HEGEL, SPINOZA E O INDIVÍDUO: FRAQUEZA OU FORTALEZA?

JOSÉ GARAJAU DA SILVA NETO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM FILOSOFIA (FILOSOFIA DA RELIGIÃO)

MESTRADO EM FILOSOFIA (FILOSOFIA DA RELIGIÃO)

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

VITÓRIA, FEVEREIRO DE 2015

HEGEL, SPINOZA E O INDIVÍDUO: FRAQUEZA OU FORTALEZA?

JOSÉ GARAJAU DA SILVA NETO

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada em __/__/____ por:

_____

Prof. Dr. José Pedro Luchi – Orientador – UFES

_____

Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner - UFES

_____

Prof. Dr. Erick Calheiros de Lima - UnB

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

Silva Neto, José Garajau da, 1984-
S586h Hegel, Spinoza e o indivíduo : fraqueza ou fortaleza? / José Garajau da Silva Neto. – 2015.
121 f.

Orientador: José Pedro Luchi.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 2. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677. 3. Fenomenologia. 4. Ética. 5. Individualidade. I. Luchi, José Pedro, 1955-. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

AGRADECIMENTOS

Agradeço a oportunidade de estar presente e manifesto nesta natureza de forma a poder contribuir com um trabalho desta monta: ao Prof. Dr. José Pedro Luchi, pela confiança e a oportuna objetividade nos momentos necessários, bem como pelo compartilhamento oportuno de ideias pertinentes para o cumprimento deste trabalho que, não obstante, assina. Ao recém apresentado Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner, agradeço o interesse em contribuir de forma tão objetiva com falhas nevrálgicas nas quais incorri e por direcionar tão claramente leituras de suma importância para a conclusão deste trabalho.

Aos meus pais e avós, agradeço a paciência e confiança, à Gabriella junto à criança que carrega pela inspiração, a Rafael Tavares pelos momentos e conversas, à Jamille Ghil pela correção amigável e a CAPES pelo financiamento.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **9**

CAPÍTULO 1 ..... **12**

1.1) Hegel e a Fenomenologia: a emergência efetiva da subjetividade **12**

1.2) O caminho à Individualidade: primeiros passos **14**

1.2.1) A certeza sensível: eu e o além de mim? 14

1.2.2) O ser do saber: o que é o mundo? 19

1.2.3) O objetivo e o subjetivo ensaiam se encontrar 21

1.2.4) A consciência-de-si. Um primeiro encontro? 26

1.2.5) O senhor e o escravo: reconhecendo a independência na dependência. 32

1.2.6) A individualidade efetiva: a substância real 36

CAPÍTULO 2 ..... **55**

2.1) Spinoza para Hegel: digno de nota e respeito? **55**

2.2) A teoria crítica de Hegel acerca de Spinoza **58**

2.2.1) Spinoza e o eleatismo 58

2.2.2) E sobre o método, então? 64

2.3) Colocando as cartas na mesa **68**

2.4) A problemática da fraqueza do indivíduo **76**

CAPÍTULO 3 ..... **87**

3.1) Hegel para Spinoza: uma remissão? **87**

3.2) Spinoza eleata?! **89**

3.3) Colocando as cartas na mesa? **94**

3.3.1) Substância 95

3.3.2) Atributos 96

3.3.3) *Modi e* existência: panteísmo? 100

3.4) Do *acosmismo* ao indivíduo **106**

CONCLUSÃO **118**

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS **122**

RESUMO

O presente trabalho apresenta um debate de cunho ontoteológico que envolve os autores G.W.F Hegel e Baruch Spinoza. Hegel é autor de um capítulo em uma de suas obras mais extensas, as *Lições sobre a História da Filosofia*, de uma crítica veemente à Spinoza, seu predecessor a quem, por outro lado, deve uma declarada estima. Por essa razão, buscou-se balizar as posições de ambos os autores no tocante à relação do indivíduo com o absoluto, em vias de uma redenção do sistema de Spinoza, por meio do encontro do conceito de individualidade em sua efetividade, às vistas de Hegel. Nosso trabalho dedicou-se majoritariamente à uma análise metodológica crítica que levou cada um dos autores ao nosso objeto de estudo, o indivíduo.

Palavras-Chave: Spinoza; Hegel; indivíduo; começo; absoluto; método; ética; fenomenologia.

ABSTRACT

The present dissertation presents a debate with an onto-theological background involving the following authors: G.W.F Hegel and Baruch Spinoza. Hegel authored a whole chapter in one of his main texts, the *Lectures on the History of Philosophy*, of a severe critique to Spinoza, his predecessor to whom, on the other hand, he owes a declared esteem. Due to this, we sought to mark out the positions of both authors in respect to their opinions on the relationship of the individual and the absolute, in the process of purging Spinoza's system through finding the concept of individuality in its effectiveness under Hegel's sight. Our work was dedicated to a critical methodological analysis that took each of the authors to our object of study, the individual.

Keywords: Spinoza; Hegel; individual; beginning; absolute; method; ethics; phenomenology.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho possui como fim distinguir as posições de Hegel e Spinoza no que se refere à individualidade com base em uma análise crítica feita pelo autor alemão ao holandês. *Grosso modo*, trataremos de como, para os dois autores, ocorre a emergência do indivíduo como fundamento afirmativo (ou negativo) ontoteológico, no sentido de buscar as resoluções dos entraves; aqui vistos no âmbito epistemológico, aos quais sujeitaram-se no caminho em direção à afirmação do conhecimento e do ser no mundo.

Hegel foi um forte crítico do sistema spinozista como um todo. Apesar de ter declarademente exposto a importância da existência de Spinoza para a filosofia, não deixou de tecer veementes críticas em relação, acima de tudo, à metodologia adotada pelo autor para instituir seu sistema. Nessa crítica, perpassa-se fundamentalmente a *questão do começo*, na qual fica patente ser inadmissível para Hegel a assunção intuitiva que imputa um saber *imediato* do absoluto, de modo a tumultuar o percurso necessário do *pensamento do próprio saber*, como *necessidade* para se estabelecer uma relação de imanência coesa com a realidade, assim observada por ele.

Nas palavras de Müller:

> Os Tempos Modernos [...] exigem que a filosofia tenha de justificar a sua pretensão de conhecimento da verdade, segundo a exigência moderna de que a atividade subjetiva do pensamento passou a ser 'um momento essencial da verdade objetiva'. Assim, o seu ponto de partida, seu começo subjetivo, deixa de ser uma questão 'insignificante em face da necessidade de um princípio', passando a ser uma questão tão importante quanto a do princípio objetivo. Essa importância é tanto maior quanto ela é desconhecida e ignorada pelo dogmático, pelo cético e por aqueles que invocam uma 'crença/fé' ou 'intuição intelectual' (as duas figuras principais do saber imediato do absoluto), para se julgar acima e se dispensar das exigências do método e da lógica.[1]

Por isso, além de vermos a postura de Hegel como, em geral, firme e coerente com o caminhar do conhecimento filosófico, compreendemos que sua crítica ao sistema e método spinozistas esteja fundada em um desacordo formal que,

[1] MÜLLER, M. L, *A negatividade do começo absoluto*. In: André Luiz Muniz Garcia; Lucas Angioni. (Org.). Labirintos da filosofia: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr., 1ed. Campinhas : Phi, 2014. p.279

não por isso, invalida o sistema do holandês destituindo-o de coerência. Nesse sentido, o presente trabalho caminha em vias de instituir um acordo no que diz respeito à formação da individualidade para ambos os autores, mas com a intenção de deixar clara a validade de ambos os sistemas como formas distintas de se estabelecer o pensar filosófico e o homem. Nosso objetivo é o de trazer luz ao processo formador do pensamento e da individualidade na ótica de ambos, a fim de mostrar que a busca de um sentido mais amplo à existência do homem e de sua autodeterminação não necessariamente precisam ser colocadas em jogo por questões metodológicas.

Ademais, o pano de fundo da crítica hegeliana ao spinozismo se dá na designação do absoluto, bem como nas suas derivações das quais se impele à fundação da individualidade como reflexividade necessária. Apesar de considerar a filosofia spinozista como digna de respeito na modernidade, em suas *Lições Sobre a História da Filosofia* Hegel aponta e avalia as consequências negativas do método axiomático-dedutivo (escolhido por Spinoza), imputando-o exigências teóricas ontológicas e teleológicas. Nas palavras de Hegel:

> No que diz respeito à filosofia de Spinoza, ela é muito simples e no geral fácil de compreender; a dificuldade que apresenta diz respeito, em partes, às limitações do método escolhido por Spinoza para apresentar seus pensamentos, bem como à sua gama limitada de ideias, que o levam a passar pontos de vista importantes e questões fundamentais de maneira insatisfatória. O sistema de Spinoza é o mesmo de Descartes, [tornado] objetivo na forma de uma verdade absoluta.[2]

Assim, entendemos haver um debate deveras frutífero na tentativa de aproximar os dois sistemas tendo como objetivo um fim comum, qual seja, definir a forma como ambos os autores atingiram o entendimento da posição do indivíduo em relação a si e seu mundo. Isso se dá através de um embate de cunho ontoteológico e uma fundação necessariamente epistemológica, pois, como veremos, tratar-se-á, em ambos os casos, de se trilhar um caminho de retorno ou reflexividade daquele indivíduo distintamente realizado à sua

[2] HEGEL, G.W.F, *Lectures on the History of Philosophy, VOL III,* 1896, p.256 "As regards the philosophy of Spinoza, it is very simples and on the whole easy to comprehend; the difficulty which it presents is due partly to the limitations of the method in which Spinoza presents his thoughts, and partly to his narrow range of ideas, which causes him in an unsatisfactory way to pass over important points of view and cardinal questions. Spinoza's system is that o Descartes made objective in the form of absolute truth". Tradução nossa.

natureza essencial. Via de regra, o indivíduo ganha uma crescente consonância em relação ao mundo , dependendo de seu próprio conhecimento e determinação para tal. Sem embargo, trata-se de levar o homem a, por meio de si mesmo, encontrar o caminho da virtude que lhe logrará liberdade e o fará necessário no mundo do qual não simplesmente faz parte, mas é contido em si ao mesmo passo que conhece a si mesmo.

Nossa tarefa está dividida em três partes, a saber: a primeira trará à tona a maneira como Hegel desenvolveu, na *Fenomenologia do Espírito*, seu conceito de individualidade. Nesse sentido, nosso fim será a exposição do método dialético como pista do percurso da emergência da individualidade. A segunda parte será dedicada a expor os pormenores da crítica hegeliana a Spinoza, lançados nas *Lições Sobre a História da Filosofia*. Em tal exposição, será inevitável apresentar, mesmo que brevemente, alguns fundamentos do sistema spinozista a fim de já iniciar uma apreciação das posições de ambos os autores. Na terceira e última parte do trabalho, nosso objetivo será o de buscar uma *redenção* de Spinoza das críticas lançadas por Hegel, balizando mais aprofundadamente as questões fundamentais que tornam, sob as vistas do alemão, seu sistema frágil. Para tanto, nossa tarefa consistirá em apresentar, através do método axiomático-dedutivo, o *indivíduo spinozista* harmonizando, assim, uma identidade tácita entre essas duas autoridades da história da filosofia.

Esperamos através do presente trabalho legitimar, de um lado o método dialético e, de outro, o axiomático-dedutivo. Ambos como igualmente válidos no tocante à busca do indivíduo por uma certeza de si no mundo a qual abarque sua condição de homem que se faz e se quer *livre* e *necessário*. Chega-se à afirmação de um mundo, mesmo que via sua negação sob certa medida, que se constitui no fazer do homem independentemente da importância da construção da história desse mundo como tal.

CAPÍTULO 1

1.1) Hegel e a Fenomenologia: a emergência efetiva da subjetividade

Foi com o alemão G.W.F Hegel que a dialética ganhou seus traços mais marcantes como metodologia de análise. O autor acreditava no enriquecimento dos conceitos por meio das contradições intrínsecas neles existentes. Não obstante, ao analisar a forma através da qual a consciência interage com a natureza, tal utilização do método dialético tornou sua visão uma das mais significativas mas também das mais complexas de ser compreendida.

Uma obra na qual o autor alemão mostra tal pensamento é a *Fenomenologia do Espírito,* cujo primeiro nome por ele pensado havia sido "Ciência da experiência da consciência". Tanto o título escolhido como o anteriormente pensado já deixam claro o tema chave por ele tratado, leia-se, a forma como a consciência conhece o que vivencia.

Não obstante, também reconhecemos o papel da *Fenomenologia* como um embate com Kant. Mais adiante, explicitaremos, mesmo que de forma breve, o aspecto fundamental de tal enfrentamento, qual seja, o enfrentamento ao dogmatismo contido no kantismo. Ao mesmo passo, tal menção a Kant também diz respeito a um papel tomado pela obra como introdutória a seu sistema. Ao superar o transcendentalismo kantiano, leva o sujeito ao reconhecimento a ele estrutural e, assim, chega ao lugar da *Lógica*, que como se segue, leva em conta justamente o *começo da ciência*. Sobre isso, diz Luft:

> De fato, a Fenomenologia pode ser considerada uma metacrítica ao criticismo kantiano, uma metaepistemologia que terá por função dissolver o ceticismo epistemológico de corte transcendental, encaminhar o sujeito pensante ao reconhecimento do caráter incontornável da dimensão ontológica, e conduzi-lo ao âmbito da Lógica, onde um ceticismo de outro corte, metafísico, será exposto e refutado. A metacrítica fenomenológica pode ser entendida como uma radicalização da dúvida, um aprofundamento do diálogo com o ceticismo, cujo alvo prioritário é o dogmatismo ainda presente na Filosofia Transcendental kantiana.[3]

[3] LUFT, E., *Sobre o lugar da Fenomenologia do Espírito no sistema de filosofia*. Contradictio, v.1, 2008. p.86.

Partindo desse pressuposto, adentramos o terreno que nos interessará no presente trabalho em sua obra: as formas tomadas pela consciência em seus diversos movimentos de conhecer e reconhecer-se neste processo. Sabemos dos diversos espinhos que estamos passíveis de encontrar no tortuoso caminho da difícil exposição de Hegel. No entanto, pensamos ser possível extrair de sua análise uma importante base do fundamento das relações que se estabelecem para que a experiência da vida, da individualidade e da comunidade sejam compreendias em sua ótica.

Para tanto, iniciaremos o mergulho na obra de Hegel buscando o lugar de encontro do indivíduo e dos movimentos subjetivos que são o resultado do reconhecimento da consciência de si mesmo. Visamos, desse modo, expor a forma como a dialética hegeliana traz à tona a maneira como a consciência sabe o que conhece do fenômeno; e, não obstante, como o indivíduo se reconhece no universal como um particular, tendo nele necessariamente uma base de retorno.

Entendemos que o nossa empreitada, leia-se, a de encontrar o lugar da individualidade na *Fenomenologia do Espírito*, como diz Martinho, está "incrustada em veio assaz mais opulento que se poderia supor[4]".

Nos munimos dessa obra para encontrar tal conceito já que, desde o prefácio, Hegel deixa clara a centralidade na qual jaz tal princípio. Em meio a diversas incursões implícitas (poucas vezes o contrário), ante o *transcendentalismo do sujeito* haurido por seus predecessores, em vias de legitimar o objetivo de sua obra, "tudo decorre de exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*.[5]"

Mais ainda, nos cabe aqui citar Hösle que disse: " – a intersubjetividade – nunca encontrou em qualquer outra parte da obra de Hegel tanta consideração como na *Fenomenologia*[6]".

Nos cabe ainda ressaltar, o fato de que a dialética hegeliana contém em si uma

---

[4] MARTINHO, A.B, *Os momentos literários da individualidade moderna na fenomenologia do espírito de Hegel*, São Paulo, 2010, p.14.
[5] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do Espírito,* 7 ed. Rio de Janeiro, 2011. p.34. grifo do autor.
[6] HÖSLE, V., *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*, Edições Loyola, São Paulo: 2007, p. 425

originalidade que jaz sobre o consequente surgimento das relações do pensamento com a realidade. Martinho sente que:

> A sensação provocada pela leitura é a de que o pensamento não simplesmente *discorre* sobre algo que acontece, mas *realiza*, ele próprio, este acontecer; de que nos ocupamos, pois, da própria efetivação do real, e não de um discurso a respeito dela.[7]

Vemos, já de antemão, que o que buscamos, a emergência do indivíduo, se dará na *Fenomenologia* num processo de efetivação a partir de movimentos sucessivos. E é esse o nosso objetivo neste capítulo. Estaremos colocados, dessa maneira, diante de uma *fortaleza conceitual* da qual nos valeremos nos capítulos seguintes, já que nosso fim é o de balizar criticamente a estruturação sistêmica adotada por Hegel diante de seu olhar crítico a Spinoza. Acreditamos, assim, poder retomar uma leitura crítica dessa problemática e, dentro de nossos limites, balizar as posições de ambos os autores.

Cabe-nos, no entanto, ressaltar que sabemos da dificuldade existente em um entendimento pormenorizado da *Fenomenologia,* haja vista a robustez da obra. O próprio Hegel declarou que sua obra seria inteligível apenas a ele mesmo e a Deus, tendo mais posteriormente refeito sua colocação dizendo que, na verdade, apenas Deus seria capaz de entendê-la. Diante desse quadro, explicitaremos o que para nós é mister, a individualidade na *Fenomenologia do Espírito*.

1.2) O caminho à Individualidade: primeiros passos

1.2.1) A certeza sensível: eu e o além de mim?

Após a introdução à fenomenologia, o primeiro capítulo dedicado pelo autor diz respeito à "certeza sensível ou: o Isto ou o Visar". Lemos aqui sua vontade de "saber o saber". E para ele, esse é o saber do imediato, do *essente*. Nesse sentido, Hegel nos induz a pensar sobre o insurgir da certeza como:

> [...]o mais rico conhecimento, e até como um conhecimento de riqueza infinda, para o qual é *impossível achar limite*[...]além disso, a certeza sensível aparece como a mais verdadeira, pois o objeto *nada ainda deixou de lado*, mas o tem em *toda* a sua plenitude, diante de si.[8]

[7] MARTINHO, A.B, op.cit, p.15
[8] HEGEL, op.cit. p.85. grifo nosso.

Tão logo nos atentamos a tais palavras, devemos ressaltar a intenção de Hegel, quando analisando o processo do conhecimento, diz respeito a como o indivíduo reconhece, por meio de sua consciência, que aquilo que observa, de fato, a representa em sua integral verdade. Igualmente, há de se considerar a que queremos nos atentar, leia-se aqui, os meandros da ligação entre o *Eu* que conhece e a *Coisa* conhecida.

Desde o princípio, a dialética hegeliana se apresenta de forma a nos obrigar a concentrar nossos esforços na tentativa de perceber onde e se, no movimento do conhecimento, há uma certeza entre o observador particular o qual observa a *coisa outra*[9].

Sobre isso, resta-nos observar as palavras de Hegel: "Eu tenho a certeza *por meio de* um outro, a saber: da Coisa; e essa está igualmente na certeza *mediante* um outro, a saber, mediante o Eu[10]".

Aqui, Plana nos complementa com um dizer contundente acerca da certeza sensível:

> A consciência sensível enquanto tal resulta ser uma consciência absolutamente dispersa. Cada um dos sujeitos ocupa um lugar distinto no espaço, as perspectivas distintas são *necessariamente* distintas. E para o mesmo sujeito individual resulta cada momento de sua certeza distinto do anterior e do seguinte. No limite da sensibilidade pura se desintegra toda a unidade.[11]

A certeza sensível é aquela que não compartilha de um senso inicial de *unidade*. Nos apercebemos, mesmo de maneira muito simples, que tal conceito é de importância capital no que diz respeito à essa unidade ser dependente de

---

[9] Não poderíamos passar deste ponto sem mencionar o embate existente entre Kant e Hegel no que se refere ao *sujeito* e ao *objeto*. Ao dizer que "das coisas conhecemos *a priori* só o que nós mesmos colocamos nelas" (KANT, I. *Crítica da razão pura* (Coleção Os Pensadores, Kant I). 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p.13) Kant outorga ao *sujeito* o conhecimento de um objeto como *distinto* de si mesmo, ou, em outras palavras, como se o objeto fosse meramente uma *construção* do próprio sujeito. A *superação* dessa espécie de *dualismo* faz parte do empreendimento de Hegel, qual seja, o de desfazer a ideia de um sujeito que institui o mundo à sua maneira. Mais sobre isso, adiante.

[10] Ibidem, p.86. grifo do autor

[11] PLANA, R.D., *Del Yo al Nosotros: Lectura de La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, 3ª edição, Barcelona, 1994, p.57. "La· conciencia sensible en cuanto tal resulta ser una conciencia absolutamente dispersa. Cada uno de los sujetos ocupa un lugar distinto en el espacio, las distintas perspectivas son necesiriamente distintas. Y para el mismo sujeto individual resulta ser- cada momento de su certeza distinto del anterior y del siguiente. En el limite de la sensibilidad pura se desintegraria toda unidad." Tradução livre.

uma *não-diferenciação*. O autor espanhol nos apresenta a necessidade de um vínculo que sirva como elo entre o sujeito e o mundo diante de si.

Iniciando o caminhar na dialética hegeliana, consideramos que a consciência observa um objeto e o sabe também por meio do que ele não é; ou seja, o Não-ser da *Coisa* passa a ser também a coisa mesma. Nesse intento de descobrir o essente daquilo que observamos, introduzimos a comparação e isso nos coloca diante de uma *mediação*.

Trata-se do abstrato mais universal, no qual estamos em contato com o primeiro teorema da lógica de Hegel, o teorema no qual, postulando o imediato, postulando o ser, a consciência descobre-se sendo idêntica ao nada; a postulação do ser a refuta.

Tal pluralidade de *Eus* que constitui a existência é o motivo das diferenças e o fundamento para que nos vejamos "condenados a uma exterioridade mútua[12]". Desse modo, reconhecemos que as afirmações dos diversos sujeitos os legitimam como detentores de uma verdade universal. O homem e sua consciência, nesse sentido sensível, estão fadados à impressões ingênuas de uma consciência ainda vulgar.

O fato de Hegel já centralizar a multiplicidade de possibilidades dos diversos no âmbito da sociabilidade nos faz crer que, mesmo não diretamente, o alemão já traga aqui, no embrião de sua ciência da consciência, a necessidade de legitimar o saber verdadeiro; ou seja, pensamos que o acordo ao qual Hegel se propõe é justamente aquele que permitirá a emergência de uma unidade indissociável, e tal unidade só poderia ser constituída pelo "certo saber" dos indivíduos.

Plana aponta:

> Desde o primeiro momento o problema do conhecimento em Hegel toma um caráter social e ao mesmo tempo toma uma forma intrinsecamente ligada a uma ética do respeito à subjetividade alheia, que não é, contudo, puro pluralismo ou relativismo. Põe uma

[12] PLANA, R.D, op. cit., p.58

> exigência de acordo e superação no saber universal, mas uma exigência que se engloba ao ritmo subjetivo. [13]

Esse ato de englobar que o conhecimento possui é justamente o nosso ponto de análise. A busca de validade do conhecimento do sujeito só passa a ter sentido com sua projeção à viabilidade de uma sociabilidade a ser posteriormente instituída.

Nosso raciocínio é o de que o objeto da certeza sensível ainda não é a existência mesma, mas sim uma abstração, já que o universal é uma *negação* de cada particular; trata-se, assim, de uma manifestação negativa da consciência.

A dialética se define justamente pelo salto qualitativo que pode ser dado a partir de uma negação. Vemos um momento da consciência no qual ela se torna apta a, caso se permita, dar tal salto em direção a um conhecimento cada vez adequado à evolução do *espírito*.

O movimento próprio que faz a percepção daquilo que absorve para o que faz ser o seu saber. Como dissemos, tal movimento empreendido pela consciência rumo à certeza de seu saber é permanente e, outrossim, *tal movimento mesmo* constitui a verdade da experiência da vida, nele reafirmada.

Sem embargo, Hegel assim afirma:

> [...] a verdade do *isto* sensível para a consciência tem de ser uma experiência universal; mas o que é experiência universal é, antes, o contrário [...] assim, em toda certeza sensível só se experimenta, em verdade, o que já vimos: a saber, o *isto* como um *universal* – o contrário do que aquela afirmação garante ser experiência universal.[14]

Assim deixa claro que o movimento dialético feito pela certeza sensível deixa o *universal* como resultado único e próprio para o qual a experiência do saber pode apontar. Todo aquele *visar* para o qual a consciência individual aponta como singular, nada representa em sua diversidade senão quando visto sob seu caráter intrínseco de *universalidade.*

---

[13] Ibidem, p.59. “Desde el primer momento el problema del conocimiento en Hegel toma un caráter social y al mismo tiempo toma una forma intrinsecamente ligada a una ética del respeto a la subjetividade ajena, que no se queda, sin embargo, en puro pluralismo o relativismo. Pone una exigencia de acuedo e superación en el saber universal, pero una exigencia que se acompasa al ritmo subjetivo.” Tradução nossa.

[14] HEGEL, G.W.F., op.cit, p.92. grifos do autor

Como diz Hyppolite, "existe aqui uma relação dinâmica, uma mediação entre o universal e o específico que já é vital e por isso é de outra ordem além da mediação que se apresentou no objeto, no isto[15]", o que representa de certo modo uma dissociação entre o específico e o universal que segue-se como rumo de esclarecimento nos próximos passos na *Fenomenologia*.

Sem embargo, sabe-se, de antemão, da relação entre o Eu e o objeto, seu rumo de acerto; rumo este que levará ao processo de reconhecimento do Eu no universal do ser. Tal sapiência anterior é fundamental para a compreensão da filosofia hegeliana.

Porém, acreditamos conseguir ter mostrado que Hegel não deixa de mostrar, através do movimento dialético, como se engendra a apreensão do perceber verdadeiro do indivíduo[16]. Nas palavras de Plana, "a estrutura do objeto revelada através dessas experiências objetivas resultará ser ao fim a estrutura mesma do sujeito. O que o entendimento mira no fundo da coisa não é nada mais do que ele mesmo.[17]"

1.2.2) O ser do saber: o que é o mundo?

Após ter apontado aquele *essente* buscado na verdade da certeza sensível, Hegel declara, já reconhecendo o movimento do indicar, do perceber dos objetos/coisas, que "o universal como princípio é a essência da percepção, e

---

[15] HYPPOLITE, J., op.cit, p.96. "There is a dynamic relation here, a mediation between the universal and the specific that is already vital and is therefore of another order than the mediation that presented itself in the object, in the this." Tradução nossa.

[16] Nas palavras de Kant, "[...] o entendimento, quando em uma relação denomina um objeto de fenômeno, forma-se ao mesmo tempo fora dessa relação, ainda uma representação de um *objeto em si mesmo*, e por isso se representa que possa formar-se *conceitos* de tais objetos; e, visto que o entendimento não fornece senão a categoria, o objeto nesta última significação deve pelo menos poder ser pensado mediante estes conceitos puros do entendimento. Através disso, contudo, é seduzido a tomar o conceito totalmente *indeterminado* de um ente do entendimento – enquanto um algo em geral fora da nossa sensibilidade – por um conceito *determinado* de um ente, que poderíamos conhecer de algum modo pelo entendimento." (KANT, op cit., p. 158) O que denota uma "representação" do objeto como tal sem a possibilidade que o mesmo seja de fato apreendido. Nesse sentido, se engendra uma espécie de "realismo dogmático" por sua parte que, como veremos, é superado por Hegel justamente no movimento da dialética que visa *determiner* o o objeto conhecido, podendo assim *igualmente* deteminar o *ser* da coisa, que é essência, existência, *fenômeno*.

[17] PLANA, R.D, op. cit, p.63. "La estructura del objeto revelada através de estas experiencias objetivas resultará ser al fin la estructura misma del sujeto. Lo que el entendimiento mira en el fondo de la cosa no es más que él mismo.". Tradução livre.

frente a essa abstração os *dois momentos* diferenciados – o que percebe e o percebido – são o *inessencial*[18]".

O autor alemão mostra a percepção como uma superação qualitativa da certeza sensível e possuidora de uma forma de *negação*, como possibilidade de aperceber-se em uma *universalidade* sob mediação. Desse modo, Hegel entende ser na percepção o surgimento da possibilidade de diferenciação do múltiplo.

Sobre isso, Hyppolite nos aponta:

> [...] cada determinação sensível é universal quando é então apreendida na coisidade; a física tende a fazer disso uma "matéria livre" difusa no universo, da qual apenas uma parte é localizada em um corpo específico [...] contudo a coisidade, o universal, que se expressa nas várias determinações que são seus atributos, é uma determinação do pensamento que nunca é sentida.[19]

Aqui vemos que toda a apreensão se dá no âmbito do universal. A substancialidade que cada uma carrega como atributo específico não é de fato absorvida, atingida.

Mas como, mesmo em meio a tão astuta busca de abertura, se denota um critério de verdade? Como Hegel confirma a certeza da consciência daquilo que ela própria, em movimentos de afirmação e negação, busca saber?

A esse respeito, compreendemos que a consciência atribui uma reflexão inessencial a si enquanto faz do objeto esse essencial. Assim, a verdade, ou ainda, a conformidade com o objeto, é independente da reflexão que o atinge.

A consciência, então, impõe um movimento de reconhecimento por meio de uma reflexão acerca daquilo que constitui o que procura conhecer. Assume assim a postura de que o verdadeiro aparece como algo *dado* à coisa. Ela é tomada pelo seu conjunto de universalidades que, unificadas, à constituem.

Vale ressaltar que Hegel ratifica ter a percepção em si o passo unificador dado pela consciência no ato da reflexão de si mesma, no objeto que busca

---

[18] HEGEL, G.W.F.,op.cit, p.92. grifo nosso

[19] HYPPOLITE, J., op.cit, p.106. "Every sensuous determination is universal when it is thus caught in thingness; physics tend to make of it a 'free matter' diffused in the universe, only some part of it which is localized in a specific body [...] Yet thingness, the universal, which expresses itself in the various determinations that are its atributes, is a determination of thought that is never felt." Tradução nossa.

conhecer, “pois a própria coisa é o *subsistir de muitas propriedades diversas e independentes*[20]”.

Aqui também valer-nos-emos do apontamento de Plana, o qual mostra como já temos uma certa estrutura que nos impele a pensar em uma “comunidade” em relação aos objetos,

> [...] se dentro desta comunidade de propriedades que é a coisa, ocorre uma pluralidade de propriedades, se deve ao fato de o universal negar-se a si mesmo e por isso se desenvolve em múltiplas propriedades.[21]

Sem embargo, trata-se de irmos categoricamente para além da coisidade, uma coisidade que primeiramente caracteriza a consciência comum e, então, promove a negatividade “rumo a uma metafísica de uma mônada sem portas ou janelas.[22]”

Fundamentalmente, o movimento que o autor busca encontrar ao dissertar acerca do critério de verdade da consciência passa por um jogo de opostos que subjaz o objeto observado. Pois, ao mesmo tempo que se apresenta como um *Uno*, um para-si-mesmo, em-si, surge como um *Outro*, quando *para Outro* nele não é, já que, nas palavras de Hegel, “assim a coisa é mesmo – em si e para si – igual a si mesma; mas essa unidade consigo mesma é *estorvada* por outras coisas.[23]”

E aqui já dá um salto qualitativo para o processo de entendimento, com o qual lidaremos mais adiante, porém sem deixar de lidar com a questão fundamental da centralidade da busca do caráter de verdade no processo perceptivo.

A singularização que é resultado do movimento dialético faz “desvanecer o visar (da certeza sensível)[24]” dando à percepção o saber legítimo do objeto. Esse ser que é-em-si, é claro, só o pode realmente confirmar ao ser refletido

---

[20] Ibidem, idem.
[21] PLANA, R.D, op.cit, p.64. “Si dentro de esta comunidad de propiedades que es la cosa ocurre una pluralidad de propiedades, se debe a que el universal se niega a sí mismo y por eso se desarrolla en múltiplas propiedades.” Tradução nossa.
[22] HYPPOLITE, J., op.cit, p.109. “[...] towards a metaphysics of a monad without doors or windows.” Tradução nossa.
[23] HEGEL, G.W.F., op cit., p.103. grifo nosso
[24] Ibidem, p.106.

em si mesmo. Retornamos sempre ao mesmo ponto, já que uma oposição aparece para esclarecer uma figura seguinte de entendimento.

Nos cabe relembrar o objeto de nossa busca em Hegel, qual seja, a orientação de compreensão da insurgência do sujeito na *Fenomenologia.* A compreensão de como se dão as relações intersubjetivas, mesmo dentro desse quadro ainda bastante rudimentar do caminhar da consciência, é apontado por Plana como a:

> […] caracterização sucessiva do objeto [que] vai revelando paulatinamente a estrutura do espírito absoluto. O jogo recíproco de determinações que observamos neste plano é uma imagem da interação dos sujeitos no seio da subjetividade universal do espírito.[25]

Nesse sentido, já aqui é possível refletir acerca de qual o pano de fundo das relações intersubjetivas, haja vista o fato de elas estarem estruturadas por meio de um ganho de objetividade na universalidade, edificado na subjetividade mesma do espírito.

