UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

# SUBSTANCIALIDADE E SUBJETIVIDADE
## HEGEL INTÉRPRETE DE ESPINOSA

**JOSÉ EDUARDO MARQUES BAIONI**

São Paulo
2004

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

# SUBSTANCIALIDADE E SUBJETIVIDADE
## HEGEL INTÉRPRETE DE ESPINOSA

**JOSÉ EDUARDO MARQUES BAIONI**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Prof.ª Dr.ª Marilena de Souza Chaui

São Paulo
2004

# *Agradecimentos*

*À Profa. Marilena de Souza Chaui, pela orientação, amizade e confiança.*

*Ao Prof. Franklin Leopoldo e Silva e ao Prof. Sérgio Cardoso, pelas críticas e sugestões apresentadas no exame de qualificação.*

*Ao Grupo de Estudos do Século XVII. Em especial a Luciana Zaterka, amiga de boas e más horas.*

*À Stella, minha mãe, e aos meus irmãos: Ana Isabel, Luís Antônio, Maristela, Carlos Roberto e Paulo Sérgio.*

*À equipe de funcionários do Departamento de Filosofia: Maria Helena, Mariê, Geni, Roseli, Luciana, Verônica e Rúben.*

*À FAPESP, pela bolsa concedida (Processo nº 99/12289-6), e ao parecerista "ad hoc", pelos conselhos e sugestões.*

*... est enim verum index sui, & falsi.*
(*Ep* 76, Espinosa a A. Burgh, 1675/76)

*O amor intelectual da mente para com Deus é o próprio amor de Deus, com que Deus se ama a si mesmo, não enquanto é infinito, mas enquanto pode explicar-se pela essência da mente humana, considerada sob o aspecto da eternidade; isto é, o amor intelectual da mente para com Deus é parte do amor infinito com que Deus se ama a si mesmo.*

(Espinosa, *Ética* V, prop. 36)

*Contradictio est regula veri, non contradictio falsi.*
(Hegel, *Praemissae Theses*, I., 1801)

*O que Deus é como espírito — para o apreender correta e determinadamente no pensamento, é preciso uma especulação profunda. Aí se encontram contidas, antes de tudo, as proposições: Deus é somente Deus enquanto ele sabe a si mesmo, seu saber de si é além disso sua autoconsciência no homem; e o saber do homem* sobre *Deus, é o saber que avança para o saber de si do homem* em *Deus.*

(Hegel, *Enciclopédia das ciências filosóficas*, § 564, Anm.)

# *Resumo*

O objeto da tese é a interpretação da filosofia de B. de Espinosa (1634-1677) realizada por G. W. F. Hegel (1770-1831), em especial da referente aos conceitos fundamentais constituintes da ontologia e da teoria do conhecimento espinosanas, bem como acerca do papel crítico e das exigências teóricas operadas pelo conceito espinosano de *substância* em face do problema da constituição de um fundamento absoluto para a filosofia, que tenha por base a *subjetividade*, dialeticamente articulada. Procuramos mostrar que o debate entre Hegel e Espinosa não se dá de forma extrínseca às fronteiras de ambos os sistemas, mas se desenvolve dentro de seus respectivos núcleos teóricos e estruturas conceituais, intervindo ativamente na discussão dos problemas postos pelo criticismo e pelo idealismo alemão.

Delineamos inicialmente como Schelling discute o problema do fundamento absoluto do saber, oferecendo sua resposta ao espinosismo no sistema do idealismo transcendental. Na seqüência, nos detemos em algumas das primeiras obras publicadas por Hegel antes da redação da *Fenomenologia do espírito* (1807), procurando indicar como o debate em torno dos princípios que marcam a diferença mesma da posição hegeliana com relação aos filósofos do idealismo alemão pode ser compreendido à luz das discussões entre criticismo e dogmatismo, intuição intelectual e conceito, nas quais a discussão e compreensão da filosofia de Espinosa desempenha um papel determinante. Em seguida, investigamos como se construíram na interpretação hegeliana a imagem de Espinosa e do espinosismo como "eco do Oriente", para depois acompanharmos a interpretação hegeliana através da discussão dos significados dos termos ateísmo, panteísmo e acosmismo empregados para qualificar a concepção de mundo implicada na filosofia de Espinosa. Por fim, estudamos o breve exame da moral de Espinosa contido nas *Lições sobre a história da filosofia.*

**Palavras-chave:** substancialidade – subjetividade – absoluto – Hegel – Espinosa

## *Résumé*

L'object de la thèse est l'interprétation de la philosophie de B. de Spinoza (1634-1677) par G. W. F. Hegel (1770-1831), en particulier sur les concepts fondamentaux de l'ontologie et de la théorie de la connaissance spinoziennes, aussi bien que sur le rôle critique et les exigences théoriques operées par le concept spinozien de *substance* en face du problème de la constitution d'un fondement absolu pour la philosophie, qui aie pour base la *subjectivité*, dialectiquement articulée. On montre que le débat entre Hegel et Spinoza ne se donne pas d'une forme extrinsèque aux frontières de ces systèmes, mais se développe dans ses nouyaux théoriques et structures conceptuelles propres, en intervenant activement aux discussions des problèmes posés par le criticisme et l'idéalisme allemand.

On a d'abord tracé, en lignes générales, comment Schelling a traité le problème du fondament absolu du savoir et donne sa réponse au spinozisme dans le système de l'idéalisme transcendantal. On examine ensuite quelques des premières ouvrages publiées par Hegel avant la rédaction de la *Phénoménologie de l'Esprit* (1807). Après cela, on explicite comment ont été construites dans l'interprétation hégélienne l'image de Spinoza et du spinozisme comme "écho de l'Orient", pour qu'on puisse suivre l'interprétation hégélienne à travers la discussion de la signification des mots athéisme, panthéisme et acosmisme, employés pour qualifier la conception du monde impliquée par la philosophie de Spinoza. Enfin, nous avons étudié le bref examen de la morale de Spinoza contenu dans les *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*.


**Mots-clefs:** substancialité – subjectivité – absolu – Hegel – Spinoza

# SUMÁRIO

*Agradecimentos* II

*Epígrafes* III

*Resumo / Resumé* IV

*Sumário* VI

*Siglas e abreviaturas* VIII

INTRODUÇÃO 1

CAPÍTULO 1 – ESPINOSA E O PROBLEMA DO ABSOLUTO EM SCHELLING 20

1. Do fundamento absoluto do saber ao problema do absoluto 21
2. Ambigüidades e limites do projeto crítico transcendental 27
3. O problema comum do criticismo e do dogmatismo 34
4. A "inversão" schellinguiana na interpretação da doutrina de Espinosa 40
5. Espinosismo e delírio místico *(Schwärmerei)* 45
6. Razão prática e arte trágica 54
7. A necessidade da filosofia da natureza e o idealismo transcendental 58

CAPÍTULO 2 – A DISCUSSÃO SOBRE ESPINOSA NOS ESCRITOS CRÍTICOS DE JENA 60

1. O escrito programático e o diagnóstico sobre a filosofia transcendental 61
2. Tarefa, necessidade e método da filosofia 72
3. Proposição fundamental absoluta e espinosismo 80
4. O problema infinito atual em *Fé e saber* (1802) 91
   4.1. A série infinita das coisas singulares em Espinosa 95
   4.2. Como Jacobi formula a noção de "tempo eterno" 102
   4.3. O exemplo geométrico de Espinosa: um símile matemático do infinito atual 105
5. A interpretação hegeliana do exemplo geométrico de Espinosa 111
6. O caráter especulativo do conceito de infinito atual 121

CAPÍTULO 3 – ESPINOSISMO COMO "ECO DO ORIENTE" 131

1. Ateísmo, panteísmo e Oriente: informações preliminares 132
2. Hegel, Espinosa e a filosofia oriental 141
3. Espinosismo e panteísmo oriental 146
4. Análise hegeliana da tríade indiana 151
5. Orientalismo, judaísmo e retorno ao Ocidente 173

CAPÍTULO 4 – PANTEÍSMO, ATEÍSMO E ACOSMISMO: ESPINOSISMO E FILOSOFIA ESPECULATIVA 180

1. Panteísmo como "representação da substancialidade" 181
2. Ateísmo e panteísmo: disputas com Jacobi e Schleiermacher 197
3. Espinosismo como acosmismo 211

CAPÍTULO 5 – CRÍTICA HEGELIANA DA MORAL DE ESPINOSA 226

1. A introdução da *diferença* na substância: Deus e homem, bem e mal 226
2. Exame da moral de Espinosa 232
3. "Amor intelectual de Deus": saber verdadeiro e repouso do espírito 244
4. Conseqüências da moral espinosana 256

CONCLUSÃO 269

*Referências bibliográficas* 272

# *Siglas e Abreviaturas*

OBRAS DE HEGEL

*W* — [*Werke. Ausgabe durch einen Verein von Freuden des Verewigten.* Berlin, Duncker und Humblot, 1832-45, 18 vols.; 2ª ed. vols. 1-15, 1840-47; vol. 19: *Briefe*, 1870, 2 vols.] [1].

*SW* — *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden.* Auf Grund des von L. Boumann, Fr. Förster, E. Gans, K. Hegel, L. von Henning, H. G. Hotho, Ph. Marheineke, K. L. Michelet, K. Rosenkranz und J. Schulze besorgten Originaldruckes in Faksimileverfahren neu hrsg. von H. Glockner. Stuttgart, Bad-Canstatt, Fr. Frommann, G. Holzboog, [3-4]1956-65, 20 vols.[2]

*GW* — *Gesammelte Werke.* In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg, F. Meiner, 1968 e segs., em curso de publicação (19 vols. publicados de 22 vols. previstos).

*V* — *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte.* [Hrsg. von den Hegel-Archiv der Rühr-Universität Bochum]. Hamburg, Felix Meiner, 1983 e segs., em curso de publicação (16 vols. publicados).

