formulação da *Ciência da Lógica*, a indeterminidade é a qualidade (ou seja, a determinidade) desse Ser (que é, por isso, em si determinado) (HEGEL, 2011, p. 67), desse Deus que é tomado como o fundamento de toda a filosofia e de toda a realidade, uma vez que a determinação, *enquanto determinação* permanece exterior ao absoluto *enquanto absoluto*, ou, para retomar a formulação espinosana, a essência de Deus *não* é a essência das coisas finitas, e, nesse sentido, segundo Hegel, se *opõe* a elas, “*em si* cabe-lhe o caráter da indeterminidade apenas em oposição ao *determinado* ou qua-

litativo” (HEGEL, 2011, p. 67). E é precisamente essa oposição que torna essa concepção do absoluto vulnerável às objeções céticas, porque faz com que se tenha que tomar o absoluto como imediatamente verdadeiro nessa indeterminação, sem que se possa prova-lo e tendo que simplesmente aceita-lo, e não como o que só se torna absoluto e verdadeiro pelo percurso reflexivo e conceitual de oposições e determinações, e que, por isso, não exige pressupor nada, podendo ser provado enquanto absoluto precisamente pelo fato de poder ser conhecido e demonstrado verdadeiro por esse percurso, *sem que nada tenha de ser pressuposto*.

Assim, podemos ver como as razões que levam Hegel a mudar sua concepção de determinação e a conceber, de maneira ainda mais radical do que em sua juventude, a negatividade como sendo um momento interno e constitutivo do próprio absoluto, são indissociáveis de motivações rigorosamente epistemológicas: é (sem dúvida, em conjunção com outros fatores) o fato de ser necessário fornecer uma prova para não-crentes que faz com que seja preciso fazer da finitude, da determinação e da negatividade um momento interno e constitutivo do absoluto *enquanto tal*, do que faz o absoluto ser absoluto, e não meramente do que é contido nele sem ser, contudo, essencial para a sua definição ou o seu conceito.

Pode-se compreender, deste modo, por que Hegel estabelecerá algumas das distinções que marcarão a sua diferença em relação ao sistema espinosano: a concepção do absoluto não apenas como substância, mas também como sujeito (HEGEL, 2007, §17), a valorização do indivíduo, da singularidade como um momento que não é externo à definição do absoluto, mas, pelo contrário, é o momento de sua realização enquanto universalidade concreta (HEGEL, 1986, p. 164), a insistência na liberdade humana que derivaria dessa concepção de singularidade, o lugar que é

concedido à contingência dentro do sistema de Hegel, mas que inexistem de Espinosa. Em todos os casos, trata-se de apontar que *um absoluto que não pode se provar como absoluto não é verdadeiramente absoluto*. Mas, para que a prova do absoluto seja possível, é preciso que ele negue a forma como ele se dá imediatamente (ou seja, como substância que não é sujeito, por não conter a negação interna de si mesmo; como universal abstrato que não é singular, individual, por não conter dentro de si o momento da determinidade – HEGEL, 1986, p. 170), da particularidade; como a necessidade mecânica e positiva que não admite aquilo que é da ordem da contingência e que não pode produzir a necessidade a partir da contingência que a nega em um primeiro momento, CF. SAFATLE, 2015, p. 5). É preciso, portanto, que ele *negue a si mesmo em sua indeterminidade*, uma vez que só quando se nega que o absoluto já está completo nessa sua indeterminidade que se torna possível prova-lo.

Assim, o absoluto só pode ser provado por meio da negação da indeterminidade e, por conseguinte, por meio da *determinação*. Mais do que isso: é preciso, para que o absoluto se prove em seu conceito, quer dizer, como absolutamente indeterminado, que ele negue a *toda* determinidade; para tanto, porém, precisa negar *a sua própria determinidade de ser indeterminado*. Isto, contudo, significa, evidentemente, que a determinação não poderá mais ser pensada *apenas* como a mera determinação finita, como negação simples, que mantém um regime de pura exterioridade em relação àquilo que é negado. Pelo contrário, na medida em que o absoluto deve, para realizar-se, *negar a si mesmo internamente*, fica claro que essa determinação, por meio da qual ele se nega, não pode ser em si uma determinação externa, uma negação simples que vem de fora dele mas, pelo contrário, é uma negação *interna*, que lhe é constitutiva e por meio da qual ele se realiza. Temos, aqui, o conceito de negação

determinada, do nada que não é o puro nada, mas sim “nada *daquilo de que resulta*; (...) é, portanto, determinado, e tem um conteúdo” (HEGEL, 2007, § 79) – conceito que Hegel utiliza para criticar diretamente a insuficiência da compreensão cética de negação e que é, portanto, chave para se entender o modo como ele pensa ser capaz de responder aos céticos.