E assim, devemos partir para mais um passo qualitativo na busca da reflexão plena da consciência com o conceito que leva ao reconhecimento da união entre o sujeito e o objeto. Isso se dará justamente no encontro de um elo – a *força.*

1.2.3) O objetivo e o subjetivo ensaiam se encontrar

No capitulo III da Fenomenologia, Hegel tenta expor quais são os limites dos objetos da percepção para que se tornem apreensíveis como entendimento, em que ainda não é suficiente ao Universal incondicionado ser tomado como essência, pois ali ainda se apresenta como "inerte e simples"; não sendo aí, nada além de o "extremo do ser para si", ou também o extremo *objetivado*.

Hegel assume que tal Universal incondicionado já se tornou o "objeto verdadeiro da consciência", embora não tenha apreendido o *conceito* como *conceito.* Tal conclusão leva-o a aceitar que não estamos diante de um

[25] PLANA, R.D, op.cit, p.65. "[…]caracterización sucesiva del objeto va revelando paulatinamente la estructura del espíritu absoluto. El juego reciproco de determinaciones que observamos en este plano es una imagen de la interacción de los sujetos en el seno de la subjetividad universal del espíritu." Tradução livre.

conhecer legítimo, já que "a consciência não é ainda, para si mesma, o conceito; e por causa disso não se reconhece naquele objeto refletido.[26]"

Portanto sabemos que quando a consciência torna-se conceito, ela mesma se reconhece no objeto refletido. Tratando-se de objetos externos quaisquer apenas, de todo modo sabemos que esse é o rumo que Hegel há de tomar: o *reconhecimento* da consciência ou a internalização (subjetivação) reconhecida por meio do objetivo.[27]

Plana nos esclarece que "o objeto já ganhou plena objetividade, por que se tornou totalmente inteligível ou racional. A riqueza de suas determinações para a consciência sensível que ficavam fora do conceito foram conceitualizadas.[28]"

Chegamos em uma figura da consciência que consegue apreender um objeto com uma certa percepção de verdade em-si. Sobre isso, já vimos que ela é para outro. Nesse ser para outro busca o encontro *essencial* no qual objetivar-se-á como ser-para-si.

Hegel mais uma vez reconhece uma oposição absoluta. Nesse entremeio entre o sujeito e o objeto, coloca-se, então, a *força*. É ela que objetiva a exteriorização, a faz ser. Ao mesmo passo, o entendimento se põe na internalização, ou seja, no subjetivo, claro, como oposição. Os opostos se

---

[26] HEGEL, G.W.F., op cit., p.108.

[27] Nesse sentido, em contraposição a Kant, Hegel interpela a favor do fato de que, já que é por meio do objeto que o sujeito se conhece. Ambos fazem parte da *mesma* racionalidade, tendo em vista que ao mesmo passo, é através do sujeito que o objeto é conhecido. O passo da dialética aqui reside: na interdependência entre o sujeito e o objeto, que implica um movimento perpétuo de formação de conceitos. Ao contrário, como já vimos, Kant leva ao *sujeito* o centro da capacidade de conhecer, separando-o do objeto. Nas palavras do autor: O *eu penso* tem que *poder* acompanhar todas as minhas representações, pois do contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada. A representação que pode ser dada antes de todo o pensamento denomina-se *intuição*. Portanto, todo o múltiplo da intuição possui uma referência necessária ao *eu penso*, no mesmo sujeito em que este múltiplo é encontrado." (KANT, I., op. cit., p.158. grifos do autor) O "eu penso" aparece justamente como uma figura *transcendental* que constrói a sua experiência do mundo à partir de *seu* entendimento e *sua* sensiblidade unicamente. Dessa maneira, Kant imputa uma autossuficiencia ao sujeito mesmo em relação a si e ao objeto, em seu conteúdo particular de faculdades de entendimento e formação do mundo, Isso o permite unir as representações quaisquer por meio de seu próprio juízo. Nesse sentido, o "eu" de Hegel é de fato bastante distinto, já que, de acordo com a estrutura que estamos construindo, *é parte integrante* das representações ao passo que aproxima o "eu" do "pensar".

[28] PLANA, R.D., op.cit., p.67. El objeto ha cobrado ahora plena objetividad porque se ha hecho plenamente inteligible o racional. La riqueza de sus determinaciones que para la conciencia sensible quedaban fuera del concepto han sido conceptualizadas. Tradução livre

atraem no que faz a tomada de consciência fazer-se possível. O autor alemão é ainda mais claro, dizendo:

> É claro, em geral, que esse movimento não é outra coisa que o movimento da percepção, no qual ambos os lados – o percebente e o percebido – são ao mesmo tempo, de uma parte, um só e indistinto, como o *apreender* do verdadeiro; mas igualmente de outra parte, cada lado *reflete* sobre si, ou é para si. Aqui esses dois lados são momentos da força: formam também uma unidade, unidade essa que se manifesta como meio-termo em relação a extremos para si *essentes,* e se divide sempre de novo justamente nesses extremos, que são somente por isso.[29]

Sobre isso entendemos que o autor está já flertando com uma possível clareza do que subjaz o entendimento por si só. Tal entendimento significa o mostrar-se do Universal incondicionado, o qual Hegel já mostra como algo "*não objetivo"* que vem do "*interior* das coisas".

Como diz Hyppolite, "é crucial notar que o que é dado à consciência – o que se tornou seu entendimento, é a transição em si mesma – a conexão – que anteriormente ocorria nela sem seu conhecimento e que era, por isso, externa a seus momentos.[30]"

Não obstante, vemos como a consciência depara-se com o resultado do movimento, sustentado pela *força dos extremos*: estes "[...] extremos nada são *em si*, segundo esses dois lados; mas ao contrário, esses lados [...] são apenas momentos evanescentes – uma passagem imediata de cada lado para o seu oposto.[31]"

Compreendemos que o autor alemão atribui à força, com sua essencial *oposição-em-si-mesma*, uma função de elo entre o subjetivo e o objetivo. Segue-se a necessidade de se compreender, a partir desses extremos, qual é a factual expressão compreendia pela consciência em tais momentos.

Sabemos que o momento de *exteriorização* é aquele da percepção do mundo fenomênico. Cabe lembrarmos que na figura da *certeza sensível*, a consciência necessitaria de um movimento interno para que pudesse validar

---

[29] HEGEL, G.W.F., op.cit. p.111.

[30] HYPPOLITE, J., op.cit., p.120. "It is crucial to note that what is now given to consciousness, which has become understanding, is the transition itself – the connection – which previously ocurred in it without its knowledge and which was, therefore, external to its moments." Tradução nossa.

[31] HEGEL, G.W.F., op.cit. p.114.

qualitativamente sua noção de verdade. Por conseguinte, a análise da *percepção* por si mesma, fez com que nos deparássemos com esse primeiro movimento da consciência em busca de si, de ser-para-si naquilo que busca certeza.

Agora, nos encontramos na figura em que tal oposição entre a verdade da consciência e a verdade do objeto se coloca, deixando-nos próximos de um novo salto qualitativo, uma nova figura da consciência.

Sobre a contraposição do exterior com o interior, Hegel diz:

> [...] esse interior é para a consciência como um extremo a ela oposto. Mas é também, para ela, o verdadeiro porque nele tem como no *Em-si*, ao mesmo tempo, a certeza de si mesma, ou o momento do ser-para-si; embora não esteja ainda consciente desse fundamento, pois o ser-para-si, que o interior deveria ter nele, não seria outra coisa que o movimento negativo. Para a consciência, porém, esse movimento negativo ainda é o fenômeno *objetivo* evanescente – não ainda seu *próprio* ser-para-si. O interior, portanto, é para ela o conceito; mas a consciência ainda não conhece a natureza do conceito.[32]

Dá-se a luz ao entendimento do mundo que Hegel chama de *suprassensível*. O autor ainda distingue o grau de incompletude desse reconhecimento sob o qual a consciência opera; no entanto. já mostra o caminho para que tal reconhecimento se dê.

De todo modo, vemos que já há uma definição clara de um interior em oposição a um exterior. Percebe-se também que tal polaridade traz consigo uma necessidade intrínseca de movimento, pois faz parte de uma mesma e única realidade. Para a consciência, de acordo com Hyppolite, "a força se tornou o que já era para nós, o pensamento do mundo fenomênico que, como uma ação recíproca de forças, é agora nada mais do que uma troca incessante de determinações[33]". Porém, ainda vemos não residir no âmbito prático os seus traços de consistência.

No momento em que a consciência se dá conta de seu *mundo interior,* toda a exterioridade por si mesma passa a ser leviana à certeza. Bastaria àquela, sob uma crença cega, tomar como verdadeiro tal mundo por si mesmo para que

---

[32] Ibidem, p.116

[33] HYPPOLITE, J., op.cit. p.123. "Force has become what it already was for us, the thought of the phenomenal world which, as an interplay of forces, is now no more than an incessante exchange of determinations" Tradução nossa.

nada restasse ao existir, senão sucumbir ao seu próprio vazio. Nesse ponto, temos o que desvela um motivo essencial do estudo de Hegel: a importância de se compreender a falta de sentido de um mundo vazio.

As palavras de Plana são contundentes, pois interpreta que "ao reconhecê-la como interioridade ou como o fundo da coisa a consciência verá na infinitude a sua própria imagem. Cobrará assim consciência de si mesma, se tornará autoconsciência.[34]"

Vemos na lei da força uma tautologia intrigante, porém afirmadora. Percebemos que tais diferenças de ponto de vista entre o mais superficial do fenômeno e o mais profundo da essência interior, ornam a experiência do viver com uma perpétua relação de tensão e relaxamento, de superficialidade e profundidade. Tal tensão não pode nos deixar pensar que o caminho foi perdido dentro do sistema. Na verdade, a dialética se mostra exatamente dessa forma, o que aparenta é o inverso que de fato é.

Trata-se, então, do ponto de chegada

> [...] [d]o conceito absoluto, a gênese do que seguimos desde o ser da certeza sensível. Mais concretamente, trata-se da vida universal, da alma do mundo, da corrente sanguínea universal que é onipresente e cujo curso não é perturbado ou interrompido por qualquer diferença.[35]

E pudemos, assim, abrir caminho para aonde na verdade já estamos: o reino da subjetividade e sua relação indissociável com a objetividade, reafirmada por Plana categoricamente:

> E é precisamente a subjetividade que constitui a verdade objetiva. No limite a subjetividade divina é a fonte de toda objetividade (*scientia Dei causa rerum*). Se a consciência humana é capaz da verdade plenamente objetiva é por que se adequa à subjetividade divina, por que ela mesma é *quodammodo* infinita.[36]

Tendo talvez até antecipado o nosso ponto de chegada nessa incursão hegeliana em direção ao desvelamento da isubjetividade, encontramos o fio

---

[34] PLANA, R.D, op.cit., p.67. Al reconocerla como interioridad o como fondo de la cosa la conciencia verá en la infinitud su propia imagen. Cobrará así conciencia de sí misma, será autoconciencia. Tradução livre.

[35] Ibidem, p.139.

[36] PLANA, R.D., op.cit. p.68. "Y que la subjetividad es precisamente la que constituye a la verdad objetiva. En el límite es la subjetividad divina el origen de toda objetividad *(scientia Dei causa rerum).* Si la conciencia humana es capaz de verdad plenamente objetiva es porque se adecua a la subjetividad divina, porque es ella misma *quodammodo* infinita." Tradução nossa.

condutor, o elo entre o mundo da consciência e o da aparência. Tendo sido aberto o caminho à própria subjetividade, para lá seguiremos.

1.2.4) A consciência-de-si. Um primeiro encontro?

Na estrada em que trilhamos o caminho do saber da consciência para Hegel, até então, vimos que de um ponto no qual a consciência apenas estava a par da externalidade, o mundo manifesto tornou-se para ela uma mola propulsora de seus movimentos internos em busca de si, de sua subjetividade.

Nosso objeto de estudo é, para tanto, o de reafirmar o que para a consciência é um movimento dado em direção a si mesma: a individualidade.

Sobre tal empreendimento de Hegel, Jean Hyppolite diz que o conceito do qual Hegel se muniu para apreender e apresentar a ideia do movimento do finito ao infinito foi o da onipotência:

> [...] apenas a onipotência manifestando-se e afirmando-se em seu outro. É o universal que aparece como a alma do particular e se determina completamente nele como a negação da negação, ou como especificidade genuína. Ou, ainda em outras palavras, é o amor, que pressupõe uma dualidade continuamente para ultrapassá-la.[37]

Entendemos que estamos diante do movimento posto por Hegel na busca do saber da consciência. Esse movimento é justamente o da superação da dualidade no particular. Chegamos na consciência-de-si, momento no qual o autor transita em direção à autoconsciência universal.

Hegel nos diz, sobre isso:

> [...] surgiu porém agora o que não emergia nas relações anteriores, a saber: uma certeza igual à sua verdade, já que a certeza é para si mesma seu objeto, e a consciência é para si mesma o verdadeiro. Sem dúvida, a consciência é também nisso um ser-outro, isto é: a consciência distingue, mas distingue algo tal que para ela é ao mesmo tempo um não diferente.[38]

Também, o saber tem em seu movimento a formação do conceito, o próprio *Eu*. Notemos que o *Eu* é o que dá vida à essa relação, tornando-a possível. Neste

---

[37] Ibidem, p.147. “it is omnipotence only through manifesting itself and afflrming it self in its other. It is the universal which appears as the soul of the particular and determines itself completely in it as the negation of the negation, or as genuine specificity. Or, in yet other words, it is love, which presupposes a duality so as continually to surpass it.” Tradução nossa.

[38] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do Espírito,* 7 ed. Rio de Janeiro, 2011. p.135

momento, para este *Eu* nada mais resta além de si mesmo, porém, só é si mesmo diante de um *outro igual a si*.

Nas palavras de Hegel,

> [...] o que parece perdido é apenas o momento principal, isto é, o *subsistir simples e independente para a consciência.* Mas, de fato, porém, a consciência-de-si é a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do *ser-Outro*.[39]

A partir do reconhecimento no outro, a consciência apercebe-se da verdade de si mesma, seu ser em si. Aceita a verdade do outro como a representação de si mesma e, o mundo sensível passa a representar sua fonte de subsistência. Isso significa, para nós, que não existe verdade que não seja para outro alguém. Encontramos aqui um elo tão buscado por nós: entre a objetividade e a intersubjetividade. A consciência vê a verdade de si mesma, volta-se em integralidade em direção a si, apenas na presença de uma outra consciência-de-si.

Sobre isso, nos diz Plana que "na consciência-de-si se cumpre essa definição de maneira eminente, por que no conhecimento de si mesma se dá uma adequação plena entre o saber e o objeto.[40]"

No entanto, quando outra que não consciência-de-si, a consciência e o resto do mundo sensível tornam-se extremos de uma mútua relação de diferença. Seu fim, no entanto, é o de tornar-se o *universal* próprio.

Aqui cabem as palavras de Hyppolite, dizendo que "a oposição absoluta, a infinidade, é desse modo a reflexão absoluta do determinado dentro de si mesmo, do determinado que é outro que si mesmo.[41]" Por mais que ainda sejam *para-si* negativos de si mesmos, tais figuras são o amparo umas das outras para sua reflexão universal.

---

[39] HEGEL, G.W.F., op cit. p.136

[40] PLANA, R.D. op.cit, p.85. En la autoconciencia se cumplé esa definición de manera eminente, porque en el conocimento de sí mismo se dá una adecuación plena entre saber y objeto. Tradução livre.

[41] HYPPOLITE, J., op cit., p.151. "[...] the absolute opposition, infinity, is thus the absolute reflection of the determinate within itself, of the determinate that is other than itself." Tradução nossa.

Tal desdobramento é a própria figura da universalidade que contém suas figuras, em oposição umas às outras em busca de suas unidades com elas mesmas. Trata-se da dissipação do universal em figuras particulares.

Sobre isso, Limnatis diz que "[...] ele [Hegel] já mostrou que nenhum universal está além do particular. O Universal existe como uma divisão no e através do particular e vice-versa: a essência da forma individual (a consciência individual) é a "vida universal[42]".

Curiosamente, temos nesse *Ser* individual, uma negação anterior ao universal, uma afirmação da fruição que depende desse universal, "ao por o outro dentro de si suprassum[indo] essa *simplicidade ou sua essência;* isto é, a fraciona[ndo]. Esse fracionamento da fluidez indiferenciada é precisamente *o pôr da individualidade*[43]".

Para Plana, na verdade

> [...] a coisa estava já, pois, ligada desde sempre à subjetividade. E, embora com relação ao entendimento humano essa verdade não fosse *posta* pelo sujeito, mas somente encontrada, se reconhecia, sem embargo, que tal verdade era posta pelo entendimento divino como fruto de sua própria autoconsciência.[44]

Há nesse trecho o reconhecimento de que a própria consciência-de-si divina reproduz seu fracionamento como universal tornando-o a representação do próprio senso de individualidade e humanidade. Como se o homem surgisse inexoravelmente como um reflexo da consciência divina de forma espontânea, porém igualmente como necessidade. O fracionamento das diferentes figuras que se manifestam, o mundo fenomênico propriamente, é a vida. O retorno das partes ao *um* é justamente essa oposição que carrega a necessidade anterior.

Além desse *fim* apontado por Plana como posição do entendimento diante do reconhecimento do divino, remontamos à questão levantada no início do

---

[42] LIMNATIS, N.G., *German Idealism and the Problem of Knowledge*, Vol 8, New York, 2008, p.221. "[...] he has shown already that no universal is beyond the particular. The universal exists as a split in and through the particular, and vice-versa: the essence of the individual shape (individual consciousness) is 'universal life.'"Tradução livre.

[43] HEGEL, G.W.F., op cit. p.139. Grifo nosso.

[44] PLANA, R.D., op.cit, p.86. "La cosa estaba y pues ligada desde siempre con la subjetividad. Y si bien con relación al entendimiento humano esa verdad no era *puesta* por el sujeto, sino solamente encontrada, se reconocía, sin embargo, que tal verdad era puesta por el entendimiento divino y como fruto de su propia autoconciencia". Grifo do autor.

capítulo, na qual as estruturas da *Fenomenologia do Espírito* e da *Ciência da Lógica* foram postas como relacionadas. Podemos portanto, ampliar de algum modo nossa visão em relação a esse ponto do papel e ligação da *coisa* com o *eu* da consciência como um *fim* no qual

> [...] um conceito de filosofia que pretende justificar a própria natureza científica do seu saber e do seu procedimento [alcançando] o conceito do seu conceito, [resulte no] imperativo de que o seu começo seja também um princípio inicialmente já verdadeiro, uma primeira verdade, e de que ambos, como tais, sejam justificados pelo desenvolvimento do saber filosófico.[45]

A filosofia, inicialmente, na perspectiva de Hegel, adotava como reflexão o seu começo, ou seja, a empreitada de examinar sua própria razão. Por isso, o começo da filosofia somente faz sentido quando associada ao movimento do próprio filosofar, não podendo ser isolada, assim como viemos apresentando o método hegeliano, isolado do desenvolver do próprio conceito. A força motriz que o engendra fundamenta-se no achar da substância própria da vida, tal como quando Hegel assinala que "o elemento fluido é apenas a *abstração* da essência, ou só é efetivo como figura. O articular-se em membros é, por sua vez, um fracionar do articulado, ou um dissolver do mesmo.[46]"

Percebe-se uma fruição permanente entre as figuras em seus próprios domínios, nas quais ambos os extremos se unificam em suas particularidades. Trata-se da tomada de consciência de si no processo. E essa divisibilidade a qual permite o universal, só o é "à consciência para a qual a vida é como esta unidade, ou como gênero.[47]"

Observamos que Hegel esclarece como, no campo da natureza, a vida se explica de uma forma ainda incompleta. Notamos como há, dentro da *Fenomenologia*, graus com os quais um indivíduo, uma consciência-de-si, pode reconhecer-se em relação à vida em geral, como gênero próprio, ou ainda além.

---

[45] MÜLLER, M. L, op. cit., p.279
[46] HEGEL, G.W.F., op cit. p.139
[47] Ibidem, p.140

Da mesma maneira que nos foi possível perceber a *vida* como resultado de um movimento, nos cabe apreender a substancialidade desdobrada da consciência-de-si.

Sem embargo, Hyppolite nos atenta para o objeto de estudo de Hegel na consciência-de-si: "a consciência-de-si [...] é o conhecimento de si, e é expresso na identidade Eu=Eu. O Eu que é um objeto é um objeto para si mesmo. É simultaneamente sujeito e objeto. Ela se coloca para si mesma.[48]"

Nas palavras de Hegel:

> Na vida, que é o objeto do desejo, a *negação* ou está em *um Outro*, a saber, no desejo, ou está como *determinidade* em contraste com uma outra figura independente; ou então como *natureza inorgânica universal*. Mas uma tal natureza universal independente, na qual a negação está como negação absoluta, é o gênero como tal, ou como *consciência-de-si*. A *consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si.*[49]

Fica patente o conceito da consciência-de-si como a que vê a si mesma realmente, apenas ao defrontar-se com *outra igual a ela*. Aqui, sabe seu desejo, qual seja, sua replicação que lhe traz um reflexo de reconhecimento.

O desejo aparece como a força motriz da vontade da consciência de encontrar-se além de si mesma, porém legitimando seu reconhecimento exclusivamente diante de outra consciência-de-si. Hegel nos coloca, qualitativamente, que o homem só é capaz de realmente objetivar sua subjetividade diante de outro homem, logo, em sociedade.

Nas palavras de Plana:

> [...] só no homem se cumprem, pois, todas as condições que a autoconsciência antecipa com seu desejo. Por um lado tem que desejar algo positivo; algo que seja independente dela, mas por outro lado há de colocar-se completamente à sua disposição. E só pode fazê-lo com outro homem.[50]

---

[48] HYPPOLITE, J., op.cit., p.158. "self consciousness [...] is self-knowledge, and is expressed in the identity I=I. The I that is an object is and object for itself. It is simultaneously subject and object; it poses itself for itself." Tradução nossa.

[49] HEGEL, G.W.F., op. cit, p.141

[50] PLANA, R.D, op.cit, p.110. "Solo en el hombre se cumplen, pues, todas las condiciones que la autoconciencia anticipa con su deseo. Por un lado tiene que desear algo positivo, algo que sea independiente de ella, pero por otro lado ha de ponerse completamente a su disposición. E isso sólo puede hacerlo otro hombre". Tradução livre.

Chegamos ao ponto de inflexão da individualidade. Sobre isso, percebe-se a necessidade inerente de reconhecimento que demanda uma ação imprescindível entre os homens com o fim de afirmarem suas individualidades.

Tal individualidade, por sua vez, só pode ser de fato reconhecida diante de uma *sociedade de homens*, qual seja, no espaço no qual é possível para cada indivíduo perceber-se, unicamente devido à possibilidade de reconhecimento do *Outro*. Então, com a consciência-de-si há "como no conceito de espírito, sem ponto-de-inflexão, a partir do qual se afasta da aparência colorida do aquém sensível, e da noite vazia do além suprassensível, para entrar no dia espiritual da presença.[51]"

Entendemos que Hegel leva sua interpretação da experiência da consciência a um ponto no qual só através dela torna-se possível ao mundo ser mundo, à experiência da vida fazer-se.

Limnatis também patenteia tais necessidades para a criação do âmbito intersubjetivo, dizendo:

> [...] estar consciente de mim mesmo, ter consciência, significa ser capaz de me separar de mim mesmo, de refletir. A reflexão torna possível ao sujeito se ver de algum modo "de fora", ou, inversamente, compreender outro sujeito da mesma forma.[52]

Sobre isso, a substância pura e simples não possui sentido de ser sem se tornar *sujeito*. Assim sendo, é mister que ocorra o movimento da consciência em direção ao seu auto-reconhecimento; sem ele, não haveria o que deve ser reconhecido, não haveria experiência a ser vivenciada. Haveria um mundo unilateralmente expresso sem que houvesse um motivo condutor pelo qual a expressão própria da vida se engendrasse.

---

[51] HEGEL, G.W.F., op.cit, p.142

[52] LIMNATIS, N.G., op.cit, p.221. "To be conscious of myself, to have consciousness, means to be able to separate myself from myself, to reflect. Reflection makes it possible for the subject to see itself somehow "from the side" or, conversely, understand another subject as the same". Tradução livre.

1.2.5) O senhor e o escravo: reconhecendo a independência na dependência.

Como já percebemos anteriormente, ao introduzir o conceito de espírito com um lastro em um objeto externo, Hegel assume que há, já na consciência-de-si, um certo grau de reconhecimento de um *Outro* como objeto para a consciência.

Na conhecida dialética do *senhor e do escravo* dá-se um salto qualitativo no que diz respeito à essa coisificação, agora, de uma outra consciência-de-si. Como já vimos, trata-se de um passo necessário para o verdadeiro reconhecimento do indivíduo.

Essa reflexão é confirmada por Hyppolite, o qual afirma sobre a consciência "só ser consciência-de-si apenas se ganhar tal reconhecimento de outra consciência-de-si, garantindo-a para [esta] outra.[53]"

Vejamos como Hegel fez, a partir da relação entre o senhor e o escravo, essa passagem.

Sabemos que a consciência-de-si, ao já ter outorgado a certeza de si para si, não adquiriu um grau de verdade ilimitado, ou seja, ainda o é apenas para si. A necessidade de uma *Outra* consciência se dá justamente nesse único sentido: o de legitimar um verdadeiro reconhecimento.

Hegel diz que para isso acontecer é necessário que haja um certo grau de negação de sua própria maneira objetiva de ser, de modo que não se esteja assim, ligado a nenhum *ser-aí* determinado nem sequer a alguma singularidade desse *ser-aí*, nem à própria vida em geral. Trata-se de não fortalecer este senso de individualidade que não seja objetivado em outra.

Essa "negatividade absoluta", diz o autor, representa uma "luta de vida e morte". Segundo ele, "só colocando a vida em risco a liberdade se comprova.[54]" De que tipo de negação, então, pensamos?

Ao arrazoarmos a busca por uma negatividade da própria vida como singularidade, pode parecer que não vislumbramos uma possibilidade de

[53] HYPPOLITE, J., op.cit, p.166. "I am self-consciousness only if I gain for myself recognition from another self-consciousness and if I grant recognition to the other". Tradução live.
[54] HEGEL, G.W.F., op.cit, p.145.

afirmação de individualidade plenamente. Sobre isso, no entanto, Plana esclarece que tal tipo de negação diz respeito "não [à] morte corporal, senão que [à] morte própria da consciência, a abnegação que se inclui no ato espiritual que completa o circuito da reflexão: um dar-se a morrer que signifique um renascer[55]".

Que tipo de morte poderia, ao mesmo passo, representar um renascimento? De acordo com Hegel, tal relação se dá justamente entre o *senhor* e o *servo*.

Hegel afirma:

> [...] o senhor é a consciência *para si essente*, [...], uma consciência que é mediatizada consigo por meio de uma *outra* consciência, a saber, por meio de uma consciência cuja essência permanece sintetizada como um *ser* independente, ou com a coisidade em geral.[56]

Nesse sentido o *senhor* aparece com um caráter de individualização, graças à mediação que se dá através da consciência-de-si do servo. Outrossim, o servo é a *coisa consciente* do senhor, mas não apenas isso, afinal de contas trata-se de uma *outra* consciência-de-si com a qual o senhor media a si mesmo.

Essa dupla significação do servo, de ser "consciência servil e mundo", dá à relação do senhor com ele essa mesma duplicidade. "O senhor se encontra em contato direto com a consciência servil e, através dela, com o mundo. Mas também o senhor se encontra em contato direto com o mundo através dele [mesmo] com o servo.[57]"

O processo de dominação coloca o senhor em contato com o mundo através do servo. Domina o mundo ao dominá-lo, pois sua ação no mundo se dá através da ação do servo. A autonomia do senhor está, curiosamente, subordinada ao reconhecimento do servo; sua independência é completamente relativa.

---

[55] PLANA, R.D, op cit, p.127. "no es la muerte corporal, sino la muerte propia de la conciencia, la abnegación perfecta que se incluye en el acto espiritual que completa el circuito de la reflexión: un darse a morir que signifique um renacer". Tradução livre.

[56] HEGEL, G.W.F, op.cit., p.147. grifos do autor.

[57] PLANA, R.D., op.cit, p.129. "el señor se encuentra en contacto directo con la conciencia servil y a través de ella con el mundo. Pero también el señor se encuentra en contacto directo con el mundo y a través de él con el siervo." Tradução livre.

O servo, por sua vez, segue um caminho um pouco distinto. Ao passo que o senhor é *consciência-de-si essente*, como apontou Hegel, para o servo, a aceitação de que sua essência é externa a si mesmo é um ato de humilhação, através da negação de sua essencialidade em si mesma. A servidão insurge para o servo como a negação de si. Sobre isso, temos um indivíduo:

> [...] conheceu o medo, e se apavorou com a morte – a mestra absoluta – e tudo o que era estável nele se abalou. Nessa angústia fundamental, todos os momentos da natureza aos quais ele aderiu como consciência imerso na existência animal se dissolveram.[58]

O senhor não precisou se amedrontar com a morte. Como essente em si, em nenhum momento empregou a negação de sua singularidade. O servo, por outro lado, teve essa angústia, porém aí pôde se perceber como puro ser-para-si. Isso por que a consciência humana só pode tomar forma através dessa angústia sobre o *todo* de seu ser.

Desse modo, o servo conquista o *todo de si*. Tal conquista não é possível em quaisquer outros níveis de vida orgânica, haja vista ser mister à consciência-de-si estar em-si, podendo então ser para-si.

Surge ainda a mais importante das constatações. O senhor satisfaz seu desejo através do prazer de ter algo para si, algo negado pelo servo. Aquele vai ao encontro da vida mediado pelo este. O servo, por sua vez, vai ao encontro de sua independência, no entanto, molda o mundo para o desejo do outro. Hyppolite diz que "[...] essa ação aparentemente inessencial [faz do] escravo capaz de dar a seu ser-para-si a subsistência e a permanência de ser-em-si [...] No produto de seu trabalho, o escravo se encontra.[59]"

Não podemos deixar de salientar no entanto, como Hösle, que seja "digno de nota que a introdução das relações intersubjetivas seja fundamentada com o fato de somente nelas o sujeito ter um objeto que realmente lhe corresponda[60]".

---

[58] HYPPOLITE, J., op.cit, p.175. "[...]has feared death – the absolute máster – and all that was stable within him has been shaken. In that fundamental anguish, all the moments of nature to which he adhered as a consciousness immersed in animal existence dissolved." Tradução livre.
[59] Ibidem, idem. "[...]that apparently inessential action [makes] the slave able to give to his own being-for-itself the subsistence and the permanence of being-in-itself[...]in the product of his work, the slave finds himself." Tradução livre.
[60] HÖSLE, V., op. cit., p. 412

Chegamos ao ponto de inflexão das relações intersubjetivas para Hegel. Em um conceito que foi reconhecidamente desenvolvido mais tarde por Marx na escola de pensamento alemã, Hegel imprime ao trabalho a relação de sociabilidade na qual o homem se objetiva.

Passa a ser, então, através do *fazer* humano que este se realiza como tal. Arriscamos radicalizar impondo ao homem ser aquele que, na verdade, *se faz*.

Desse modo percebemos que para a autoconsciência a dialética do senhor e do escravo é um processo de educação, de adaptação dela ao saber de si envolvido no ser do mundo.

Esperamos ter conseguido, até aqui

> [...] mostrar que a reflexão sobre a experiência da consciência é o caminho empregado pela *Fenomenologia do Espírito* para refutar o conceito transcendental de sujeito e instaurar o pensamento conceitual – o que significa, para Hegel, a superação do conhecimento fenomênico, isto é, do pensar limitado à apercepção da consciência na experiência.[61]

Assim, justifica-se também o porquê de Hegel se distanciar tão metodicamente do transcendentalismo kantiano, como mencionamos no início do capítulo. Igualmente, fundamentamos o papel específico da *Fenomenologia do Espírito* no sistema do alemão, qual seja, o de factualmente instaurar o pensamento conceitual debatendo o processo de formação do próprio Conceito, o que a outorga um papel fundamental integrado e pressuposto à *Ciência da Lógica*, já que a própria ciência do conceito é erigido a partir do saber absouto para aonde a *Fenomenologia* ruma.

Sem dúvidas, damos aqui um passo capital na efetivação da individualidade no texto dessa obra, de modo a torná-lo indissociável dessa justificativa a partir desse mesmo saber convertido como covertido em começo, o que, mais adiante, veremos ser um problema também fundamental que legitima a crítica que Hegel tecera sobre Spinoza nesse tocante.

---

[61] MARTINHO, A.B, op. cit., p.56.