*StA* / **PhB** — *Studienausgabe.* Edição de estudos com ortografia e pontuação modernizadas, com base nos textos editados em *GW* e em *V*, na coleção "Philosophische Bibliothek" da Editora F. Meiner, de Hamburg.

*Obras isoladas e traduções*

*FS I* — *Frühe Schriften I* [1785-1796]. Hrsg. von O. Pöggeler und G. Schüler. 1989; = *GW* 1.

*N* — [*Hegels theologische Jugendschriften.* Nach den Handschriften der Königlichen Bibliothek in Berlin hrsg. v. Hermann Nohl. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1907] [3].
– trad. ital. = *Scritti teologici giovanili.* Introd. generale di G. Calabrò; edizione ed introduzioni a cura di E. Mirri; trad. di N. Vaccaro e E. Mirri. Napoli, Guida, [1972] 1977, 2 vols.

*Dok.* — *Dokumente zu Hegels Entwicklung.* Hrsg. von J. Hoffmeister. Stuttgart, Fr. Frommann, 1936.

*Theses* — *Dissertationi Philosophicae de Orbitis Planetarum Praemissae Theses, [...] pro Licentia Docendi rite obtinenda, publice defendet die XXVII Aug. A. MDCCCI [...].* Ienae, Typis Prageri et Soc., [1801]; = *Ros.*, pp. 156-9.
– trad. fr. = "Thèses jointes à la *Dissertation* ... et qui seront defendues publiquement le 27 août 1801", in *Les orbites des planètes (Dissertation de 1801).* Trad., introd. et notes par F. De Gandt; préf. de D. Dubarle. Paris, J. Vrin, 1979, p. 169.

*Dissertatio* — *Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum, [...] pro Licentia Docendi rite obtinenda, publico examini submittit [...].* Ienae, Typis Prageri et Soc., MDCCCI; in *SW* 1, pp. 3-29.
– trad. fr. = *Les orbites des planètes (Dissertation de 1801).* Trad., introd. et notes par F. De Gandt; préf. de D. Dubarle. Paris, J. Vrin, 1979, pp. 127-65.

*JKS* — *Jenaer Kritische Schriften.* Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler. 1968; = *GW* 4; *StA* = *JKS I, JKS II, JKS III.* Neu hrsg. von H. Brockard und H. Buchner. 1979-83-86, 3 vols. (PhB, 319a-c).

---

[1] Não tivemos acesso a essa edição, cujos textos foram reproduzidos em fac-símile em *SW*.

[2] Complementada por duas obras de H. GLOCKNER, a monografia *Hegel* (vols. 21-22, 1929-40, [3]1954) e o *Hegel-Lexicon* (vols. 23-26, 1935-39; [2]1957 em 2 t.)

[3] Os textos contidos nessa obra, à qual não tivemos acesso, estão em parte editados criticamente em *FS I* = *GW* 1.

*KJPh* — *Kritische Journal der Philosophie*. Hrsg. von Fr. W. J. Schelling und G. W. Fr. Hegel. Tübingen, [Cotta], 1802-1803; = *GW* 4, pp. 117-464.

*Differenz* — *Differenz der Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, in Beziehung auf Reinhold's Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang der neunzehnten Jahrhunderts, Istes Heft.* Jena, Seidler, 1801; = *GW* 4, pp. 5-92; *StA* = *JKS I*, pp. 1-116.
– trad. ital. = *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*. Introd., trad. e note a cura di R. Bodei. Milano, U. Mursia, 1971, pp. 1-120.

*GuW* — "Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie", in *KJPh*, II.1 [jul. 1802], pp. 1-188; = *GW* 4, pp. 315-414; *StA* = *JKS III*, pp. 1-134.
– trad. ital. = *Fede e sapere*, in *Primi scritti critici*. Introd., trad. e note a cura di R. Bodei. Milano, U. Mursia, 1971, pp. 121-261.

*WdL I.1 (1812)* — *Wissenschaft der Logik*. I. Band: *Die Objektive Logik*; 1. Buch: *Das Sein*. [Nürnberg, J. L. Schrag, 1812]; = *Wissenschaft der Logik*. Erster Band: *Die objektive Logik (1812/1813)*. Hrsg. v. Fr. Hogemann u. W. Jaeschke. 1978; = *GW* 11, pp. 5-232; *StA* = *WdL I.1 (1812)*. Neu hrsg. von H.-J. Gawoll. Mit einer Einleitung v. Fr. Hogemann u. W. Jaeschke. 1986 (PhB, 375).
– trad. fr., I.1 = *Science de la Logique. Premier tome: La logique objective; Premier livre: L'Être. Édition de 1812*. Trad., présentation et notes de P.-J. Labarrière et G. Jarczyk. Paris, Aubier-Montaigne, 1972.

*WdL I.2* — *Wissenschaft der Logik*. I. Band: *Die objektive Logik*; 2. Buch: *Die Lehre vom Wesen* [Nürnberg, J. L. Schrag, 1813]; = *Wissenschaft der Logik*. Erster Band: *Die objektive Logik (1812/1813)*. Hrsg. v. Fr. Hogemann u. W. Jaeschke. 1978; = *GW* 11, pp. 233-409; *StA* = *WdL I.2 (1813)*. Neu hrsg. v. H.-J. Gawoll. Mit einer Einleitung v. W. Jaeschke. 1992 (PhB, 376).
– trad. fr., I.2 = *Science de la Logique. Premier tome: La logique objective; Deuxième livre: L'Essence*. Trad., présentation et notes de P.-J. Labarrière et G. Jarczyk. Paris, Aubier-Montaigne, 1976.

*Enz C* — *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse*. Dritte Ausgabe. [Heidelberg, A. Oßwald, 1830]; = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse (1830)*. Unter Mitarbeit v. U. Rameil hrsg. v. W. Bonsiepen u. H.-C. Lucas. 1992; = *GW* 20 [4].

*NP* — – *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse* (1830). Neu hrsg. v. Fr. Nicolin u. O. Pöggeler. Hamburg, F. Meiner, [6]1959 (PhB, 33).
– trad. fr., I, III = *Encyclopédie des sciences philosophiques*. Tome I: *La science de la logique*; Tome III: *Philosophie de l'esprit* [1817, [2]1827, [3]1830]. Texte intégral, prés., trad. et annoté par B. Bourgeois. Paris, J. Vrin, [1970] [2]1979, 1988, 2 vols.
– trad. bras., I-III = *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. Vol. I: *A Ciência da Lógica*; Vol. II: *Filosofia da Natureza*; Vol. III: *A Filosofia do Espírito*. Texto completo, com os *Adendos Orais*; trad. por P. Meneses, S.J. [I, III] e J. N. Machado, S.J. [II]. São Paulo, Loyola, 1995, 1997, 1995, 3 vols.

*WdL I.1 (1832)* — *Wissenschaft der Logik*. I. Teil: *Die Objektive Logik*; 1. Band: *Die Lehre vom Sein* [Tübingen, Stuttgart, Cotta, 1832]. Hrsg. v. Fr. Hogemann u. W. Jaeschke. 1985; = *GW* 21; *StA* = *WdL I.1 (1832)*. Neu hrsg. von H.-J. Gawoll. Mit einer Einleitung v. Fr. Hogemann u. W. Jaeschke. 1990 (PhB, 385).
– trad. ital. = *Scienza della logica*. Trad. di A. Moni; revis. della trad. e nota introd. di C. Cesa; introd. di L. Lugarini. Bari-Roma, Laterza, [1924-25; 1974] [4]1994, 2 vols.

---

[4] Subdivisões: I, II e III – para as Partes (Ciência da Lógica, Filosofia da Natureza, Filosofia do Espírito); § – para os parágrafos; *Anm.* – para as respectivas Anotações (*Anmerkungen*); Z. – para os Adendos orais (*Zusätze*).

*BS* — *Berliner Schriften (1818-1831) voran gehen Heidelberger Schriften (1816-1818)*. Hrsg. v. W. Jaeschke. 1997 (PhB, 504); *StA* (parcial) = *GW* 18 [5].

*VPhG* — *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Hrsg. v. K. Hegel. [= *W* IX; 2ª ed. 1840]; = *SW* 11.
– trad. bras. = *Filosofia da história*. Trad. de M. Rodrigues e H. Harden. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1995.

*VAesth I-III* — *Vorlesungen über die Aesthetik*. Hrsg. v. H. G. Hotho [*W* X, 1-3; 1ª ed. 1835-38]; = *SW* 12-14.
– trad. bras., 1-3 = *Cursos de estética*. Com o Prefácio da 1ª edição de H. G. Hotho [1835]. Trad. de M. A. Werle [1-3] e O. Tolle [2]; revisão técnica de M. Seligmann-Silva [1]; consultoria de V. Knoll. São Paulo, EDUSP, 1999-2000-2002, 3 vols.

*VPhRel 1-3* — *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 1: *Einleitung in die Philosophie der Religion, Der Begriff der Religion*; Teil 2: *Die bestimmte Religion*; Teil 3: *Die vollendete Religion*. Hrsg. v. Walter Jaeschke. 1993-95, 3 vols. (PhB, 459, 460, 461) *StA* (parcial) = *V* 3, 4a, 5; [= *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Hrsg. v. W. Jaeschke. 1983-85, 4 vols.; = *V* 3, 4a-b, 5].
– trad. esp., 1-3 = *Lecciones de filosofía de la religión*. Vol. 1: *Introducción y concepto de religión*; Vol. 2: *La religión determinada*; Vol. 3: *La religión consumada* Trad. española de R. Ferrara. Madrid, Alianza, 1984-87, 3 vols.

*VGPh I-III* — *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Hrsg. v. K. L. Michelet = [*W* XII-XV; 1ª ed. 1833-36]; = *SW* 17-19.
– trad. fr., 1-7 = *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Traduction et annotation avec une reconstruction critique du cours de 1825-1826. Trad. et notes de P. Garniron. Paris, J. Vrin, 1971-91, 7 vols.