A negação determinada, diferentemente da negação simples, não é uma mera negação de toda determinidade, que seria, portanto, a pura indeterminação, o puro nada, mas, pelo contrário, é a negação da determinidade que *a conserva*, porque é uma negação que *resulta* desta determinidade como produto de seu *movimento interno* e, por isso, *conserva* a esse determinidade ao mesmo tempo em que a supera, já que tem seu conteúdo, sua própria determinação dada pelo fato de ser negação da determinidade de que resulta. É só por meio da negação determinada que o absoluto pode realizar-se e provar-se em seu conceito, pois, para realizar-se em seu conceito enquanto negação de toda determinidade, é preciso que ele negue a determinidade que é a sua própria indeterminação ou, em outras palavras, que ele negue a sua oposição mesma a toda determinação e, portanto, se *realize por meio delas*. O que só é possível, porém, se as determinações pelas quais ele passa não forem uma mera negação simples, uma negação externa a que ele é submetido, mas sim uma negação *determinada*, quer dizer, uma negação que resulta internamente dele mesmo e a qual, muito antes de ser uma negação que simplesmente aniquila exteriormente aquilo a que nega, é, pelo contrário, o que realiza aquilo que nega enquanto o desenvolvimento interno e necessário daquilo mesmo de que é negação, como a negação que se dá pela necessidade da própria coisa e pela qual ela mesma se realiza e supera a sua limitação inicial, precisamente por negar a essa limitação, a essa determinidade.

Isso não deve significar, contudo, que a própria negação simples do indeterminado e a negação determinada devem ser pensadas como negações antagônicas ou exteriores uma à outra. De fato, Macherey parece-nos completamente justificado em apontar que, em Hegel, não há várias negatividades diferentes, mas sim uma única negatividade que se realiza progressivamente (MACHEREY, 2011, 119), da qual a negação simples e a negação determinada seriam momentos; de fato, é porque o Absoluto nada mais é do que essa negatividade, que é possível que ele se realize, em vez de se cancelar simplesmente, precisamente por esse processo de *negação de si mesmo*, pois essa negação de si mesmo, sendo a negação que a negatividade faz de si mesma, nada mais é, portanto, do que a *negação da negação*, a *negação infinita* ou *absoluta*, negação a qual, muito antes de retirar do absoluto sua realidade e incondicionalidade, é o que lhe as confere.

Assim, a concepção verdadeiramente adequada do absoluto, aquela verdadeiramente capaz de responder satisfatoriamente ao ceticismo e aos tropos de Agripa, é aquela que apreende o absoluto em sua negatividade inerente, negatividade unicamente a partir dos momentos da qual o absoluto realmente pode realizar-se como absoluto¹¹. O que também está ligado ao fato de que Hegel não negue que a filosofia deva partir do indeterminado, da negação simples de toda determinidade; de fato, muito pelo contrário, em suas lições sobre Espinosa, Hegel enfatiza como é preciso começar a filosofar sendo espinosano, como é preciso partir desse “éter da substância una”, dessa intuição oriental (que Espinosa teria aproximado e introduzido na compreensão ocidental, cf. HEGEL, 1986, 158), e como este indeterminado seria, de fato, “o funda-

11 A esse respeito, cf. também Machado 2, Cap. 7.

mento absoluto” e o “começo de todo filosofar” (HEGEL, 1986, p.165). De fato, parece-nos que isso é indissociável da estratégia de maturidade de Hegel para responder ao ceticismo, pois começar pelo indeterminado é, como Hegel aponta na introdução da *Ciência da Lógica* (HEGEL, 2011, p. 21), a única maneira de começar *sem pressupor nada* (porque não se começa por nada determinado, que, por isso mesmo, seria mediado e, portanto, já pressuporia algo) – o que seria necessário para dar conta do quarto tropo de Agripa, o tropo do postulado. Em outras palavras, e de maneira aparentemente paradoxal, o mesmo Hegel que acusa Espinosa por pressupor o conceito de Deus sem prova-lo, diz, ao mesmo tempo, que é preciso começar deste conceito de Deus, deste Ser indeterminado, para que se tenha um começo verdadeiramente isento de pressuposto. O paradoxo, porém, rapidamente se desfaz, se compreendermos que, por mais que Hegel afirme que seja preciso começar pelo indeterminado, para que não se comece pressupondo nada, o que ele acuse em Espinosa não seja o fato de começar pelo indeterminado, mas sim de *pressupor que ele já seja o verdadeiro e o absoluto tal como se encontra no início*. O que seria, segundo Hegel, como vimos, uma insuficiência, uma vez que este começo indeterminado, como vimos, é a mera *negação simples* de toda determinidade.