1.2.6) A individualidade efetiva: a substância real

É no capítulo V da *Fenomenologia* que Hegel se aleita na individualidade mesma, efetivada[62]. Outrossim, a segunda parte do capítulo é intitulada "A efetivação da consciência-de-si racional através de si mesma".

Sobre a razão, Hyppolite coloca de forma impactante que "a razão observa o mundo para justificar a convicção ainda instintiva de que o mundo se expressa e, por isso, é levada de objeto em objeto[63]". Aqui a consciência já tem a certeza de ser em si sua singularidade e o ser de toda a realidade.

Nas palavras de Martinho, é aqui que Hegel trabalha "a formação da individualidade a partir do momento em que a consciência, após ter feito do mundo todo um objeto para si, pela primeira vez se determina a atuar segundo a certeza de ser universal.[64]"

Diante de tal constatação, consideramos que Hegel mostra o ser do indivíduo. Não obstante, dedicou na *Fenomenologia* severas críticas a áreas do conhecimento os quais, em sua época, dedicavam-se a buscar o cerne da individualidade em âmbitos por ele considerados insuficientes para a ela aludir de forma consistente.

A primeira das críticas diz respeito à Psicologia. Essa ciência procura condicionar as formas da consciência à experiência da vida. Trata-se de buscar apreender seus predicados, sem dualismos, reconhecendo a unidade da consciência com seu contrário.

> A psicologia observadora enuncia, primeiro, suas percepções dos modos universais que se lhe apresentam na consciência ativa;

---

[62] Consideramos, no entanto, digno de nota a observação de Hösle (2007) no que diz respeito à ordem adotada por Hegel na *Fenomenologia*. O autor menciona a estranheza de que "à autoconsciência geral não se siga imediatamente o espírito objetivo." (p.426) Também menciona a grande proximidade do conceito hegeliano de "eticidade" à autoconsciência mesma, o que legitima tal mal-estar. Mais incisivamente, Hósle ainda diz que "Seu conceito de razão, [...] não tem nada a ver com intersubjetividade(p.427). Isso não nos traz nenhum impasse, no entanto o fato de possuirmos uma individualidade "já efetivada" sem que haja nenhum "salto qualitativo" como aqueles nos quais vínhamos nos orientando, nos faz achar lícito ratificar o resultado crasso da individualidade mesma *na* autoconsciência.

[63] HYPOLLITE, J., op. cit., p.259. "Reason observes the world in order to justify the still instinctive conviction that the world expresses it, and thus it is led from object to object." Tradução nossa.

[64] MARTINHO, A.B, op. cit., p.57

> encontra numerosas faculdades, inclinações e paixões. Ora, na enumeração de tal coleção não se deixa reprimir a lembrança da unidade da consciência de si; por isso a psicologia deve, ao menos, chegar até o ponto de maravilhar-se de que possam estar juntas no espírito, como num saco, tantas coisas tão contingentes e heterogêneas, especialmente porque não se mostram como coisas mortas, mas como movimentos irriquietos. Na enumeração dessas diversas faculdades, a observação está no lado universal: a unidade dessas múltiplas capacidades é o lado oposto a essa universalidade: a individualidade *efetiva*.[65]

Está implícita, por ora, uma crítica a uma tentativa de isolar a individualidade da própria busca da essência absoluta em direção a um reducionismo da ação da consciência e do próprio ser. Em outras palavras, tal ciência faz parecer que o sujeito é o objetivo propriamente em um *todo evanescente*, impossibilitando que esse sujeito de *muitos predicados* sintetize sua experiência da essência, como se o indivíduo fosse um poço de internalização do mundo.

A individualidade é vista como distinta das relações de externalidade que fazem e formam o homem, no caso, "as circunstâncias, situações, hábitos, costumes, religião etc". Nesse sentido, mutila o homem diante da universalidade de modo a torná-lo uma mera abstração. Faz assim com que "a *necessidade psicológica* se torn[e] uma palavra tão vazia que se dá a possibilidade absoluta de que o indivíduo que teria tido aquela influência pudesse também não ter tido.[66]"

Por fim, valemo-nos de uma ratificação dos princípios de Hegel na determinação da individualidade, a qual tornar-se-á mais clara adiante: o fato de que a universalidade há de ser congregada ao indivíduo para determiná-lo. Melhor dito nas palavras do autor é que "tomar a individualidade consciente de uma maneira carente-de-espírito, como fenômeno *singular* essente, tem a contradizê-lo o fato de que sua essência é o universal do espírito.[67]"

Ainda diante da mesma crítica às ciências emergentes em sua época, as quais, por sua vez, tentavam descobrir o eu do indivíduo em sua relação com o mundo, à parte da psicologia que trazia consigo a análise da *anima*, da interioridade maior do sujeito, também a Frenologia e a Fisiognomonia

---

[65] HEGEL, G.W.F., op. cit., p.219
[66] Ibidem, p.220.
[67] Ibidem, p.221.

aparecem sob a alcunha de buscar abarcar o desacerto da Psicologia através da análise da *fisicalidade*: suas feições, a figura mesma do corpo, etc.

Como supor com a clareza à qual Hegel é tão apegado, sobre a personalidade ou o caráter de um indivíduo, apenas por suas características físicas? Tal imposição faria com que, ao contrário da análise proposta pela Psicologia, a manifestação externa de cada indivíduo pudesse "exprimir o que ele 'visa' por seus atos, ou o que se acredita ser ele capaz de fazer[68]". Sabemos, ao contrário, que é justamente uma síntese do que aqui já foi apontado que nos levaria a mais um salto qualitativo, no sentido de, outrossim, "afirmar só o ato como o *ser autêntico* do homem; e não sua figura.[69]"

Em outras palavras também do autor,

> [...] o ato suprassume [hebt auf] a inexprimibilidade do 'visar', igualmente no que se refere à individualidade consciente-de-si, que no 'visar' é uma individualidade infinitamente determinada e determinável. No ato consumado, essa falsa infinitude é aniquilada.[70]

Doravante, o ato transpõe as barreiras entre a consciência só por si mesma e o próprio corpo na mesma condição. Trata-se do ponto de contato entre as instâncias interior e exterior do homem. O ato, então, torna-as próximas, únicas. O ato representa o encontro entre a teoria e a práxis, trazendo luz ao que pode determinar a apreensão da essência da individualidade. Nas palavras de Martinho, "aquilo que se exterioriza é a manifestação da integralidade da verdade.[71]"

Ademais, não é rejeitado por Hegel que o indivíduo inicie o seu processo de exteriorização através dos órgãos do corpo. Numa perspectiva que poderia parecer atrelada diretamente a um mecanicismo, caso surgisse dentro de qualquer outro sistema, mesmo assim, o fato de que o órgão é mesmo o meio através do qual o indivíduo age "constitui ao mesmo tempo uma *exterioridade* desse agir. Sem dúvidas, uma exterioridade diversa da que é o ato, já que essa nova exterioridade fica para o indivíduo e no indivíduo[72]". Não obstante, o

---

[68] Ibidem, p.231.
[69] Ibidem, idem.
[70] Ibidem, idem.
[71] MARTINHO, op. cit., p.70.
[72] HEGEL, G.W.F., op. cit., p.226

órgão aparece de fato como o *meio-termo* entre o interior e o exterior de cada um.

Por mais que tenhamos até então feito uma exegese da trajetória seguida por Hegel nos meandros da consciência em sua busca de efetivação, sabemos que poderíamos ter discorrido muito mais largamente sobre o assunto. Tal minúcia, no entanto, teria nos descarrilhado de nosso real objetivo, qual seja, na maior simplicidade possível desse complexo, o de trazer à luz o lugar do indivíduo consciente-de-si para Hegel.

No entanto, tendo já discorrido suficientemente sobre a forma como a consciência se assegura de seu saber do mundo, nos soa lícito apontar essa figura de consciência "[...] então [como] *espírito*, que tem a certeza de ter sua unidade consigo mesma na duplicação de sua consciência-de-si e na independência das duas consciências-de-si.[73]"

Já nos é patente que há uma unificação entre "por um lado, [...] o ambiente, ser-em-si, e por outro, a individualidade, ser-para-si.[74]"

O conceito mesmo de espírito já nos perpassou em diversos momentos. Apercebemo-nos justamente de como Hegel assevera a afirmação do homem como homem em sua ação no mundo, através de seu fazer. Clivado nessa égide, reconhecemos o que o autor alemão nos indica como sendo a formação mesma da substância. Em suas palavras,

> Na substância universal, porém o indivíduo não só tem essa *forma* da *subsistência* de seu agir em geral, mas também *seu conteúdo*. O que ele faz, é o talento universal, o etos de todos. Esse conteúdo, enquanto se singulariza completamente, está em sua efetividade encerrado nos limites do agir de todos. O *trabalho* do indivíduo para [prover a] suas necessidades é tanto satisfação das necessidades alheias quanto das próprias; e o indivíduo só obtém a satisfação de suas necessidades mediante o trabalho dos outros.[75]

Sem embargo, estamos colocados diante de um conceito chave no hegelianismo que, doravante, assinará o cerne de um conflito severo com o sistema filosófico de Spinoza, que discutiremos no capítulo seguinte. *Grosso*

---

[73] HEGEL, G.W.F, op. cit., p.249. grifos do autor.
[74] HYPPOLITE, op. cit., p.263. "On the one hand, [...]the environment, being-in-itself, and on the other, individuality, being-for-itself." Tradução nossa.
[75] HEGEL, p.251

modo, estamos diante de uma conceituação coesamente desenvolvida a qual originou de dentro de si a ideia de uma substância universal como um elo entre o singular, o particular e o universal. Tal fundação erigida no movimento que firma-a como tal, baseia-se justamente na formação de uma individualidade comunitária, que jamais pode estar à parte do que faz parte, de si mesma, de seu outro e de seu onde.

Nesse sentido, nas palavras de Limnatis:

> [...] ele não apenas relaciona um sujeito a outro, mas esses dois à medida em que ambos são a exemplificação do universal para que a *relação de cada ser particular a outro ser particular seja concebida apenas a partir de seu interior e através da relação entre o ser particular e o ser universal*.[76]

De fato, o autor alemão é capaz de legitimar sua visão do papel do homem em sociedade, do fazer-se do indivíduo a cada momento em sua cultura e da constante adaptabilidade à qual se está sujeito em sua formação ininterrupta.

Mais importante é, para nós, que o autor imputa ao indivíduo um grau de dependência da sociabilidade de forma a fazer com que não haja sentido não estar relacionado a outros. Existe, portanto, uma concepção de universalidade em Hegel no que diz respeito à individualidade, levando-o à intersubjetividade como necessidade de legitimação do ser.

Não obstante, o autor também se debruçou sobre os detalhes da emergência da individualidade universalizada dentro do seu contexto, utilizando-se do exemplo de 3 obras literárias de seu tempo, obras estas que nos levarão ao fato mesmo do insurgir desse indivíduo universal. É sobre elas que nos ateremos agora.

1.2.6.1) A substância (que só é) efetivada em si mesma

Já vimos como na *Fenomenologia do Espírito* a experiência da consciência é a união de uma série de processos que envolve não só a cognição propriamente, mas também a própria mecânica da corporificação do mundo como tal. Isso

[76] LIMNATIS, N.G, op. cit., p.222-23. "He does not simply relate one subject to another subject, but there two to the extent that both are exemplifications of the universal so that *the relationship of any particular self to another particular self is conceivable ony from within, and through, the relationship between the particular self to the universal self'*." Tradução nossa. Grifos do autor.

significa que o próprio *devir* do mundo é instituído pela experiência da consciência que afirma o indivíduo como formador da história e da existência enquanto tais. Nesse sentido, no processo de autorreferência da consciência, que inspira sua base de singularidade, é imprescindível a coesão do eu com o mundo, sob uma égide inicial de interdependência estrutural entre o sujeito e o objeto. No momento em que a figura da consciência tem a certeza do seu ser no mundo e *de ser* no mundo como resolução de seus embates anteriores, abre-se o caminho de sua objetivação de si como singular. No prefácio da obra, reconhecidamente redigido após seu fim, o autor nos relembra que "o verdadeiro é o todo [...] a essência que se implementa através de seu desenvolvimento [...] é essencialmente um *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade.[77]"

Desse modo, seguindo o rumo de nosso objeto, a individualidade, a verdade e/ou o absoluto são a realização da e na exterioridade não simplesmente como potência e possibilidade, mas sim como potência que é a manifestação adequadamente engendrada. Assim desfaz-se uma ideia de infinito esterilizado. Nas palavras de Werle,

> [...] a noção de individualidade aparece na *Fenomenologia do espírito* como uma estação da realização da razão, como essencialmente impregnada de racionalidade, não abstrata, solta, mas concreta e agente[...]anuncia-se como um *momento de passagem* da observação teórica para a ação, ou seja, da razão que experimentou a possibilidade de determinação de toda a realidade para a razão como eticidade, que então se transforma em espírito, como racionalidade assentada (*gesetzt*), instituída por si mesma.[78]

A individualidade precisa instituir-se no mundo exterior, na sua experiência como consciência, assim se fazendo essência manifesta da potência. Para ilustrar com mais clareza essa questão, Hegel faz uso de diversos "modos" de individualidade através de exemplos da Literatura, vendo "uma forma de racionalidade que faz transição do padrão de cognição do ser em direção à primazia do devir.[79]" O registro literário aparece como uma forma de apresentar a individualidade e seu agir, partindo ainda do pressuposto de que a emergência do *caráter* em essência, no personagem, se deem de forma clara,

[77] HEGEL, G.W.F., op. cit., p.36. grifos do autor.
[78] WERLE, *A aparência sensível da ideia*. 1. ed. São Paulo: Loyola, 2013, p.152. grifos do autor.
[79] MARTINHO, op. cit., p.74

como implementação objetiva. Mais ainda, Martinho diz:

> A literatura apresenta a figura empírica, recortada da substância pelo entendimento, como objeto conceitual – aquele que exterioriza em si e para si a essência absoluta. Eis por que ela questiona o padrão de racionalidade vigente, despertando a ciência para a necessidade de conceber o homem como sujeito concreto, ao invés de cobaia para testes de hipóteses e imputações analíticas.[80]

Assim, estamos nos reportando às obras escolhidas pelo autor para que tal processo venha à tona de forma objetiva. Sabemos que, para Hegel, trazer a luz à individualidade não é simplesmente expor o aspecto da singularidade no universal. Trata-se de buscar inscrever tal emergência do indivíduo em um movimento específico que possa ser sua implementação na existência. Não obstante, acreditamos não ser sem razão que o autor alemão tenha escolhido justamente as obras selecionadas para fazer tal demonstração, pois elas complementam seu empenho incontestável. Sobre tais obras, Martinho afirma:

> A primeira das três figuras literárias da individualidade está arrolada sob o título de "O prazer e a necessidade": Hegel aponta no Fausto de Goethe o surgimento de um projeto de autonomia individual que rompe com o padrão de racionalidade meramente contemplativa. Na segunda figura, intitulada 'A lei do coração e o delírio da presunção', a individualidade enfrenta o desafio de conciliar esse projeto de autonomia com a ordem estabelecida no reino da efetividade – conflito que remete, como veremos, à experiência de Karl von Moor, protagonista da peça teatral 'Os Bandoleiros', de Friedrich Schiller. A terceira figura, por fim, chama-se 'A virtude e o curso-do-mundo', e retrata a auto- efetivação da individualidade no contexto de um estado de coisas que lhe recusa o direito a aspirações sublimes. Desta vez, o inconfundível cavaleiro de Cervantes é quem deixa o rastro de suas andanças pelos meandros da dialética hegeliana.[81]

Compreendemos tratarem tais exemplos literários da questão da autodeterminação em nível objetivo. São as diferentes maneiras como um indivíduo realizado em si mesmo se reconhece em sociedade. Mais do que isso, são obras que dizem respeito à forma *negativa* como a individualidade se manifesta. Tratam de crises factuais dos caracteres em relação àquilo que se propuseram; suas vontades clamando por liberdade e verdade em si mesmas, encontrando-se (ou perdendo-se) em seus afazeres do mundo.

Imbuído de fazer do homem sua própria implementação no *reino da verdade*, Hegel diz que "o agir enuncia justamente a *unidade* da *efetividade* e da

[80] Ibidem, p.75.
[81] MARTINHO, op. cit., p.58.

substância; que a efetividade não é contingente para a essência, mas que, em união com ela, não é assignada a nenhum direito que não seja o direito verdadeiro.[82]"

Vale ressaltar que, de acordo com Plana, "não se deve perder de vista que essas experiências são de caráter prático e não teórico[...]a via meramente teórica não consegue realizar a unidade do em-si e do para-si, mas na ordem prática pressupõe-se essa unidade.[83]"

Sem embargo, é colocado em jogo o conflito inerente vivenciado pela consciência-de-si com o absoluto que a ela se opõe, não permitindo um entendimento da representação da negação de seu conceito e sua própria implementação em vida. Por isso, a vida passa a se configurar como buscaremos expor através dos exemplos literários, como uma *procura de afirmação de sentido* ao *fazer*. E mais ainda, veremos, como diz Werle que

> [...] os conceitos de individualidade e de lei são os fios condutores da dialética da consciência de si, pois tanto a individualidade (o particular) assume diversas formas (como prazer, como coração e virtude quanto a lei (o universal) mostra-se uma vez como necessidade, depois como ordem legal e por fim como curso do mundo.[84]

1.2.6.2) Fausto

Após o caminho percorrido até o ponto no qual a efetivação da consciência, através de si mesma, torna-se de um fato inegável para a própria consciência em vias de buscar o senhorio de seu fazer no mundo, a vemos em um de seus incursos de ação no mundo através do personagem de Goethe, *Fausto*. Hegel sublinha Goethe:

> Despreza intelecto e ciência
>
> -supremos dons dos homens-
>
> entregou-se ao demônio

---

[82] HEGEL, G.W.F., op. cit., p.325. grifos do autor.
[83] PLANA, R.D., op. cit., p.182. "No se debe perder de vista que essas experiências son de carácter práctico y no teorético[...]por via meramente teorética no puede realizar la unidadd del n-sí y del para-sí, pero en el orden práctico presupone esa unidad." Tradução nossa.
[84] WERLE, op. cit., p.159.

> e deve ir para o inferno.[85]

Nesse sentido, nos parece que está apontada uma atitude de desprezo ao saber instituído do conhecimento, um aspecto da experiência propriamente dita da cisão entre a consciência do indivíduo e o mundo ético próprio. Esse mundo cinde-se nos extremos de uma realidade que é por si mesma, e da consciência que só é na medida em que se insere em tal realidade.

Conforme Hyppolite, "primeiro, a individualidade específica busca se colocar no ser e aproveitar sua especificidade, sua singularidade. Só então transcende essa primeira concepção do ser e se eleva à universalidade.[86]"

Nesse está, tentando demonstrar a imaturidade da consciência em seu passo inicial ao mundo, temos uma consciência que

> Lança-se, pois, à vida, e leva à plena realização a individualidade pura na qual emerge a consciência-de-si. Mais do que produzir para si sua felicidade, imediatamente a colhe e desfruta. As sombras da ciência, das leis e dos princípios que se interpõem entre ela e sua efetividade, desvanecem como névoa sem vida, incapaz de acolher a consciência-de-si com a certeza de sua realidade.[87]

Nesse estágio, a consciência reconhece o outro como o mesmo de si, o que nos coloca em uma situação bastante diferenciada do caso do *senhor* e o *escravo*. Seu posicionamento diz respeito a um "puro e simples *carpe diem*[88]", tornando o outro como vassalo de si, como um meio para encontrar o prazer. Claramente, não há o lastro de apropriação dessa consciência à ordem universal, ao seu devir e, ademais, essa vontade pelo desfrute imediatista nega, acima de tudo, a alteridade do *outro*, mesmo sem negar sua realidade. Na verdade, a realidade do outro é onde reside a *necessidade* da consciência-de-si e de seu desfrutar.

Do enredo de Goethe[89], tiramos que o (também desejo de) prazer que a

---

[85] HEGEL, G.W.F., op.cit., p.256.
[86] HYPPOLITE, J., op. cit. p.280. "First, specific individuality seeks to pose itself in being and to enjoy its specificity, its uniqueness. Then it transcends that first conception of self and rises to universality." Tradução nossa.
[87] HEGEL, G.W.F., op. cit., p.257.
[88] PLANA, R.D., op. cit. p.183.
[89] Cabe-nos uma resenha da tragédia que encontramos em Martinho (2010), na qual à partir de um acordo de Fausto com Mefístófeles (o demônio), que lhe outorga uma poção de rejuvenescimento que dá ao personagem o "poder" da juventude lhe facilitando, outrossim, cortejar Gretchen, uma bela moça. O personagem então a leva à fraude de burlar seus

individualidade busca realizar está além de todo o prazer de redescobrir-se em outra individualidade; e esse *modus operandi* é o que faz com que Fausto tenha, na verdade, se enganado no vácuo de um positivo absoluto. Nas palavras de Hegel:

> A efetivação, que essa individualidade conseguiu, não consiste, pois, outra coisa que em ter projetado esse *círculo* de abstrações, desde o confinamento da simples consciência-de-si para dentro do elemento do *ser-para-ela*, ou da expansão objetiva[...]Além disso, o objeto que a individualidade experimenta como sua *essência*, não tem conteúdo nenhum. É o que se chama *necessidade*[...]cuja obra é apenas o nada da singularidade.[90]

Aqui ainda não existe o negativo como forma de efetividade, em uma consciência que aparece velada no positivo que a dilacera no falso entendimento do que *para* Fausto era essência, mas não o que, ao contrário, a essência é *em si*. Esse engano de *Fausto*, acima de tudo, diz respeito à sua falsa ideia de

> [...] querer agarrar a vida, isto é, querer realizar o para si *de modo imediato* em outra consciência, e nesse sentido encontrar a morte, uma unificação igualmente abstrata de essencialidades, de modo que se perde de vista a singularidade, a qual se esvai ou se perde no percurso.[91]

Essa experiência da consciência possui sua validade no que se refere ao início da realização do espírito que, mesmo de forma imediata, pobre, abstrata, realizou a unidade do ser para-si e do ser em-si. Fausto representa o primeiro aspecto de reconhecimento de intersubjetividade no seio da a *Fenomenologia*. O indivíduo que havia realizado a si mesmo, apartando-se da comunidade ética agora começa o seu processo de vida social. Nas palavras de Plana, "seu pensamento final, ao término dessa experiência é o de que se perdeu de si e não se encontrou na universalidade pois essa universalidade foi vivenciada

---

cuidadores e, além disso, por engano mata sua mãe. O irmão da moça também é morto por Fausto que foge com Mefistófeles rumo a mais desfrutes e fruição no mundo, deixando a moça, que matou seu filho, em cárcere por infanticídio, totalmente desamparada. Do alto de uma montanha em pura luxúria é então informado da condenação da moça e, na tentativa de salvá-la, após um beijo frio que esvazia as esperanças da moça por um amor verdadeiro, se firma a tragédia.

[90] HEGEL, G.W.F., op. cit., p.258

[91] WERLE, M.A., op. cit., p.161. grifos do autor.

como estranha a ele.[92]"

Assim, "o homem se vê como o fantoche de uma necessidade que é tão estéril quanto o seu desejo específico de aproveitar [que é] abstrato e limitado[93]"; e ele que rejeitou a ciência em busca de um acordo unilateral com a externalidade através do princípio absoluto da busca egoísta, apreende que a necessidade se torna incompreensível, e que é incapaz de inscrever-se como um potencial significante à existência. Se revela fundamentado na mais absoluta ausência de liberdade; logo, não pode valer como uma ética, não se aplicando aqui, uma delimitação adequada da vida individual ao ponto de desempenhar uma tarefa particular dentro do universal.

Essa assunção de responsabilidade que transpõe essa pobre figura de individualidade, na qual o universal é imediatamente ligado ao desejo é chamada por Hegel de "A Lei do Coração".

1.2.6.3) Karl Von Moor

Estivemos diante de Fausto, o qual, em pleno acordo com um individualismo pleno, deleitou-se na oposição diametral ao universal. Suas ações pautadas em uma postura hedonista o levaram a sucumbir diante do erro crasso do egoísmo.

O que se leva da experiência de Fausto? No mínimo, ao que nos diz respeito, a tomada de responsabilidade das ações que nos logram mérito ou demérito, mas que de nenhum modo podem ser dissociadas do *todo social* no qual surtem efeito.

O segundo personagem trabalhado na *Fenomenologia*, por mais que não apareça como uma sucessão factual ao anterior, é marcado por uma incompatibilidade inerente com a existência. Já experimentou a necessidade irrequieta, mas agora distingue esse capricho imediatista de um "dinamismo mais profundo [com o qual] se identifica muito mais com a verdade [...] [trata-

[92] PLANA, R.D., op. cit., p.185. "su reflexión final, al final de esta experiencia es que si usted perdió y no se encuentra en la universalidad como esta universalidad se experimenta como extraño para él." Tradução nossa.
[93] HYPPOLITE, J., op. cit., p.284. Thus, man sees himself as the plaything of a necessity that is as barren as his specific desire to enjoy was abstract and limited." Tradução nossa.

se] de uma singularidade imediatamente identificada com a *necessidade universal*[94]'. A isso Hegel deu o nome de "lei do coração", cuja experiência de consciência é descrita através da primeira obra de Friedrich Schiller, *Os Bandoleiros*. "Karl Von Moor, protagonista da peça, remói a pretensão de reformar o estado do mundo à luz da excelência do caráter[95]", e isso se traduz, em relação à figura anterior em uma diferença capital, apontada por Hegel nos termos que seguem

> A individualidade já não é a frivolidade da figura anterior que somente queria o prazer singular; mas é a seriedade de um alto desígnio, que procura seu prazer na apresentação de sua própria essência *sublimada*, e na produção do *bem da humanidade*.[96]

Sem embargo, trata-se de uma figura de individualidade na qual o aspecto de *universalidade* já se mostra, bem como a vontade de se transpor a barreira que limita o indivíduo a si mesmo, abrindo assim o leque de ação do seu agir para o *bem* do mundo. Esse é um passo importante na constituição de um indivíduo que só se legitima em sua presença social, ao coadunar com a substância ética.

Porém, no ardor de buscar um significado para sua própria vida, Moor se encontra com *seu* próprio coração e *sua* própria vontade, sendo postas de encontro à existência, por meio das leis. Essas não só se apresentam coercitivamente, mas também no coração dos homens naturalmente mal-intencionados, trazendo hostilidade a seu mundo, *ou melhor*, ao mundo de todos. Nas palavras de Martinho

> Vagueando pela noite da possibilidade, Moor se ressente de que os seus talentos jamais venham a encontrar aplicação auspiciosa. Ao contrário dos gigantes imortalizados por Plutarco, ele terá de se esgueirar como um verme pelas tripas da burocracia. E tudo por "um punhado de ducados piolhentos". Conjectura insuportável para quem não se cansa de censurar a falta de caráter alheia e se recrimina a cada vez que concede um aperto de mão. Fausto não perdeu a virtude por pactuar com o demônio? Então, nada de conciliações! *Transigere est alienare*. Moor se retrai na pureza de caráter, o extremo oposto do espírito. Ele parte para o enfrentamento do mal sem consentir com as regras do jogo.[97]

E essa fúria de Moor se traduz em uma descrença clara em haver uma forma

[94] PLANA, R.D., op. cit., p.186.
[95] MARTINHO, op. cit., p.84
[96] HEGEL, G.W.F., op. cit., p.261
[97] MARTINHO, op. cit., p.86

de se coadunar *universalmente* os diversos corações com suas vontades individuais em direção a um bem comum. Percebe-se a forma como "em seu desvario, a consciência denuncia a *individualidade* como fonte de seu desvario e perversão, mas uma individualidade *alheia* e *contingente*[98]". Desse modo declara uma presunção sem tamanho de seu próprio caráter, colocando-se além da própria perversidade denunciada, sem reconhecer que faz parte de si. "Não suportou a luz do dia, como a ordem estabelecida" e, não obstante, o que deveria ser para ele *efetividade como a ordem vigente* e *a lei* como fim e essência na verdade não é nada[99].

A verdade por trás dessa dialética diz respeito ao caráter de verdade que a consciência, no papel de Moor, impostou a si mesma como verdadeira, real e essencial. Denotou a si mesma um caráter de pureza e rejeitou sua própria perversão. Por outro lado, apercebe-se da ação própria da ordem social e, assim, se encontra com seu próprio *desvario*, sua aparente *bipolaridade*. Como no discurso do bandoleiro Razzman,

> Ele não assassina para roubar, como nós... Parece que nem se interessa mais pelo dinheiro, embora pudesse tê-lo na quantia que quisesse. Até mesmo a terceira parte do botim, que por direito lhe pertence, ele manda distribuir aos órfãos ou os investe no estudo de algumas crianças de futuro... Mas se lhe cai às garras um proprietário de terras, que trata seus empregados como animais, ou se vem a esfolar um canalha com botões e ombreiras de ouro, que vive de falsificar as leis e de tapar o olho da justiça, ou qualquer outra criatura do tipo... Cara! Aí ele se sente bem e bate e esbofeteia como se fosse o diabo, como se em todas as suas fibras morassem uma das Fúrias... [100]

O colapso de Moor se dá na sua falha em instituir tão veementemente um ato universal, através de um ato próprio que se manifesta de forma contraproducente para outrem, sem que seja afetado. Nesse sentido, falha ao não reconhecer em si o que reconheceu no *outro*, leia-se, a negatividade que lhe cabe para que possa ganhar a autêntica universalidade,.

De acordo com Plana (1994)

> O drama dessas consciências individualistas está sempre determinado pela pressão do espírito que busca realizar-se como

[98] HEGEL, G.W.F., op. cit., p.265
[99] Ibidem, idem.
[100] SCHILLER, F. apud MARTINHO, A.B., p.88.

> comunidade reciprocamente respeitosa e contra a qual entra em contradição o indivíduo que se afirma imediatamente a si mesmo[101]

E o desfecho desse drama não poderia ser outro, senão o fato de que no curso de buscar manifestar as leis *singulares* de seus próprios corações, o universal que se faz – para todos – presente, é nada mais nada menos do que uma *"resistência universal*, uma luta de todos contra todos, em que cada um faz valer sua singularidade própria, mas [...] não chega lá porque sua singularidade[...]é dissolvida pelas outras individualidades.[102]"

É através de um salto dialético entre a individualidade, que já não se mostra egoísta, e esse universal, uma *força estranha* a qual ainda aparece como oposição a ela que a integração do indivíduo se dá e sua função no mundo faz-se. Assim, a ordem da ação social é estabelecida na interação entre as subjetividades.

Observamos como Hegel mostra que a universalidade só será de fato realizada à medida em que for possível a instituição de uma vida comunitária na qual a *ordem social* apareça, na qual os indivíduos se são capazes de superar sua própria petulância. Apresentar-se-á, assim, sob a figura da *virtude*, que consiste em "tornar-se certo de si na lei, no verdadeiro e no bem *em si*; e em saber, ao contrário, a individualidade como o pervertido e o perversos; e em ter, por isso, de sacrificar a singularidade da consciência.[103]"

1.2.6.4) Dom Quixote

Passamos até aqui por duas figuras literárias marcantes na *Fenomenologia do Espírito* no curso da definição da individualidade plena. Nos deparamos com o hedonista que mantinha a universalidade fora de si e por ela era abatido. Aquele que seguia seu próprio coração, por sua vez, seguia o caminho inverso: identificava-se com a universalidade meramente e terminou vazio de si.

A figura com a qual teremos contato agora, sob o carácter de Dom Quixote, já

---

[101] PLANA, R.D, op. cit., p.189. "El drama de estas conciencias individualistas está siempre determinado por la presión del espíritu que busca realizarse como comunidade reciprocamente respetuosa y contra el cual entra en contradicción el individuo que se afirma imediatamente a sí mismo." Tradução nossa.
[102] HEGEL, G.W.F., op. cit., p.267
[103] Ibidem, idem.

sabe que deve abrir mão de sua individualidade em vias de conquistá-la de fato. Devemos levar em consideração, até mesmo pela consistência da obra de Hegel, tratar-se de um personagem que contém as duas figuras anteriores e que, de uma forma ou de outra, busca estabelecer-se em meio ao movimento que daí se sucede.

Na figura que mostra a *virtude*, "a individualidade própria deve disciplinar-se sob o universal, o verdadeiro e o bem em si [...] a verdadeira disciplina é só o sacrifício da personalidade toda, como garantia de que a consciência de fato já não está presa em singularidades.[104]"

Do ímpeto de tornar-se cavaleiro, Dom Quixote brada: "[...] ando por estas solidões e descampados em busca de aventuras, com a vontade esclarecida de oferecer o meu braço e a minha pessoa à mais perigosa que a sorte ponha em minha frente, para ajudar os fracos e necessitados.[105]"

E pode-se capturar o sentimento do cavaleiro que, de fato, embriaga-se em pompas pelo valor, lançando-se como mártir universal. Tal comportamento traz consigo a vontade de tornar-se a efetividade prática mesma [só possível] à serviço do mundo. Aqui, nas palavras de Martinho,

> o fato é que a consciência que descobriu a essencialidade do agir tem de tomar a cargo a efetivação de si mesma, a despeito do modo como ela se representa o fundamento de sua conduta. [...] a força do que D. Quixote nos propõe consiste não em demonstrar a validade do preceito, mas viver a sua verdade.[106]

Sem embargo, a vontade clara do personagem é de fato tomar posse de sua individualidade como efetividade e essência através do seu agir. Sua conduta tem o fim, por um lado, de aproveitar sua própria vivencia e, por outro, atirar-se contra a necessidade. Sua individualidade está então alçada a produzir seu próprio destino, munido de seus princípios universais.