*VGPh 1-4* — *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Teil 1: *Einleitung in die Geschichte der Philosophie, Orientalische Philosophie*; Teil 2: *Griechische Philosophie I: Thales bis Kyniker;* Teil 3: *Griechische Philosophie II: Plato bis Proklos*; Teil 4: *Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*. Hrsg. v. P. Garniron u. W. Jaeschke. 1986-94, 4 vols.; = *V* 6-9; *StA* (parcial = *V* 6) = *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Teil 1: *Einleitung in die Geschichte der Philosophie, Orientalische Philosophie*. Neu hrsg. v. W. Jaeschke. 1993 (PhB, 439).

*EGPh* — *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von J. Hoffmeister; 3. gekürzte Aufl. 1959, besorgt v. Fr. Nicolin. Hamburg, F. Meiner, 1966 (PhB, 166).
– trad. port. = *Introdução à história da filosofia*. Trad. de A. Morão. Lisboa, Edições 70, 1991.

*Briefe I-III* — *Briefe von und an Hegel*. Bd. I: *1785-1812*; Bd. II: *1813-1822*; Bd. III: *1823-1831*. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburg, F. Meiner, [1940, [2]1959] [r]1966, 3 vols. (PhB, 235-37).
– trad. fr., I-III = *Correspondence*, I: *1785-1812*; II: *1813-1822*; III: *1823-1831*. Trad. de l'allemand par J. Carrère; texte établi par J. Hoffmeister. Paris, Gallimard, [1962-67] 1990, 3 vols.

*Briefe IV.1-2* — *Briefe von und an Hegel*, Band IV. Teil 1: *Dokumente und Materialien zur Biographie*; Teil 2: *Nachträge und Register*. Dritte, völlig neubearbeitete Aufl. hrsg. v. Fr. Nicolin. [3]1977, 2 vols. (PhB, 238a-b) [6].

*Prefácios* — *Prefácios*. Trad. e notas de M. J. Carmo Ferreira. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1989.

---

[5] As traduções utilizadas dos textos contidos nesse vol. serão referidas em notas.
[6] Tivemos acesso apenas a *Briefe IV.2*, através de tiragem especial para a Akademie Verlag, Berlim, 1977.

OBRAS DE ESPINOSA

*P* — *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia. Iterum edenda curavit, praefationes, vitam auctoris, nec non notitias, quae ad historiam scriptorum pertinent.* Addidit Henr. Eberh. Gottlob Paulus, Ph. ac Th. D. huius Prof. Ord. Ienensis. Ienae, in Bibliopolio Academico, 1802-03, 2 vols.

*G* — *Spinoza Opera.* Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von C. Gebhardt. Heidelberg, Carl Winter, [1925] [2]1972, 4 vols. [7].

*Obras isoladas e traduções*

*PPC + CM* — *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I, & II, More Geometrico demonstratae, per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem. Accesserunt Ejusdem Cogitata Metaphysica, In quibus difficiliores, quae tam in parte Metaphysices generali quam speciali occurrunt, quaestiones breviter explicantur.* Amstelodami, apud Johannem Riewerts, in vico vulgo dicto, de Dirk van Assen-steeg, sub signo Martyriologii. 1663; = *P* I, pp. XXIV-140; *G* I, pp. 125-281.
– trad. ital. = *Principi della filosofia di Cartesio; Pensieri metafisici.* A cura di E. Scribano. Bari, Roma, Laterza, 1990.
– trad. bras. (parcial) = *Pensamentos metafísicos.* Trad. e notas de M. de S. Chaui. São Paulo, Abril Cultural, [2]1979, pp. 1-40 (col. Os Pensadores).

*TTP* — *Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non salva pietate et reipublicae pace posse concedidi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse.* Hamburgi, Henricum Künrath, CICICICLXX [1670]; = *P* I, pp. 241-428; *G* III, pp. 4-247.
– trad. port. = *Tratado teológico-político.* Trad., introd. e notas de D. P. Aurélio. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988.

*OP* — *B. d. S. Opera Posthuma, Quorum series post Praefationem exhibetur.* s. l., s. n., MDCLXXVII [1677]; = *P* I, pp. 447-700; *P* II, pp. 1-590; *G* II, pp. 1-308; *G* III, pp. 270-360; *G* IV, pp. 3-336.

*Praef. OP* — [J. JELLES] *Praefatio*, in *OP*, pp. I-XX; = *P* II, pp. 3-32.
– trad. ital. = "Opere postume – Prefazione", in SPINOZA. *Etica.* A cura di E. Giancotti. Roma: Riuniti, [3]1997, pp. 425-43.

*E* — *Ethica ordine geometrica demonstrata, et in quinque partes distincta* [1677], in *OP*, pp. 1-264; = *P* II, pp. 33-300; *G* II, pp. 41-308.
– trad. port. = *Ética demonstrada à maneira dos geómetras.* Trad. e notas de J. de Carvalho [Parte I], J. Ferreira Gomes [Partes II-III] e A. Simões [Partes IV-V]. [Coimbra, Atlântida, 1950-65, 3 vols. São Paulo, Abril Cultural, [2]1979, pp. 71-301 (col. Os Pensadores).
– trad. GEE = *Ética demonstrada em ordem geométrica, Partes I e II* (inédita); tradução em andamento pelo Grupo de Estudos Espinosanos, do DF-FFLCH-USP [8].

*Ep* — *Epistolae doctorum quorundam virorum ad B. d. S. et auctoris responsiones ad aliorum eius operum elucidationem non parum facientes*, in *OP*, pp. 393-614; = *P* I, pp. 447-700; *G* IV, pp. 3-336.
– trad. ital. = *Epistolario.* A cura di A. Droetto. Torino, G. Einaudi, 1951.
– trad. bras. (parcial) = *Correspondência* [Cartas 2, 4, 9-10, 12, 21, 32-36, 50]. Sel. de textos, trad. e notas de M. de S. Chaui. São Paulo, Abril Cultural, [2]1979, pp. 367-93 (col. Os Pensadores).

---

[7] Utilizaremos as siglas e abreviaturas usuais nos estudos sobre Espinosa.
[8] Citamos esta versão das Partes I e II da *Ética*; para as demais Partes, utilizamos a trad. port. referida acima.

OUTROS AUTORES

K. ROSENKRANZ

***Ros.*** *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben.* [Berlin, Duncker und Humblot, 1844; vol. complementar de *W*]. Mit einen Nachbemerkung zum Nachdruck 1977 von O. Pöggeler. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
– trad. ital. = *Vita di Hegel.* Introd. e note a cura di R. Bodei. Firenze, Vallechi, 1966.

I. KANT

***W*** *Werke in sechs Bänden.* Hrsg. v. W. Weischedel. [Frankfurt a. M., Insel, 1956-64] Darmstadt, WBG, [1983] [5]1998, 6 vols.

J. G. FICHTE

***SW / NW*** [*Sämtliche Werke/ Nachgelassene Werke.* Hrsg. v. I. H. Fichte. Leipzig-Berlin, Meyer & Müller, Veit & Co., A. Marcus, 1845-46, 1834-35, 8 + 3 vols.] = *Fichtes Werke.* reimpressão fac-similar. Berlin, W. de Gruyter, [1965] 1971, 11 vols.

F. W. J. VON SCHELLING

***SW*** [*Sämtliche Werke.* Hrsg. v. K. Fr. A. Schelling. Stuttgart, Augsburg, Cotta, 1856-61, 14 vols.][9].

***W*** *Werke.* Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg. v. M. Schröter. [Unveränderte Nachdruck des 1927 erschienen Münchner Jubiläumsdrucks]. München, [R. Oldenbourg &] C. H. Beck, [2]1958, 12 vols.; em duas séries: 6 vols. principais (Hauptbände = I) + 6 vols. complementares (Ergänzungsbände = II).

SINAIS

( ) – como no texto original citado, inserido pelo autor
[ ] – como no texto original citado, inserido pelo(-s) editor(-es), como complemento ou correção
⟨ ⟩ – acréscimo inserido na tradução
*( )* – para palavras ou expressões do texto original, intercaladas em itálico
= – paginação idêntica nas duas referências das obras de Hegel (*GW* ou *V* = *StA*).

OBSERVAÇÃO GERAL SOBRE AS TRADUÇÕES

Foram introduzidas eventuais modificações em várias passagens citadas das fontes primárias traduzidas ao português e já publicadas, em virtude do confronto com os originais. Todavia, visando não sobrecarregar o texto com detalhes, assinalamos as citações em que isso ocorre simplesmente com um asterisco (*) após o número da página.

[9] Reimpressão dos textos desta edição, com nova ordenação em *W*.

# INTRODUÇÃO

Em sua vasta obra, Hegel exprimiu-se sobre a filosofia de Espinosa de maneira ambígua. Com efeito, quem de início se decidir a verificar os textos em que ela é tratada não deixará de constatar, com certa dose de espanto e surpresa, que a ambigüidade parece ser a marca característica da expressão de sua posição filosófica em face de Espinosa, de maneira que em algumas passagens de seus textos se alternam, quase imediatamente, elogios e críticas, louvores e censuras.

Nas *Lições sobre a história da filosofia*, encontram-se afirmações muito elogiosas, logo depois tornadas célebres. Uma delas diz: "Espinosa é o ponto mais elevado *(Hauptpunkt)* da filosofia moderna: ou espinosismo, ou nenhuma filosofia" [1]; outra afirma: "De maneira geral, é de se observar que o pensar tem de estar situado no ponto de vista *(Standpunkt)* do espinosismo; isso é o começo essencial de todo filosofar. Quando se começa a filosofar, se tem de ser primeiro espinosista" [2]. Na mesma obra, Hegel avalia criticamente a estrutura fundamental da filosofia espinosana em virtude de sua terminologia, método, conteúdo e da posição que ocupou na sucessão histórica dos sistemas na filosofia moderna, o que tem por conseqüência lhe retirar em parte sua originalidade e, assim, poder concluir que

> a *filosofia* de Espinosa é a objetivação da cartesiana, na forma da verdade absoluta. O pensamento simples do idealismo espinosista é: o que é verdadeiro é pura e simplesmente apenas a substância una, cujos atributos são pensar e extensão (natureza); e somente esta unidade absoluta é efetiva, é a efetividade *(Wirklichkeit)*, — somente ela é Deus [3].