De fato, a fim de compreendermos como essa negatividade, que Hegel julga ser fundamental para compreender adequadamente a determinação e para a realização efetiva do absoluto, podemos dizer que o início indeterminado, mais do que ser a negação simples de toda determinidade, é, pura e simplesmente, *a negação simples ela mesma* – pois a negação simples nada mais é do que a negação que exclui toda determinidade, que cancela inteiramente qualquer determinidade e por isso recai no nada (no que se pode compreender também porque Hegel,

como comenta Macherey, considera que a pura positividade de Espinosa acabaria recaindo na maior negatividade) (MACHEREY, 2011, 117).

Ora, mas se o começo é a negação simples, poder-se ia perguntar: como se passa, da negação de toda determinidade, para a determinidade? Para compreendermos essa passagem, é importante notar aquilo que já foi observado por Macherey, a saber, que Hegel lê a proposição *omnis determinatio est negatio* também em seu sentido inverso, a saber, *omnis negatio est determinatio*, toda negação é determinação (MACHEREY, 2011, 115). Sendo toda negação uma determinação, quer dizer, segundo Hegel, algo que instaura uma relação de uma coisa com algo outro do que ela, a negação simples, a indeterminidade, que *nega* a toda determinidade, tem que ser, ela mesma, uma *determinidade* – a determinidade deste ser indeterminado, lembremos, é justamente a de *negar* toda determinidade.

Sendo assim, como notamos antes, se o início simples é a negação de toda determinidade, para que ele se realize como tal, quer dizer, como negação de toda determinidade, é preciso que ele negue à sua própria determinidade – é preciso, portanto, negar a negação simples, negar a indeterminação (daí que a primeira passagem nesse percurso da negação da indeterminação seja a passagem para a determinação finita à qual ela era inicialmente oposta, ao ser-aí, cf. HEGEL, 2011, p. 67). Mas, o que significaria negar a negação simples? Ora, se a negação simples é o regime de negação em que aquilo que é negado é exterior àquilo que nega, a negação de tal regime de negação será, justamente, o regime de negação no qual aquilo que é negado é *interno* àquilo que nega – a negação determinada, que terá um papel não menos importante em fazer com que essa concepção de absoluto esteja para além das objeções céticas. Isso porque é a negação determinada que permite responder contra o tropo da diversidade, uma vez que estabelece que os termos

que se negam mutuamente não se encontram em um regime de mera exterioridade e portanto, de diversidade entre si, mas sim se geram mutuamente, cada termo gerando o seu próprio oposto, a sua própria negação. O que, para Hegel, seria, com efeito, a compreensão verdadeira da atividade cética de opor a cada argumento ou aparência um argumento ou aparência oposta, pois mostraria que os termos assim opostos não são externos uns aos outros mas, pelo contrário, são gerados uns pelos outros pela sua necessidade interna, pela negatividade interna de cada termo que leva a que o termo negue a si mesmo em sua insuficiência e passe para o termo que lhe é oposto (como a indeterminidade do início passa para a determinidade) (HEGEL, 2007, §79).

Contudo, notemos: é só passando para a determinidade que a indeterminidade pode se realizar enquanto negação simples (em outras palavras, realizar-se em seu conceito), pois só assim pode negar toda determinidade, inclusive a sua própria. Mas, é justamente pelo percurso de suas negações determinadas, da negação determinada de seus momentos, que ela pode negar toda determinidade e, por fim, realizar-se em seu conceito – o que significa, porém, que o absoluto só se realiza quando não é mais mera indeterminidade, mera negação simples de toda determinidade, mas sim *negação da negação*, em um sentido completamente diferente daquele que era concebido por Hegel em sua juventude. Isso porque, lá, a negação da negação ainda era sinônimo da negação simples de toda determinidade, ao passo que, aqui, a negação da negação, a negação infinita ou absoluta, é a negação em que o que é negado é *interno* aquilo que o nega e é um momento essencial daquilo que o nega. Por isso, não é completamente cancelado, mas sim *mantém a sua determinidade*, de modo que a negação da determinidade não apenas a conserva mas, também por causa disso, é, ela mesma, *determinada*. E, de fato, é

nessa determinação, e não na indeterminação do começo, que o absoluto consegue efetivamente ser *a negação de toda determinidade*, realizando apenas no fim do percurso de suas negações internas, de suas negações determinadas, aquilo que ele pretendia ser desde o início (“o seu conceito”). Daí a concepção fundamentalmente hegeliana da ciência como um “círculo de círculos” (HEGEL, 2005, §15); pois aquilo que se prova ao fim do percurso nada mais é do que aquilo que havia sido colocado em seu fundamento, fundamento, contudo, que só pode adquirir a sua verdade a sua *prova* ao fim do percurso de seu desenvolvimento.