Dentre diversas de suas aventuras e desventuras, o que nos interessa nessa experiência de Dom Quixote[107] diz respeito a um episódio no qual o cavaleiro se depara com um jovem sendo açoitado pelo senhor em meio a uma floresta.

---

[104] Ibidem, p.268
[105] CERVANTES,M., apud MARTINHO, A.B., p.94.
[106] Ibidem, p.95.
[107] Tal resenha é advinda sem literalidades de Martinho (2010).

Munido de seus irrevogáveis princípios de justiça, Dom Quixote irrompe em favor do desfavorecido sob o logro do sofrimento ao qual o jovem estaria sujeito a sofrer. Deu então, ao molestador, a chance de se redimir sob as juras de regresso em nome da honra da cavalaria.

Ao contrário do que o cavaleiro orgulhoso esperava, em um futuro próximo o mesmo rapaz, ao acaso, tornou a encontrá-lo. Porém, ao invés de agradecer o livramento do qual Dom Quixote tanto se vangloriava, veio a mostrar-lhe que sua conduta petulante, diante do molestador só fez com que uma ira sem tamanho ali se despertasse e que, tão logo deu as costas e partiu, ao invés de resguardo, só lhe restaram mais e mais momentos de sofrimento. Nas palavras de desfecho de André, o molestado da obra de Cervantes,

> – Por amor de Deus, senhor cavaleiro andante, se me encontrar outra vez, ainda que veja que estão a fazer- me em pedaços, não me socorra nem ajude, mas deixe-me com a minha desgraça, que não será tanta, que não seja maior a que me virá da ajuda de vossa mercê, a quem Deus maldiga, e a todos os cavaleiros andantes que nasceram no mundo.[108]

O aprendizado de Dom Quixote não poderia ser de outra maneira que não através da representação de mais um salto dialético por meio da queda de toda a sua ilusão de atitude coerente e universalista em detrimento de um egoísmo revestido de *bem verdadeiro*. Essa falha de conduta vivenciada por Dom Quixote é delineada por Hegel quando diz que tal *bem* "pode ser mal empregado para a produção de uma efetividade que seja a sua destruição: [trata-se de] uma matéria sem vida.[109]"

De algum modo, trava-se ai a batalha interna do personagem, que necessita de fato fazer com que sua disposição de luta, seus artifícios, talentos, se vivifiquem como realidades positivas, ao contrário de mostrarem-se, como nos outros dois casos já estudados, negativos ao curso do mundo como uma perversão da individualidade em oposição ao mundo e seus outros indivíduos que o compõem. Ao fim, Dom Quixote haveria de notar que

> Persegue o bem abstrato que deveria realizar-se com o sacrifício da individualidade mas o bem sem esta individualidade não pode se tornar real. Por outro lado, o quixotismo é uma retórica de distinções

[108] CERVANTES, M., apud MARTINHO, A.B. p.98.
[109] HEGEL, G.W.F., op. cit., p.270

> meramente verbais entre uma essência em si que não tem realidade e uma realidade que não deveria ter essência.[110]

Nesse sentido, percebe-se que Dom Quixote representa a oposição colocada entre a individualidade para si, atribuindo a si mesmo um papel que não pode lhe caber exclusivamente, e as outras individualidades, em face justamente do bem que não pode ser representado por ele e apenas ele. "O em si é realizado pela consciência através da ação da individualidade e, por isso, é inseparável de sua manifestação,[111]" logo, apenas ao compor um agir em um movimento condizente com o *bem do mundo*, já que "a individualidade humana não é separada da realidade; ela é a realidade mesma que se cria, a síntese cumprida na ação.[112]"

Entendemos, desse modo, como cada homem traz em si um homem em potência "cuja grande tarefa de sua existência consiste em concordar com a unidade imutável em todas as suas alternâncias[113]" sua unidade imutável em todas as suas variações históricas, existenciais.

Para isso o homem precisa ser pensado como pessoa e como situação. "Pois o homem pessoa e situação (o si e suas determinações) são sempre dois [...] Que o homem somente *se torna* não é uma objeção, pois não é uma pessoa em geral[114]", porém alguém que se encontra em uma situação determinada. E é aí que Hegel delineia seu conceito de individualidade, que se produz e reproduz conscientemente em suas relações que são justamente o ponto médio entre a subjetividade mais íntima e o exterior.

Em suma, entendemos como, para Hegel, "apenas no agir em uma sociedade pode o homem objetivar uma unidade entre pessoa e estado, isso se ele é considerado ao mesmo tempo como parte e como todo da vida.[115]"

---

[110] PLANA, R.D., op. cit., p.193. "Persigue un bien abstracto que deberla realizarse cone l sacrificio de la individualid, pero el bien sin esta individualidad no puede cobrar realidad. Y por otro lado el quijotismo es una retórica de distinciones meramente verbales entre una esencia en que no tiene realidad y una realidad que no deberla tener esencia." Tradução nossa.

[111] HYPPOLITE, J., op. cit., p.293. "The in-itsel is realized for consciousness through the action of individuality and, therefore, is inseparable from its manifestation." Tradução nossa.

[112] Ibidem, p.295. "Human individuality is not cut off from reality; it is itself the reality that creates itself, the synthesis fulfilled in action." Tradução nossa.

[113] WERLE, M.A., op cit., p.148. apud SCHILLER em Carta à Körner de 8 de fevereiro de 1793.

[114] Ibidem, idem.

[115] Ibidem, p.149.

Trata-se, *grosso modo*, de um homem que se vê *livre* e *necessário*, à partir do momento em que se vê inserido em um contexto específico designando uma função também somente a ele pertinente, de modo a compor o seu quadro social como o *agir* distinto e exclusivo que o determina ao mesmo passo que determina o fim da própria comunidade da qual faz parte. O homem, então, pode ser o arquiteto de sua própria história, bem como também da história daquilo que o envolve, a sociedade.

Nesse sentido, julgamos ter aterrissado na forma que o indivíduo toma na *Fenomenologia do Espírito*, tendo em vista o conceito de *espírito* como uma formação constante e perpétua do indivíduo por meio de suas interações consigo mesmo e seu ambiente. Tal indivíduo jamais é somente por si mesmo; seu *ser* só se realiza de fato no complemento da *ação* na comunidade na qual se insere.

A particularidade da individualidade, então, diz respeito às ações que a(s) distingue(m), ao mesmo passo daquilo que à(s) universaliza(m). A autodeterminação se encontra justamente no agir diante daquilo que se é reflexo. Dizer que "o indivíduo não seria o que é se essas circunstâncias, maneiras de pensar, costumes, estado-do-mundo em geral não tivessem sido[116]" seria aqui quase uma tautologia.

O indivíduo está, então, em sua particularidade determinada por si mesmo dentro da universalidade e não o contrário. Acreditamos ter sido possível apresentar a *fortaleza* que o método dialético representa através da emergência de conceitos que só se solidificam com suas realizações através de si mesmos.

[116] HEGEL, op. cit., p.220

CAPÍTULO 2

2.1) Spinoza para Hegel: digno de nota e respeito?

No capítulo anterior nos debruçamos sobre a filosofia hegeliana. Mais precisamente, nosso empreendimento disse respeito à busca do conceito de individualidade. Vimos que Hegel, munido do método da dialética, faz com que conceitos emerjam de contradições impostas aos seus anteriores, aprofundando o conceito e abrindo novos campos de análise, no caso, do ato mesmo de *conhecer* do qual se transfigurou o *conhecimento* e a *certeza* de si. Nesse sentido, observamos a *fortaleza* erigida por conta desse método aos conceitos chave por nós aqui tratados.

Daqui então partiremos para a análise de uma crítica contundente que o autor alemão teceu ao sistema filosófico do holandês Baruch Spinoza. Mais precisamente no terceiro volume de suas "*Lições de História da Filosofia*", Hegel dedica a ele toda uma parte de seus escritos, fora outras citações nos outros dois volumes da mesma obra, além de significativas passagens em sua "*Lógica*", na *Doutrina da Essência*.

Sabemos, acima de tudo, que Hegel confessa a forte influência recebida pelo pensamento de Spinoza. Ele mesmo afirma que este marcou a filosofia moderna com sua forma de pensamento, concluindo que "ou se é um "spinozista" ou não se é filósofo de forma alguma.[117]" Tal afirmação não nos basta em termos do reconhecimento da importância que o autor alemão outorga ao holandês e, não obstante, trazemos o francês Pierre Macherey, aluno de Louis Althusser, em sua obra *Hegel or Spinoza*, salienta que "[...]um terreno comum [os] conecta, porque há uma familiaridade óbvia entre eles. Não podemos ler Spinoza hoje sem pensar em Hegel, talvez porque entre Spinoza e nós há Hegel, que intervém ou intercede.[118]"

---

[117] HEGEL, G.W.F., op. cit., p.283. "either you are spinozist, or not a philosopher at all". Tradução nossa.

[118] MACHEREY, P., *Hegel or Spinoza*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011, p.9. "[...]a common ground connects Spinoza and Hegel, because an obvious familiarity exists between them. We cannot read Spinoza today without thinking about Hegel, perhaps because between Spinoza andu s, there is Hegel, who intervenes or intercedes." Tradução livre.

No princípio do sub capítulo de suas *Lições* dedicado exclusivamente à apreciação da obra de Spinoza, Hegel apresenta uma breve biografia do autor holandês, da qual claramente infere muito sobre a própria formação do sistema dele, baseando-se em alguns fatos de sua vida. Um exemplo, quando diz que "não foi uma escolha arbitrária que o levou [Spinoza] a se ocupar com a luz, já que, na esfera material, ela representa a identidade absoluta que forma a fundação da visão Oriental das coisas[119]". Além disso, enfatizou tal identificação do autor holandês com as terras do leste com "sua concepção do espírito, do infinito e [d]o finito, como idêntico em Deus, sem ver nele um terceiro termo, [como sendo] na realidade um eco do pensamento oriental[120]". No entanto aqui, não poderemos deixar de salientar, com Mariana de Gainza:

> Existem razões tanto histórico-culturais quanto estritamente filosóficas para explicar tal limitação do ponto de vista espinosista. Por um lado, se a indagação racional, em suas origens orientais (das quais o *judaísmo* de Espinosa seria algo assim como uma representação anacrônica), soube reconhecer como sua base necessária a identificação do ser Absoluto com o pensamento – isto é, a determinação abstrata do espírito –, entretanto, só o cristianismo, fazendo "que exista no mundo moderno a individualidade absolutamente concreta dentro do espírito", conseguiria historicamente superar a abstração do início, outorgando realidade e independência à alma humana.[121]

À partir daí já podemos de algum modo nos inclinar à ideia que Spinoza possui de Deus, bem como o que o diferencia explicitamente de Hegel. Enquanto Hegel se baseia em um fazer que depende de um sujeito o qual (re)constrói o seu caminho em direção ao (conhecimento) absoluto *no seu próprio agir*, o holandês, por sua vez, toma como verdadeira uma única substância, imutável, da qual tudo emerge e faz parecer que não há movimento algum em direção à busca do absoluto *já dado*. Na primeira parte da Ética, Spinoza introduz esse seu conceito. Em suas palavras, em *1E-D3*[122]: "Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo

---

[119] HEGEL, G.W.F., op. cit., p.253. "It was no arbitraty choice that led him to occupy himself with light, for it representes in the material sphere the absolute identity which forms the foundation of the Oriental view of things" Tradução livre.

[120] Ibidem, p.252. "[...]his manifestation of Spirit as the identity of the finite and the infinite in God, instead of God's appearing related to these as a third – all this is an echo from Eastern lands." Tradução nossa

[121] GAINZA, M., *Espinosa: Uma teoria materialista do infinito positivo*, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2008. p. 29.

[122] Seguir-se-á daqui, sobre *Ética* de Spinoza, *xE*(x denotando a parte do livro), *Dx* (aqui denotando a definição), *ex* (aqui, escólio) e *cx* (aqui, corolário).

cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado[123]".

Essa passagem por si só já mostra um conceito do sistema do holandês ao qual Hegel dirige uma severa crítica:

> Na história da filosofia nos deparamos com a Substância como o princípio do sistema de Spinoza […] [a] visão de que Deus é substância, e apenas substância.[…] Embora um estágio essencial na evolução da ideia, a substância não é a mesma que a ideia absoluta, mas a ideia sobre a forma ainda limitada da necessidade. É verdade que Deus é uma necessidade, ou como nós podemos colocar, que Ele é a coisa absoluta ou o fato: Ele é, no entanto nada menos que a Pessoa absoluta. […] um ponto que a filosofia de Spinoza nunca percebeu. […][124]

Outrossim, já é claro a partir dessa posição exposta por Hegel que uma das questões envolvidas em sua crítica diz respeito à personificação de Deus, ou ainda, ao que, em sua *Lógica*, apresenta como se "com Spinoza, a substância e sua unidade absoluta [tomassem] a forma de uma unidade inerte, uma rigidez na qual *ainda não* se acha o conceito de uma unidade negativa do ser, uma subjetividade.[125]" Desse modo, acreditamos já ser possível observar um norte no qual o autor alemão se baseia para denotar a *fragilidade* existente no sistema do holandês, no tocante à instituição mesma do mundo, sua afirmação ontológica. E é justamente esse o nosso caminho.

Sobre isso, Blanc aponta o fundamento da discussão, já abordado por nós no capítulo anterior ao dizermos que Hegel compreende o erro da parte de Spinoza por "lograr uma 'exposição' *positiva* do Absoluto [como] reflexão *exterior* do entendimento, em que o pensar se coloca fora do processo de auto-constituição do Absoluto e considera as determinidades encontradas como distinções suas[126]", o que imputa um caráter de abstração à possibilidade de legitimação da identidade desse absoluto *e* do mundo como tais. Ao contrário, de acordo com a autora, Hegel entende que "a reflexão verdadeira [...] é *interior* ao movimento processual da realidade, é esta mesma dobrando-se sobre si, regressando da exterioridade do devir do *ser, refletindo-se como* essência [...]

---

[123] SPINOZA, B., *Ética*, Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2009. p. 13.
[124] HEGEL, G.W.F, op. cit., p.236. Tradução nossa.
[125] MACHEREY, P., op. cit., p.13-14. "With Spinoza, substance and its absolute unity takes the form of an inert unity, of a rigidity in which one does *not yet* find the concept of a negative unity of self, a subjectivity." Tradução nossa, grifo do autor.
[126] BLANC, M. F., *A Leitura Hegeliana de Espinoza e Leibniz*, Revista Philosophica 8, Lisboa, 1996, p.98.

como *fundamento* do finito e do seu subsistir[127]".

A questão da subjetividade se desenvolve de forma bastante intrincada no hegelianismo. O autor alemão, ao encontro de sua crítica, visualiza Deus de fato como essa *pessoa absoluta* que *falta* ao spinozismo. Do mesmo modo, a *necessidade* de Deus se *legitima* através da ação mesma do homem que, como já vimos, em seu embate consciente com a existência se afirma e reconhece como um singular específico no universal do mundo. Essa pessoa é, então, um encontro; e tal encontro não sustenta suas bases, de acordo com Hegel, no sistema do holandês. Não obstante, percebemos que o erigir da *pessoa absoluta* como começo mesmo da filosofia, como trazido na *Lógica*, é um ponto divergente fundamental entre os dois autores, fazendo com que, inevitavelmente, suas reflexões se dêem através de caminhos diametralmente opostos. Por um lado, a negação como princípio, por outro, a afirmação.

Acreditamos ter deixado claro o fato de que, para o autor alemão, o desenvolvimento pleno da subjetividade se dá através de um processo de reconhecimento que perpassa a validação do conhecimento mesmo, tanto do mundo externo, quanto do interior particular de cada indivíduo, acima de tudo, se objetivando em seu próprio agir. Nosso primeiro capítulo teve como fim apresentar justamente esse caminho traçado por Hegel.

Assim sendo, temos já um terreno vasto para apresentar os pormenores da crítica de Hegel a Spinoza. Nosso objetivo aqui é o de trazer à luz as lacunas que o autor alemão visualizou no sistema do holandês. É claro, ao mesmo tempo, apresentaremos, embora em linhas gerais, o sistema de Spinoza, indispensável a compreensão do que esclareceremos mais adiante.

2.2) A teoria crítica de Hegel acerca de Spinoza

2.2.1) Spinoza e o eleatismo

Com o fim de construir uma teoria crítica acerca do sistema de Baruch Spinoza, Hegel se vale, inicialmente, da influência que o holandês sofreu do francês René Descartes, no que diz respeito à terminologia e método adotados.

---

[127] Ibidem, idem.

Outrossim, o alemão escreveu nas primeiras linhas do capítulo sobre o holandês:

> A filosofia de Descartes foi submetida a diversos desenvolvimentos especulativos, mas pode ser encontrado em Bento Spinoza um sucessor direto a esse filósofo; alguém que carregou o princípio Cartesiano a suas conclusões lógicas mais extremas. Para ele, o corpo e a mente, o pensamento e o Ser, deixam de possuir uma existência independente, separada. Spinoza deixou de lado o dualismo do sistema cartesiano.[128]

Tais semelhanças ao sistema cartesiano dizem respeito aos atributos da *extensão* e do *pensamento*, já que no sistema cartesiano a corporeidade e o "Eu" pensante apresentam-se como dois seres independentes. Isso, por sua vez, acaba em Spinoza em um *idealismo* que Hegel julga tê-los [os atributos] reduzido à única realidade existente, transpondo-os na unidade absoluta da *substância*.

Diante de toda a evolução que vimos ocorrer no desenvolvimento de Hegel até que surgisse, dentre outros, o conceito de "substância universal", é patente que o alemão classifique como deveras reducionista que Spinoza coloque "a substância como cabeça de seu sistema, e a defina como sendo a unidade do pensamento e da extensão sem demonstrar como chega a essa distinção e ainda, sem traçar seu retorno para sua unidade.[129]"

Remontando ainda mais ao passado da história da filosofia, Hegel remete Spinoza ao *eleatismo*, dizendo:

> [...] tal é, em seu conjunto, a Ideia de Spinoza; é no fundo o mesmo que o òn [o ente] dos eleatas. Esta ideia de Spinoza deve ser reconhecida, em geral, como verdadeira, como fundada; a substância absoluta é a verdade, mas não é a verdade inteira; para que assim seja, há de ser também pensada em si mesma como ativa e vivente e por tais meios determinar-se como [uma] *mente*.[130]

---

[128] HEGEL, G.W.F., op. cit., p.252. ""The philosophy of Descartes underwent a great variety of unspeculative developments, but in Bendict Spinoza a direct sucessor to this philosopher may be found, and one who carried on the Cartesian principle to its furthest logical conclusions. For him, soul and body, thought and Being, cease to have separate inependent existence. The dualism of cartesian system Spinoza, as a Jew, altogether set aside." Tradução nossa.

[129] Ibidem, p.237. "[...] substance as the head of his system, defining it as the unity of thought and extension without demonstrating how he gets to this distinction and yet, without tracing its return to the unity of the substance." Tradução nossa.

[130] Ibidem, p.257. "Taken as a whole, this constitutes the Idea of Spinoza, and it is just what òn was to the Eleatics. This Idea of Spinoza's we must allow to be in the main true and well-grounded; substance is the truth, but it is not the whole truth; in order to be this it must also be

No primeiro tomo de as *"Lições sobre a História da Filosofia*", Hegel também havia trazido à tona o fato de que, para ele, Spinoza teria desenvolvido seu sistema em paralelo àquele dos Pré-Socráticos de Eleia. No capítulo dedicado à Parmênides, o alemão também deixou claro o elo existente entre o holandês e os eleáticos mais precisamente após o momento no qual, em um poema de Parmênides, a deusa que proclama sua argúcia estabelece os dois caminhos através dos quais quaisquer buscas mais profundas haveria de tomar:

> Aquele que é apenas o ser, e que não é o não-ser, é o caminho da convicção, a verdade está nele . O outro, que é a do não-ser, e que é, necessariamente o não-ser, é, devo dizer-lhe, um caminho bastante desprovido de razão, pois tu podes não conhecer, ou alcançar, ou expressar, o não-ser.[131]

O comentário deixado por Hegel acerca de tal passagem por ele citada da obra de Parmênides é, como segue "o nada se converte em algo a partir do momento em que é pensado ou dito; dizemos algo ou pensamos algo quando queremos pensar e dizer o nada[132]". Aqui, na visão de Hegel, a ligação entre Parmênides e Spinoza torna-se patente já que o holandês diz que "toda determinação é uma negação[133]" e, da fala anterior do filósofo de Elea o alemão entendeu "que qualquer forma tomada pela negação trata do que não existe[134]".

Em geral, nos parece que Hegel, ao pensar uma unidade que envolva quaisquer determinações, vê uma impossibilidade inerente ao ente por si mesmo de possuir qualquer precisão no que diz respeito aos atributos que instituem sua existência propriamente. Em outras palavras, não há aqui uma estrutura ontológica que permita a esse ente absoluto atribuir às suas derivações *entidade* ao ponto em que sejam o reflexo do absoluto mesmo. Dizendo de outro modo, essa unidade infinita possui um conteúdo que tende à

---

thought of as in itself active and living, and by that very means it must determine itself as mind." Tradução e grifo nossos.

[131] HEGEL, G.W.F., *Lectures on the History of Philosophy, VOL I,* 1892. p.252. "The one which is only Being, and which is not non-being, is the path of conviction, the truth is in it. The other that is not Being, and which is necessarily non-being, is, I must tell you, a path quite devoid of reason, for thou canst neither know, or attain to, or express, non-being." Tradução nossa.

[132] Ibidem, idem. "The nothing, in fact, turns into something, since it is thought or is said: we say something, think something, if we wish to think and say the nothing" Tradução nossa.

[133] "*determinatio est negatio*"

[134] Ibidem, idem. "whatever form the negation may take, it does not exist at all". Tradução nossa.

insignificância. Em sua "*Introdução à Leitura de Hegel*", Alexandre Kojève menciona:

> O Conceito é a Eternidade. Por isso, está *relacionado* com o nada: é óbvio que não está relacionado com o *Tempo*; e também não está *relacionado* à Eternidade uma vez que *é* a Eternidade. Esta é a posição de Parmênides. (Mas [...] é sabido que o ponto de vista de Parmênides foi totalmente desenvolvido e verdadeiramente entendido somente através de Spinoza).[135]

O caso da existência do "ente" só reafirma, para Hegel, uma ideia que inverte a proporção do que se projeta da unidade e o conceito de existência. Uma existência que projeta simplesmente o vazio de si mesma só pode de fato estar em um mundo vazio de significado. Se a afirmação de existência do mundo não emerge *do próprio mundo*, o que é esse mundo senão *nada?* Assim, nada poderia ser dito sobre o ente que não pode contemplar o que ele representa. Curiosamente, o ente que haveria de ser a base fundante da ontologia, nada pode dizer; e desse modo, o discurso do *ente* e do *não-ente* se balizam sob a mesma fragilidade.

Hegel assume, desse modo, que os gregos de Elea desenvolveram uma ontologia negativa, de modo que sua determinação mesma do que é o ente como fato é uma indeterminação *per se*. Na mesma medida, Spinoza mostra-se assim complacente ao pensamento eleático, já que esses também afirmam uma positividade unilateral da *substância* que, em primeira instância, de fato aparenta se contrapor à negatividade de tudo o mais que não é em si e por si mesmo. Nas palavras de Hegel:

> A substância, tal como é compreendida por Espinosa, imediatamente, sem mediação dialética anterior, é, enquanto a *potência universal negativa*, algo somente como esse abismo sombrio, informe, que engole para dentro de si todo o conteúdo determinado como sendo originalmente nulo, e que nada produz que tenha em si uma consistência positiva.[136]

Desse modo Hegel iguala o filósofo holandês àqueles de Elea, de modo a fazer com que o princípio da identidade abstrata do um consigo mesmo (A=A) se

---

[135] KOJÈVE, A., *Introduction to the Reading of Hegel*, New York, Cornell University Press, 1969, p.102. "the Concept is Eternity. Hence it is related to nothing: it is obviously not related to *Time*; and it is not *related* to Eternity either, since it *is* eternity. This is Parmenides' position. (But [...] fully developed and truly understood Parmenidian point of view is known to us only through Spinoza)" Tradução nossa e grifos do autor.

[136] HEGEL, G.W.F., *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1930). São Paulo, Loyola, 1995, p.281-2.

aplique ao ser, como reclama também no terceiro volume das *Lições*, ao dizer, muito embora sob a base de um claro apreço à sua filosofia [de Spinoza], que

> Por isso, é digno de nota que o pensamento deva começar colocando-se no ponto de vista do spinozismo [...] quando o homem começa a filosofar, a alma deve começar banhando-se neste éter da Substância Una, na qual tudo o que os homens têm como verdadeiro desaparece [...] a diferença entre nosso ponto de vista e o da filosofia eleática é só essa, [já] que através do cristianismo a individualidade concreta é apresentada ao mundo na [figura do] espírito.[137]

Outrossim, bem como em diversas outras passagens ao longo de sua extensa obra, Hegel reafirma não só a semelhança para ele nítida entre o pensamento de Spinoza e dos eleáticos, mas também ironiza uma incompletude que encontra nos sistemas que compara. Aqui, já apresentamos um ponto específico interessante ao nosso trabalho, leia-se, aquele que diz respeito à apresentação representativa da figura do espírito por meio da comunidade cristã; o exemplo que Hegel toma através do cristianismo se põe como *fundamento intersubjetivo* para reafirmar a revelação do espírito de comunidade indissociável a seu sistema.

Uma diferença que observarmos dá conta de que o conceito mesmo de *eternidade* contrapõe-se diametralmente ao que Hegel diz instituir-se com o fazer mesmo do homem. Como mostramos no capítulo anterior, o fazer traduz a relação do indivíduo com todo o *ser* do mundo que o conduz à afirmação de si, dado o próprio sentido de reconhecimento que surge no sistema hegeliano para legitimar o saber mesmo, ser em-si e para-si, a conjunção de subjetividade e objetividade que se exprimem na ação. Em outras palavras, para Hegel a história é um processo construído pelo (e constitutivo do) homem. Assim, só faz sentido falarmos de indivíduos, subjetividade, intersubjetividade, se nos munirmos da assunção de que é na ação que *o homem* institui seu lugar no mundo e, desse modo, *constrói* o mundo. Hegel imputa a imanência inerente à constituição da existência no próprio agir, o que extirpa qualquer

---

[137] HEGEL, G.W.F., *Lectures on the History of Philosophy, VOL III,* 1896. p.257-8. “It is therefore worthy of note that thought must begin by placing itself at the standpoint of Spinozism[…]when man begins to philosophize, the soul must commence by bathing in this ether of the One Substance, in which all that men has held as true has disappeared[…]The difference between our standpoint and that of the Eleatic philosophy is only this, that through the agency of Christianity concrete individuality is in the modern world present throughout in spirit.” Tradução nossa.

aspecto de transcendência e transmuta o *éter* substancial raso.

Ao mesmo passo, como diz Althusser, o modelo de Parmênides e Spinoza não é necessariamente *tão* vazio de negação. Trata-se de uma ótica distinta adotada por Hegel que, de fato, não existe em seus antecessores. Em suas palavras:

> [...] [a] diferença (como a negação de Spinoza está longe de ser a negação hegeliana) [é a de] que no vazio do ser hegeliano medita-se pela negação da negação, a dialética da Telos (Telos = Fin), que se eleva *na história* a seus fins: o Espírito, subjetivo, objetivo e absoluto, a presença absoluta na transparência.[138]

Nessa distinção vemos que, ao invés de encontrar o mundo, o espírito e de se chegar à Deus, esse Deus é o ponto de partida. E, desse modo, tendo-o como ponto de partida, o nega exatamente como sujeito, já que é potência única *e* infinita. Nesse sentido, o defeito do aqui surge como se spinozismo fosse *afirmativo* onde o hegelianismo é (mais uma vez) *negativo.* Em outras palavras, o que se nega nos modos (e que toma algum aspecto da negação como dado) é uma negação à transcendência e ao além, ao se atribuir afirmação *única e exclusivamente* à substância. E este é um ponto para Hegel.

Essa diferença entre os sistemas hegeliano e spinozista, de fato, é determinante para tudo que possa vir adiante. Um aspecto fundamental da dialética hegeliana diz respeito à emergência de conceitos a partir de sínteses de outros a eles anteriores[139]. *A negação da negação.* Outrossim, com a própria observação de Althusser, já sabemos que o sistema spinozista se mostra insuficiente no que diz respeito a essa negatividade própria do racionalismo ao qual Hegel se vale.

Não podemos, no entanto, deixar de levar em conta o fato de que por mais que o esteja denunciando partidário dos antigos de Elea, Hegel ainda assim viu espaço para lançar mão de elogios ao autor holandês ao dizer:

---

[138] ALTHUSSER, L., *Elementos de Autocritica*, Barcelona, Editorial Laia, 1975. p.48 "[...]esta diferencia (pues la negación spinozista no es ni mucho menos la negación hegeliana) que en el vacio del Ser hegeliano se medita por la negación de la negación, la dialéctica de un Telos (Telos = Fin), que se eleva en la historia a sus Fines: los del Espíritu, subjetivo, objetivo y absoluto, Presencia absoluta en la transparencia" Tradução nossa.

[139] Veremos as relações metodológicas entre Hegel e Spinoza em maior detalhe na próxima seção.

> A diferença depende da natureza dos opostos, que são mantidos até serem revogados na substância. Spinoza está longe de ter provado esta unidade de forma tão convincente como foi feito pelos antigos; mas o que constitui a grandiosidade de seu pensamento é que ele é capaz de renunciar a tudo o que é determinado e particular e restringir-se ao Uno, dando ouvidos apenas a isso.[140]

Desse modo, sabemos já de antemão o que separa seus métodos. Trata-se de uma oposição sistemática. Não podemos também deixar de salientar as questões que distanciam ambas as metodologias de forma tão fundamentada. Ao contrário do que acontece no hegelianismo, leia-se, cuja negatividade é constituinte de uma objetivação afirmativa posterior, o spinozismo parte de um pressuposto que se apresenta diametralmente oposto, como diz Negri, justamente por que

> [...] coloca-se a articulação antes da totalidade, como fundamento da totalidade: a espontaneidade é impensável. Em Spinoza, não há começo, isto é, não há resíduo do pensamento mítico próprio a toda filosofia que se pretenda cosmogonia, mas também não ha o menor indício de mediação: é uma filosofia da afirmação pura que se reproduz com aumentada intensidade a níveis sempre mais substanciais do ser.[141]

Já viemos apresentando alguns fatores que nos levam a crer que, muito embora tenha um claro apreço pelo sistema filosófico do holandês, Hegel nutriu uma certa decepção em sua leitura baseado em seus pontos de partida e chegada. Adiante, levaremos em conta os pormenores da crítica de Hegel, da forma como foi por ele dividida no terceiro tomo de as "*Lições*".

2.2.2) E sobre o método, então?

Nos é muito claro que não só no que diz respeito à terminologia (que é por sinal uma consequência), mas também na impressão geral do método, o spinozismo remete, para Hegel, *diretamente* ao cartesianismo. Mesmo não cabendo à monta do presente trabalho, compreendemos por bem que há como se reavaliar essa questão criticamente de modo satisfatório, de forma a darmos luz à visão do alemão que, centrado no método, já obscurem suas conclusões

---

[140] HEGEL, G.W.F., op. cit., p.258."The difference depends on the nature of the opposites which are held to be abrogated in substance. Spinoza is far from having proved this unity as convincingly as was done by the ancients; but what constitutes the gradeur of Spinoza's manner of thought is that he is able to renounce all that is determinate and particular, and restrict himself, to the One, giving heed to this alone" Tradução nossa.

[141] NEGRI, A., *A anomalia selvagem. Poder e potência em Spinoza*, Rio de Janeiro, Editoria 34, p.86.

acerca do *todo* do spinozismo.

De acordo com Macherey, "a objeção fundamental de Hegel [diz respeito] à subordinação do conhecimento ao prerrequisito de um começo absoluto: o conhecimento que resulta de tal visão é puramente relativo[142]" e, não obstante, daremos luz aos fundamentos centrais com os quais Hegel associou o spinozismo ao cartesianismo.