Espinosa, por conseguinte, teria desenvolvido de maneira conseqüente os princípios do sistema filosófico cartesiano, suprimindo o dualismo nele presente e que era expresso nas oposições consolidadas entre corpo e alma, pensar e ser, finito e infinito etc., fazendo de sua filosofia "o aperfeiçoamento *(Vollendung)* do cartesianismo", seu acabamento sistemático [4]. No entanto, a unidade da filosofia espinosana traria também em sua origem uma *intuição*

---

[1] *VGPh III* [III, I, 2]; *SW* 19, p. 374; trad. fr., 6, p. 1.453.

[2] *VGPh III*; *SW* 19, p. 376; trad. fr., 6, p. 1.456. A tradução francesa de P. Garniron apresenta um lapso precisamente nesta passagem, aqui assinalado entre barras: "[...] a filosofar, então se tem | de ser primeiro espinosista. A alma tem | de banhar-se [...]".

[3] *VGPh III*; *SW* 19, p. 372; trad. fr., 6, p. 1.450.

[4] *VGPh III*; *SW* 19, p. 411; trad. fr., 6, p. 1.499.

*oriental* da identidade absoluta da substância única, pois ele, "como um judeu", a teria introduzido imediatamente na maneira de pensar européia, e na cartesiana em particular: "Esta profunda unidade de sua filosofia, tal como ela se exprimiu na Europa, o espírito, infinito e finito idênticos em Deus, não como um terceiro ⟨termo⟩, é um eco do Oriente" [5]. Por essa razão, os críticos de Espinosa o acusaram indevidamente de *ateísmo*, pois, de acordo com esses, é patente que em sua filosofia "Deus e natureza (mundo) são um, ambos não são separados; ele faz a natureza Deus efetivo ou ⟨faz⟩ Deus natureza, de maneira que Deus desapareça e somente a natureza seja posta". Pelo contrário, acrescenta Hegel, de fato "Espinosa não opõe um ao outro Deus e natureza, mas pensar e extensão; e Deus é esta unidade, a substância absoluta, na qual antes desapareceu, se abismou o mundo, a natureza" [6]. Ora, tendo em vista que a natureza não tem uma efetividade própria e autônoma em face da substância, a filosofia espinosana deveria então ser entendida como um *panteísmo*, em que todas as coisas singulares são Deus? Hegel responde a esta questão de maneira que parece não considerar a identificação contida na expressão espinosana *Deus sive natura*, tomando este último termo apenas como sinônimo de mundo, universo. Com efeito, segundo Hegel, na filosofia espinosana: "[...] somente Deus é a substância una; a natureza, o mundo é, segundo uma expressão de Espinosa, somente afecção, modo da substância, não substancial. O espinosismo é, pois, acosmismo. A essência do mundo, a essência finita, o universo, a finitude não são o substancial, — pelo contrário, somente Deus ⟨o é⟩" [7].

Embora a filosofia de Espinosa seja considerada um dos pontos culminantes da filosofia moderna e, como tal, um ponto de vista do qual se há necessariamente de partir se de fato se quer começar a filosofar, ainda nas *Lições*, Hegel formula críticas severas ao pensamento espinosano, aponta as deficiências conceituais e estruturais de seu sistema, avalia as conseqüências negativas advindas por força de sua opção metodológica pelo *mos geometricus*, ao mesmo tempo em que o vincula a temas aparentemente estranhos (o orientalismo) ou o insere em debates ideológicos e teóricos contemporâneos e, ainda, lhe impõem exigências teóricas de ordem metafísica (ontológica e teológica). Por um lado, diz Hegel, o sistema de Espinosa é "[...] muito simples, e no todo fácil de ser apreendido"; contudo, em seguida, acrescenta: "Uma dificuldade a esse respeito reside em parte no método,

---

[5] *VGPh III*; *SW* 19, p. 368; trad. fr., 6, p. 1.442.

[6] *VGPh III*; *SW* 19, pp. 372-3; trad. fr., 6, p. 1.451. Um outro lapso na tradução francesa de Garniron, que nesta passagem não incluiu o parêntese presente no original: "[...] Deus e Natureza ⟨(mundo)⟩, são um [...]".

[7] *VGPh III*; *SW* 19, p. 373; trad. fr., 6, pp. 1.451-2.

no método fechado em que expõe seus pensamentos e no ⟨caráter⟩ limitado da perspectiva ~~do propósito~~ *(Ansicht)*, pelo qual de maneira insatisfatória passa por cima de pontos de vista importantes ⟨e⟩ questões capitais" [8]. De acordo com a interpretação hegeliana, em Espinosa, tal como antes em Descartes, a *unidade* do *pensar* e do *ser* também pode ser expressa como a unidade do *pensar* e

> daquilo que contém em si próprio o conceito de sua existência. A substância de Descartes, a idéia, deve ter o próprio ser no seu conceito; mas isso é apenas o ser como ser abstrato, não ser como ser real ou como extensão, mas ⟨como⟩ corporeidades, outra coisa *(Anderes)* que a substância, não um modo dessa mesma ⟨substância⟩. Da mesma maneira, ⟨o⟩ eu, o ⟨ser⟩ pensante, é para si também uma essência autônoma. Esta autonomia *(Selbständigkeit)* dos dois extremos se suprassume no espinosismo, e se tornam momentos da essência absoluta ⟨e⟩ una [9].

Por essa razão a idéia fundamental de Espinosa é muito elevada e significa o mesmo que antes era o *ὄν* entre os eleatas, visto que foi ele quem exprimiu pela primeira vez no Ocidente moderno aquela antiga intuição oriental, a unidade substancial absoluta. Assim, "a alma deve banhar-se nesse éter da substância una, na qual tudo o que se tomou por verdadeiro abismou-se. Isso é a negação de todo particular a que tem de ter chegado todo filósofo, é a libertação do espírito e sua base *(Grundlage)* absoluta" [10]. Essa unidade substancial espinosana, no entanto, implicaria por conseqüência que, de imediato, todos os seres singulares e finitos estariam destituídos de qualquer densidade ontológica própria e de toda efetividade, carecendo então ela mesma de um movimento reflexivo próprio à subjetividade. Por essa razão, Hegel entendia que a deficiência de reflexão e de atribuição de uma efetividade à singularidade concreta presentes na filosofia espinosana foram complementadas parcialmente pela teoria das mônadas de Leibniz, uma vez que este afirmou em sua filosofia o princípio da individualidade concreta.

A ambigüidade da posição hegeliana em face da filosofia de Espinosa, apesar de concebê-la como o momento crucial da filosofia moderna, pode ser notada também pelo fato de que esse mérito não o impediu de projetar a *refutação* e de realizar o *ultrapassar* da posição filosófica do espinosismo no interior de seu próprio sistema filosófico, no sentido mesmo de uma suprassunção dialética *(Aufhebung)*. Para se efetuar uma crítica ou refutação

---

[8] *VGPh III*; *SW* 19, p. 372; trad. fr., 6, p. 1.450.
[9] *VGPh III*; *SW* 19, p. 372; trad. fr., 6, p. 1.450.
[10] *VGPh III*; *SW* 19, p. 376; trad. fr., 6, p. 1.456. O lapso de Garniron no início da tradução francesa desta passagem já foi assinalado, cf. nota 2 acima.

efetiva das filosofias precedentes, e da espinosana em especial, Hegel afirma ser necessário reconhecer a sua força especulativa, as premissas e os fundamentos teóricos da doutrina adversária, não considerar seu ponto de vista de maneira unilateral, ou por mera oposição ou simplesmente como falso, mas sim como um ponto de vista essencial e necessário, cuja negatividade intrínseca exige o desenvolvimento de suas determinações conceituais opostas até a sua superação e resolução, gerando então um ponto de vista superior, que se revela como a sua própria verdade [11].

A concepção da unidade substancial e outros aspectos da filosofia espinosana serão examinados por Hegel em vários lugares em sua obra e no decorrer de sua atividade literária e docente, conduzindo-o a argumentos fundamentais para a constituição mesma da estrutura da *Ciência da lógica* (1812-16) [12]. Com efeito, na *Doutrina da essência* da *Lógica objetiva*, a observação histórico-crítica ao capítulo sobre a categoria do *absoluto* exprime em síntese a posição hegeliana:

> Ao conceito de absoluto e à Relação *(dem Verhältnisse)* da reflexão a este mesmo ⟨absoluto⟩, tal como se apresentou aqui, corresponde *o conceito da substância espinosista*. O *espinosismo* é uma filosofia deficiente em que a *reflexão* e seu determinar multiforme é *um pensar exterior*. — A substância deste sistema é *uma substância*, uma totalidade inseparável; não há nenhuma determinidade que não esteja contida e dissolvida neste absoluto; e é de uma tão grande importância que tudo o que aparece e se impõe como ⟨algo de⟩ autônomo ao representar natural ou ao entendimento determinante seja, neste conceito necessário, totalmente rebaixado a um simples *ser-posto*. — *A determinidade é negação*, é o princípio absoluto da filosofia espinosista; esta visão verdadeira e simples funda a unidade absoluta da substância. Mas Espinosa permanece na *negação* como *determinidade* ou qualidade; ele não vai até o conhecimento dessa mesma ⟨negação⟩ como *negação* absoluta, quer dizer, ⟨*negação*⟩ *que se nega*; assim *sua substância mesma não contém a forma absoluta*, e o conhecer desta mesma

[11] *WdL II*; *GW* 12, pp. 14.9-15.34; *StA*, pp. 8.37-11.2; trad. fr., II, pp. 39-41.