Desse modo, podemos ver também como, pela sua nova concepção de negação da negação, em conjunção com as suas concepções de negação simples e de negação determinada, Hegel pretende dar conta dos tropos céticos restantes: em primeiro lugar, o tropo da relatividade é superado, na medida em que, por mais que o absoluto se determine, quer dizer, se coloque em relação, ele, contudo, *relaciona-se apenas consigo mesmo*, de modo que não se pode dizer que ele seja meramente “relativo”, no sentido de depender da relação com algo absolutamente externo a ele – o absoluto relaciona-se (quer dizer, exterioriza-se), mas, nessa relação, relaciona-se apenas consigo (quer dizer, retorna dessa exteriorização para si mesmo, em conformidade com o conceito de “causa de si”). Igualmente, o tropo da regressão ao infinito, que também poderia ser lido como o tropo da progressão ao infinito (do “infinito ruim”) é superado pelo fato de que, por um lado, se começa pela negação simples, pela indeterminação que, por não ser determinada, não pressupõe nada e não precisa, portanto, regredir infinitamente ao seu fundamento e, por outro lado, pelo fato de que o percurso da filosofia é circular e, por fim, retorna ao seu princípio, provando-o em sua verdade, em vez de progredir indefinidamente sem jamais chegar ao fim. O que implica que, para

responder ao quinto tropo, o da circularidade, Hegel acaba, em certo sentido, abraçando-o: de fato, o fundamento e o fundado se encontram em uma relação de circularidade, o fundamento indeterminado só é provado pelo percurso do desenvolvimento interno a que ele mesmo dá ensejo; contudo, poder-se-ia dizer que isso não seria, para Hegel, um obstáculo, pois, mais uma vez (e aqui, de maneira remissiva do *Sobre a Relação do Ceticismo com a Filosofia*), os termos que se fundam reciprocamente não são exteriores um ao outro mas, pelo contrário, são gerados internamente (o percurso das determinações do fundamento é gerado pelo seu próprio desenvolvimento interno).¹²

Assim, como podemos ver, para o Hegel de maturidade, é apenas concebendo o absoluto como essa negatividade que se desenvolve em seus momentos de negação simples, negação determinada e negação absoluta que se pode responder satisfatoriamente ao ceticismo e oferecer uma “prova para não-crentes”, pois uma prova que *nada pressupõe e que segue-se simplesmente da natureza da própria coisa*. O que marca, de fato, uma diferença fundamental na concepção que Hegel tem de sistema, em comparação com Espinosa e mesmo com seus antecessores no idealismo alemão. Isso pois, enquanto para estes últimos, a verdade e certeza de seus sistemas como um todo só poderia ser garantida pela verdade e certeza de seu princípio, para Hegel, tanto o princípio como aquilo que seria derivado dele só adquiria verdade e certeza no sistema *como um todo*, no desenvolvimento do sistema, e não independentemente dele. Daí porque o Hegel de maturidade conclua que “o verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através do seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmen-

12 Cf. nota 37.

te *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade [quer dizer, absoluto]” (HEGEL, 2007, § 20), de modo que “o começo, o princípio ou o absoluto – como de início se enuncia imediatamente – são apenas o universal” (HEGEL, 2007, § 20).

Contudo, é justamente essa nova concepção da relação entre princípio e sistema que exige de Hegel uma radicalização da internalização da negatividade ao próprio absoluto, de forma que o absoluto seja ele mesmo a negatividade que se desenvolve pelos seus momentos, e é isso que faz com que Hegel tenha que renovar sua compreensão da determinação, não mais a considerando apenas a determinação *finita*, como ele o fazia em sua juventude. Pois que o princípio tenha que se provar significa que ele *tem que se exteriorizar*, o que significa, porém, precisamente que ele precisa *se determinar*, no sentido de se colocar em uma relação com *algo outro do que aquilo que ele é imediatamente*, não parar apenas no modo como ele se apresenta *imediate e intuitivamente*.