Uma característica da dialética hegeliana é justamente a de se tratar de uma lógica do *conteúdo pelo conteúdo*, ou seja, expõe sua atividade imanente através dos *movimentos* do conceito no exercício do pensamento e da necessidade de suas determinações. "É esse pensamento objetivo que forma o conteúdo da ciência pura. Por isso, longe de ser formal, longe de faltar em matéria à luz de um conhecimento real e verdadeiro, ao invés disso, é esse o conteúdo que possui a verdade absoluta.[143]"

Do modo como já vimos que Hegel entende o spinozismo, qual seja, como "pura abstração", é lícito que pensemos ser aplicável criticamente àquele método tal observação, dada a sua *falta de realidade* objetiva, de acordo com o que diz o alemão. Em sua visão, Spinoza seria mais um (junto a Descartes, fundamentalmente) dos que, através de suas demonstrações, não foi capaz de *recolher* os movimentos que formam a *necessidade da totalidade.* Ao contrário, trata-se de um sistema com premissas *preconcebidas,* em cuja ilusão de movimento é a única legitimação de sua validade.

> Não é difícil perceber que essa maneira [de proceder] – expor uma proposição, defende-la com argumentos, refutar o seu oposto com razões – não é a forma como a verdade pode manifestar-se. A verdade é seu próprio movimento dentro de si mesma; mas aquele método é o conhecer que é exterior à matéria. Por isso, é próprio da matemática e deve-se-lhe deixar.[144]

E assim conforma-se a metodologia hegeliana (já estudada por nós) sobre o *método filosófico*, na qual as construções e constituições conceituais são

---

[142] MACHEREY, P., op. cit., p.35. "Hegel's fundamental objection to the pretense of a subordination of knowledge to the prerequisite of an absolute beginning: the knowledge that results from such an approach is purely relative" Tradução nossa.

[143] Ibidem, p.36."It is this objective thinking that forms the content of pure science. Therefore, far from being formal, far from lacking matter in light of a real and true knowledge, it is rather this content that has absolute truth"

[144] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do Espírito,* 7 ed. Rio de Janeiro, 2011. p.54

oriundas de seus movimentos internos. Assim, é inadequado conformar a produção do conceito a uma ordem de formalidades e proposições que o subordinam a idealizações abstratas.

No entanto, pensemos nas seguintes linhas de Spinoza, escritas em uma carta endereçada a Johan Bowmeester, nas quais explicita o seu conceito de método:

> […] há de haver necessariamente um método através do qual possamos direcionar e interconectar nossas percepções claras e distintas, e no qual o intelecto não esteja, como o corpo, à mercê do acaso[…]Assim segue-se que tais percepções claras e distintas que formamos só dependem de nossa natureza e suas leis fixas e definidas, ou seja, em nosso poder e só nele, e não ao acaso, qual seja, causas as quais, embora também agindo por leis fixas e definidas, são ainda por nós desconhecidas e alheias à nossa natureza e poder.[145]

Isso nos mostra como o *método* na visão de Spinoza não diz respeito a um conhecimento qualquer. Com efeito, o método só diz respeito ao *poder de* saber o intelecto cuja natureza é expressa. Desse modo, *fora* dessa ordem comum o holandês se põe diametralmente oposto a Descartes[146], cujo saber diz respeito aos limites do conhecimento pelo intelecto cujo poder é definido à priori.

Sem embargo, se o método diz respeito ao *poder* de saber os objetos e não aos objetos em si, nele está pressuposto o exercício desse poder, possuindo como prerrequisito os conhecimentos que produz. Assim, "o método nada mais é do que o conhecimento reflexivo ou a ideia da ideia; e por que não há ideia da ideia se primeiro não houver uma ideia, logo não haverá método se primeiro não houver ideia.[147]" Nesse caso então, temos fatos invertidos: a ideia da ideia,

---

[145] SPINOZA, B., *Complete Works*, Tradução por Samuel Shirley, Indianapolis: Hackett Publishing Company, there must necessarily be a method whereby we can direct and interconnect our clear and distinct perceptions, and that the intellect is not, like the body, at the mercy of chance.[…] Hence it follows that the clear and distinct perceptions that we form depend only on our nature and its definite and fixed laws, that is, on our power itself alone, and not on chance, that is, on causes which, although acting likewise by definite and fixed laws, are yet unknown." Tradução nossa.

[146] Entendemos não haver espaço para que exponhamos os pormenores do sistema cartesiano no presente trabalho pois, de fato, nosso objetivo, ao distanciar sistematicamente Spinoza do autor francês, desligá-lo de um contato imposto por Hegel ao mesmo em termos da designação de seu método.

[147] SPINOZA, B., *Tratado da Reforma do Entendimento*, Tradução Ciro Mioranza, São Paulo: Editora Escala, p.41.

o conhecimento como reflexo que possui o poder do saber de algo não é *condição* de manifestação da verdade, mas seu *efeito*, seu *resultado*. Nas palavras de Macherey, "o método não precede o desenvolvimento do conhecimento, mas o expressa ou reflete [...] é necessário produzir ideias verdadeiras antes de ser possível re-conhecê-las.[148]"

A existência de uma ideia sem a qual não seria possível conhecer [a ela mesma e] a ideia verdadeira significa que o método, como um *efeito*, aparece *depois* e não antes do conhecimento. Isso coloca Spinoza de certo mais próximo de Hegel do que pudesse ter sido suposto. A verdade em si mesma está, para Spinoza e ao contrário de como Hegel apontou, além de um conjunto de procedimentos arbitrários que condizem com seu saber. Este só pode ser *reconhecido*, em detrimento de estar previamente dado.

Diz Spinoza, no *Tratado de Reforma do Entendimento*:

> Como a verdade não necessita de nenhum sinal, mas é suficiente que tenha as essências objetivas das coisas ou, o que vem a ser a mesma coisa, as ideias, para que toda dúvida seja eliminada, segue-se que o verdadeiro método não é procurar o sinal da verdade após a aquisição das ideias, mas que o verdadeiro método é o caminho pelo qual a própria verdade ou as essências objetivas das coisas ou as ideias (todas essas expressões significam a mesma coisa) são procuradas segundo a ordem devida.[149]

Nesse sentido, por mais que ainda não tenhamos exposto com clareza o que Spinoza compreende por "ordem das ideias[150]", percebemos que o *método propriamente* diz respeito ao rumo em direção à ideia verdadeira. Tal rumo se legitima através das leis próprias à natureza da mente, independentemente da exterioridade. Outrossim, trata-se de uma ordem não contingente que somente segue a causalidade inerente da verdadeira ideia determinando o curso da produção da totalidade de seus efeitos, quais sejam, todas as ideias que dela dependem.

E todo nosso empreendimento sobre o método spinozista se deu justamente para chegarmos ao acordo de que, como aponta Macherey,

---

[148] MACHEREY,P., p.43. "The method does not precede the development of knowledges, but it expresses or reflects it[…]it is necessary to produce real ideas before being able to 'recognize'." Tradução nossa.
[149] SPINOZA, op. cit., p.41
[150] Para onde rumaremos na próxima seção.

> Spinoza chega a uma definição de método que é muito próxima àquela que Hegel se propõe: consiste em um entendimento reflexivo *[connaissance],* no qual 'a forma do auto-movimento interno' se torna consciente de si no curso em que conhecimentos produziram a 'ideia da ideia', que reproduzir o movimento real da ideia[151]

Desse modo nos parece curioso que Hegel tenha proferido críticas tão severas justamente à metodologia adotada pelo holandês, de modo a atribuir a ele uma semelhança tácita com Descartes a qual vemos não só ser inexistente, como também ironicamente ou não, se dar justamente com *seu* próprio sistema[152].

2.3) Colocando as cartas na mesa

Tendo percebido as paridades existentes dentro dos sistemas de ambos os autores, pensamos ser possível seguir no presente capítulo na intenção de mostrar as bases conceituais do sistema de Spinoza que foram direta e severamente questionadas por Hegel. Ao mesmo passo, nosso fim é o de obter fundamentos suficientes para, posteriormente, trazermos à tona uma remissão dessas críticas sistêmicas sob a luz do fato supracitado, qual seja, o de que, via de regra, as metodologias utilizadas pelos autores, longe de serem diametralmente opostas, contém um elemento de similitude que as aproxima mais que distancia. Nesse sentido, visamos de antemão auscultar a crítica hegeliana dos princípios fundamentais do spinozismo para que nos seja possível (sob a alcunha de metodologias em cujos *inícios*, como fundantes, são distintos), trazer à luz *fins* análogos sem a necessidade de desqualificar dois filósofos clássicos que consumaram suas ontologias à suas maneiras igualmente válidas.

---

[151] MACHEREY, P., op. cit., p.50. "Spinoza achieves a definition of method that is very close to that which Hegel proposes himself: it consists of a reflexive understanding [*connaissance*], in which "the form of interior self-movement" becomes self-aware in the course of which knowledges have produced 'the idea of the idea', which reproduces the real movement of the idea." Tradução nossa.

[152] Salientamos, sem embargo, que o presente trabalho não possui como fim (e reconhecemos sua limitação nesse aspecto) arguir crítica e extensamente em relação à dialética hegeliana. No entanto, para nossos fins, quais sejam, buscar uma remissão das críticas proferidas por Hegel a Spinoza, julgamos lícito aproximar, quando possível, os dois autores, reconhecendo as distinções de seus sistemas, mas, ao mesmo tempo, levando-os ao encontro (e não apenas de encontro) um ao outro. Em outras palavras, do mesmo modo em que ao longo de todo nosso trabalho viemos dando ênfase (até convenientemente) às virtudes do hegelianismo, entendemos fazer parte de nosso objetivo assemelhar os princípios pertinentes a ambos (também, é claro, distanciando-os quando necessário) à medida que expomos nossa crítica à crítica.

Doravante, nosso texto de base, as "*Lições Sobre a História da Filosofia*", traz consigo um encadeamento específico que estamos seguindo propositalmente, já que compreendemos o rigor de Hegel em suas construções conceituais. [Não queremos abandonar quaisquer possíveis formalismos do alemão na construção de sua crítica]. Não obstante, o passo seguinte de Hegel após introduzir o alicerce de sua crítica ao spinozismo comparando-o paralelamente ao eleatismo pré-socrático, divide seu questionamento do sistema do holandês de forma tripartite.

Destarte, Hegel parte alinhadamente das primeiras definições da *Ética,* que descrevem a base de todo o pensamento que se segue adiante na obra.

Na *primeira* das definições, que inscreve a *causa sui*, o alemão alerta que "a unidade entre a existência e o pensamento universal é afirmada desde seu início [da *Ética*] e essa unidade será sempre a questão em jogo[153]". Outrossim, defende ainda que Spinoza falhou em desenvolver o que se encontra *na causa sui* de fato e que, por isso, seu trabalho se tornou rígido e inexequível.

O ponto seguinte discutido por Hegel diz respeito aos limites de existência dos corpos e do(s) pensamentos, expostas por Spinoza na segunda definição da *Ética*, donde estabelece-se que uma coisa finita é definida como aquela que pode ser limitada por outra [coisa] da mesma natureza; o mesmo acontece com os pensamentos. Sobre isso, tem-se, de acordo com *1E-D2,* que um "pensamento só é limitado por outro pensamento, mas um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo.[154]" Fica patente aqui uma base teórica herdada de Descartes à qual Hegel rechaça dizendo que, então, quando algo chega a um fim, não está mais lá; mas o que está é outra coisa que, apesar disso, há de participar de uma mesma esfera comum, ser de mesma natureza, de base similar daquela que chegou a um fim.

Conforme já apresentamos, percebe-se o quanto Hegel aproxima o pensamento de Descartes ao de Spinoza. Assinala a similaridade de como ambos os autores descrevem os atributos apenas como a extensão e o

[153] Ibidem, idem. "The unity of existence and universal thought is asserted from the very first, and this unity will ever be the question at issue". Tradução nossa.
[154] SPINOZA, B., op. cit, p.13.

pensamento, ou, em outras palavras, determinidade; através do entendimento, tais atributos insurgem como realidade da própria substância, porém *fora* dela. O alemão, não deixa de trazer à superfície a dúvida a respeito do *lugar* da substância no infinito que representa a oposição entre o pensamento e a extensão.

Sobre isso, diz Macherey:

> A substância [então] se desfaz, se dissolve em atributos ao projetar-se em uma consciência que, necessariamente, é externa a ela. Isso acontece por que ela demanda a intervenção do intelecto abstrato que decompõe a identidade do conteúdo em suas formas múltiplas para que a unidade da substância possa ser determinada em uma diversidade de formas.[155]

Os atributos se põem, então, como oposição crassa à objetividade pura (e única) da substância. A própria exterioridade se apresenta como uma forma de subjetividade, já que chama uma maneira de ser ao projetar uma aparência como abertura de perspectiva. A formalidade que os ligam [os atributos] à substância parece descolar-se dela e, outrossim, tudo o que daí se deriva já se manifesta como um terceiro movimento do processo já notadamente *regressivo* do absoluto, nos *modos*.

Vemos que uma crítica já bastante incisiva se aplica ao sistema spinozista no que diz respeito à possibilidade de objetivação daquele atributo que aparece como a negação da positividade da substância única. Se assim se apresenta, é bastante lícito que Hegel então siga em frente com o aprofundamento da busca dessa suposta aporia no sistema do holandês. Não obstante, em sua *Lógica*, diz que

> A exposição do absoluto de Spinoza é realmente *completa* na medida em que ele começa com o absoluto, permite que o atributo siga daí e termina com o modo. Mas esses três só são enumerados *um após o outro*, sem a cadeia interna de desenvolvimento e o terceiro não é negação como negação, não a negação referida negativamente à si mesma em virtude da qual seria *explicitamente* a volta à primeira identidade e esta identidade seria [então], por sua vez, verdadeiramente identidade. O que falta, portanto, é a necessidade de a progressão do absoluto à inessencialidade, bem como a

[155] MACHEREY, P., op. cit., p.28. “Substance undoes itself, dissolves itself in its attributes, by project- ing itself into a consciousness that is necessarily foreign to it. This is because it requires the intervention of the abstract intellect that de- composes identity of content into its multiple forms in order that the unity of substance can be determined in a diversity of forms” Tradução nossa.

> dissolução em si e para si desta última em identidade; ou ainda, ambos estão em falta: tanto o vir a ser da identidade e as suas determinações.[156]

Nos *modi*, a identificação do absoluto consigo mesmo, que, de alguma maneira (mesmo que não tão coerentemente), ocorria em relação a eles e aos atributos, já não se dá mais de forma alguma. Estes são a legitimação da perda de realidade do absoluto, que surge como estando "diluído em sua própria aparência, na facticidade ilimitada daquilo que não possui mais a causa em si.[157]"

Esse passa a ser, um momento sério de inflexão na teoria crítica construída por Hegel ao sistema do holandês. Como já vimos, até mesmo diante da nítida influência que Spinoza trouxe de Descartes, seu princípio de subjetividade jaz justamente sobre os *modos* que, de acordo com a interpretação de Hegel, tornam-se uma inconsistência, tanto em termos de sua negatividade em relação aos atributos, como em termos ainda mais categóricos, como em sua possibilidade de positivação em relação a si mesmo e aos atributos dos quais é derivado. Igualmente, os modos não passam de uma nulidade intransponível em relação à substância.

Nos valemos da argumentação de Hyppolite que, embora reconheça, como Hegel, que Spinoza tenha reconhecido os três momentos do conceito, quais sejam, o universal como substancia, o particular como atributo e o modo como específico,

> [...] falhou em ver que se cada determinação é uma negação, tal negação é genuinamente expressada (para-si e não mais apenas em-si) apenas no modo, na medida em que esse último é a negação da negação, negação que se nutre em si, assim expressando a atividade

---

[156] HEGEL, G.W.F., *The Science of Logic*, New York, Cambridge University Press, 2010, p.474. "Spinoza's exposition of the absolute is indeed *complete* in so far as it begins with the absolute, lets the attribute follow therefrom, and ends with the mode. But these three are only enumerated *one after the other*, without the inner chain of development, and the third is not negation *as* negation, not the negatively self-referring negation by virtue of which it would *explicitly* be the turning back to the first identity and this identity be in turn truly identity. What is lacking, therefore, is the necessity of the progression of the absolute to inessentiality, as well as the dissolution in and for itself of the latter into identity; or again, missing are both the becoming of the identity and its determinations." Tradução livre. Grifos do autor.

[157] MACHEREY, P., op. cit., p.29. "[...]diluted in its own appearance, in the unlimited facticity of that which no longer has a cause in itself." Tradução nossa.

> da substância como uma atividade interna, como sujeito.[158]

Nesse sentido, tem-se a possibilidade de apontar de uma aporia grosseira do sistema, que o colocaria integralmente em questão. E de certo essa foi a atitude de Hegel. Mesmo ainda não tendo finalizado a crítica da base do sistema spinozista, traz para nós, nessa extensa porém necessária citação, a questão nevrálgica de sua ponderação, como segue

> Estes três últimos momentos Spinoza não deve ter estabelecido desta forma apenas como concepções, ele deve tê-los deduzido; eles são especialmente importantes, e correspondem com o que nós mais definitivamente distinguimos como universal, particular e individual. Eles não devem, contudo, ser tomados como formais, mas em seu sentido concreto verdadeiro; o universal concreto é substância, o particular concreto é a espécie concreta; o Pai e o Filho no dogma cristão são igualmente particulares, mas cada um deles contém toda a natureza de Deus, apenas sob uma forma diferente. O modo é o indivíduo, o finito como tal, que entra em ligação externa com o que é o outro. Com isso Spinoza só desce para um estágio inferior, o modo é apenas o anterior deformado e atrofiado. O defeito de Spinoza é, portanto, esse, no qual ele toma [este] terceiro momento de somente o modo, como uma falsa individualidade. A verdadeira individualidade e a subjetividade não é um mero refúgio do universal, não apenas algo claramente determinado; já que, como claramente determinado, é ao mesmo tempo ser-para-si, determinado por si só. O indivíduo, o subjetivo, é, mesmo em sendo assim, o retorno ao universal; e assim se encontra em casa consigo mesmo, ele é o próprio universal. O retorno consiste única e exclusivamente no fato de o particular ser em si o universal; esse *retorno* Spinoza não alcançou. A Substancialidade rígida é o último ponto que chegou, a forma não é infinito; isso, ele não sabia, e assim a determinidade desaparece continuamente a partir de seu pensamento.[159]

---

[158] HYPPOLITE, J., op. cit., p.106. "[...]failed to see that if every determination is a negation, that negation is genuinely expressed (for itself and no longer only in-itself) only in the mode, insofar as the later is the negation of negation, negation bearing on itself and thus expressing the activity of the substance as an internal activity, as subject." Tradução nossa.

[159] HEGEL, G.W.F., *Lectures on the History of Philosophy, VOL III,* 1896, p.260-1. "These last three moments Spinoza ought not merely to have established in this way as conceptions, he ought to have deduced them; they are especially important, and correspond with what we more definitely distinguish as universal, particular and individual. They must not, how ever, be taken as formal, but in their true concrete sense; the concrete universal is substance, tho concrete particular is the concrete species; the Father and Son in the Christian dogma are similarly particular, but each of them contains the whole nature of God, only under a different form. The mode is the individual, the finite as such, which enters into external connection with what is "other". In this Spinoza only descends to a lower stage, the mode is only the foregoing warped and stunted. Spinoza's defect is therefore this, that he takes the third moment as mode alone, as a false individuality. True individuality and subjectivity is not a mere retreat from the universal, not merely something clearly determinate; for, as clearly determinate, it is at the same time Being-for-itself, determined by itself alone. The individual, the subjective, is even in being so the return to the universal; and in that it is at home with itself, it is itself the universal. The return consists simply and solely in the fact of the particular being in itself the universal; to this return Spinoza did not attain. Rigid substantiality is the last point he reached, not infinite form; this he knew not, and thus determinateness continually vanishes from his thought." Tradução nossa.Grifo nosso.

E a reafirmação de oposição entre Spinoza e Hegel insurge aqui de forma crucial. Como percebemos no desenvolvimento do hegelianismo e, nesse momento suas palavras se apresentam de forma muito mais contundente, a falta do spinozismo em penetrar através do homem nos meandros da essência absoluta é demonstrada a cada momento da exposição do sistema. Tal penetração no mundo, feita pelo homem, é a determinação mesma *em ato* da humanidade que *se constrói* juntamente com o mundo que a acolhe. O *mundo* é construção do homem e só é mundo *no homem.* Ao contrário, o mundo de Spinoza parece estar pronto desde a concepção mesma da própria substância. A natureza reproduz seus graus de negação de si mesma como meros vazios que instituem uma existência tão vazia quanto ela mesma, já que a partir da substância (absoluta) um atributo, que é sua própria projeção direta, de fato não a reproduz. Que é o mundo, então? Que é o indivíduo que não o *vazio de si*?

É mister que se reconheça, aqui, quão antagônico Spinoza soa para Hegel. Não basta indicar que ali não se realiza a penetração necessária que deve orientar a relação do indivíduo com o absoluto, o ponto chave é justamente, como dito, a *dedução*, a partir de uma inferência sem pressupostos, de todo um sistema que apresenta lacunas aparentemente impreenchíveis. Como o *modo* representa a própria individualidade e ele mesmo já é uma emanação de um atributo, entendemos como se põe em dúvida a perspicácia do holandês que não percebeu o atrofiamento ao qual levou seu sistema, tornando-o assim nada mais do que uma completa abstração sob a falsa imagem de uma metodologia supostamente embasada na matemática. Macherey ainda diz que, para Hegel, no sistema de Spinoza "o absoluto se abre, mas apenas como um poço no qual todas as determinações se aniquilam, onde toda a realidade é perdida no abismo irresistível do vazio.[160]"

No ponto de vista de Hegel, vemos que falta "realidade" no sistema spinozista. Mais do que isso, a legitimação da falta de uma fundação apropriada para o real se dá justamente na definição do indivíduo, pois, acima de tudo, é ele [o

[160] MACHEREY, P., op. cit., p.31. "The absolute opens up, but only as a pit where all determinations annihilate themselves, where all reality is lost in the irresistible abyss of the void" Tradução nossa

indivíduo] no fazer da (sua) história que imposta a fruição da existência.

Não obstante, o próximo ponto tocado pelo autor alemão em suas *"Lições*" na crítica a Spinoza, mais uma vez, já foi por nós tratado na última seção do presente capítulo. Antes, apenas mostramos como Hegel aproximou a ideia de infinitude do holandês à dos gregos de Elea. Porém, na série enumerada de críticas que teceu ordenadamente, a infinitude aparece como parte de todo o contexto que se segue com o que já acabamos de mencionar.

Destarte, a definição de *infinitude* feita por Spinoza é, de acordo com Hegel, de suma importância por se tratar do momento no qual o autor define estritamente o que chama de "*Conceito do Conceito*". Ademais, questiona a distinção que o holandês faz do infinito e do *absolutamente* infinito, trazendo os conceitos de *infinito da imaginação* e *infinito do pensamento*, que são tidos como parâmetros de oposição de noções errôneas ou acertadas acerca da realidade. Lembrando os seus dizeres acerca da *certeza sensível*, Hegel diz que "é infinitude no sentido incorreto que se tem em mente, quando se fala sobre ela [a infinitude].[161]"

Não obstante, percebemos um certo reconhecimento por parte de Hegel, da atenção que foi dada por Spinoza ao reducionismo das noções fundamentais de manifestação ao se falar de infinidade, fazendo uma distinção que ele mesmo assinala ao dizer:

> Para Spinoza o infinito não é a fixação de um limite e a passagem além desse limite – a infinidade sensível – mas sim o infinito absoluto, o positivo, que possui em si uma multiplicidade absoluta completa e presente que não possui Além[...]Isso está de fato correto, por mais que fosse mais adequado ser chamado de *negação da negação*.[162]

O reconhecimento de Hegel à coerência de Spinoza acerca do infinito absoluto é patente, por mais que notadamente o autor também ressalve que não há nesse sistema, uma adequação consciente do conceito de negação da

---

[161] HEGEL, G.W.F, op. cit., p. 261-2. "It is infinity in the incorrect sense that one usually has in view when infinity is spoken of." Tradução nossa.

[162] HEGEL, G.W.F., op. cit., p.262. "But for Spinoza the infinite is not the fixing of a limit and then passing beyond the limit fixed – the sensuous infinity – but absolute infinity, the positive, which has complete and present in itself absolut multiplicity which has no Beyond[...]This is quite correct, only it might have been better expressed as it is *the negation of negation*." Tradução nossa, ênfase do autor.

negação que, como sabemos, faz parte da dialética hegeliana. Em outras palavras, o alemão entende que há uma nota acerca da infinitude sensível como uma exterioridade da substância que é *apenas* negativa pois possui – um limite –. O infinito absoluto, ao contrário, está *fora* dessa negatividade já que é pura afirmação de si.

Sobre isso, Macherey afirma que caso levemos essa relação dos atributos como uma contradição em si, já que se assume da postura de Hegel que não existe um movimento adequado de negação no procedimento de afirmação objetiva do atributo como suposta negação (por isso contraditória) da substância infinita, ter-se-á

> Deus [como] essa contradição, resolvida, ao ponto em que ele [seja] ao mesmo tempo a afirmação absoluta do ser e [também] negação absoluta, ou seja, a superação de todas as negações específicas que constituem a essência específica de cada atributo.[163]

E, não obstante, a última crítica enumerada feita por Hegel nas *Lições* teve como objeto justamente esse papel do Deus spinozista. A figura conceitual de Deus aparece, por conta de uma necessidade do método adotado pelo autor holandês, como a substância mesma que desenrola toda a infinidade de atributos que constituem a realidade.

Como já mencionamos anteriormente, é lícito que reconheçamos a dimensão estritamente matemática (com o uso de proposições e axiomas) que Spinoza adotou para formatar sua cosmologia. O desconforto que isso causa é bem informado por Negri que diz como:

> [...] é comum constatar em Spinoza um entusiasmo sobre pontos singulares da argumentação, e ao menos todas as vezes em que esta atinge o absoluto –um entusiasmo que chega a fazer pensar que esses pontos sejam, por assim dizer, experiências concluídas, ontologicamente acabadas e teoricamente satisfatórias.[164]

E como já ressaltamos anteriormente que o ponto nevrálgico do conflito sistemático-metodológico de Hegel com Spinoza trata-se, acima de tudo, de uma falta que o autor alemão sente no sistema do holandês de uma

---

[163]MACHEREY, P., op. cit., p.126. “God is this contradiction, resolved, to the extent that he is at the same time absolute affirmation of self and absolute negation, that is, the overcoming of all specific negations that constitute the specific essence of each attribute.” Tradução nossa.
[164] NEGRI, A., op. cit., p.88.

apresentação dialética dos conceitos fundamentais que haveria de compor, em seu ver, todo e qualquer sistema que busque descrever adequadamente a experiência da realidade.

Como bem descreve Macherey sobre o duelo entre a dialética hegeliana e a suposta falta dessa metodologia no sistema spinozista,

> O movimento de descendência entre a origem positiva absoluta e um fim no além definitivamente negativo no qual nada existe é exatamente o oposto do ciclo racional de um processo dialético do qual Hegel estabelece o princípio de toda a realidade.[165]

Acreditamos já ser claro que toda a problemática que envolve os autores em questão gira em torno do âmago de suas metodologias. Não nos cabe, no presente momento, dissertar acerca dos pormenores que envolvem uma suposta crise sistêmica. A tal tarefa reservaremos as linhas do próximo capítulo. De todo modo, acreditamos ter atingido um ponto no qual se torna notório o choque teórico-conceitual que representa a intenção de conflitá-los.

Desse modo, nos vemos agora detentores de um eixo norteador que é capaz de seguir com o ponto crucial da crítica de Hegel a Spinoza, lendo-se aqui como a questão da objetivação da individualidade, ou, em outras palavras, da formação de um conceito consistente de indivíduo.

2.4) A problemática da fraqueza do indivíduo

Na segunda parte do artigo de suas "*Lições sobre a História da Filosofia*", Hegel mais uma vez descreve, em uma série de tópicos, sua argumentação que desemboca no seu conceito central, aqui, a individualidade. No entanto, mesmo com toda a base metodológica spinozista já devidamente apresentada com suas respectivas lacunas, o autor alemão em suas primeiras palavras declara que

> Ele [Spinoza] descende do universal da substância através do particular, o pensamento e a extensão, ao indivíduo. Ele possui então os três momentos do Conceito[166], que para ele são essenciais. Mas o

[165] MACHEREY, P., op. cit., p.30. "This movement of descent, contained between a positive absolute origin and a definitively negative end beyond which there is nothing, is exactly the opposite of a rational cycle, of a dialectical process from which Hegel elsewhere establishes the principle of all reality." Tradução nossa.

[166] Em inglês, "Notion", em alemão "Begriff".

> modo, sob o qual recai a individualidade, ele não reconhece como essencial, ou como constituindo um momento de existência verdadeira nessa existência, por que nela desaparece ou não é ascendido ao Conceito.[167]

E de forma marcante, já se reacende a falta que já apontamos anteriormente, no sistema spinozista, de um processo claro de emergência da individualidade em direção à substância, como exposto pelo mesmo em seu sistema e por nós, na *Fenomenologia do Espírito*. Ao contrário, o sistema de Spinoza claramente parte de um caminho diametralmente oposto. Nas breves incursões que fizemos ao sistema do holandês já foi possível notar a metodologia adotada, axiomática-dedutiva. Esta, por sua vez, não agrada a dialética historicista de Hegel, que vê a individualidade como um esclarecimento de uma relação entre a consciência-de-si e o mundo. Essa relação se constrói e desenvolve e, não obstante, legitima-se *como instituição da história*. Tacitamente, julgamos que o autor alemão visualiza um determinismo amorfo que é irreversível no spinozismo.

A insinuação feita por Hegel é a de que o spinozismo diz respeito a "simples cadeia de raciocínio, meramente formal[...] [na qual tudo] já está implícito nas definições; a prova é, portanto, uma labuta inútil e cansativa, o que só serve para tornar Spinoza mais difícil de entender.[168]"

E não é estranho pensarmos, outrossim, como diz Gainza (2008), que a interpretação de Hegel não poderia ser outra que não a de que:

> O que Espinosa subestima e desconsidera, em definitivo, é a particularidade do homem, único ser finito que, em virtude de sua capacidade de reflexão, pode desenvolver-se como *consciência de si* e efetuar esse "retorno ao geral" que funda uma autêntica auto-consciência universal.[169]

Desse modo, mostra-se lícito, sobre a visão hegeliana, que se interprete no sistema spinozista uma falta grave, uma lacuna intransponível, já que com a

---

[167] HEGEL, G.W.F., op. cit., p.264. "He descends from the universal of substance through the particular, thought and extension, to the individual. He has thus all three moments of the Notion, or they are essential to him. But the mode, under which head falls individuality, he does not recognize as essential, or as constituting a moment of true existence in that existence; for it disappears in existence, or it is not raised into the Notion." Tradução livre.

[168] Ibidem, idem. "[...]simple chain of reasoning, a very formal proof. This is implied already in the definitions; the proof is therefore a useless and wearisome toil, which only serves to render Spinoza more difficulty to understand." Tradução nossa.

[169] GAINZA, M., op. cit., p.30.

falta da atividade da reflexão, vista sobre a perspectiva já descrita como amorfa do *modo* que representa a individualidade, não se vê um caminho claro através do qual seja possível uma apropriação da realidade por parte deste que está presente, igualmente, em um mundo sem piso. O ser para Spinoza, então, não "é *em si* (e não *em outro,* como pensa Espinosa) e [nem] *para si* (isto é, que se auto-determina, ao invés de ser determinado de fora por um outro que o nega).[170]"

No nosso incurso dentro do sistema de Hegel percebemos quão firmemente o autor se debruça sobre a questão da insurgência da subjetividade. A forma como o método dialético engendra tal processo é completamente diversa daquela utilizada por Spinoza com a metodologia axiomático-dedutiva. Acreditamos que, de fato, nas vias do sistema de Hegel, já que é dada uma importância explícita à formação de conceitos uns sobre os outros, coloca-se, no sistema do autor, uma formalidade clara: a do estabelecimento dos homens através de si mesmos e de seu próprio reconhecimento.

Vimos como as críticas ferrenhas de Hegel a todo o sistema spinozista dizem respeito ao âmago da metodologia do holandês. *Grosso modo*, uma forma de se atribuir uma espécie de dissociação de individualidade, que muito dificilmente seria reconciliada, é o entendimento de que, em Spinoza, temos "um e o mesmo sistema , que ao mesmo tempo aparece como a natureza , e em outro momento , sob a forma de pensamento.[171]"

Como visto, não há um nexo causal claro, de acordo com o sistema hegeliano, através do qual os próprios atributos e modos derivam-se diretamente da substância. São vistos como meras externalidades formais deduzidas que de forma alguma apresentam um piso de realidade coerente. Nas palavras de Hegel:

> Novamente, trata-se da questão da reflexão que diz respeito aos seus aspectos apenas, e nada em si mesma. Esse defeito aparece em Spinoza e Schelling no fato de que eles não vêem necessidade no por que do Conceito, como o negativo implícito de sua unidade, deva fazer uma separação de si em partes diferentes; para que fora do

[170] Ibidem, p.31
[171] HEGEL, G.W.F., op. cit. p.268. "It is one and the same system, which at one time appears as nature, and at another time in the form of thought." Tradução nossa.