[12] Hegel quer situar o ponto de vista espinosano no interior do processo lógico da Idéia. A substância espinosana não é tratada como *ser indiferente*, à medida que tudo que é por ela produzido e determinado nela se abisma, mas deve franquear a fronteira entre o ser e a essência: "[...] no domínio da essência, é preciso seguir um caminho bastante longo antes de poder dar conta da substância: passar da essência imediata (o ser enquanto refletido) a seu fundamento ou sua *razão* de ser, depois, da antítese fenomenal à efetividade *(Wirklichkeit)*, quer dizer, ao absoluto", JANICAUD, D., "Dialectique et substantialité. Sur la réfutation hégélienne du spinozisme", in AA.VV., *Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)*. Paris, P.U.F., 1970, p. 166; cf. trad. port. do artigo "Dialética e substancialidade. Sobre a refutação hegeliana do espinozismo", in AA.VV. *Hegel e o pensamento moderno*. Porto, Rés, 1979, p. 201. Por conseqüência, na *Lógica subjetiva*, o conceito tem a substância como pressuposição imediata, cujo movimento *dialético* através da causalidade e da ação-recíproca é a gênese imediata do *conceito* mesmo, como manifestação que apresenta seu devir; o conceito é a *verdade* da substância.

> ⟨substância⟩ não é um conhecer imanente. Certamente, a substância é a unidade absoluta do *pensar* e do ser ou da extensão; ela contém, portanto, o próprio pensar, mas somente em sua *unidade* com a extensão; quer dizer não como se *separando* da extensão, por conseqüência absolutamente não como determinar e formar, nem também como movimento que retorna ⟨a si⟩ e começa a partir de si mesmo. Por isso, em parte, falta à substância o princípio *da personalidade*, — um defeito que especialmente causou indignação *(empört hat)* contra o sistema espinosista; — ⟨e,⟩ em parte, o conhecer é a reflexão exterior que não compreende e não deduz a partir da substância o que aparece como ⟨algo⟩ finito, a determinidade do atributo e do modo, assim como também em geral ela mesma, mas é ativa como um entendimento exterior, assume as determinações como ⟨determinações⟩ *dadas* e as *reconduz* ao absoluto, mas não tira deste os seus começos [13].

Embora para muitos dos críticos da filosofia de Espinosa ela seja *ateísmo*, por seu conceito de substância implicar a identidade da natureza e de Deus, da totalidade das coisas finitas e do ser absolutamente infinito e, portanto, implicar a exclusão mesma da existência de Deus, contudo, para outros, essa mesma unidade substancial significava na verdade a sua fragmentação e simples redução ao conjunto infinito das coisas singulares, à afirmação que todas as coisas são Deus, isto, é, que o espinosismo é *panteísmo*. Segundo Hegel, Espinosa combatera arduamente o preconceito de que a realidade se restringiria à realidade das coisas sensíveis. Como o ser absoluto é somente a substância absoluta e as coisas sensíveis e finitas não são mais que suas afecções, se pode indagar, por conseguinte, se os atributos não teriam existência somente em relação ao entendimento abstrato como simples formas das representações subjetivas ou à imaginação, e se os modos se não seriam apenas de natureza fenomênica, ou seja, manifestações finitas da atividade autodiferenciadora da potência substancial.

Para Hegel, a filosofia de Espinosa é a "objetivação da filosofia cartesiana, na forma da verdade absoluta"; assim, se apenas a unidade absoluta da substância é a efetividade *(Wirklichkeit)*, somente ela é Deus. A oposição entre seus dois atributos, pensamento e extensão (natureza), considerados por Descartes como substâncias independentes, é suprassumida no interior da substância mesma como *momentos* seus, todavia, eles não são deduzidos de sua essência infinita ou produzidos pela atividade da essência substancial infinita, mas sim concebidos como se fossem percebidos empiricamente por um intelecto

---

[13] *WdL I.2*; *GW* 11, p. 376.2-28; *SuA*, pp. 169.23-170.20; trad. fr., I.2, pp. 238-9.

finito e situado exteriormente à própria ordem de causalidade substancial [14], como momentos do processo de sua manifestação fenomênica. Por esse motivo, partindo do conceito espinosano de *causa sui*, a distinção entre natureza naturante e natureza naturada, entre a consideração da substância compreendida ora como causa e ora como efeito, torna problemático principalmente o estatuto ontológico do *atributo* e do *modo* e, ainda, a possibilidade mesma da concepção de uma natureza como universalidade autônoma, pois "a natureza, o mundo é, segundo uma expressão de Espinosa, apenas afecção, modo da substância, não ⟨algo⟩ substancial" e, por esse motivo conclui Hegel, "o espinosismo é, portanto, acosmismo" [15].

Hegel considera também que o princípio espinosano *omnis determinatio negatio est* não foi assumido em sua verdadeira radicalidade, pois ele foi concebido pelo entendimento finito com referência somente aos modos finitos, cujas determinações opostas não são reconhecidas como contraditórias. A negação é entendida por Espinosa como simples determinidade ou qualidade. Pelo contrário, ele deveria reconhecer a necessidade de desenvolver a negatividade presente na estrutura da relação de substancialidade até alcançar a dupla negação, até fazer do modo o momento subjetivo, o retorno necessário da singularidade à universalidade substancial, o retorno reflexivo da substância a si mesma. Assim, a crítica hegeliana principal, além do intento de se recuperar a realidade do universo finito dissolvido no "éter substancial", reencontrando o sentido e valor da existência finita como momento de *negação* intrínseco da infinitude mesma da essência da *substância* absoluta, pode ser resumida nos seguintes termos: a substância espinosista, concebida como o absoluto e portadora de reflexão intrínseca, não deve ser considerada somente como tal, como unidade de pensar e ser, mas como *sujeito* ou *espírito*. A substância infinita só pode ultrapassar a diversidade intrínseca de suas negações (os infinitos atributos e a multiplicidade infinita dos modos finitos) se ela se efetivar no universo, na finitude, e constituir a si mesma como *sujeito*.

*Substancialidade* e *subjetividade* são os termos que exprimem a divergência teórica fundamental entre Espinosa e Hegel.

---

[14] Cf. *E* I, def. 4: "Por atributo entendo isso que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela"; *G* II, p. 45.17-9; trad. GEE; trad. port., p. 78*.

[15] *VGPh III*; *SW* 19, pp. 372-3; trad. fr., 6, pp. 1.451-2. Note-se que, à primeira vista, Hegel não leva em consideração a distinção espinosana entre, de um lado, os modos infinitos *imediatos* e *mediatos* e, de outro, os modos finitos.

* * *

O título do presente trabalho sugere que seu objetivo é reconstituir a leitura que Hegel fez da filosofia de Espinosa. De fato, há muito tempo o tema tem sido objeto de vários artigos e de alguns poucos livros, apresentando-se como uma questão em aberto que tem requerido, seja dos intérpretes de Hegel seja dos de Espinosa, quase sempre uma tomada de posição firme. Em geral, para cumprir tal objetivo, se costuma iniciar partindo de um *status quaestionis*, construído sobre o exame e a análise dos principais intérpretes que se dedicaram ao tema [16]. O caráter aparentemente escolar de um tal começo, no entanto, se vincula ao fato de que, à primeira vista, estudar a crítica e a interpretação hegeliana de Espinosa apresenta-se mais como uma *tarefa* de historiografia filosófica a ser executada a partir dos documentos, textos e trabalhos interpretativos disponíveis do que uma proposição de circunscrever e empreender a discussão de um *problema filosófico*.

Sem pretender formular uma exposição da situação atual do problema, por ora se toma como baliza preliminar para a investigação o diagnóstico de M. Gueroult, um dos importantes estudiosos contemporâneos da história da filosofia moderna, que filia a Hegel toda uma plêiade de intérpretes de Espinosa, de meados do século XIX até o início do século XX, os quais teriam constituído uma *tradição interpretativa* que foi, em certo grau, até mesmo "mais ou menos consciente" de suas próprias origens. Cabe observar desde já que foi neste mesmo período que vieram à luz os primeiros grandes estudos sistemáticos sobre a obra de Espinosa, dentro do quadro da moderna historiografia filosófica e segundo novos critérios filológicos e documentais (Meinsma, Delbos, Freudenthal, Gebhardt, entre outros). Não se pode deixar de assinalar, entretanto, que a própria construção do espinosismo e da imagem de Espinosa, desde seus primórdios, passando pelo Iluminismo do século XVIII até a época de Hegel e desde então até o início do século XX, quase sempre se revelou mais um complexo percurso de erros e de preconceitos amplamente difundidos, tendo por pano de fundo questões principalmente de ordem religiosa e política, do que uma compreensão rigorosa do

[16] Um breve relato sobre a situação da pesquisa sobre a relação Espinosa-Hegel até a época de sua publicação, em que são mencionados alguns artigos aos quais não tivemos acesso, encontra-se em DÜSING, K., *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit.* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, pp. 161-70.

pensamento filosófico espinosano, conforme relatado por M. Chaui em *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa* (1999) [17].