Entretanto, para que essa prova não subverta a condição do absoluto enquanto incondicionado a que nada é, *em última instância*, exterior, é preciso que essa exigência de exteriorização não venha de nada absolutamente externo ao absoluto, a algo completamente outro do que ele; pelo contrário, é preciso que essa exigência seja *interna* a ele mesmo. O que exige, justamente, a interiorização radical da negatividade, do impulso para exterioridade, para a determinação, e exige, portanto, que o próprio absoluto seja concebido como determinado, quer dizer, como algo que só se realiza por meio de sua exteriorização de si mesmo, sua negação de si mesmo, mas que não se perde nessa exteriorização porque ela parte *dele mesmo*. Ou, em outras palavras, o absoluto não se perde nessa exteriorização, porque ela não é uma relação externa com alguma coisa dada independentemente do absoluto, mas sim *o próprio absoluto*

que se exterioriza, que produz a sua própria exteriorização, o seu próprio outro, e, por isso, pode se realizar nele e retornar dessa exteriorização para si mesmo.

Em suma, é porque a negatividade é internalizada que a exigência de uma prova não subverte o absoluto em algo de finito mas, pelo contrário, faz com que ele se realize por essa exigência, por ser uma exigência *interna* do próprio absoluto e não algo que é exigido exteriormente a ele. Assim, é só a renovação de sua compreensão de determinação que torna possível para Hegel conseguir uma concepção de absoluto da qual se pode oferecer uma “prova para não-crentes”, uma prova para céticos, e, desse modo, uma concepção adequada de absoluto, pois *um absoluto que não possa se provar como tal não é digno desse nome*. E seria isso que explicaria, justamente, a razão de sua nova interpretação da proposição “*omnis determinatio est negatio*”, que o levaria a julgar a compreensão que Espinosa tem de determinação, e a sua filosofia como um todo, como insuficiente e insatisfatória.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS: HEGEL OU ESPINOSA, HEGEL E ESPINOSA

Aqui, mais uma vez, poder-se-ia lembrar que é no mínimo controverso que Espinosa pensasse que toda determinação é negação; o que também tornaria, segundo Macherey, questionável se o conceito de Deus de Espinosa verdadeiramente careceria do movimento dialético, da negatividade que Hegel parece julgar ser necessária, uma vez que, para Espinosa, Deus poderia perfeitamente determinar a si mesmo e a todas as coisas contidas nele, sem que isso implicasse a interiorização de qualquer negatividade, e sem que a falta de tal interiorização implicasse uma insuficiência de seu sistema (MACHEREY, 2011, p. 211). Contudo, acreditamos que a questão aqui vá mais fundo, e que a crítica de Hegel

a Espinosa precise ainda ser avaliada em outros termos, para além de se ele interpreta corretamente a compreensão que Espinosa teria de determinação. Isso porque, a nosso ver, o que está verdadeiramente em questão aqui é *que concepção do absoluto permite colocá-lo realmente para além de toda oposição* – e parece-nos incontroverso que também Espinosa tivesse a preocupação de colocar Deus para além de toda oposição, para além de qualquer relação de exterioridade com alguma outra coisa, como indicam os comentários de Macherey e Melamed sobre relativização do princípio de não-contradição em Espinosa¹³. E, se, como Macherey afirma, a proposta de Espinosa para se colocar para além da oposição é *simplesmente ignorá-la* (MACHEREY, 2011, p. 146), talvez a compreensão mais adequada da objeção de Hegel (o que não significa, mais uma vez, que precisemos aceitá-la) possa ser obtida colocando-se a questão sobre *se é possível realmente colocar-se para além da oposição simplesmente ignorando-a, ou se ignorá-la não seria apenas mais uma forma de oposição*. Mais uma vez, não se trata de dar razão inteiramente a Hegel; antes, trata-se de repensar o quadro de referências a partir do qual se avalia a sua interpretação e crítica da filosofia de Espinosa. Sem dúvida, pode-se se objetar que a definição de determinação como negação é antes hegeliana do que espinosana, e Hegel atribui-a erroneamente a Espinosa; contudo, o central aí não é, a nosso ver, que Hegel interprete adequadamente o que Espinosa entendia por determinação, mas sim o que leva Hegel a julgar que seja necessário conceber a negatividade como *interna* ao Absoluto e como constituinte de sua realidade, a fim de que se possa colocá-lo verdadeiramente para além de toda oposição. Que Espinosa não conceba a determinação apenas como negação, que haja uma determinação

13 Cf. nota 21.

positiva (sob a forma da autodeterminação de Deus), não nos permite simplesmente descartar a objeção de Hegel, pois ainda é possível perguntar se tal compreensão da autodeterminação de Deus como uma determinação positiva, que *ignora* toda oposição, realmente é bem sucedida em se colocar para além de toda oposição.