> universal simples, o real, o oposto, se torne conhecido. Spinoza permite que a substância absoluta, o atributo e o modo sigam um ao outro como definições, adotando-os como já prontos, sem que os atributos sejam derivados da substância ou os modos dos atributos. Mais especialmente em relação aos atributos, não há nenhuma necessidade evidente no porquê de eles serem, particularmente, o pensamento e a extensão.[172]

A fraqueza em todos os aspectos só pode, tacitamente, implicar uma fraqueza em tudo que dele advém. No que diz respeito à questão da legitimação da individualidade, ao que parece, o processo de abstração só se segue, e ainda, sem qualquer abertura para uma perspectiva distinta que possa denotar uma recuperação de realidade. Compreendemos que o conceito de individualidade poderia surgir aqui como uma possível remissão justamente por se tratar de um piso objetivo na realidade, que poderia colocar em jogo toda e qualquer anomalia encontrada na cosmologia descrita pelo autor.

Negri diz sobre isso:

> O ponto de partida do livro II da *Ética* nos propõe como alternativa aquilo que [antes era] uma ambiguidade. Por que? Porque a realidade viva da utopia exige que os dois pólos se deem com toda sua intensidade: ora, aquilo que tinha sido pressuposto como sintético se apresenta como crise, mas é mais porque a realidade da polaridade foi avaliada do que pelo fato de que a síntese esteja expressamente em crise.[173]

A relação substância-modo, ou substância-singular é vista aqui, também como problema. Vimos como Hegel encara a questão da simples dedução do processo de manifestação ou externalização da substância para seus atributos e modos. Para Negri, tal procedimento se dá por meio de uma espontaneidade que chega também a um ponto de inflexão justamente pela necessidade de objetivação da substância *no* modo da individualidade. Diz mais, que tal "[...] espontaneidade do processo não serve mais para mostrar a força *centrífuga* da substância e *centrípeta* do modo como elementos superpostos e concordantes

---

[172] Ibidem, p.269. "Again, it is the standpoint of reflection to regard aspects only, and nothing in itself. This defect appears in Spinoza and Schelling in the fact that they see no necessity why the Notion, as the implicit negative of its unity, should make a separation of itself into diferente parts; so that out of the simple universal the real, the opposed, itself becomes known. Absolute substance, attribute and mode, Spinoza allows to follow one another as definitions, he adopts them ready-made, without the attributes being developed from the substance, or the modes from the attributes. And more especially in regard to the attributes, there is no necessity evident, why these are thought and extension in particular." Tradução nossa.

[173] NEGRI, A., op. cit. p.100

[...] [mas] o mundo [como] paradoxo da *alteridade* e da *coincidência*[174]".

Sobre esse aspecto, Hegel abstrai do fato de que Spinoza considera a dependência dos atributos à substância apenas como mero cumprimento de formalidade sistêmica e que, desse maneira, os *modos* sejam a instância na qual *toda* a *diferenciação* do que existe no mundo se ponha. Porém, é clara sua insatisfação com a representação de negatividade que a finitude dos modos representa. Como citado nas *Lições*, as noções fundamentais de Spinoza, na 1E-P29-e1:

> Por *natureza naturante* devemos compreender o que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, ou seja, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é, Deus, enquanto é considerado como causa livre. Por *natureza naturada*, por sua vez, compreendo tudo o que se segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, *todos os modos* dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que existem *em* Deus, e que, sem Deus, não podem existir nem ser concebidas.[175]

E à partir de conceitos do spinozismo fica claro o tamanho da simplicidade como o autor deduz o que vem a ser a *natureza naturada* a partir do Uno, que é um começo preestabelecido e não atingido ou realizado, como no caso do hegelianismo.

Mas ainda não é o bastante. Há, além das linhas gerais já apontadas, mesmo já voltadas para a questão da individualidade em si, uma questão que deve ser levantada para fragilizar ainda mais o sistema spinozista. O ponto que Hegel tocará dirá respeito à *consciência*. Tal ponto é tocado por Spinoza no prefácio do segundo tomo da *Ética*, na qual o mesmo se dedica ao "conhecimento da mente humana e de sua beatitude suprema.[176]"

É aí que Spinoza lança sua definição da mente humana, como segue em 2E-P11-c1

> [...] a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus[...] a mente humana percebe[r] isso ou aquilo não [diz] senão que Deus[...] enquanto é explicado por meio da natureza da mente humana, ou seja, enquanto *constitui a essência* da mente humana, tem esta ou

[174] Ibidem, idem. apud E.BLOCH, *Le príncipe – esperance*, trad. Franc., Paris, 1976. Grifos nossos.
[175] SPINOZA, B., op. cit., p.35. Grifos nossos.
[176] SPINOZA, B., op. cit., p.51

> aquela ideia.[177]

Desse modo, afirma onde reside a verdade, qual seja, apenas nas modificações das ideias de Deus. Nesse sentido, toda e qualquer ideia que se siga adequadamente das ideias de Deus o representará, ao passo que, caso não o faça, dirá respeito a algo que foi *inadequadamente* apreendido pela mente humana.[178]" Tal ideia não foi, para Hegel, suficientemente ridicularizada por Bayle[179], doravante o alemão seguiu em direção ao que representaria de fato o amálgama dos atributos da extensão e do pensamento, que resultariam na formação do indivíduo. Negri convida-nos a lembrar o contexto histórico de Spinoza, em meio a revolução da física mecânica através de Galileu, esclarecendo que o autor holandês se encontrava "coerente com sua posição mecanicista, com sua recusa em considerar o indivíduo como uma substância.[180]" Tal posição se reflete no trecho a seguir, *2E-P13* no qual o autor diz:

> Quando corpos quaisquer, de grandeza igual ou diferente, são forçados, por outros corpos, a se justaporem, ou se, numa outra hipótese, eles se movem, seja com o mesmo grau, seja com graus diferentes de velocidade, de maneira a transmitirem seu movimento uns aos outros segundo uma proporção definida, diremos que estes corpos estão unidos entre si, e que, juntos, compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos.[181]

Percebe-se como a individualidade, dentro do sistema spinozista, se define de forma "simples", principalmente se compararmos a maneira como o hegelianismo trata o mesmo assunto. Não obstante, percebemos a forma como de fato a observação do autor holandês é completamente congruente com o pensamento mecanicista de sua época, tendo o processo de união entre os atributos de pensamento e extensão como uma espécie de sobreposição de corpos que são ou não afetados uns pelos outros de acordo com suas

---

[177] Ibidem, p.60. grifos nossos.
[178] "Quando dizemos que Deus tem esta ou aquela ideia, não enquanto ele constitui a natureza da mente humana apenas, mas enquanto tem, ao mesmo tempo que [a ideia que é] a mente humana, também a ideia de outra coisa, dizemos, então, que a mente humana percebe essa coisa parcialmente, ou inadequadamente." Ibidem, idem.
[179] Cita uma passagem de Bayle no Dicionário Histórico e Crítico em um artigo sobre Spinoza, no qual o autor diz que se Deus "se modifica" como Turcos e Austríacos, está travando uma guerra consigo mesmo, claramente [e igualmente] ironizando a posição do holandês.
[180] NEGRI, A., op. cit. p.104
[181] SPINOZA, B., op. cit., p.64

quantidades e direções de movimento e repouso[182]. Claramente trata-se de uma forma individual bastante simples. Porém, baseando-se na mesma premissa, Spinoza vai além e diz que

> Se, agora, concebemos um outro indivíduo, composto de vários indivíduos de natureza diferente, veremos que também ele pode ser afetado de muitas outras maneiras, conservando, apesar disso, sua natureza[...]Se concebermos, além disso, um terceiro gênero de indivíduos, compostos de indivíduos do segundo gênero, veremos que ele pode ser afetado de muitas outras maneiras, sem qualquer mudança de forma. E se continuamos assim, até o infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro.[183]

Trata-se de compreendermos, dentro da suposta simplicidade da exposição do autor em relação à formação da singularidade que, parte de fato do pressuposto de que diversas formas individuais estão, na verdade, imersas em uma grande teia que é um só indivíduo, ou, a própria universalidade que se corporifica em infinitos particulares. As diferenças entre estes singulares se dão, grosso modo, pela forma como o comportamento dos diversos corpos que os compõem se distinguem em aspectos de movimento e repouso, e quantidade de velocidade. Isso, como não deveria ser diferente, é um absurdo para Hegel, que diz estar "aqui o limite extremo do sistema de Spinoza, e é aqui que seu ponto fraco aparece. A individuação, o particular, é uma mera síntese.[184]"

E essa síntese certamente não agrada ao rigor metodológico seguido por Hegel que, como discutido, vai muito além em sua tese na direção da definição da individualidade, levando a consciência e o processo do conhecimento das coisas sensíveis até a autodefinição mesma do indivíduo. A distinção, no entanto, até aqui se deu por meio do atributo da *extensão*, falamos de corpos. Mas e a *mente?* E o atributo do *pensamento*? Nas palavras de Spinoza, em *1E-P31*, "um intelecto, em ato, *quer seja finito, quer seja infinito*, tal como vontade, desejo, amor, etc,, deve estar referido à *natureza naturada e não à*

---

[182] No capítulo seguinte, nos debruçaremos com mais detalhes acerca das relações entre extensão e pensamento na formação de corpos e indivíduos.
[183] Ibidem, p. 65
[184] HEGEL, G.W.F., op. cit., p.273. "Here we are at the extreme limito f Spinoza's system, and it is here that his weak point appears. Individuation, the one, is a mere synthesis." Tradução nossa.

natureza naturante[185]". Dessa forma Spinoza reafirma *mais do mesmo*, que todo o atributo só pode ser reconhecido como preexistente em Deus, sem o qual não poderia ser concebido, não poderia existir. Seu sistema permanece *centrado* na infinitude única de Deus como essência das essências. E, nas palavras de Hösle:

> Spinoza [...] não faz justiça ao princípio de individuação subjetiva da identidade do Eu, e, de modo especial, sua metafísica, na qual falta qualquer noção de desenvolvimento, não consegue explicar como no desenvolvimento do universo crescem as tendências à individuação.[186]

O holandês dá a entender, desse modo, que as coisas particulares são derivadas de Deus de forma eterna e infinita "e não de forma finita, transiente e evanescente[187]". Como já vimos, trata-se de um *indivíduo universal*, que aparece como um *eterno homogêneo* no qual as variações em nível dos atributos impõem-se umas às outras dando diferentes formas ao finito particular. Outrossim, isso é um absurdo conceitual para o hegelianismo.

O último tópico dedicado por Hegel a Spinoza nas *Lições* diz respeito a seu sistema moral, que é, por sinal, mais uma vez ironizado pelo alemão ao dizer tratar-se de um sistema que "não é nada mais que isso, que o espírito finito é moral à medida que possui uma Ideia verdadeira [...] direcionando seu conhecimento e sua vontade a Deus, já que a verdade diz respeito meramente a conhecer Deus[188]". O pressuposto único da moralidade é o conhecimento "adequado" da substância.

Indo ainda além, Spinoza concorda com um contínuo abstrato que diz respeito ao fato de que "o homem deve traçar um caminho de retorno de todas as coisas à Deus já que Deus é o um no todo; a essência de Deus *é tudo que existe* e verdade eterna é a única coisa para a qual o homem deve apontar em

---

[185] SPINOZA, B., op. cit., p.36. grifo nosso.
[186] HÖSLE, V., op. cit., p.751
[187] HEGEL, G.W.F., op. cit., p.275 "no in a finite, transient and evanescent manner.." Tradução nossa.
[188] Ibidem, idem. "[...]no other than this, that the finite spirit is moral in so far as it has the true Idea,[...] direct[ing] its knowledge and will to God, for truth is merely the knowledge of God." Tradução nossa.

suas ações[189]". E como já era de se esperar, não há nesse sistema um encontro (ou reencontro) de princípios nos quais os homens se baseiem socialmente, como é o caso do sistema hegeliano, que sirva como base fundante da moralidade. Sobre isso Hösle bem nos mostra que "o conceito do Ser, o filosofar, sobre o absoluto não podem ser exteriores ao Ser e ao absoluto; neles devem culminar a lógica e o sistema, e, por isso, é inerente ao método hegeliano um momento teleológico, que falta em Spinoza[190]"; a ação do homem se vê pautada simplesmente em um "conhecimento" de Deus, cujos limites se dão de forma abstrata, já que a liberdade do homem lhe está atribuída de forma extrínseca. Desse modo, apesar de haver a necessidade de uma consonância na ação (aqui pensamento/corporificação) do homem com a substância divina, esta mesma substância não é por si mesma *sujeito concreto*, não é *espírito.*

E, finalmente, fazendo seus últimos apontamentos após já explorar criticamente o sistema do autor holandês, tendo composto uma série de críticas fundamentais, Hegel traz um apanhado das considerações já feitas acerca de Spinoza por outros de seus contemporâneos. O questionamento diz respeito ao fato de o holandês ser ou não ateu, já que o mesmo foi até perseguido e banido da comunidade judaica de sua época e, por isso, sua obra só foi de fato levada ao público após a morte.

Grosso modo, nos parece, de antemão, ilícito que o autor seja considerado ateu, já que tal crença traria consigo uma *negação crassa* do infinito em detrimento da existência única do que *é* finito. Apesar disso, reconhecemos que o autor holandês estabelece uma relação entre a natureza naturada (para ele o pensamento e a extensão) e a natureza naturante, que faz *desaparecer* todas as limitações da subjetividade arrogadas aos atributos. Isso o coloca entre uma segunda opção, a de que apenas Deus existe e todo o resto é uma aparência, ou seja, o que é finito *não tem* realidade; e uma terceira, a de que Deus e o mundo existem como síntese um do outro, havendo substancialidade

[189] Ibidem, p.277. "Man must trace back all things to God; for God is the one in all; the eternal essence of God is the one thing that *is*, the eternal truth is the only thing for men to aim at in his actions." Tradução nossa e grifos do autor.
[190] HÖSLE,V., op. cit., p.755.

em ambos os lados[191].

Hegel prefere adotar uma postura diferente quanto a tal questão e, como segue, diz:

> O Spinozismo deveria por bem ou de forma até melhor ter sido nomeado um *Acosmismo*, já que de acordo com seus ensinamentos não é ao mundo, ou à existência finita, ao universo que a realidade e a permanência devem ser imputadas, mas a Deus por si mesmo como substancial[...]as alegações daqueles que acusam Spinoza de ateísmo são a direta oposição da verdade; há *muito Deus* nele[...]O sistema de Spinoza é o *panteísmo absoluto ou monoteísmo* elevado ao pensamento.[192]

Sem embargo, entendemos as alegações do próprio Hegel que dizem respeito ao fato de que, por não ter feito de Deus um sujeito de si, reconhecidamente através do processo imanente de reconhecimento do próprio indivíduo que legitima e institui a existência, não há como se dizer que Spinoza não teria sido, de algum modo, ateu. Por outro lado, o *excesso de Deus* em sua filosofia faz com que o próprio senso de individuação, e até mesmo as próprias coisas finitas e o mundo, tenham seu fundamento enfraquecido, tendo em vista o fato de que o objetivo mesmo da realidade é só e unicamente a substância *já efetivada* de Deus.

Tudo acaba sendo engolido por essa totalidade que é a união de todas as suas partes as quais, porém, não a outorgam efetividade como realidade. As próprias partes que compõem essa união são vazias de si mesmas e desse modo a tornam, como totalidade, um *universo vazio*. "E o homem [...] é quem pode vingá-la, *atravessando* essa modalidade da determinação somente negativa, isto é, negando-a , para poder chegar a uma afirmação verdadeira, não só do mundo, mas da própria humanidade, e também de Deus.[193]"

E é justamente através desse modo de pensar que iremos, no próximo capítulo deste trabalho, buscar uma *remissão* para o autor holandês. Trazer à tona a

---

[191] Tais questões serão trazidas à luz por nós no próximo capítulo.

[192] HEGEL, G.W.F., op. cit., p.281. "Spinozism might really just as well or even better have been termed Acosmism, since according to its teaching it is not to the world, finite existence, the universe, that reality and permanence are to be ascribed, but rather to God alone as the substantial[...]the allegations of those who accuse Spinoza of atheism are the direct opposite of the truth; with him there is too much God. Spinoza's system is absolute pantheism or monotheism elevated into thought." Tradução e grifo nossos.

[193] GAINZA, M., op. cit. p.32

sua concepção de *infinito*, de modo que a mesma possa ser compreendida *positivamente;* e não como uma negação perpétua da realidade a qual é acusada de negar integralmente em detrimento de um Deus abstrato e real.

CAPÍTULO 3

3.1) Hegel para Spinoza: uma remissão?

Como já vimos, o legado da ontologia spinozista foi tido como de grande monta para Hegel, em seu papel de historiador da filosofia. Não obstante, exploramos até aqui a forma como o alemão encarou severamente o empreendimento de uma crítica conceitual extensa acerca desse sistema, de forma a expor suas fragilidades munido de suas próprias premissas fundamentais.

Igualmente, sabemos quão significativo tal foco dado por Hegel a tais apontamentos foi determinante para a formação de uma base teórica "anti-panteísta", sobretudo na Europa. Assim, por um lado, reafirmar a fragilidade estrutural do spinozismo como uma ontologia coesa e, por outro, induzir uma busca pela remissão desse sistema sob a égide de uma reinterpretação dos textos de Spinoza com lentes não voltadas para sua dialética.

Tendo em vista a fragilidade na qual a ontologia spinozista se encontra, no que se refere à sua posição diante das críticas a ela dirigidas e às construções conceituais posteriormente formadas, vemo-nos em condições, tomando-a como base, de adentrar as intempéries supracitadas que concernem aos fundamentos principais do sistema spinozista na tentativa de redimir o autor holandês, até onde nos cabe, de um julgamento de sua construção teórica como um complexo de aporias e abstrações irremediáveis. Nesse sentido, sem destituir a verdade e a *fortaleza* já mencionadas do método dialético desenvolvido por Hegel, teremos como fim construir uma descrição do spinozismo de modo a fortalecê-lo em suas feridas expostas, buscando à medida do possível curá-las com o enrijecimento das fragilidades sustentadas pelo autor alemão através de, acima de tudo, um assemelhamento dos fins buscados por ambos no que se refere à autodeterminação dos indivíduos.

De todo modo, será imprescindível perambular pelos entremeios do sistema de Spinoza, bem como no primeiro capítulo o fizemos para com Hegel, a fim de encontrarmos alguns dos conceitos chave que foram fraquejados e tidos como vazios na interpretação do alemão.

Devemos aqui, no entanto, nos lembrar de uma passagem importante da *Lógica* de Hegel, na qual diz:

> [...] [um] sistema não pode ser considerado falso porque precisa de uma *refutação* e seja apto para recebê-la; isto, por si só, deve considerar-se *falso*: que esse sistema represente o ponto de vista mais elevado. Por conseguinte, tampouco *o verdadeiro sistema* pode ter com aquele uma relação de simples *oposição*; pois nesse caso, seu oposto seria, ele próprio, somente um sistema unilateral. Ao invés disso, enquanto sistema superior, deve conter o subordinado. Além disso, nenhuma refutação deve proceder de fora [...] *o defeito* somente o é para quem se coloca da perspectiva das necessidades e exigências fundadas sobre ele [...] A verdadeira refutação tem que penetrar na força do adversário e colocar-se no âmbito de seu vigor; atacá-lo fora de si mesmo, e sustentar suas próprias razões lá onde ele não está, não adianta em nada o assunto. A única refutação do spinozismo só pode consistir, portanto, em que seu ponto de vista seja, primeiro, reconhecido como essencial e necessário; para que, assim, este ponto de vista seja levado, *sob as forças de seus próprios recursos*, até um ponto de vista mais elevado.[194]

Tal ponto de vista de Hegel apontado na *Lógica* nos fará partir, primeiramente, do pressuposto de que mesmo diante das assunções legítimas por ele lançadas, *não necessariamente* lhe foi possível despir-se *integralmente* de seu pedestal metodológico em vias de auscultar, de fato, o sistema spinozista. Nosso fundamento crítico no que se refere ao olhar do autor alemão se dará, então, justamente nesse espaço no qual uma crítica aos componentes da estrutura de uma lente conceitual foi feita sob os olhos "vestidos" com as *suas próprias*, ao contrário de sua proposição na *Lógica*. Ademais, compreendemos que mesmo sendo esse o objetivo de Hegel, tal empreendimento seria dificilmente realizado justamente pelo que já discutimos no capítulo anterior, leia-se, a diferença metodológica e a oposição fundamental existente nas lentes de ambos os autores em relação ao mundo. Desse modo, nosso objetivo perpassa por uma busca de erigir *fins semelhantes,* através de *meios distintos* no caso de ambos os sistemas aqui estudados, a fim de não necessariamente

---

[194] HEGEL, G.W.F., *The Science of Logic*, New York, Cambridge University Press, 2010, p.511-12 "the system cannot be regarded as false, as either requiring or being capable of *refutation*. This alone is rather to be considered *false* in it: that it would be the highest standpoint. It also follows that the *true* system cannot be related to it as just its *opposite*, for as so opposed it would itself be one-sided. Rather, as the higher system, it must contain it within as its subordinate. Further, any refutation would have to come not from outside[…]the *defect* is such only for one who starts from such needs and requirements as are based on them[…]Effective refutation must infiltrate the opponent's stronghold and meet him on his own ground; there is no point in attacking him outside his territory and claiming jurisdiction where he is not. The only possible refutation of Spinozism can only consist, therefore, in first acknowledging its standpoint as essential and necessary and then raising it to a higher standpoint *on the strength of its own resources.*" Tradução nossa, grifos do autor.

equiparar, mas ao menos não tornar um fraco em relação ao outro ao passo que construímos, ao invés disso, suas fortalezas.

É sabido que o primeiro acesso de Hegel à obra de Spinoza se deu nos primórdios de sua chegada a Jena, logo após as primeiras publicações dos textos do autor holandês na Alemanha. Sabe-se que o editor responsável, Paulus, era seu professor de teologia. No entanto, de acordo com Gebhardt[195], "isso não significa que Hegel tenha tido um contato profundo com Spinoza. A edição de Paulus não era boa – de fato, falhava para atingir os padrões críticos mais elementares – e o trabalho de Hegel foi bem modesto". Mesmo assim, como vimos no capítulo anterior, tal conhecimento, tendo sido válido ou não, marcou a vida do alemão de forma positiva. Não haveria de ser à toa que considerasse um sistema como o "*início de toda a filosofia",* não fosse por considerá-lo minimamente pertinente.

Nesse sentido, sabemos que a missão de buscar um diálogo entre as críticas tecidas por Hegel na tentativa de uma remissão do sistema do autor holandês terá que passar, de certo modo, por uma certa fragilização não de seu sistema, mas sim de suas interpretações às premissas fundamentais contidas no *spinozismo*. Não temos como fim invalidar seu próprio método , é claro, mas sim fazer com que Spinoza não seja encarado sem a seriedade devida.

Tentaremos trazer à luz os aspectos marcantes (considerados por nós no capítulo anterior) em acordo com o ordenamento que seguimos a fim de estruturarmos didaticamente essa reviravolta spinozista nos termos que nos cabem aqui.

3.2) Spinoza eleata?!

Destarte, não só Hegel, mas também todos os participantes do fervor da emergência do idealismo alemão, ocorrido aproximadamente 100 anos após a morte de Spinoza, imputaram ao autor holandês uma similaridade sistemática com os eleatas pré-socráticos. O spinozismo foi irremediavelmente relacionado

[195] Apud PARKINSON, G.H.R., Hegel, Pantheism and Spinoza, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 38, No. 3. Jul-Sept., 1977, University of Pennsylvania, p.449

a uma filosofia que vê o *ente* como única realidade possível e existente, destituindo seus atributos e modos de realidade verdadeira e factual.

Desse modo, se tomarmos como dada a localização histórica de Spinoza diante do idealismo alemão, leia-se, como um pensador religioso radical, seu sistema possuía uma forte tendência em ser visto como aquele que rejeitava "não a realidade de Deus, mas ao invés disso, a realidade do mundo (cosmos) das coisas finitas e da diversificação[196]". Sobre isso, Chauí lembra-nos que

> [...] a tradição fora levada a afirmar que Deus, sendo onipotente e onisciente, não pode agir por necessidade, mas somente por liberdade e, portanto, somente por vontade. Isto não significava que a ação voluntária não possuísse causa e sim que a causa da ação livre era distinta da causa dos acontecimentos necessários.[197]

Outrossim, a visão de Hegel sobre o spinozismo transformou Spinoza, de um *ateu* digno de opróbio por parte dos judeus, em um homem "intoxicado por Deus". Sem embargo, pensamos que todos os idealistas alemães (mas em especial Hegel) deixaram de levar em consideração *todo e qualquer* aspecto de diversificação contidos no spinozismo. A pluralidade dos atributos foi tomada como subjetiva e indefinível, advinda apenas de um intelecto estéril e, também os *modi*, colocados como *dependentes* da substância (o que de fato está correto), *grosso modo*, como só mais um grau de *abstração* conceitual.

Porém, utilizemos as palavras de Spinoza, quando diz:

> [...] da necessidade da natureza divina *devem se seguir* infinitas coisas, de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto divino) [...] da definição dada de uma coisa qualquer, o intelecto conclui um grande número de propriedades, as quais, efetivamente, se seguem necessariamente dessa definição (isto é, da própria essência da coisa).[198]

Nesse sentido, a existência é um *livre fluir* da essência de Deus propriamente, o que notadamente não se sustenta sob o mesmo fundamento que outorga

---

[196] MAIMOM, S., apud MELAMED, Y.Y., Acosmism of Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite, Journal of the History of Philosophy, Vol. 48, No 1, 2010, p.79. "Spinoza does not deny the reality of God, but rather the reality of the world (cosmos) of finite things and diversification." Tradução nossa.

[197] CHAUÍ, M. Espinosa: poder e liberdade. *En publicacion: Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx* Boron, Atilio A. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciencias Politicas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciencias Humanas, USP, Universidade de Sao Paulo, 2006. p.113.

[198] SPINOZA, B., op. cit., p.26. grifo nosso.

validação ao conceito apenas à partir de emergências oriundas de negações prévias, como no caso da dialética hegeliana. Tal definição por si só, é claro, não é capaz apresentar os possíveis movimentos envolvidos no processo.

No capítulo anterior, todavia, entendemos como Hegel observou em termos de uma *assimetria* entre os *modi* e a *substância*. Tal posição, sem embargo, se baseia no fato de que, como já vimos, os *modi* aparecem como *afecções* (*ou qualidades*) da substância e, dessa maneira, põem-se como dependentes da pré-existência e *necessidade* da substância única cuja recíproca, qual seja, de dependência inversa *modi-substância*, não é verdadeira; em outras palavras, emergem da substância por necessidade porém a substância não *necessita* que nada mais exista para que *ela exista* pois ela é *causa sui*. Muito embora munido de tais premissas consideremos possível que Hegel pudesse atribuir à substância uma existência *sem a necessidade* dos modos, mesmo que ainda fragilmente *há* um aspecto de *necessidade* imputado à substância no que diz respeito à criação.

Ainda, no segundo escólio da E.1-P.33, Spinoza diz:

> [...] depende exclusivamente do decreto e da vontade de Deus que cada coisa seja o que é, pois, do contrário, Deus não seria causa de todas as coisas [...] como na eternidade não há *quando*, nem *antes*, nem *depois*, segue-se exclusivamente da perfeição de Deus que ele nunca pode, nem alguma vez pôde, decidir diferentemente, ou seja, que Deus não existiu anteriormente aos seus *decretos nem pode existir sem eles.*[199]

E assim, de acordo também com o que já apontamos anteriormente, leia-se, a relação entre *natura naturans* (a natureza naturante) e *natura naturata* (a natureza naturada), percebe-se um aspecto definitivo de *atividade* como *ação de criação* para Deus, ou a *natureza*. Como se insurgisse da própria natureza o seu anseio à diversificação.

E, *grosso modo*, sob a alcunha de um "eco do Oriente" do spinozismo, lembremo-nos de uma afirmação incisiva de Hegel na *Lógica* que diz, como segue

> No Spinozismo [...] é precisamente o modo que é tão falso enquanto a substância é sozinha o realmente verdadeira [...] Como no caso de

[199] SPINOZA, B., op. cit. p.39. grifos nossos.

> Shiva, que também é mais uma vez o grande todo, indiferenciado de Brahma, já que Brahma por si mesmo, ou seja, a distinção e a determinidade apenas desaparecem sem serem preservadas, sem serem situadas, e a unidade não se torna concreta e nem a perturbação é reconciliada. O objetivo supremo do ser humano, relegado como é à esfera do vir-a-ser e do "falecendo" da modalidade em geral, é a de afundar na inconsciência, na unidade com Brahma, a aniquilação.[200]

E aqui, por mais que não nos caiba atentar em detalhe, incide-se uma imagem que, no início do capítulo sobre as *Lições*, já havia como referência clara de ligação entre o pensamento oriental e o spinozismo. Tal referência estaria galgada justamente nesse princípio norteador do *vazio* da individualidade, aqui, no hinduísmo vulgar[201]. Desse modo, vemos que não faz sentido para Hegel que a natureza naturante possua, como princípio e *necessidade* de sua essência, a atividade de recriar-se de infinitas maneiras, através de seus próprios atributos, em *modi*.

Já vimos que, por definição, a *coisa finita* diz respeito a algo que *pode ser limitado por algo de sua mesma natureza*, e em *E1-P8-e1*, é reiterado que "na verdade, todo ser finito é, *parcialmente*, uma negação[202]". Então, apesar de compreendermos que de fato há como ser feita uma leitura estrita da obra de forma a compreender a finitude como uma *negação absoluta*, não vemos um acordo pleno entre o que apontamos e aquilo que é criticado por Hegel, a não ser tomando alguma afirmação *fora* de todo o contexto. Este contexto é o que criaremos ao longo do presente capítulo.

---

[200] HEGEL, G.W.F., *Science of Logic*, p.284. "In Spinozism, for instance, precisely the mode is as such untrue while substance alone is what truly is; [...]As for Shiva, it too is again the great whole, not distinct from Brahma, from Brahma itself, that is, the distinction and the determinateness just disappear without being preserved, without being sublated, and the unity does not become concrete unity, nor is the diremption reconciled. The supreme goal of the human being, relegated as he is to the sphere of coming-to-be and passing-away, of modality in general, is tosink unconsciousness into unity with Brahma, annihilation;" Tradução nossa.

[201] Chamamos vulgar pois, tal como acreditamos, pois, embora haja uma aceitação, dentro dessa interpretação levada à cabo por Hegel acerca da realidade absoluta do Ser como dotado de uma natureza indeterminada e indescritível, notamos uma diferença fundamental: há, dentro do hinduísmo, notadamente, um conflito entre duas escolas filosóficas principais em relação à "atividade inerente" da consciência absoluta. Aceitamos aqui que Hegel leva uma das interpretações à frente atribuindo-a à Spinoza (a de que a realidade, como ilusão inexistente é super imposta à substância), enquanto entendemos que o holandês pode na verdade ter levado em consideração, tal qual os hindus mais ortodoxos, um pensamento que consideramos mais "sofisticado", qual seja, o de que a substância tem o mundo como uma auto-projeção espontânea de si mesmo. (para mais detalhes ver, MISHRA, K., *Kashmir Shaivism*, Indica Books, Varanasi, India, Cap 11).

[202] SPINOZA,B., op. cit., p.16. grifos nossos

Outrossim, tal fato há de se dar por faltar, em segunda instância, uma aceitação de que tal natureza autocriada possa ser entendida como ontológica e conceitualmente autossuficiente. Nessa autossuficiência residem justamente os princípios rejeitados pelo autor alemão, considerados por ele como absurdos, conforme já vimos; seu método jamais aceitaria a *mera dedução* de princípios e conceitos que, ao contrário, só seriam válidos por meio de uma emergência previamente negativada. E, ainda mais, jamais seria possível, sob a ótica da dialética hegeliana, aceitar que a substância spinozista fosse *sujeito* de si mesma por mera dedução, por mais que este não fosse nem de longe o objetivo do holandês.

Sem embargo, não há como negar, por um lado, que Hegel possa estar de pautado em certos aspectos do spinozismo para que possa fundar tal sistema como aquele dos eleatas, porém, por outro lado, não se pode negar que a interpretação sobre a qual a finitude dos modos é uma *mera* ilusão está estruturada em uma afirmação fundada na visão daqueles que concordaram uma espécie de *simplificação apressada* da *Ética*.