Em sua obra sobre o filósofo holandês, Gueroult dedica um apêndice à interpretação hegeliana dos conceitos espinosanos de substância, atributo e modo. Suas análises privilegiam justamente a breve observação contida na *Doutrina da essência* da *Lógica objetiva* (1812-13), citada acima, em que se discute e prepara precisamente a *passagem* da última categoria da lógica da essência, a *relação de substancialidade* em sua reflexividade absoluta (como relação de causalidade e de ação recíproca), para o próprio *conceito*, primeira categoria da *Lógica subjetiva* (1816). No momento, não vamos recuperar os seus argumentos, nem submeter a exame suas análises. Basta-nos, por ora, transcrever sua conclusão, emblemática de um diagnóstico ainda hoje bastante difundido entre os estudiosos de Espinosa:

> Esta última interpretação ⟨de Hegel⟩, de que se encontra já o princípio em Fichte, visa assimilar Espinosa e Schelling e a lhes dirigir as mesmas críticas, apesar de que este último, por seu próprio testemunho, professe a todo respeito, o contrário. Por isso, ela substitui ao espinosismo real um conjunto de conceitos que lhe são estranhos. A este título, ela não interessa diretamente senão ao historiador do hegelianismo, e não concerne ao historiador do espinosismo senão na medida em que Hegel, por ocasião de sua crítica, chega a expor o que considera como sendo a doutrina professada pelo próprio Espinosa, e a resgatar o que, aos seus olhos, teria constituído historicamente, para esse último, o seu sentido autêntico. Ele é, por isso, o inspirador de toda uma linhagem de comentadores que, desde o início do século XIX até os nossos dias, não cessaram de sustentar uma interpretação comum, segundo nuanças diversas, com argumentos variados, mas de uma mesma família, influenciando-se e repetindo-se mais ou menos conscientemente uns aos outros, tais como J. E. Erdmann, Rosenkranz, Schwegler, E. von Hartmann, K. Fischer, Fr. Erhardt, P. Deussen, Lagneau, Brochard, Huan, L. Brunschvicg, Lachièze-Rey, Constantin Brunner, H. A. Wolfson, etc. para citar apenas os mais notórios [18].

Esta postura metodológica parece implicar como conseqüência uma certa "distribuição de tarefas" no âmbito da história dos sistemas filosóficos, que, em conformidade com um

---

[17] Cf. CHAUI, M., *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa.* Vol. I: *Imanência.* São Paulo, Companhia das Letras, 1999, 2 t.; vol. I, pp. 113-321.

[18] GUEROULT, M., *Spinoza, I: Dieu (Éthique, I).* Paris, Aubier-Montaigne, [1968] 1971, Apêndice nº 4, pp. 462-8; o trecho citado encontra-se à p. 466. Para documentar a oposição de Schelling ao espinosismo, o autor remete em nota ao diálogo *Bruno* (1802). Todavia, cabe desde logo observar que Schelling já havia confessado a Hegel, em carta de 04/02/1795, a sua "conversão" ao espinosismo. Sobre este assunto, cf. o Capítulo 1 do presente trabalho.

"princípio de fidelidade" ao autor do sistema estudado, o historiador da filosofia deve prévia e explicitamente professar, confessando assim buscar o sentido real ou verdadeiro do sistema filosófico. Mas, no caso do exame da crítica hegeliana a Espinosa, a postura metodológica gueroultiana conduz a um duplo impasse por implicar, de um lado, uma exigência de fidelidade que cobraria do intérprete alemão a compreensão de uma enorme carga de informações e de interpretações que se acrescentou à leitura dos textos de Espinosa, pelo menos, nos últimos trinta anos, e, de outro, uma negligência deliberada das circunstâncias históricas, filosóficas e culturais nas quais o pensamento hegeliano mesmo se formou.

Além disso, já se escreveu que o exame "comparado" das posições filosóficas dos dois autores só pode ser empreendido à luz de uma *refutação recíproca*, ou seja, sob a perspectiva de uma refutação espinosana "antecipada" da filosofia hegeliana. Deve-se, pois, tomar partido previamente: *Hegel ou Spinoza* [19]. É o título do livro de P. Macherey em que o autor se propunha a investigar o tema sob uma perspectiva sugerida anteriormente por L. Althusser em seus estudos sobre Marx [20]. Ao procurar levar em conta exatamente a "relação conflitual" entre os dois filósofos, ele buscava ao mesmo tempo recusar o estruturalismo (gueroultiano), pois isso o permitiria sair da "concepção formalista da história da filosofia que suprime em si mesma toda a historicidade e a recorta em unidades irredutíveis e arbitrárias, cuja dispersão produz quando muito o objeto de um comentário descritivo: esse é tanto mais exaustivo que se encerra de uma só vez nos limites da coerência interna dos sistemas, eliminando toda interrogação sobre sua posição histórica" [21]. Mas, por outro lado, propiciava-lhe também a recusa de um certo historicismo, a noção geral e difusa de que há uma verdadeira evolução ou progresso histórico dos sistemas filosóficos, o que no fundo é uma posição teórica ainda tributária da concepção hegeliana da história da filosofia [22]. Por essa razão, entendia o intérprete, valia a pena aproximar Hegel e Espinosa e investigá-los sob a perspectiva de um

---

[19] MACHEREY, P., *Hegel ou Spinoza*. Paris, F. Maspero, 1979.

[20] Cf. ALTHUSSER, L., "Sobre Espinosa", in *Elementos de autocrítica* (1974); reproduzido in *Posições 1*. Rio de Janeiro, Graal, 1978, pp. 102-10. Diz o autor: "[...] Fizemos o desvio por Espinosa para ver um pouco mais claro na filosofia de Marx. Precisemos: o materialismo de Marx nos obrigando a *pensar* o seu desvio necessário por Hegel, *fizemos o desvio por Espinosa para ver um pouco mais claro no desvio de Marx por Hegel*. Um desvio, mas sobre um desvio. Com esse prodigioso risco: compreender um pouco melhor em que e sob quais condições pode ser materialista e crítica uma dialética tomada de empréstimo aos capítulos 'mais especulativos' da Grande Lógica do Idealismo Absoluto. [...] Na repetição antecipada de Hegel por Espinosa, procuramos e acreditamos discernir em que condições uma Filosofia podia, sob suas proclamações e seu silêncio, a despeito de sua forma — ao contrário, pela sua própria forma, isto é, pelo dispositivo teórico de suas teses, enfim, por suas *posições* — produzir efeitos próprios para servir ao materialismo" (p. 104).

[21] MACHEREY, *Hegel ou Spinoza*, p. 12.

[22] MACHEREY, *Hegel ou Spinoza*, p. 13.

núcleo problemático comum, cuja tensão irreconciliável revelava, pelo menos, que um mesmo problema era resolvido diversa e conflitualmente. O problema que Macherey buscava delimitar era, de fato, o da *dialética*:

> Mas seria absurdo descobrir em Espinosa o esboço ou a promessa de uma dialética, manifestamente ausente em sua obra. Contudo, isso não impede que a partir de Espinosa nós próprios possamos pensar novamente a dialética, isto é, lhe pôr essas questões que Hegel afastou de seu próprio sistema porque elas lhe eram insuportáveis. No espelho do espinosismo, o discurso hegeliano dá a ver sem dúvida sua própria limitação, ou mesmo sua contradição interna. Espinosa em Hegel: isso não significa que é preciso ler a *Ética* como um engodo inacabado da *Lógica*, como o próprio Hegel o faz, mas que é preciso buscar entre essas duas filosofias a unidade conflitual que explique o espantoso fenômeno de desconhecimento/ reconhecimento que os vincula opondo-os. Hegel ou Espinosa: é um que se divide em dois. Dizemos: Hegel ou Espinosa, e não o inverso. Pois é Espinosa que constitui a verdadeira alternativa à filosofia hegeliana [23].

Se, de acordo com Macherey, Hegel se considerava como a única alternativa viável ao espinosismo, era porque para ele

> [...] o pensamento de Espinosa não era ainda assaz dialético. E se ele o era demais? Ou, ao menos, se ele o era de uma maneira inaceitável para Hegel? A denegação dessa dialética — digamos, para ir rápido, de uma dialética sem teleologia — à qual Hegel procede por intermédio de Espinosa, é sua maneira de encontrar no desenvolvimento de seu próprio pensamento um obstáculo infranqueável: o de um discurso do qual é preciso dizer não que ele *não* é *ainda* hegeliano, mas que ele *já* o é *demais*. E é a apresentação evolucionista da história da filosofia que parte aqui derrotada: pois Espinosa também refuta Hegel, objetivamente [24].

A hipótese de leitura de Macherey [25], no entanto, deixa de lado o lento caminho empreendido por Hegel, de assimilação e discussão, de recusa e de aceitação, de acertos e erros teóricos e documentais que traçam de forma indelével o processo efetivo de recepção crítica de uma filosofia do passado no interior do processo de formação de um pensamento sistemático, que passa gradualmente não somente a procurar expô-la de forma mais rigorosa e

---

[23] MACHEREY, *Hegel ou Spinoza*, pp. 12-3.

[24] MACHEREY, *Hegel ou Spinoza*, p. 13.

[25] Os acertos, limites e exageros do trabalho de Macherey foram analisados pelas resenhas críticas, entre as quais destacam-se: BRETON, S., "Hegel ou Spinoza. Réflexion sur l'enjeu d'une alternative", *Cahiers Spinoza*, nº 4 (1982-83), pp. 61-87; SOUCHE-DAGUES, D., "Spinoza et Hegel. Réflexions sur un livre récent", *Les Études Philosophiques*, nº 1 (1983), pp. 87-100; DOZ, A., "Spinoza lecteur de Hegel? À propos d'un ouvrage de P. Macherey", *Revue de Métaphysique et Morale*, 89ᵉ année, nº 1, jan.-mars (1984), pp. 99-122.

crítica, circunscrevendo-a histórica e especulativamente, em oposição aos usos que dela se faziam à sua época, mas que passa também a recorrer a ela para encontrar respostas para os novos problemas que a situação histórica e cultural lhe apresentava, problemas esses que eram discutidos e expressos por uma grande variedade de formas assumidas pelos sistemas filosóficos, pelas polêmicas, pelas apropriações de um autor por outro, etc.

O que aqui se pretende é contribuir modestamente para a reformulação daquela "tarefa" de historiografia filosófica de tal maneira que se perceba a necessidade mesma de um trabalho de reflexão crítica sobre os *problemas filosóficos* fundamentais que constituíram o núcleo da *divergência filosófica* entre os autores, com uma abordagem no nível dos princípios ou fundamentos e da macro-estrutura das filosofias de Espinosa e Hegel. Assim, o confronto entre ambas as filosofias pode circunscrever um núcleo problemático, cuja produtividade do ponto de vista teórico poderá ser avaliada ou medida, de um lado, pelos resultados críticos e especulativos da posição hegeliana diante da filosofia espinosana, e, de outro, pelas próprias falhas e imprecisões presentes em sua interpretação. Todavia, o reconhecimento de que há deficiências, parcialidade ou pressupostos não provados na exegese hegeliana não deve servir para simplesmente justificar previamente a sua completa inconsistência ou anacronismo, dispensando de antemão até mesmo o seu exame, mas, pelo contrário, deve surgir como estímulo de pesquisa na direção de um esforço para se compreender as razões das críticas e as novas exigências teóricas e práticas que, à época de Hegel, se apresentaram também ao espinosismo e, ainda, o alcance especulativo das soluções hegelianas para tal núcleo de problemas.