Para responder a essa pergunta, contudo, é preciso lembrar por que Hegel julga que essa concepção de Deus como que *ignora* toda oposição falha, verdadeiramente, em estar para além dela. Como indicamos, acreditamos que o que leva Hegel a essa conclusão é, fundamentalmente, a necessidade de responder ao ceticismo, de colocar o Absoluto para além das objeções céticas e poder *prová-lo* sem precisar pressupor nada, fornecendo uma “prova para não-crentes”; uma necessidade que também se baseia na ideia de que *um Absoluto que não pode se provar como absoluto não é digno desse nome*. E, se não precisamos dar razão às objeções de Hegel, parece-nos, contudo, fundamental, para avalia-las em sua pertinência, levarmos em conta a sua fundamentação na necessidade de responder ao ceticismo, de encontrar uma estratégia e um modelo de sistema filosófico que seja realmente capaz de respondê-lo.

Podemos, é claro, questionar se a estratégia de Hegel para responder ao ceticismo seria realmente melhor que a estratégia de Espinosa (que, em larga medida, é a de ignorar o ceticismo ou considera-lo apenas secundariamente), ou se ela realmente seria bem sucedida (e, tal como para Forster, parece-nos que apenas um otimismo descabido poderia levar à conclusão de que ela é inteiramente bem sucedida, cf. FORSTER, 1989, INTRODUÇÃO). Contudo, o que parece-nos fundamental aqui é que não se ignore que o que está em questão, em larga medida, é que sistema é melhor capaz de responder ao ceticismo – um sistema, como Hegel compreende o de Espinosa, cuja verdade e certeza do seu

princípio e de seu método é dada imediatamente e independentemente do sistema como um todo, que pressupõe a verdade desse princípio, ou um sistema como o de Hegel, no qual a verdade e a certeza do princípio e do sistema só são dadas e só se encontram no sistema *como um todo*, e não de maneira prévia e independentemente do seu desenvolvimento, desenvolvimento que conta como a sua “prova” e também como a constituição de seu método de prova, que não é nem mesmo ele pressuposto¹⁴. Em outras palavras, sem ter como um dos referenciais centrais

14 Poder-se-ia dizer, com base no *Tratado da Emenda do Intelecto*, que Espinosa, na verdade, está mais próximo de Hegel no que diz respeito à prova do seu sistema do que concebemos aqui; pois, lá, Espinosa afirma que “para provar a verdade e o bom raciocínio, não necessitamos de outros instrumentos senão a própria verdade e o bom raciocínio”, e propõe que ninguém duvidaria da verdade do método ali proposto por ele (de começar por uma ideia verdadeira e adquirir a partir dela outras ideias verdadeiras) se “procedesse assim ao investigar a natureza” (ESPINOSA, 1973B, p.59) – o que parece sugerir que, para Espinosa, também haveria uma prova de seu método que necessitaria do seu uso e desenvolvimento – um “paradoxo” que poderia ser assemelhado com o do sistema circular de Hegel. Contudo, algumas diferenças fundamentais se deixam notar: em primeiro lugar, apesar do método de “entender o que é a ideia verdadeira” (ESPINOSA, 1973B, p.58) se submeter a algum tipo de prova, esse método, porém, *não se constitui pela sua própria aplicação e desenvolvimento*, mas, pelo contrário, é concebido de maneira prévia e independente a essa aplicação (como o método de começar por uma ideia verdadeira e adquirir a partir dela outras ideias), o que é bastante distinto de Hegel, para o qual o método mesmo da filosofia não pode ser dado previamente ao seu desenvolvimento. Em outras palavras, para Espinosa, a aplicação do método apenas demonstraria a sua verdade, ao passo que, para Hegel, é aplicação do método que o constitui e faz com que ele seja verdadeiro – uma diferença fundamental porque implica que, para o primeiro, a verdade do método só poderia ser provada para aquele que o aceitasse (ainda que provisoriamente), ao passo que, para o segundo, é preciso fornecer um método que não careça dessa aceitação prévia. Em segundo lugar, e mais fundamentalmente, ainda que admita uma prova do método, Espinosa parece não admitir qualquer prova da ideia verdadeira, afirmando que “para a certeza da verdade não precisamos de nenhum outro sinal senão ter uma ideia verdadeira” (ESPINOSA, 1973B, p.58) – algo que, como vimos, distingue-se bastante da exigência de Hegel, para o qual não é possível que a verdade seja dada imediatamente por uma ideia, bastando tê-la