Por mais que Hegel tenha considerado que, de forma acertada, Spinoza tenha sido capaz de perceber que *determinação é negação*[203], o fato de o mesmo não ter *conciliado* uma dupla negação (a *negação da negação,* que denota a dialética), não fez com que pudessem emergir de seu sistema conceitos à partir das superações das "simplificações" previamente supostas (ou, aqui, impostas). Isso, é claro, também levando em consideração que a questão da negação pode muito dizer respeito a um critério didático do qual o autor holandês lançou mão, principalmente tendo-se em mente que tratar-se, no caso de sua filosofia, de um sistema estritamente *afirmativo*.

Ora, seria então a negativação uma propriedade específica da consciência, fora dos limites do entendimento do finito, assim, passível de sobreposição caso se aprimorem os meios epistemológicos? Ou, por outro lado, possuiría ela algum fim ontológico instransponível?! Como um sistema estritamente positivo poderia não ser condenado "a subestimar a força das diferenças que cindem

[203] Muito embora, segundo Newlands (2011) Hegel tenda a imputar radicalizações (como *toda, todo)* não existentes na afirmação de Spinoza.

qualquer realidade, ou tem, de outra forma, um modo próprio de dar conta da existência real de contradições e conflitos?[204]"

3.3) Colocando as cartas na mesa?

Já nos é notório que, acima de qualquer questão, o ponto nevrálgico entre as filosofias de Hegel e Spinoza reside no conflito exposto pelo autor alemão no que se refere à *ação afirmativa* do sistema filosófico do holandês. Colocamo-nos diante de um diagnóstico que traz à tona uma *falta* no sistema spinozista, fundamentalmente, do princípio da *negação.*

Não à toa, Melamed considera que "a possibilidade da autonegação [é] o alicerce para todas as outras discordâncias entre os dois filósofos[205]". O hegelianismo considera que a partir do movimento catalisado pelo processo de negação dos conceitos em outros novos a história e a humanidade se efetivam como criação no mundo. Em outras palavras, a relação entre a *singularidade*, a *particularidade*, e a *universalidade* só se entrelaçam através da ação legitimadora do indivíduo que, em sua consciência, se reconhece como *ser universal;* e, conjuntamente, empreende-se como parte de uma unidade comum refletida propriamente como eticidade.

Ao contrário, tal imobilismo associado a Spinoza se deve justamente por não haver negação propriamente em seu sistema. O aspecto reconhecido por Hegel sobre a presença da negação no sistema spinozista não é, sob seus olhos, suficientemente conciso a ponto de dar luz a uma *contradição* devidamente. Pelo contrário, a tendência exclusivamente *afirmativa* do spinozismo será delineada em vias de buscar a vitalidade da realidade justamente em seu aspecto móvel afirmativamente[206].

Em vias de adentrar no âmbito da crítica hegeliana à tríade sistêmica spinozista, leia-se, a substância, seus atributos e os *modi*, além do que já foi

[204] GAINZA, M., op. cit., p.21.
[205] MELAMED, op. cit., p.83 "the bedrock of all other disagreements between the two philosophers." Tradução nossa.
[206] Reconhecemos, ao mesmo passo, que não nos cabe debater em demasia a questão metodológica pertinente à Hegel e Spinoza em termos de rivalidade, tendo o nosso ponto em relação a essa questão sido estabelecido na seção anterior.

brevemente exposto, complementaremos, nesse momento, o caminho percorrido pelo holandês do universal ao singular, dentro dos limites que nos cabem.

3.3.1) Substância

Além do que já discutimos sobre esse tema sob a luz de Hegel no capítulo anterior, alguns pontos fundamentais hão de ser colocados mais adequadamente para uma possível remissão do sistema spinozista. Na abertura de a *Ética* a definição de substância a impele *independência* ontológica e conceitual, já que se concebe através de si mesma. Esse entendimento não é novo na história da filosofia, na verdade até mesmo seguindo um alinhamento com dois outros filósofos que foram certamente fundamentais para a construção da concepção de Spinoza: Aristóteles e Descartes.

Via de regra, a substância aristotélica é primária "apenas e só apenas se é sujeita de predicação e não predicada por nada mais". Já Descartes entende por substância "uma coisa que existe de tal forma a não depender em nada mais para sua existência [...] Só há uma [...] Deus[207]". No caso de Aristóteles, a substância é definida em termos de predicação apenas, enquanto Descartes o faz em termos de independência de causa. Há ainda em Descartes a existência de uma "segunda" substância, aquela que não é causalmente independente. Porém a é em termos de predicação. No entanto, não nos cabe aqui adentrar neste âmbito e nosso objetivo foi apenas o de mostrar quão próximas tais concepções se encontram. Ademais, temos como fim mostrar como, de forma tão simples, Spinoza definiu a substância como causa *positiva* de si mesma. Isso por que se Deus não pode ser causado por nada além de si mesmo, há de ser a causa *eficiente* de si.

Em E1-D1, inscrevendo um papel central da substância em seu sistema, Spinoza diz que "*por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a*

[207] MELAMED, *The Building Blocks of Spinoza's Metaphysics, IN: The Oxford Handbook of Spinoza (Forthcoming),* Setembro, 2013, p.4-6. "if and only if if it's subject of predication and nothing else.", "a thing that exists in such a way that it does not depend on anything else for its existence[…] There is only one […] God." Tradução nossa.

existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente[208]". Ou seja, a essência da substância por si mesma já significa (e representa) sua existência propriamente pela *virtude* de sua própria essência.

E muito embora pudéssemos dissertar muito além acerca desse tema, aternos-emos a uma introdução descritiva para avançarmos ao terrenos dos *atributos*, tidos por Hegel como (já sendo) o primeiro grau de *abstração* do sistema spinozista. Até aqui, a substância é mesmo real. Agora, como conferir aos atributos a mesma realidade? Seria isso possível?

3.3.2) Atributos

O debate que envolve os *atributos,* no que diz respeito à Hegel, remonta ao fato de que o autor alemão os reclamou [os atributos], acima de tudo, como primeira negação da substância. Não obstante, visualizou a propriedade de *negação da negação* a partir de um *erro* do spinozismo de não fazer com que aos *modos* fosse atribuído tal papel.

Em E1-D4 *Ética*, Spinoza descreve os atributos como sendo "aquilo que, *de uma substância*, o intelecto percebe como constituindo a sua essência[209]", enquanto o seguimento da definição de Deus, após a definição da substância que já vimos, em E1-D6 diz tratar-se de "uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita[210]".

Daí podemos inferir: o que de fato é o atributo? Trata-se da *constituição* da essência da substância ou apenas como *o intelecto* a percebe? Ambas as questões seriam passíveis de interpretações um tanto distintas. O fato de um *modo* [o intelecto] ser posto nas definições iniciais da obra e, sem definição prévia, surgir como constituinte de um processo definitivo [a percepção], aponta para uma possível fragilidade sistêmica. Tal fato fora apontado por Hegel nas *Lições*, porém entendemos que desse modo a leitura do alemão seguiu uma linearidade que *não necessariamente* se encontra na *Ética*, qual seja, a de que

[208] SPINOZA, B., op. cit., p.13. grifos nossos.
[209] Ibidem, idem. Grifos nossos.
[210] Ibidem, idem.

sua compreensão se dê de forma a ser uma construção do processo ao qual infere.

Outrossim, Melamed ilumina a questão ao ter em mãos os rascunhos primeiros de a *Ética*. Em um desses rascunhos, de setembro de 1661, escreveu o holandês que "por atributo entendo qualquer coisa concebida através de si e em si, de forma com que seu conceito não envolva o conceito de qualquer outra coisa[211]". Curiosamente, exibe uma definição dos *atributos* bastante próxima àquela da substância. Inclusive, não há nessa última definição qualquer menção ao *intelecto* como constituinte da natureza (mesmo que da percepção) desse atributo. Não nos espanta que tais definições (as de substância e atributos) parecessem (ou ainda pareçam) intercambiáveis.

De acordo com o estudo de Wolfson sobre esse assunto,

> Se for dada ênfase à expressão 'que o intelecto percebe', será pensado que os atributos só estão *no intellectu*. Os atributos então seriam apenas um modo subjetivo do pensamento, expressando uma relação a um sujeito que os percebem sem possuir existência real na essência...De acordo com essa interpretação, ser percebido pela mente significa ser *inventado* por ela.[212]

O simples fato de haver, sobretudo, apenas *uma* substância a qual o que é percebido dela são *seus atributos*, nomeadamente, a extensão e o pensamento, não torna estranho para nós que *a própria substância manifeste-se* como (e não através dos) *atributos.* Estes, sendo ela (a substância mesma), são conceitos *de si mesmos* cuja nomeação se apresenta, não obstante, didaticamente.

Como já discutimos, Spinoza se distanciou sistematicamente de Descartes em termos deveras sutis de seu método, de acordo com Melamed são conhecidas as "perplexidades do trabalho de Descartes sobre os atributos, sendo mais fácil compreender as experimentações de Spinoza nos primeiros rascunhos de a *Ética*, com várias concepções dos atributos e sua relação com Deus ou a

---

[211] MELAMED, op. cit., p.11.

[212] WOLFSON, H., *The Philosophy of Spinoza*, Volume I, Cambridge: MA, Harvard University Press, 1934, p, 53-4. "If we give stress to the expression. 'that the intelect perceives', it will be thought that the atributes are only within *intellectu*. The atributes would, then, be only a subjective mode of thought, expressing a relation to a subject that perceives them without possessing real existence in essence...According with this interpretation, being perceived by the mind means being *invented* by it." Tradução nossa.

substância[213]" e nos é lícito salientar que o fato de a ausência de tal centralidade do intelecto na percepção dos atributos na filosofia de Descartes pode sim ter levado comentadores a compreenderem o spinozismo de forma a afastar a substância de seus atributos.

A leitura de Hegel vai justamente nessa linha, a de que Spinoza não foi capaz de fazer com que os atributos dependessem dos *modos*[214], nesse caso, o intelecto. E o modo depende do atributo e da substância e não o inverso. Porém, lembremo-nos aqui do seguinte, no escólio da E2-P7:

> [...] tudo o que pode ser percebido por um intelecto infinito como constituindo a essência de uma substância pertence a uma única substância apenas [...] a substância pensante e a substância extensa são uma só e mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob outro.[215]

Um intelecto infinito, aqui lido como a substância pensante, não pode se iludir. Como o intelecto de fato percebe as coisas adequadamente, e só a imaginação[216] é a *única* causa de falsidade, não há como tal percepção não ser de fato o reflexo da verdadeira natureza da substância nela e para ela[217].

Se aqui estivéssemos tratando de um atributo *como propriedade exclusiva da* mente humana (sobre o que trabalharemos mais adiante, *nos modos*), Deus não poderia, por si mesmo, consistir de uma infinidade de atributos[218].

Aqui já solucionamos duas questões importantes, leia-se, a primeira diz respeito ao desligamento do spinozismo como uma forma de eleatismo ou até mesmo orientalismo (através do hinduísmo) em seus sentidos mais vulgares; isso, pois respondemos à segunda questão, já que os atributos são também essência da substância, ou seja, são a própria substância. Assim, deixamos o suposto caráter de *falta de realidade* para os *modi*, que serão discutidos na próxima seção.

---

[213] MELAMED, op. cit., p.16. "[...] perplexities of Descartes' work about the atributes, which makes it easier to understand Spinoza's experiments in the first drafts of the *Ethics*, with various conceptions of the attributes and its relation with God or substance." Tradução nossa.
[214] Mais sobre o tema, na próxima seção.
[215] SPINOZA, B., op. cit., p.55
[216] Ibidem, p.82 "E2-P41: O conhecimento de primeiro gênero (imaginação) é a única causa de falsidade".
[217] Mais sobre a imaginação como conhecimento falseável, na próxima seção.
[218] Ibidem, p.13. "uma substância que consiste[*constantem*] de infinitos atributos"

No entanto, ainda consideramos lícito salientar algo igualmente importante. Em E1-P13 Spinoza salienta que "uma substância absolutamente infinita é indivisível[219]", o que nos leva a compreender que os atributos não são uma *parte* dela. Essa afirmação aparece então, como mais uma maneira de reafirmarmos como os atributos são "*mais do mesmo" ente* entendido de formas distintas.

O último ponto no que concerne aos atributos que também foram tratados por Hegel, diz respeito ao fato de que, tendo Spinoza inscrito à substância *infinitos* atributos, por que razão a mente humana só compreende a *extensão* e o *pensamento*?

Ora, mais uma vez nos colocamos diante de uma questão que foi tratada como uma aporia sistêmica no spinozismo por Hegel a qual pensamos haver uma série de explicações plausíveis: a primeira delas diz respeito a uma teoria *central* na *Ética*. Em E1-P7 Spinoza diz que "a ordem e conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas[220]", isso define a chamada teoria do *paralelismo* ou *isomorfismo*: se, como já vimos, a substância possui concepções distintas (extensão e pensamento), é fácil de se concluir que se os atributos não influenciam uns aos outros (ou seja, se o que pertence à extensão não interage com o pensamento e nem vice-versa), há uma *barreira estrutural* conceitual e causal entre os atributos. E sobre isso, diz Melamed:

> Além da barreira entre os atributos, existe uma *barreira paralela* no atributo do Pensamento entre as representações, cujos objetos sejam itens de diferentes atributos. Desse modo, não é apenas meu corpo que não pode interagir causalmente com um modo de um terceiro atributo, mas também a minha mente (que é simplesmente a ideia do meu corpo) não pode interagir causalmente com qualquer mente, ou ideia, que represente itens do terceiro atributo.[221]

Essa *barreira paralela,* então, não permite que haja comunicação alguma entre ideias que representem atributos distintos. Assim, como ideias de nossos corpos, não é possível que nossa mente se comunique com mentes (e corpos) do terceiro atributo, assim não podendo saber nada um do outro, nem sobre os corpos que representam.

---

[219] SPINOZA, B., op. cit., p.22
[220] Ibidem, p.55
[221] MELAMED, op. cit., p.22.

E, a fim de tornar todas essas questões mais claras no que diz respeito às interações entre o universal, o particular e o singular no sistema spinozista, passaremos agora para a análise dos *modi*, em que acreditamos se encontrarem os pontos nevrálgicos das questões até agora levantadas, as que nos permitirão balizar crítica e devidamente as acusações feitas por Hegel ao autor chamando-o de *panteísta* e *acosmista*.

3.3.3) *Modi e* existência: panteísmo?

Os *modi* (ou a Natureza Naturada) são definidos por Spinoza como as afecções (ou qualidades) de uma substância, *ou* "*aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido*[222]". Tem-se então que a existência e concepção dessas *qualidades* estão, aqui sim *dependentes* da substância (e, como agora sabemos, de *seus* atributos). Todavia, já nos debruçamos sobre as relações entre a Natureza Naturante e a Natureza Naturada no capítulo anterior e, nas linhas anteriores, ratificamos o fato de que a substância e os atributos são causalmente *autodeterminados* (o que nos leva a concluir que são realmente *livres*).

Tornando tal distinção ainda mais precisa, na Carta 12 (também chamada de "Carta sobre o Infinito[223]")

> [...] concebemos a existência dos modos como totalmente diversa da existência da substância. Origina-se aí a diferença entre a eternidade e a duração — por esta só podemos explicar a existência dos modos; mas a existência da substância só pode ser explicada pela eternidade, isto é, como fruição infinita do existir *(existendi),* ou, para usar um barbarismo, como fruição infinita do ser.[224]

Percebemos aqui como, paralelamente à *Ética*, Spinoza mantém uma

---

[222] SPINOZA, B., op. cit., p.13

[223] Nota de Marilena Chauí "Esta é, talvez, a carta mais importante da correspondência espinosana. Nela o filósofo expõe a teoria do infinito atual, tema central do pensamento do século XVII. A tese espinosana consistirá em negar toda tentativa para pensar o infinito negativamente: não-limitado, sem começo, sem fim, etc. O infinito é positividade absoluta. Espinosa recusa, também, a consequência do negativismo: as tentativas para calcular o infinito, que supõem o infinito como descontínuo. O centro da demonstração gira sobre: 1.° a distinção entre o que é infinito por sua natureza e o que é infinito por sua causa; 2.° sobre a distinção entre o que pode ser compreendido pelo intelecto e pela imaginação, e aquilo que só pode ser compreendido pelo intelecto. O infinito está neste segundo caso e todos os enganos das tentativas para pensá-lo residem no fato de que os filósofos confundiram a ideia do infinito com a *imagem* (impossível) do infinito."

[224]SPINOZA, B., *Coleção Pensadores*, Carta 12.

concepção que poderia incitar a ares de ambiguidade, mas que na verdade significa nada mais do que a substância *como existência* e, ainda, *existência necessária*. Nesse sentido, nos seria lícito dizer que os *modi* então não pertencem à eternidade e nem à necessidade de existência, ou ainda, de sua definição (como sendo concebidos por *outro*) *não segue* sua existência. Disso tiramos, de fato, que a existência de todo e qualquer modo não é *necessária* e, se tomarmos em conta uma igualdade entre necessidade e existência, fatalmente nos inclinaremos a crer que *modi,* de fato, não existem. Porém, vale salientar que podemos ainda distinguir o que se diz por tais termos quando pareados à *eternidade* e à *duração* para que não nos coloquemos diante de um apressamento.

Em E1-D8 segue-se que "por eternidade compreendo a própria existência, enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna", cuja explicação diz que "uma tal existência é, assim como a essência da coisa, concebida como uma verdade eterna e não pode, por isso, ser explicada pela duração ou pelo tempo, mesmo que se conceba uma duração sem princípio nem fim[225]". Como *necessidade* da existência ou realidade do ser, a eternidade é aquela cuja essência *implica necessariamente* a existência. Resta à duração, é claro, ilustrar a existência dos *modi*, ou melhor, existência não *necessária em e por si*, pois "pode ser pensado como não existente[226]", mas que explica a razão de os *modi* conterem em si a noção de divisibilidade mesma conservando seu conceito e sua definição.

Acreditamos, diante de todo o já exposto, termos conseguido trazer à luz a questão da existência dos *modi*. O que a eles diz respeito é a *finitude*. Mas seriam, além de tudo, os *modi* vazios de essência? Afinal, se por definição a essência é *indivisa*, aos *modi,* como *divisíveis*, poderia ser atribuída sua falta. Mas, como pergunta Gainza:

> [...] se a essência da substância, por ser o que é em si e se concebe por si, consiste em ser *causa sui*, o que é em outra coisa e é concebido por outra coisa, deve supor-se *sem essência* ou inessencial, visto que não teria em si a consistência positiva que a

[225] SPINOZA, B., *Ética*, p.13-4.
[226] Ibidem, p.13.

auto-causação lhe proveria?[227]

Entendemos residir aqui o teor ácido com o qual o spinozismo foi atacado e *acusado* de "panteísta", além de "acosmista", pois, dado o fato de que os *modi*, que são a representação de qualquer singular, podem ter sua essencialidade extirpada, de certo não faz sentido que aos mesmos seja atribuída existência efetiva.

Essa distinção entre existência e essência muito diz sobre querelas fundamentais do spinozismo. O fato de que os *modi* sejam passíveis de divisão dificultam a compreensão de sua inserção coerente na infinitude da substância de quem são (como o próprio nome diz) uma modificação, e, conquanto sua existência possa ser determinada e *limitada* (não apenas, mas por exemplo) pelo tempo, sua essência, por definição, permanece *indivisa*. Não há, do mesmo modo, como se inferir que, apesar de distinguíveis, essência e existência não sejam complementares, já que referem-se a *um só* dos diversos *modi* através de pontos de vista diferentes.

E por isso vamos nos aproximando da nossa questão central: já que a *necessidade de existência* se dá unicamente à substância e, ao contrário, aos *modi* é atribuída uma *não-necessidade* de existir, será que é possível a coexistência essencial da substância e seus *modi?*

Gilles Deleuze diz sobre isso:

> [...] as essências de modos não são nem possibilidades lógicas, nem estruturas matemáticas, nem entidades metafísicas, mas sim realidades físicas, res physicae. Espinosa quer dizer que a essência, enquanto essência, tem uma existência. Uma essência de modo tem uma existência que não se confunde com a existência do modo correspondente.[228]

Isso se torna mais claro na definição que Spinoza dá à essência, qual seja, a de que "digo pertencer à essência de uma certa coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que, se retirado, a coisa é necessariamente retirada[229]"; logo, não há como algo se conceber (existir) sem seu caráter de

---

[227] GAINZA, M., op. cit., p.73 . grifos nossos.
[228] DELEUZE, G, *Spinoza e o Problema da Expressão*. Tradução para o português. Mimeo, p.130.
[229] SPINOZA, B., op. cit., p.51.

essencialidade ter-lhe sido posto previamente. O inverso, por si mesmo, também é verdadeiro: não há como dar-se essencialidade sem que haja algo à que possa lhe ser dada.

Já sabemos que para o autor holandês *só* e *somente só* a substância é causa de si. Sabemos também que os *modi* existem através *dela* e *por ela* são concebidos. Essa causa *absoluta*, então, é livre, pois existe, como já estudamos, por *total necessidade*.

Já vimos como os corpos e pensamentos finitos não interagem e só se limitam entre *mesmo*s *de si.* Vimos também como são explicados por causas *externas* a si mesmos: remetendo a outros *modi* finitos que se determinam infinitamente, ou seja, seus limites estão sempre dependentes de outros *modi.* Sem embargo, trata-se, no caso dos *modi*, de uma instância da realidade que é nomeadamente *contingente,* logo, uma instância que *não* é livre. Em E1-D7, diz Spinoza que "é dita [...] coagida, aquela [coisa] que é determinada por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada[230]". Além de serem assim determinados por outros *modi*, a operarem de uma certa maneira, não o são exclusivamente, já que "tudo que é determinado a existir e operar, assim é determinado por Deus". Isso nos faz ver que há uma *dupla* ação de determinação[231], o que significa que, de fato, como analisado de forma correta por Hegel, da substância *se deriva* a existência dos *modi*, (a questão aqui diz respeito a Hegel ter atribuído, ao invés disso, esse *primeiro grau* de existência aos atributos ao invés) através (aí sim) de seus *infinitos atributos*. Disso se segue que nos próprios *modi* também ocorre uma *derivação de existência* que

[230] Ibidem, p.13.

[231] Que aqui cabe ratificarmos com E1-P28d que diz "Tudo que é determinado a existir e a operar é assim determinado por Deus. Ora, o que é finito e tem existência determinada não pode ter sido produzido pela natureza absoluta de um atributo de Deus, pois tudo o que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus é infinito e eterno; e deve ser se seguido, portanto, de Deus ou de um atributo seu, enquanto considerado como afetado de uma certa maneira. Pois além da substância e dos modos nada existe, e os modos nada mais são do que afecções dos atributos de Deus. Ora, tampouco pode ter se seguido de Deus ou de um atributo seu, enquanto afetado de uma modificação que é eterna e infinita. Deve, portanto, ter se seguido ou de Deus ou de um atributo seu, isto é, deve ter sido determinado a existir ou por Deus ou por um atributo seu, enquanto modificado por uma modificação que é finita e tem uma existência determinada. Este era o primeiro ponto. Em segundo lugar, por sua vez, essa causa – ou seja, este modo – deve igualmente ter sido determinada por outra, a qual é igualmente finita e tem uma existência determinada, e essa última, por sua vez, por outra, e assim por diante até o infinito. C.Q.D."

é, todavia, *finita*. Nas palavras de Chauí,

> Atributos e modos não são extrínsecos ao ser da substância absolutamente infinita, mas intrínsecos a ele, sem que nenhum deles possa confundir-se com ela, pois nenhum atributo (por ser infinito *em seu gênero*) é coextensivo a ela (pois ela é *absolutamente infinita*) e todo modo (infinito ou finito) tem nela o princípio ausal eficiente imanente.[232]

Isso nos faz bastante sentido se levarmos em consideração justamente o ponto de análise pertinente aqui em nosso trabalho, leia-se, como a singularização (através dos *modi*) se relaciona afirmativa e efetivamente com a substância ao passo de adquirir realidade para si.

A substância é a infinitude *absoluta* e é *nela,* pois ela é a própria *necessidade* de existência que pode se dar a manifestação da finitude. Não obstante, os atributos de *extensão* e *pensament*o, como já vimos, não limitam um ao outro e são *infinitos em seus gêneros*. *Deus sive natura*, Deus ou natureza. Nesse sentido, estamos trazendo à tona os efeitos *sine qua non* da substância como produtora de *todas* as essências *e* realidades, o que resulta em ser, outrossim, *potência infinita*.

Isso ratifica a nossa base interpretativa inicial, ao imputar à substância um caráter *ativo* e uma *necessidade espontânea* de diversificação. A substância é *em-si* e *para-si* efetivamente pois *não sai de si* e simplesmente multiplica-se produzindo a si mesma. Se ela é efetividade e atividade propriamente, nada reproduz que também não o seja.

Gainza afirma:

> O *ser em outro*, então, é – *positivamente* e não opositivamente – expressão parcial (certa e determinada) da potência absoluta e ao mesmo tempo qualificada (através de um atributo) de uma força de produção absoluta (a causa de si, que tem a potência de produzir tudo o que existe ao auto-produzir-se).[233]

Desse modo, põe-se em dúvida toda uma tradição que tratou os *modi* como *passividade* e/ou *inessencialidade*, já que "a potência de Deus, pela qual ele

---

[232] CHAUI, M., *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. I: *Imanência*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p.72. grifos do autor.
[233] GAINZA, M., op. cit., p.77.

próprio e todas as coisas *são e agem*, é sua própria essência[234]". A aporia atribuída ao spinozismo quanto a esse sentido se esvanece, e junto a ela também, nos mesmos termos, a acusação contundente de tratar-se de um sistema *panteísta*.

No seio deste debate, o fato de tudo estar *em* Deus fez muitos atribuírem ao spinozismo um aspecto fundacional no Ocidente, no que diz respeito ao *panteísmo*. Este, por sua vez, diz respeito a tudo ser *parte* de Deus. Como acabamos de mostrar, no entanto, não é o caso do objetivo de Spinoza na *Ética* e, apenas sob um julgamento um tanto apressado é possível conferi-lo tal rótulo. Concordamos com Melamed quando diz:

> [...] ao invés de dizer que somos partes de Deus (fazendo com que estivéssemos antes de Deus), ele [Spinoza] diz que somos modos de Deus (assim posterior e dependentes Dele). Desse modo, devemos notar que o panteísmo de Spinoza é um panteísmo substância-modo e não um panteísmo todo-parte.[235]

Então, por mais que haja sim, nessa querela, uma forma de panteísmo, esta não diz respeito à noção (também) vulgar da mesma. A visão do sistema spinozista como panteísta possui um sentido distinto daquele preconizado por toda a história da filosofia, pois não há indivíduos que compõem conjuntamente o que Deus passa a ser, como se diria de uma parte sem a qual o todo nada seria.

> *Uma coisa* é, com efeito, considerar Deus como uma essência simples e espiritual que se exprime em ou habita imediatamente todas as essências individuais igualmente simples e todos os fenômenos existentes. Esta seria uma visão panteísta, sintetizável na asserção: "a essência divina constitui a essência de todas as coisas"; visão que, conforme vimos, Espinosa rejeita explicitamente, pois segundo ele a essência da substancia não constitui a essência de nenhuma coisa singular. Por isso, *outra coisa* é considerar Deus como uma essência absolutamente complexa que existe necessariamente como potência infinita e causa imanente de todas as coisas. Se em Espinosa tudo o que existe *exprime* de um modo certo e determinado a essência de Deus, isto quer dizer que as essências singulares são igualmente complexas, e que existem como potências ou *conatus*, (força de perseverar na existência e de produzir efeitos), não sendo de maneira nenhuma redutíveis a meras

[234] SPINOZA, B., op. cit., p.40

[235] MELAMED, Y., op. cit., p.35. "instead of saying that we are part of God (as we would be before God), he says that we are modes of God (thus posterior and dependent on Him). Thus, we should note that Spinoza's pantheism is a substance-mode pantheism not a whole-part pantheism." Tradução nossa.

espiritualidades.[236]

Doravante, em acordo com o objeto central de nosso trabalho, atingimos um lugar fundamental: o encontro da essência potencial da existência e a sua forma de diversificação tão potente e essente quanto ela mesma. Ao passo que não possuir uma *reflexividade formadora* não impediu o spinozismo de estabelecer uma sistemática afável à instituição de uma potência infinita *como existência mesma*. Nesse curso, pensamos ter conseguido balizar suavemente, o suposto senso de abstração atribuído ao holandês e consideramos lícito e possível rumar em direção ao nosso foco fundamental: sua noção acerca do indivíduo, do singular nos *modi* e em como se dá o estabelecimento dessa individualidade.

3.4) Do *acosmismo* ao indivíduo

Desde o início do presente trabalho, discutimos fundamentalmente a posição de Hegel diante do sistema de Spinoza de forma a alocar sua posição sem que necessariamente a mesma se engendrasse como uma oposição endurecida àquilo que criticou e, por essa razão, mantivemos uma neutralidade permissiva. Nosso caminho até o presente capítulo, na tentativa de redimir (também o tanto quanto possível) a posição de Spinoza nas extensões devidas e no enfoque desejado, nos traz, agora, ao núcleo objetivo de nosso trabalho: a individualidade.

Já estudamos como os *modi* (que são, por definição a singularização) não estão encerrados na sua finitude, como se estivessem *desligados* do infinito, mas que, *neles mesmo* (nos modi), como combinação constitutiva dos atributos *extensão* e *pensamento na* infinitude, compreende-se a infinidade. Já debatemos no capítulo anterior o ser individual como um conjunto singular (que tende ao infinito) de corpos integrados segundo proporções e combinações específicas e, logo, o *finito* é *per se*, uma infinidade de causas finitas modificadas de uma infinidade de maneiras. Desse modo, não é possível se limitar numericamente tais partes constituintes dos *modi* como combinação, ou seja, indivíduos.

---

[236] GAINZA, M., op. cit., p.134-5.

É claro que não julgamos estar onde, como no caso de Hegel, a efetivação da individualidade como tal estivesse dada simplesmente por um inferência de que há uma derivação (com mesmo nexo) de uma substância através de seus atributos em *modi* que, por si mesmos, já são uma representação táctil e efetiva da realidade individual.

Ora, se os *modi* devem ser uma ausculta da realidade, como quando Spinoza afirma que "o que quer que exista *exprime* de maneira certa e determinada a natureza, ou seja, a essência de Deus a potência de Deus" e que "as coisas particulares nada mais são senão afecções dos atributos [...] modos pelos quais [...] se *exprimem* de maneira certa e determinada", concluímos (como já o fizemos seletivamente) que o *infinito* se manifesta *multiplicando-se*. A realidade se autoproduz em níveis de forma diferente de como ocorre no hegelianismo, donde o concreto se dá através de uma *negação progressiva* que determina o saber do ser de si mesmo a esse passo. Ou seja, como um sistema estruturalmente reflexivo, o spinozismo parte de um vazio ontológico por ser meramente afirmativo, vazio este através da qual, por meio do processo de autodeterminação (no âmbito epistemológico, através da busca do reconhecimento de relações causais específicas), na realidade se preenche na inexorável consonância que, em si, é uma *afirmação ontológia*, ou, em outras palavras, que *legitima*, em sua medida, o *ser* no que não era até então.

Então, chegamos à questão: como *afirmar* ontologicamente *um* dos *eternos distintos* engendrados por esse sistema? Seria isso *plenamente* possível? Não seria a *substância una* a hecatombe sistêmica declarada do spinozismo na declaração em si mesma da impossibilidade de uma individualização consistente?!

Às coisas finitas e suas determinações, tomemos a carata 78 de Spinoza a Henry Oldenburg, que diz

> Da mesma forma que seria absurdo para um círculo reclamar que Deus não o deu as propriedades de uma esfera, ou uma criança com pedras nos rins reclamar que Deus não a deu um corpo sadio, seria igualmente absurdo para um homem de caráter débil reclamar que Deus lhe negou a força de espírito, o conhecimento verdadeiro e o seu amor, tendo lhe dado uma natureza tão fraca que não lhe é

possível conter ou controlar seus desejos.[237]

Donde percebemos que Spinoza se refere às relações entre o *ser* das essências e uma suposta onipotência divina, ou seja, suas *determinações*, sejam elas externas ou internas. O homem que reclama a sua falta de integridade a um Deus transcendente não está reconhecendo a verdadeira relação que existe entre ele e esse *Ser* ao qual outorga sua própria incompletude. E nos perguntamos: (1) através de quê, (2) como e (3) por que se daria esse mergulho do homem? E qual seria seu fim?

Ora, se Spinoza diz, na E2-P11, que "a essência do homem é constituída por [...] modos do pensar dentre todos os quais, a ideia é o primeiro" e, em E2-P13, institui que "o objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo", podemos concluir que, acima de tudo, a mente é uma ideia do corpo. Logo, tendo em vista que a ligação dos *modi* finitos e seus respectivos *ordenamentos* como extensão e pensamento assim se dão, seria a *ideia* (1), como conhecimento verdadeiro, o veículo através do qual o indivíduo poderia trilhar seu(s) caminho(s).