Sabe-se que nas *Lições sobre a história da filosofia* (publicadas postumamente em 1833-34), Hegel ofereceu uma primeira tentativa consolidada de avaliação sistemática da filosofia de Espinosa, tendo por base material os textos que constituíam o conjunto das obras espinosanas. Em seu papel de comentador e historiador da filosofia, o autor procurou fazer uma exposição mais minuciosa da estrutura conceitual da *Ética*. Suas críticas, além das já mencionadas acima, incidem sobre vários outros pontos, tais como a inadequação do método geométrico para o pensamento especulativo, a deficiência formal de exposição da obra, que começa com a definição nominal do *princípio* absoluto de sua filosofia, a substância que é *causa sui*, sem que haja investigação sobre a realidade ou efetividade do que nela é afirmado, a pertinência das acusações de ateísmo e panteísmo, os três gêneros de conhecimento, a natureza do homem, a doutrina moral, etc. Não pode deixar de ser observado, entretanto, que

muitos aspectos importantes da filosofia de Espinosa foram negligenciados por Hegel ou receberam muito pouca atenção, tais como a relação entre corpo e mente, a dinâmica dos afetos, o papel da imaginação, o domínio das paixões, a força do intelecto, a crítica à tradição religiosa judaica e à tradição teológica cristã e, ainda, a teoria política.

Temas que, praticamente, também não foram objeto de discussão intensa entre os demais autores envolvidos nas etapas anteriores da recepção de Espinosa na Alemanha, desde os anos 1780, que privilegiaram mais a metafísica da substância, da Parte I, e a idéia do "amor intelectual de Deus", da Parte V da *Ética*.

Contudo, a filosofia de Espinosa aparece para Hegel como um "dispositivo" ou "operador crítico" que, apesar de situado historicamente como ponto culminante do filosofar metafísico moderno iniciado pela metafísica cartesiana, oferece elementos teóricos problematizadores para a fundamentação e estrutura da subjetividade absoluta tal como elaborada pela filosofia transcendental kantiana e pela doutrina-da-ciência de Fichte, que conservam uma dependência fundamental com relação ao universo externo e fenomênico, às coisas singulares dadas imediatamente à percepção, tanto do ponto de vista estético e gnosiológico quanto do ponto de vista prático, para a efetivação da vontade pura como realização da liberdade. Da mesma maneira que lhe dá subsídios para compreender melhor o alcance pretendido pelo sistema do idealismo transcendental de Schelling, e auxilia na formulação de suas primeiras objeções e críticas ao ex-colega de Tübingen.

Portanto, o debate entre Hegel e Espinosa não se situa nas fronteiras dos sistemas, nada tem de marginal, mas finca suas raízes nos núcleos mesmo destas filosofias. Porém, não se pode desconhecer também o papel crítico e de suas exigências teóricas postas pela própria filosofia espinosana para a construção do sistema hegeliano. Segundo P. Macherey, a ambivalência de Hegel em face do espinosismo também pode ser medida em função de uma consideração séria da doutrina, que revelaria ao próprio hegelianismo seus limites, e por um desprezo originário de seu próprio sistema que deformaria "[...] a realidade do espinosismo. Com efeito, para melhor dele se diferenciar, Hegel teve de o substituir por uma doutrina fictícia, fabricada para as necessidades da causa, e que elimina toda aquisição histórica do sistema de Espinosa" [26].

Essa consideração, entretanto, parece que se associaria à de Gueroult, acima mencionada, na medida em que o estudo do confronto entre ambos os sistemas seria tarefa a

---

[26] MACHEREY, *Hegel ou Spinoza*, p. 91.

ser dividida entre historiadores *ou* do espinosismo *ou* do hegelianismo, de maneira que assim não poderiam ser trabalhados elementos que serviriam para mensurar os limites e obstáculos presentes na formulação do *corpus* doutrinal dos autores, se considerados em seus respectivos contextos históricos de elaboração. As próprias falhas e imprecisões presentes na interpretação de Hegel, apontadas com freqüência pelos grandes intérpretes de Espinosa, podem indicar, como sugere P. Macherey, os limites mesmo da formulação hegeliana do absoluto como sujeito ou espírito ou de seu papel de historiador da filosofia. Contudo, por outro lado, devemos examinar também se do espinosismo, tomado como modelo rigoroso de acabamento sistemático da metafísica dogmática, não foi exigido ainda contribuir para a solução das dicotomias deixadas em aberto pelo criticismo e as filosofias do idealismo alemão em torno da efetivação da liberdade individual no percurso concreto da História. O objetivo do presente trabalho reside, portanto, em acompanhar como Hegel, em sua trajetória intelectual, retoma alguns desses problemas à luz da filosofia espinosana, que pensa a liberdade como sinônimo de existência necessária em virtude da força intrínseca de uma essência (à qual o criticismo kantiano impedia o acesso) e concebe *sub especie æternitatis* o processo de produção da *substância absoluta* como sua autodiferenciação infinita e a sua efetivação imanente nos modos finitos, *sem* contudo concebê-la como sujeito ou espírito.

* * *

Por essa razão, cumpre explicitar previamente o emprego que aqui se fará do texto das *Lições sobre a história da filosofia*, publicadas por K. L. Michelet no âmbito da edição das *Obras*, empreendida por um "grupo de amigos do finado" (*Werke*, 1833-45) [27]. Aqui não serão apresentados um resumo das linhas fundamentais ou um comentário exaustivo deste texto, que sintetiza a posição assumida por Hegel diante da filosofia de Espinosa. Isso se justifica, em parte, porque esta obra é resultado de uma compilação produzida pelo editor tendo por base alguns manuscritos elaborados pelo autor para os cursos ministrados em Jena, Heidelberg e Berlim [28], e vários cadernos de anotações de alguns de seus ouvintes, em

[27] *VGPh I-III*, ed. por K. L. Michelet, entre 1833-36 no âmbito das *Obras* (cf. *W* XIII-XV), que está reproduzida na Edição do Jubileu (*SW* 17-19). O capítulo sobre Espinosa encontra-se in *SW* 19, pp. 368-411.

[28] De acordo com Michelet, os curso de história da filosofia foram ministrados, sempre nos semestres de inverno de 1805/06 em Jena; de 1816/17, 1817/18 em Heidelberg; e no semestre de verão de 1819 e nos de inverno de 1820/21, 1823/24, 1825/26, 1827/28, 1829/30 em Berlim; cf. de MICHELET, K. L., "Vorwort", in *SW* 17, p. 1; trad. fr., 1, p. 13.

diversas daquelas ocasiões. Apesar das imprecisões e falhas que contém, o texto da 1ª edição destas *Lições* apresenta uma exposição fluente e uma riqueza de detalhes que torna imprescindível o exame de várias passagens [29]. Tendo em vista o conhecimento das condições de realização e dos preceitos que orientaram a produção da obra por Michelet [30], Pierre Garniron e Walter Jaeschke empreenderam recentemente uma nova edição crítica das *Lições* [31], em que decidiram publicar somente o manuscrito hegeliano que serviu de base ao curso do semestre de inverno de 1825/26, revelando um texto bem mais conciso que o da edição Michelet, mas não uma significativa variação de conteúdo. Um outro importante trabalho complementar é a tradução comentada para o francês do texto da edição Michelet e a reconstrução do curso de 1825/26 das *Lições* feita igualmente por P. Garniron [32], resultado do confronto dos diversos manuscritos de Hegel e de todos os cadernos dos ouvintes desse curso ainda hoje disponíveis, oferecendo em notas um rico elenco de variantes, além da verificação crítica das referências textuais e das fontes literárias com base nas edições utilizadas pelo autor e pelo primeiro editor e, ainda, a localização dessas referências em edições hoje mais usuais e autorizadas.

A teoria hegeliana da história da filosofia [33] constituiu-se como uma novidade em face dos demais trabalhos semelhantes anteriores ou mesmo produzidos na mesma época que a de

---

[29] As imprecisões e falhas dizem respeito principalmente a erros de informação histórica (datas, nomes próprios, títulos das obras, locais, etc.), referências textuais imprecisas, fontes historiográficas não confiáveis, erros de interpretação de certos pontos doutrinais, etc.

[30] Michelet costumava desfazer-se dos manuscritos que publicava, entregando-os a pessoas não preocupadas com a sua conservação e o legado à posteridade. Seu trabalho foi criticado, no início do século XX, por não se ater a critérios filológicos aceitáveis. No intento de oferecer um texto unitário, Michelet reconstrói argumentos que exprimiriam a posição definitiva de Hegel sobre as filosofias e os problemas, não levando em conta uma evolução ou mudança de opinião, visível em manuscritos de diferentes datas; além disso, mescla os manuscritos do autor com anotações manuscritas dos ouvintes dos cursos de Berlim e atribui um mesmo valor a formulações escritas e meditadas do autor e improvisações orais peculiares da atividade docente. Na 2ª ed. (1840-44), o editor rearranjou a ordem os parágrafos, suprimiu termos em grego e latim, interrompeu a cadência de leitura com a introdução de notas adicionais, etc. (edição que serviu de base à tradução espanhola: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Trad. de W. Roces. México, F.C.E., 1955, 3 vols.). Razão pela qual foi preterida em favor do texto da 1ª ed. quando da elaboração da edição do Jubileu *(SW)*, que aqui seguimos.