para a discussão e comparação entre as filosofias de Espinosa e de Hegel o problema do ceticismo e o desafio colocado pelos céticos, parece-nos ser impossível verdadeiramente avaliar essas filosofias em suas diferenças e proximidades e nas respostas que fornecem às questões filosóficas que as movem. Se é preciso escolher entre “Hegel ou Espinosa”, tal escolha não pode, a nosso ver, ignorar o problema do ceticismo, uma vez que ele é fundamental para que possamos avaliar a pertinência das respostas que são fornecidas às perguntas que essas filosofias se põem, bem como para avaliar as objeções que podem ser colocadas uma à outra segundo as suas diferentes perspectivas.

Por outro lado – e é com esse ponto que gostaríamos de terminar o nosso artigo – parece-nos que o problema do ceticismo também nos aponta para uma dimensão destas filosofias em que se poderia falar não de “Hegel ou Espinosa”, mas sim de “Hegel e Espinosa”, de um ponto de unidade comum em termos do projeto mais geral e do objetivo mais amplo de seus esforços filosóficos. De fato, em ambos os casos, trata-se de *fornecer um princípio a partir do qual tudo possa ser determinado*, a partir do qual o todo da realidade seja constituído, e ao qual o todo da realidade estaria, nesse sentido, subordinado. De fato, ainda que, em Hegel, esse princípio só tenha sua necessidade e verdade provada ao fim

para que estejamos em posse da verdade; pelo contrário, a ideia só se torna verdadeira pela sua prova, pelo procedimento reflexivo de seu desenvolvimento conceitual, motivo pelo qual a ideia, tal como ela nos é dada imediatamente, carece ainda de certeza e de verdade. Em termos espinosanos: se, para Espinosa, “não é necessário, para que eu saiba, que eu saiba que sei” (ESPINOSA, 1973B, p. 58), ou seja, a certeza não dependa do conhecimento reflexivo, para Hegel, é apenas por meio deste conhecimento reflexivo que se pode adquirir certeza e se estar verdadeiramente em posse de um saber, e apenas este conhecimento reflexivo que faz com que uma ideia seja verdadeira.

do sistema, é, contudo, a partir dele que o todo do sistema se desenvolve, e esse desenvolvimento leva, justamente, à consumação e ao retorno deste princípio, fora do qual nada existiria. E mesmo que, em Espinosa, a determinação não seja meramente a determinação negativa, ainda assim, o que está em questão é saber o princípio de determinação de todas as coisas, quer da determinação positiva de deus em sua *autodeterminação*, quer da determinação negativa das coisas finitas na sua relação recíproca e exterior entre si. Em outras palavras, tanto em Hegel quanto em Espinosa se pode achar uma certa *lógica da determinação*, isto é, uma lógica segundo a qual há um princípio que *determina* a sua própria realidade e a realidade de todas as outras coisas, sem que haja nada exterior a ele próprio que o determine. E, supondo que essa *lógica da determinação* possa realmente ser concebida como um ponto em comum entre essas filosofias, talvez, então, encontrássemos nela uma razão para rejeitar igualmente a ambas ou, pelo menos, problematizar igualmente a ambas, e fazê-lo, justamente, por um viés cético: pois por que supor que haja um princípio, um absoluto, um Deus o qual seja capaz de determinar a si mesmo e a todas as outras coisas, algum princípio, algum refúgio que não esteja submetido à determinação recíproca, para o qual não exista uma exterioridade que seja irreduzível a ele? Colocar essa questão e renovar essa objeção, tomada de um certo viés cético, parece-nos, permanece fundamental, inclusive para se refletir sobre as consequências lógicas, políticas, e mesmo existenciais que se poderia extrair dessas duas filosofias que, por mais distantes que possam ser sob determinados pontos de vista, não deixam de ser, *de um ponto de vista lógico*, fundamentalmente próximas em sua pretensão de achar um princípio absolutamente determinante, fora do qual nada possa ser encontrado.