O ponto seguinte de nossa questão, que diz respeito à forma, nos remete a uma carta escrita por Spinoza a Hugo Boxel, a Carta 56, na qual o autor continua uma discussão prévia cujo tema era a *certeza* do *saber* (de) *Deus*. Discute-se a temática de, ao acordo de nossa busca, balizar a relação do conhecimento (e consequente liberdade) de Deus em relação a si mesmo e de como o homem se inscreve em Deus.

> A sua questão de se eu tenho ou não uma ideia clara de Deus como a de um triângulo, eu te respondo que sim. Mas se você me perguntar se tenho uma imagem mental de Deus como a de um triângulo, eu respondo que não. Não podemos imaginar Deus, mas podemos apreendê-lo através do intelecto.[238]

---

[237] SPINOZA, B., *Complete Works*, Tradução por Samuel Shirley, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002. p.952. "For just as it would be absurd for a circle to complain that God has not given it the properties of a sphere, or a child suffering from kidney-stone that God has not given it a healthy body, it would be equally absurd for a man of feeble character to complain that God has denied him strength of spirit and true knowledge and love of God, and has given him so weak a nature that he cannot contain or control his desires." Tradução nossa.

[238] Ibidem, p.905. "To your question as to whether I have as clear an idea of God as of a triangle, I reply in the affirmative. But if you ask me whether as clear as a mental image of God as of a triangle, I reply in the negative. We cannot imagine God, but we can apprehend him by the intellect." Tradução nossa.

Nessa série de correspondências com Boxel, Spinoza mostrava, acima de tudo, as relações de imagem e semelhança que os indivíduos costumam atribuir a Deus. Sobre tal ponto, articula justamente, como em E2-P47 que "mente humana possui um conhecimento adequado da essência eterna e infinita Deus" à qual atribuiu a si mesmo certo grau de conhecimento.

Para nós, está clara a razão pela qual o holandês foi tão execrado da comunidade judaica e perseguido por crentes, o fato de Deus ser visto como a fonte infinita da qual a realidade insurge por *necessidade*. Doravante, o fato de que resta a cada homem, em seu processo de afirmação de si (2) conhecer a Deus em suas intricadas (e infinitas) atribuições, é tão absurda quanto para estes, ao nosso ver, desmotivados à árdua tarefa do existir, cuja forma de esclarecimento é a *busca pelo conhecimento da totalidade* que Deus representa *como* Natureza (*Deus sive Natura)*.

O homem para Spinoza não é, no sentido mais estrito, um fato *substancial*. Trata-se de um modo da substância infinita cuja existência implica a essência da substancia mas não se explica por ela. Vemos a univocidade da substância, vemos a imanência do infinito ao finito e o ser humano de fato como afecção desse ser infinito.

Ao contrário de como funciona no hegelianismo, o espírito humano e, por conseguinte, o homem, não é uma realidade estável e originária, não se compreende *necessária e estritamente* de forma reflexiva. Trata-se sim de um tipo de reflexão, mas que diz respeito a uma caminhada *Ética,* a uma busca pela verdade e uma preocupação pela virtude (e aqui temos Hegel, todavia com uma estrutura distinta). Esse processo é comandado por uma mudança de consciência do indivíduo em relação a si mesmo, de modo que ele vá em direção ao conhecimento de si em detrimento da ignorância corrente à qual está sujeito, em vias de intuir sua essência singular.

Como diz no preâmbulo da segunda parte da *Ética, "explicarei* [...] *apenas aquelas [coisas] que possam nos conduzir, como que pela mão, ao conhecimento do espírito humano e da sua beatitude suprema*[239]*"* donde no

[239] SPINOZA,B., *Ética*, p.51. grifos do autor.

segundo axioma diz que “o homem pensa”.

Como já debatemos na seção sobre o método, há efeitos fundamentais na distinção entre ideias adequadas e inadequadas: elas separam o conhecimento imaginativo e o entendimento. No escólio da E2-P40 Spinoza resume essa questão

> [...] a partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilada, confusamente, e *sem a ordem própria do intelecto* [...] passei a chamar essas percepções de conhecimento originado da experiência errática [...] vou me referir[...]a esses dois modos [...] como conhecimento de *primeiro gênero*, opinião ou *imaginação* [...] Por termos noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas [...] a este modo me referirei como *razão* e conhecimento de *segundo gênero* [...] existe ainda um terceiro, que chamaremos de *ciência intuitiva*. Este gênero de conhecimento parte *da ideia adequadada essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas.*[240]

E voltamos à carta de Spinoza a Boxel, na qual o autor reflete sobre *seu* próprio conhecimento de Deus, tratando-o como balizado em uma ideia clara, porém com um entendimento de parte de seus atributos, todavia não todos...e no mesmo momento, o autor *não* outorga a Deus uma *imagem*. Outrossim, fica claro que a Natureza há de ser *compreendida* em seu sentido mais amplo e, ademais, não se deve deixar de levar em conta (e aqui temos a *novidade crítica* do spinozismo em relação a seus contemporâneos) que as *imagens* feitas de Deus pelo homem nada mais são que não, aí sim, uma *transcendência abstrativa*; um impedimento formal *no próprio indivíduo* de compreender-se no mundo, sucumbindo sua noção da realidade a imagens não condizentes com ela própria, em essência. Chauí nos esclarece tal questão dizendo:

> O *conhecimento* da natureza divina é *fundamentum* do *conhecimento* intelectual verdadeiro, isto é, condição para o encadeamento dedutivo das ideias verdadeiras, e a *causa sui* é o *principium* do *conatus* como potência singular atual de autoperseveração na existência, mas o *ser* de Deus não é fundamento, tanto porque, negativamente, não é *subjectum* de precdicados como porque, positivamente, é a força causal ou a potencia ativa que percorre todos os modos, constituindo-os como seus efeitos imanentes singulares no mesmo ato em que se produz a si mesma.[241]

Tendo então apontado *sub judice* as questões pertinentes à *afirmação do*

[240] Ibidem, p.81-2. Grifos nossos.
[241] CHAUÍ, M., op. cit., p.72.

indivíduo na substância, nos restou salientar a razão pela qual há nesse homem tal ímpeto. Como já vimos, Spinoza é responsável por uma ruptura em relação a seus predecessores no que diz respeito às interações *mente-corpo*, mais precisamente, à importância dada à mente em detrimento do corpo com a extinção do dualismo até então vigente. "Nada acontece no corpo que não seja percebido pela mente", diz em E2-P12. E, com relação tão imbricada entre a mente e o corpo, de acordo com nossos estudos, já percebemos que os efeitos produzidos por ambos extensão e pensamento singulares decorrentes de suas propriedades são o próprio processo de autoprodução do indivíduo. Este aparece, então, como um dos muitos *modi*: *singular* em potência de ser e produzir(-se). Isso nos dá um novo horizonte na análise da finitude, pois, podemos conceber, lembrando da E2-P7[242], que o paralelismo que outorga realidade ao indivíduo não só o faz, como também reafirma a identificação radical em sua *mesmidade*, do indivíduo com o infinito da substância.

E aqui nos colocamos diante do (3)conceito de *conatus*, descrito na E3-P6 como "cada coisa [que] esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser[243]". Isso nos leva a seu conceito maior de virtude, qual seja, o de que "[tal] esforço por se conservar é o primeiro e único fundamento da virtude[244]" do qual todo esse processo de reintegração engendrada pelo spinozismo em todos os níveis, sejam eles mente-corpo, Deus-*Modi*, ou o *Eu*-Substância, faz do sistema aqui descrito um *monismo imanente*, no qual deixa de existir uma relação necessária entre o sujeito e o objeto e, apenas o processo de realização da unidade *essente mesma* consagram o *devir*: trata-se do pleno reconhecimento das capacidades humanas de ação, partindo de causas imanentes da realidade que fazem parte da constituição mesma do ser.

Por que razão, então, poderíamos atribuir ao *conatus* essa função que, além da autopreservação do indivíduo, leva-o à liberdade?

Vale lembrar o que Spinoza considera como sendo o nosso próprio "cativeiro", qual seja, o "conhecimento imaginativo", sobre o qual já debatemos e que, ademais, é o tipo de conhecimento que temos quando sob efeito das paixões

[242] Que diz "a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas"
[243] SPINOZA,B., *Ética*, p.105
[244] Ibidem, p.171

(E3-P3)[245]. Ao mesmo passo, percebemos as diferenças entre esse tipo de conhecimento e aquele oriundo da razão ou da intuição; da mesma maneira, somente quando temos um conhecimento adequando somos realmente *ativos* e ainda, somente nessa circunstância estamos em contato com nossa verdadeira essência ou natureza.

Não obstante, nas palavras de Chauí,

> [...] eis por que Espinosa não defina a servidão humana como vício, lugar do erro e da má vontade, mas como pobreza do ser, do fazer e do pensar, lugar da abstração, isto é, da separação imaginária entre uma essência e sua potencia de agir e pensar. A servidão é impotência para existir em ato, ou, como a define Espinosa, causa inadequada, porque nela o que nos acontece não depende das leis de nossa natureza, mas da força de causas transitivas externas que atuam sobre nós. Assim como a servidão não é servo-arbítrio ou má vontade, assim também a liberdade não é livre-arbítrio de uma vontade mergulhada na contingencia dos possíveis, mas *aptidão para o múltiplo simultâneo*.[246]

Sobre isso, concluímos o óbvio, que o esforço do aumento de nossa potência na verdade diz respeito à nossa busca para que nos tornemos mais *ativos,* nos tornando *causas adequadas* de nossas próprias ações sem que elas sejam pautadas pela *externalidade*[247], "neste sentido, [somos] *intensidades* expressivas de uma potência natural, pela qual [...] [identificamo-nos] com [nossa] força de afirmar [nossa] essência e com a própria realidade concreta de [nossos] atos[248]".

Isso nos leva a uma estrutura de realidade definitiva no que diz respeito ao modo de existência dos corpos e pensamentos no mundo. Ao invés de pensarmos estritamente em termos de uma "guerra de todos contra todos", podemos sim, perceber uma existência na qual cabe à razão de cada indivíduo instituir uma sociabilidade de confluência ou conflito. Nenhuma das duas maneiras é uma lei *per se*.

Retomando aqui uma afirmativa que perpassa todo o nosso trabalho, estaria

---

[245] "As ações da mente provêm exclusivamente das ideias adequadas, enquanto as paixões dependem exclusivamente das ideias inadequadas."
[246] CHAUÍ, M., op. cit., p.77. grifo nosso.
[247] De acordo com E3-P1: "A nossa mente, algumas vezes, age; outras, na verdade, padece. Mais especificamente, à medida que tem ideias adequadas, ela necessariamente age; à merdida que tem ideias inadequadas, ela necessariamente padece."
[248] GAINZA, M., op. cit., p.136-7.

presente no cerne do sistema spinozista a restituição de sua ontologia que, para Hegel, estaria por todo, perdida na abstração: como "ser finito, é, *parcialmente*, uma negação e ser infinito, uma afirmação absoluta da existência de uma natureza[249]", podemos nos lembrar que os atributos tinham sua parcela de negação (como uma *não realidade* na impossibilidade de interação com sua contraparte: extensão/pensamento) ao passo que se tratavam de realidades absolutas e assim, só são negações no aspecto distintivo e não ontológico enquanto os *modi,* estes sim, dependentes, possuem seu aspecto de negação de fato formalizado.

E Rousset, sobre isso, diz:

> Não devemos entender que o não-ser seria constitutivo do ser do finito, mas que o não-ser é constitutivo da finitude do ser finito, o ser do ser finito sendo constituído pelo ser da substância da qual faz parte. Não se trata de uma negação de existência, que é apenas parcial, relativa ao "finito" do ser e não ao ser do finito.[250]

O que nos leva a perceber que, para Spinoza, a substância infinita em seu caráter afirmativo *só é* em suas modificações que, inexoravelmente, só possuem validade ontológica devido à existência mesma *que é a substância* (ou, adequadamente, a Natureza). A *finitude* diz respeito justamente ao caráter de *duração das coisas singulares como tais*, que são sim também afetadas por determinações externas, todavia não de forma *absoluta*, apesar de balizadas na infinitude *na qual* existem. O que Rousset quer dizer é que o ser finito na relatividade de sua definição e composição, por depender da contrariedade de determinações extrínsecas que o constituem, não implica que *não haja* determinação interna e *nem que não haja* negações também internas em um ser finito.

Estamos aqui diante de um *confronto* que diz respeito ao íntimo de cada *ser singular* inscrito na infinitude. Como já vimos, o *conatus* é essa representação de interioridade de cada um dos *modi* particulares *em sua interação*

---

[249] SPINOZA, B., op. cit., p.16

[250] ROUSSET, B. *L'immance et le salut, regards spinozistes*, Paris, Kimé, 2000. p.21. apud GAINZA, op cit., p.137. "Il ne faut pas entendre par là que le non-être serait constitutif de l'être du fini, mais que le non-être est constitutif de la finitude de l'être fini, l'être de l'être fini étant constitué par l'être de la substance dont il est une parti […] il ne s'agit que d'une négation de l'existence qui n'est qu'une négation partielle relative au 'fini' de l'être, non à l'être du fini." Tradução nossa.

extensão/pensamento particular. Ao mesmo tempo, devido à coexistência inevitável dos singulares, estes têm limites dados pelos outros corpos e pensamentos, já que as coisas "seguem uma ordem definida".

E, com efeito, de acordo com Gainza:

> Em virtude da afetação recíproca que se dá entre as coisas existentes, cada corpo está efetivamente *misturado* com os outros corpos – envolvendo toda afecção não só a natureza do corpo afetado, mas também a natureza do corpo que o afeta. A mente humana conhece (e desconhece) seu corpo – o corpo de que é idéia – enquanto percebe suas afecções, quer dizer, enquanto ela mesma, como idéia complexa, está constituída pelas idéias das afecções do corpo. Dessa sorte, a mente também se conhece (e se desconhece) a si mesma, enquanto, como idéia de si (idéia da idéia que ela é enquanto idéia de um corpo existente em ato) contém as idéias das afecções. É dentro dessas condições que uma essência ou *conatus* se afirma. O esforço com que cada coisa singular tenta perseverar em seu ser (esforço que define sua essência atual) é um esforço sempre e necessariamente *determinado*, sendo as afecções do corpo e as idéias dessas afecções as condições da afirmação desse único *conatus* que corpo e alma exprimem e efetuam.[251]

É a partir do *conatus* como esforço inerente e determinante do ato de preservação de si e, de acordo com o escólio da E3-P9, ainda, "à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade; mas à medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite, o qual, portanto, nada mais é que a própria essência do homem[252]" que compreendemos a *ciência* de cada indivíduo nesse ato. E daqui chegamos à definição do *desejo*, na E4 que diz "o desejo [como] própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira[253]" e que legitima a interação inerente entre a essência e a determinação da ação[254]. Ou

---

[251] GAINZA, M., op. cit., p.140
[252] SPINOZA, B., op. cit., p.106
[253] Ibidem, p.140.
[254] E aqui nos é pertinente a colocação de Balibar, que diz: "Já que o "efeito" que é indicado é uma ação onde há uma sugestão clara que, aqui, embora indivíduos (especialmente humanos) sejam tanto passivos como ativos, sua tendência natural vai em direção à atividade. Isso também significa que as emoções são sempre levadas sob essa orientação fundamental. Precisamente, essa diferença dinâmica ou *momento* é refletida na "consciência", ou toma a forma dos desejos dos indivíduos. E isso torna o entendimento muito difícil, o que faz parecer para mim com o tipo de criticismo no qual, hora após hora, tem sido lançado à antropologia de Spinoza, nomeadamente (1) de que ele foi incapaz de dar conta da subjetividade (em outras palavras, de que era um behaviourista ou reducionista duro), e (2) ele foi incapaz de dar conta da autonomia do indivíduo (o único indivíduo "real" em sua concepção é "Deus", uma entidade total, impessoal e indiferenciada). Esse tipo de criticismo se iniciou logo depois de a doutrina de Spinoza ter se tornado conhecida. No entanto, na minha opinião, ele não está enraizado

seja, pertence à essência a determinação inerente de preservar sua própria constituição.

Tudo tendo sido dito, cabe-nos perceber a impertinência teórica da conceituação do spinozismo como uma doutrina "acosmista", que de acordo com Kojève diz respeito exatamente ao:

> [...] universo ou a totalidade do Ser reduzidos somente a Deus, mas a um Deus sem Mundo ou sem homens. E dizer isso é dizer que tudo que é mudança, devir, tempo, não existe para a Ciência. Caso a *Ética* esteja, de fato, se importando com essas coisas, como ou porque elas aparecem não se sabe.[255]

Porém, acreditamos que, através da exposição de uma reflexividade estrutural que, apesar de distinta do conceito de espírito, qual seja, a reflexão de uma consciência de si ou atividade de um sujeito, diz respeito a uma conexão interna da ideia da ideia, já que a substância sempre se reflete nos *modi* que são expressões determinadas dela. As ideias adequadas são justamente a representação dessa reflexão do intelecto.

Um conhecimento intuitivo, uma necessidade de seguimento da essência infinita, o isomorfismo dessa essência e a possibilidade de conhecimento de Deus através da natureza finita são os passos fundamentais de Spinoza para contrapor toda uma tradição metafísica-filosófica com uma ontologia do Ser afirmativo, o *Ser* que é em todas as suas instâncias livre e *necessário*. Sua necessidade é puramente a de ser *causa de si*, o que já a exprime como essência fundamental de tudo no *todo*. Não obstante, o singular, o indivíduo, o é da mesma forma: uma modificação desse inifinito em-si essente, *usando a terminologia hegeliana*. Esta, por sua vez, ao invés de seguir-se de uma epistemologoia que encontra o *Ser*, ou seja, uma epistemologia *ontológica*, parte *do próprio Ser* o que é suficientemente inadequado para a tradição

---

apenas na ignorância ou na má-fé. Estão, em última análise, se referindo à dificuldade intrínseca que os leitores tiveram (e ainda têm) em compreender a doutrina que virtualmente foge (ou recusa) as antinomias da metafísica e da ética que emergem do dualismo ontológico; individualismo versus holismo (ou organicismo), mas também formas opostas de compreender a "comunidade" humana por si mesma, na qual tanto a "intersubjetividade" ou a "sociedade civil", a "interioridade" ou a "exterioridade" são dadas primazia." (BALIBAR, E., "Spinoza: from individuality to transindividuality" (A lecture delivered in Rijnsburg on May 15, 1993).

[255] KOJÈVE, "the Universe or the totality of Being reduced to God alone,but to a God without World and without men. And to say this is to say that everything that is change, becoming, time, does not exist for Science. For if the Ethics is, in fact, concerned with these things,how or why they are appearing are not known." Tradução nossa.

racionalista que se seguiu na Europa. Ainda, reside *no* Ser e *para* o Ser, ou seja, ontologicamente, seu caminho de conhecimento é-lhe possibilitado nesse caso, como uma ontoteologia epistemológica. Isso denota uma inversão de curso, pelo menos em partes, de Spinoza para Hegel.

Enquanto para Hegel o conhecimento se realiza partindo de uma relação tácita entre um sujeito e um objeto, Spinoza *elimina* a necessidade formal de tal relação com a indivíduos, que são uma *união codependente* de mente e corpo, *derivando-se* da Natureza mesma da substância como um conjunto daquilo que ela oferece como atributos e variações de si. Nas palavras de Chauí:

> [...] a mente humana não está alojada numa porção bruta de matéria, mas está unida ao seu objeto, ao seu corpo vivente. Isto significa que quanto mais rica e complexa for a experiência corporal [...] tanto mais a mente será capaz de perceber e compreender uma pluralidade de coisas, pois, demonstra Espinosa, nada acontece no corpo de que a mente não forme uma imagem ou uma ideia (mesmo que estas sejam confusas, parciais e mutiladas).[256]

Vemos como a riqueza da experiência da existência é importante para Spinoza e, ainda, como a mente opera como meio através do qual a experiência daquele corpo em relação a outros corpos *é* o que o inscreve como individualidade (e consequentemente *conatus*, perseverando a existir) na existência. Isso significa que a intersubjetividade nesse sistema é, fundamentalmente, *originária*, o que denota um claro apressamento na crítica a ele engendrada.

[256] CHAUÍ, M., op. cit., p.121.

CONCLUSÃO

A motivação deste trabalho foi, desde seu início, esclarecer as distintas óticas de Hegel e Spinoza no que concerne à definição da individualidade. *Grosso modo*, percebemos no primeiro capítulo, como o autor alemão se mune de uma metodologia intrincada de superação de conceitos, a dialética, para que a (con)formação do mundo se dê. Nesse sentido, Hegel compreende que do vazio dualista da relação entre o sujeito e o objeto, a partir de um "aperfeiçoamento de entendimento" a consciência chega à compreensão de sua inserção na universalidade, o que, assim, conforma a consonância da consciência-de-si com o mundo. Ademais, salientamos o papel específico da *Fenomenologia do Espírito*, leia-se aqui, como uma introdução à posterior *Ciência da Lógica*, a base estruturante do *começo* do ato de filosofar, qual seja, o de legitimar o *começo negativo da filosofia propriamente* com o *ato* da negação fundamental.

No segundo capítulo, nos ativemos às questões levantadas por Hegel fundamentalmente em suas *Lições Sobre a História da Filosofia*, mais especificamente o terceiro tomo, no qual um capítulo foi dedicado a contemplar as intempéries vivenciadas pelo sistema filosófico de Spinoza em vias de compreendermos como o holandês fora encarado por seus contemporâneos, como um "ateu de sistema"; nesse entremeio, levantamos uma certa defesa por parte de Hegel que *transferiu* o título de ateu atribuído ao holandês para o de *acosmista*. Com isso, estaria pressuposto que o spinozismo diria respeito a uma filosofia que confere realidade ontológica apenas a Deus e, assim, torna o mundo um vazio de homens, um vazio de um singular como nada mais que um mergulho na obscuridade supostamente iluminada da substância. Tudo isso, diferentemente do método dialético e da própria *Lógica* que estrutura o sistema hegeliano, a partir de uma substância *fundamentalmente* positiva e de uma visão estruturalmente afirmativa da realidade, de modo a, aos olhos de Hegel, afundar o spinozismo por si mesmo.

O nosso terceiro capítulo se deu justamente na tentativa de trazer uma remissão à leitura hegeliana de Spinoza, todavia sem tirar o caráter de validade

da interpretação de Hegel, para nós, legitimada dentro do âmbito do método dialético. Sem embargo, trouxemos justamente a compreensãoo de Spinoza acerca da substancialidade de Deus, ao mesmo tempo em que tentamos rogar aos *modi*, ou ao singular, não uma substancialidade semelhante, da qual o spinozismo de fato se exime, mas uma legitimação daquilo que aparece como delimitado e finito, cujos conceitos dependem sim do conceito de outro, conforme imperativo estrutural do método axiomático-dedutivo. Tentamos trazer à tona o aspecto afirmativo do limite (dos corpos na extensão e dos pensamentos como afirmações desses corpos), que ao nosso ver dão a Spinoza a possibilidade de afirmar o caráter não-substancial dos *modi* como (de acordo com a própria definição) *modificações da substância*, enquanto devedora de uma densidade ontológica *específica* que exprime a totalidade da essência da substância ao esclarecerem-se em si mesmo. Para que Deus fale através de todas as coisas (panteísmo), elas devem ser silenciosas (acosmismo), devem ser o vazio acolhedor do divino que nelas habita. Por outro lado, a própria forma da *Ética* habilita essa leitura que insiste em que uma perspectiva spinozista supõe que *Deus está em todas as coisas*: a ontologia espinosana começa por *De Deo,* e chega, em *De Libertate,* à salvação da alma em Deus, que se encontra a si mesma ao reconhecer-se, ela mesma, habitada por Deus.

Essa falta de orientação do movimento mesmo da *Ética* que, de acordo com Chauí

> […] deixa na sombra o duplo movimento constitutivo da obra: o da ação do intelecto finito para conhecer-se, partindo da experiência (individual e coletiva), rumo ao conhecimento de sua própria gênese e essência, conhecendo-a ao conhecer a gênese e o encadeamento de toda realidade, da qual é parte; e o trabalho de conhecimento produzido pelo intelecto finito como 'verdadeira lógica', que é autoconhecimento da própria substância, na qual ele toma parte porque é efeito imanente da causalidade substancial que o produz. Dois movimentos inseparáveis engendram o conhecimento da Natureza Naturada *em* um de seus modos e o da Natureza Naturante *através* de um de seus modos. A leitura circular (cegada pelo 'panteísmo' ou pelo 'monismo') torna-se incapaz de ler aquilo que é constitutivo do percurso espinosano, isto é, que as duas pontas extremas do conhecimento (a imaginação e a ciência intuitiva) são designadas por Espinosa com o termo *experientia*: a primeira ponta é a experiência da existência das coisas singulares corpóreas, a segunda, experiência de nossa eternidade enquanto conhecimento da essência singular de uma coisa singular. É no percurso que conduz da imagem corpórea da existência singular à idéia da essência

> singular que a obra espinosana se deixa ler como filosofia, isto é, experiência de pensamento.[257]

Nesse sentido, tentamos mostrar o quanto o conhecimento humano se apresenta desde sua gênese como a experiência do pensar, que ascende o que está em consonância com a aproximação ou distanciamento dos indivíduos da efetivação de si mesmos.

Grosso modo, nosso entendimento é o de que o balizamento de dois sistemas como os de Hegel e Spinoza é uma tarefa de difícil alinhamento. Apesar de muito haver no spinozismo que seja digno das críticas recebidas por parte de Hegel e seus sucessores, a dialética imputa uma visão de fato ausente em Spinoza: com efeito, considerar Deus como a efetividade absoluta, ao contrário de como Hegel considera lícito, não corresponde a firmar imediatamente a divindade de todas as coisas, mas sim firmar que a *essência* e a *existência* de todas as coisas finitas, assim como o seu operar singular na duração indefinida e nas relações de causalidade recíproca ou transitiva, sejam *imediatamente determinadas* por este conteúdo universal, ou seja, que a essência determinada de um ser singular, naquilo que ela tem de mais íntimo e excelente, o pensamento, seja reflexo ou expressão da natureza essencial de Deus, e que é de Sua efetividade absoluta que a consciencia subjetiva toma emprestada a efetividade que atribui às coisas singulares e a si própria. Todavia, Hegel acentua que procurar atribuir alguma efetividade própria às coisas singulares é, ao mesmo tempo, torná-las autônomas. Ora, isso tem por consequencia que Deus deva ser *excluído* de todas elas, que se deve necessariamente recusar a imanência da essência infinita e a causalidade substancial, e também negar a sua potência absoluta, ou, a efetividade mesma do todo.

O presente debate, então, nos foi deveras frutífero para compreender como duas formas distintas de observar e descrever a realidade podem tomar vias tão distintas sob a alcunha dos mesmos fins, de modo que o *fim mesmo da filosofia* qual seja para nós, Deus, possa ser distintamente observado por entes que o visam em si e por si mesmos e, mesmo assim, discordam em pormenores que parecem não o encontrar. Nosso entendimento é o de que,

[257] CHAUÍ, M., *A nervura do Real.*, p.46.

tanto para Hegel como para Spinoza, o homem há de encontrar a sua *liberdade* na sua *necessidade* de existência. As formas através das quais tais aspectos se manifestarão dar-se-ão distintamente, diametralmente opostas, podemos dizer, porém o *fim mesmo* do homem não se encontra perdido, pois, em ambos os casos, trata-se do encontro; o encontro desse indivíduo que só se efetiva na *virtude* que engendra uma relação íntima e verdadeira com seu conhecimento do mundo e de si como partes indissociáveis e indissolúveis, haja vista a verdade essencial de cada momento à qual estão submetidos como tais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHUSSER, L., **Elementos de Autocritica**, Editorial Laia: Barcelona, 1975.

BALIBAR, E., **Spinoza: from individuality to transindividuality**, Aula dada em Rijnsburg em 15 de Maio de 1993.

BLANC, M. F., **A Leitura Hegeliana de Espinoza e Leibniz**, Revista Philosophica 8, Lisboa, 1996, pp.95-110.

CHAUI, M., **A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa**. Vol. I: *Imanência*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Espinosa: poder e liberdade**. *En publicacion: Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx* Boron, Atilio A. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciencias Politicas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciencias Humanas, USP, Universidade de Sao Paulo. 2006.

DELEUZE, G, **Spinoza e o Problema da Expressão**. Tradução para o português. Mimeo.

GAINZA, M. **Espinosa: Uma filosofia materialista do infinito positivo.** Tese de Doutoramento – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

HEGEL, G W.F. **Phenomenology of Mind, Vol. II**. Swan Sonnenschein & CO., Limited, New York: The Macmillian Company, 1910

_____. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Menezes. 4. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco, 2005.

_____. **Lectures on the History of Philosophy VOL I**. Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, Ltd, 1892

_____. **Lectures on the History of Philosophy VOL II**. Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, Ltd, 1894

_____. **Lectures on the History of Philosophy VOL III**. Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, Ltd, 1896

_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1930).** São Edições Loyola: São Paulo, 1995

_____. **The Science of Logic.** Translated by George Di Giovanni. Cambridge University Press: New York, 2010

HÖSLE, V., **O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade**, Trad. Antonio Cliomar Pinto de Lima, Edições Loyola: São Paulo, 2007

HYPPOLITE, J., **Genesis and Structure of Hegel's *Phenomenology of Spirit***. Trad. Samuel Cherniak e John Heckman. Evaston: Northwestern University Press, 1974

KANT, I. **Crítica da razão pura** (Coleção Os Pensadores, Kant I). 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

KOJÈVE, A., **Introduction to the Reading of Hegel**, Tradução James H. Nichols Jr, New York: Cornell University Press, 1969.

LIMNATIS, N.G., **German Idealism and The Problem of Knowledge,** Vol 8, Hofstra University, Hempstead: Springer, New York, 2008.

LUFT, E., **Sobre o lugar da Fenomenologia do Espírito no sistema de filosofia.** Contradictio, v.1, p. 83-94, 2008.

MACHEREY, P., **Hegel or Spinoza**, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011.

MARTINHO, A B. **Os momentos literários da individualidade moderna na fenomenologia do espírito de Hegel**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

MELAMED, Y. Y., **Acosmism of Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite**, Journal of the History of Philosophy, Vol. 48, No 1, 2010, p.77-92, John Hopkins University Press.

_____, **The Building Blocks of Spinoza's Metaphysics***,* IN: The Oxford Handbook of Spinoza (Forthcoming)*,*

DOI: 10.1093/oxfordhb/9780195335828.013.006*,* Setembro, 2013

MISHRA, K., **Kashmir Shaivism**, Indica Books, Varanasi, India.

MÜLLER, M. L, **A negatividade do começo absoluto**. In: André Luiz Muniz Garcia; Lucas Angioni. (Org.). Labirintos da filosofia: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr.. 1ed.Campinas: Phi, 2014, p.278-298.

NEGRI, A., **A anomalia selvagem. Poder e potência em Spinoza**, Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

PARKINSON, G.H.R., **Hegel, Pantheism and Spinoza**, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 38, No. 3. Jul-Sept., 1977, pp.449-459. University of Pennsylvania Press.

PERRUSI, M.F., **HEGEL: O Desdobrar-se da Consciência (A Dialética do Reconhecimento),** Cadernos do CTCH, pp. 63-73, Unicap: Recife, ?

PLANA, R.V., **Del Yo al Nosotros: Lectura de La Fenomenología del Espíritu de Hegel**, 3ª Edição, PPU: Barcelona, Espanha, 1994

RODRIGUES, O.M, **Ontologia Dialética em Hegel**, Nômadas: Revista Crítica

de Ciencias Sociales y Jurídicas, nº25, EMUI Euro-Mediterranean University, Institute, Universidad Complutense de Madrid, 2010

SPINOZA, B., **Ética**, Tradução Tomaz Tadeu, Belo Horizonte: Autêntica Editoria, 2009.

_____, **Complete Works**, Tradução por Samuel Shirley, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.

_____, **Tratado da Reforma do Entendimento**, Tradução Ciro Mioranza, São Paulo: Editora Escala, 2007.

_____, **Pensamentos metafísicos, Tratado da correção do intelecto, Ética, Tratado político, Correspondência [cartas 2, 4, 9, 10, 12, 21, 32, 34, 35, 36, 50]**, seleção de textos de Marilena de Souza Chaui, traduções de Marilena de Souza Chaui, Carlos Lopes de Mattos, Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes, Antônio Simões, Manuel de Castro; col. Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1979.

TORRES, A.P.R., **Sobre a (in)certeza sensível em Hegel** Revista Eletrônica Estudos Hegelianos Ano 6, nº10, p. 27-34, 2009

WERLE, M. A., **A aparência sensível da ideia.** 1. ed. São Paulo: Loyola, 2013.

WOLFSON, H., **The philosophy of Spinoza. Unfolding the latent Process of his Reasoning**. Cambridge (Mass.), Harvard U.P., 1983.