DETERMINATION AND SKEPTICISM: SOME CONSIDERATIONS, BASED ON THE PROBLEM OF SKEPTICISM, ON HEGEL, HIS CONCEPTIONS OF DETERMINATION AND HIS INTERPRETATION OF SPINOZA'S PHILOSOPHY

ABSTRACT: In our paper, we compare, based on the problem of skepticism, the different understandings Hegel has, in his youth and in his maturity, of determination and of how his conception of determination would be close or distant from Spinoza's. In fact, as we intend to show, a dimension little explored, yet fundamental for understanding how Hegel in his maturity aims to distinguish his conception of determination from that of Spinoza's, lies in his effort to give a satisfactory answer to skepticism, by means of which philosophy can acquire the status of a truly certain and well-grounded knowledge. Thus, it shall be very important to show how Hegel's own conception of determination has gone through meaningful changes since his youth, and how this was decisive for the reevaluation that Hegel does, in his maturity, of Spinoza's philosophy and of his understanding of determination.

KEYWORDS: Determination, Indetermination, Hegel, Spinoza, Skepticism

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BREAZEALE, D. (2014) *A Resenha do Enesidemo de Fichte e a Transformação do Idealismo Alemão*. Tradução: Lucas Nascimento Machado. In: Revista Sképsis, Ano VII, nº 11, pp. 111-132.

BROCHARD, V. (2009). *Os Céticos Antigos*. Tradução: Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus Editora.

ESPINOSA, B. (2012). *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Tradução e notas: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

_____. (1973a). *Correspondência*. In: Os pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1973.

_____. (2007). *Ética*. 2ª Edição. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica.

_____. (1973b). *Tratado da Emenda do Intelecto*. In: Os pensadores. Tradução: Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Editora Abril.

FORSTER, M. N. (1989). *Hegel and Skepticism*. Harvard University Press, Londres.

HEGEL, G. W. F. (2011). *Ciência da Lógica* (excertos). Tradução: Marco Aurélio Werle. São Paulo: Bacarolla.

_____. (2003). *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Tradução: Carlos Morujão. Lisboa: Casa da Moeda.

_____. (2005). *Enciclopédia das Ciências Filosóficas, vol. I – Ciência da Lógica*. 2ª Edição. Tradução: Paulo Meneses e Pe. José Machado. São Paulo: Edições Loyola.

_____. (2007). *Fenomenologia do Espírito*. 4ª Edição. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Editora Vozes.

_____. (2000). *On the Relationship of Skepticism to Philosophy, Exposition of its Different Modifications and Comparison of the Latest Form with the Ancient One*. 2ª Edição. Tradução: H. S. Harris. In: *Between Kant and Hegel: texts in the development of post-kantian idealism*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

_____. (1986). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. In: *Werke in 20 Bänden, Werke 20*. Frankfurt: Suhrkamp.

MACHADO, L. N. *Hegel e a relação entre ceticismo e filosofia: ceticismo e o problema da autodeterminação no idealismo alemão*. Dissertação de Mestrado. São

Paulo [s.n.], 2014.

_____. *Sobre a relação do ceticismo com a filosofia: a crítica de Hegel ao ceticismo moderno de Schulze*. In: Revista Sképsis, Ano VII, nº 10, 2014, pp. 40-75.

MACHEREY, P. (2011). *Hegel or Espinosa*. Tradução: Susan M. Ruddick. Minneapolis/London: University of Minneapolis Press.

MELAMED, Y. (2012). "Omnis determinatio est negatio": *determination, negation and self-negation in Spinoza, Kant and Hegel*. In: Spinoza and German Idealism. New York: Cambridge University Press.

SAFATLE, V. (2015). *Temporality, ontology, dialectics: Hegel against a formal concept of time*. II International Congress Hegel in Dialogue: Hegel and McDowell, Universidade Federal de Ouro Preto, May 2015 [Online]. Disponível em: <https://www.academia.edu/12423896/Temporality_ontology_dialectics_Hegel_against_a_formal_concept_of_time> . Acessado em 16 de Julho de 2015.

SCHULZE, G. E. (2000). *Aenesidemus*. 2ª Edição. Tradução: H. S. Harris. In: *Between Kant and Hegel: texts in the development of post-kantian idealism*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

_____. (1968). *Kritik der theoretischen Philosophie*. Vol. I. Hamburg: C. E. Bohn, 1801. Reimpresso, Aetas Kantiana. Brussels: Culture et Civilisation.

SEXTO EMPÍRICO (2007). 6ª Edição *Outlines of Scepticism*. Edição por: Julia Annas e Jonathan Barnes. 6ª Edição. Cambridge: Cambridge University Press.

Enviado em 03/08/2015. Aceito em 05/11/2015.