[31] *VGPh 1-4*, editadas por P. Garniron e W. Jaeschke, entre 1986-96; = *V* 6-9. As páginas dedicadas a Espinosa encontram-se in *VGPh 4*; *V* 9, pp. 102-13. Uma tradução francesa deste texto e também do curso de 1823/24 é devida igualmente a GARNIRON, P., "Hegel: deux leçons sur Spinoza – Leçon de 1823-24; Leçon de 1825-26", *Cahiers Spinoza*, nº 4 (1982-83), pp. 89-116.

[32] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Traduction et annotation avec une reconstruction critique du cours de 1825-1826 par P. Garniron. Paris, J. Vrin, 1971-91, 7 vols.

[33] Sobre a perspectiva geral da história da filosofia de Hegel, cf. BRAUN, L., *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Paris, Ophrys, 1973, pp. 333-48; DÜSING, K., *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, pp. 1-40; GUEROULT, M., *Dianoématique*. Livre I: *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Vol. II: *En Allemagne, de Leibniz à nos jours*. Paris, Aubier-Montaigne, 1988, pp. 427-65; SANTINELLO, G., "Cap. IV: Storia della filosofia e dialettica: G. W. F. Hegel (1770-1831)", in SANTINELLO, G. – PIAIA, G. (dir.). *Storia delle storie generali della filosofia*. Vol. 4/I: *L'Età hegeliana. La storiografia filosofica nell'area tedesca*. Padova: Antenore, 1995, pp. 413-509.

sua elaboração, entre cujas características principais se pode incluir a intenção de restituir criticamente com um mínimo de apuro filológico e histórico o significado preciso das filosofias precedentes, mas seus aspectos sistemáticos mais relevantes podem ser assim definidos: de um lado, o desenvolvimento das doutrinas filosóficas no decorrer da história se faz, em conformidade com a descrição hegeliana, de maneira teleológica e conclui-se em seu próprio sistema filosófico — a construção desse progresso necessário na história da filosofia é, portanto, tributária de sua metafísica do absoluto; de outro, embora ela procure entender antes o contexto histórico e as circunstâncias de produção e emergência das filosofias, Hegel busca identificar os seus respectivos princípios e estruturas imediatamente com as determinações especulativas de sua própria lógica e com a divisão triádica de seu sistema, a saber: lógica, filosofia da natureza e filosofia do espírito. Apesar disso, se observa ainda que ela expõe uma pluralidade de conexões históricas e de configuração de problemas filosóficos e de soluções importantes que ocorreram na história da filosofia em que o modelo teleológico e sistemático não exerce um tal constrangimento que não se possa ver, nas mudanças assinaladas pelo autor, um movimento de pensamento historicamente efetivo; da mesma maneira, o desenvolvimento do pensar filosófico representado especulativamente como o percurso de uma consciência histórica ou do próprio espírito, não significa que não se possa estabelecer entre filosofias situadas em épocas distantes analogias e identificações parciais, mantendo-se no horizonte uma avaliação crítica das mediações culturais e das alterações históricas efetivas. Assim, o esclarecimento da posição histórica de uma filosofia tem por fim também destacar por que ela é ainda especulativamente interessante, a ponto de poder confrontar-se com a filosofia mais recente mesmo à luz de novas exigências teóricas, problemas e conseqüências. Por essa razão, e diferentemente do que gostaria Gueroult, não podia ser o objetivo de Hegel restituir o significado "real e histórico" preciso dos textos de Espinosa, tarefa essa que é mais peculiar à corrente estruturalista da historiografia filosófica contemporânea. A leitura hegeliana afastou-se do emprego que nas querelas se fez da obra espinosana e também das interpretações vigentes até então, procurando situá-la como uma unidade sistemática no percurso histórico em que surgiu, ou seja, como obra que foi conseqüência e desenvolvimento de questões suscitadas por Descartes, e que teve como "destino" ser integrada (parcialmente) na doutrina leibniziana das mônadas. A diferença da história da filosofia hegeliana com relação à historiografia filosófica de sua época se faz notar também por ter recorrido diretamente aos próprios textos espinosanos, o que indica já uma

diferença qualitativa fundamental. Embora, nessas *Lições*, Hegel lance mão do recurso de "condensar" as teorias expostas, reunindo várias de suas proposições sem, no entanto, articular todas as mediações conceituais necessárias a uma compreensão em detalhe, no caso da exposição sobre Espinosa, isso se faz em parte com base nas referências internas de sua própria obra, sendo oportuno ainda observar que muito do que Hegel escreveu sobre Descartes teve por base o comentário espinosano contido nos *Princípios da filosofia cartesiana* (1663).

Por essas razões, não se realizará aqui um exame em separado do texto das *Lições*, em que são expostas algumas das principais definições, axiomas e proposições *Ética*, principalmente das Partes I, II e V, embora com isso pudesse ser desenvolvida também uma abordagem diacrônica do embate teórico entre Espinosa e Hegel [34]. Por outro lado, a ele se recorreu à medida que cada etapa da análise era desenvolvida e os problemas filosóficos formulados e discutidos, como um elo de articulação ou como um momento consolidação da posição hegeliana. A leitura de Hegel é certamente seletiva e descuidada com relação a aspectos e conexões hoje postos em evidência e considerados fundamentais pelos estudiosos de Espinosa, mas isso não impede de avaliar de maneira compreensiva a pertinência e a originalidade de suas interpretações. Ela não visa comentar exaustivamente os textos de Espinosa, nem se apresenta como um ensaio sobre a sua unidade formal, mas por vezes nela surgem "torções" conceituais forçadas pelos princípios que regem a interpretação ou argumentação e, ainda, pela conclusão apressada ou elaborada em termos comparativos. A concepção hegeliana da *história da filosofia* é tributária de sua concepção da *ciência da lógica* e de sua concepção do desenvolvimento do conceito até tornar-se Idéia e do desenvolvimento do espírito, ou seja, da totalidade das produções culturais apreendidas e sintetizadas pela reflexão do pensamento especulativo nos diversos sistemas filosóficos que se apresentaram no percurso da história.

O exame analítico dos textos hegelianos relativos à filosofia de Espinosa oferecerá condições para um aprofundamento de questões e uma avaliação sistemática da eficácia da filosofia espinosana a construção ou discussão crítica de temas específicos no interior da filosofia de Hegel. Não se pretende, porém, trabalhar todos os textos hegelianos, mas somente privilegiar aqueles que mais significativamente podem servir ao propósito do presente trabalho, cujos capítulos devem ser vistos mais como ensaios autônomos articulados pelo fio

[34] A indicação das passagens das obras de Espinosa que foram precisamente citadas por Hegel nas *Lições*, a partir da edição Paulus, constam tanto da ed. de Michelet quanto da ed. de Garniron/Jaeschke.

condutor a interpretação hegeliana de Espinosa. A sua disposição é diferente, portanto, da ordenação dada ao tema por P. Macherey, que respeita a ordem da filosofia espinosana [35]. Embora tenha havido progressos consideráveis nos estudos sobre Espinosa, nos últimos trinta anos, hoje não se dispõe de uma interpretação que pretenda ao mesmo tempo recuperar o que Gueroult chamou de "espinosismo real" e a partir dele mensurar a pertinência ou não da interpretação hegeliana. Buscar compreender as novas exigências postas à filosofia de Hegel e de sua época e suas diferenças com relação à época de Espinosa é fundamental para que se possa, com matizes e nuanças às vezes sutis, compreender não apenas a história da imagem do "ateu de sistema" e a gênese de uma tradição interpretativa em história da filosofia, mas os verdadeiros problemas da filosofia moderna tal como foram discutidos por dois de seus principais representantes [36].

Seria demasiadamente amplo tomar como objeto de estudo a recepção da filosofia de Espinosa na Alemanha desde a crise da *Aufklärung*, em fins do século XVIII (a partir de 1780) até a época de Hegel, a terceira década do século XIX, com certeza uma das épocas mais ricas da produção cultural e filosófica alemã. Tais posicionamentos críticos, porém, teriam certamente de ser considerados aqui como premissas e fontes históricas de problemas e de referências [37]. A necessidade de se delinear um quadro de suas particularidades e de se

---

[35] Assim como STANGUENNEC, A., *Hegel critique de Kant*. Paris, P.U.F., 1985, sentido dificuldade em avaliar as críticas segundo a "ordem" do sistema hegeliano, decidiu seguir em sua exposição a ordem da filosofia kantiana.

[36] Todavia, não se pode esquecer que sempre é preciso indagar, como o faz M. Walther em uma resenha de um livro sobre Espinosa na Alemanha: "Por que o tema é novamente tratado, o que é original?" Noutros termos, que contribuição traz às pesquisas já efetuadas ou em andamento? Walther o caracteriza como tendo uma perspectiva peculiar aos "estudos de germanística", acentuando a influência de Espinosa sobre Lessing, Herder e Goethe, vendo em Herder uma mudança em direção a uma recepção mais autêntica de Espinosa; cf. WALTHER, M., "Resenha de D. Bell, 'Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe' (Londres, 1984)", *Studia Spinozana*, nº 2 (1986), pp. 454-8.

[37] No complexo quadro apresentado pela crise da *Aufklärung* o advento da filosofia crítica de I. Kant e as Querelas do Panteísmo e do Ateísmo foram os principais eventos que marcaram a cultura filosófica alemã de fins do século XVIII. Neste contexto, a obra de F. H. Jacobi (1743-1819), *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao Sr. Moses Mendelssohn* (1785, ²1789) tornou-se um dos pontos de referência fundamentais para a nova geração, e é por seu intermédio que a filosofia espinosana se tornará inicialmente conhecida e debatida por vários autores das mais diversas correntes. Sobre a situação na época, as querelas e as implicações e conseqüências daquela difusão conturbada da doutrina espinosista não somente para a teologia do final da *Aufklärung*, mas para toda a cultura literária, filosófica e religiosa alemã da época, cf. TAVOILLOT, P.-H. (ed.). *Le crépuscule des Lumières. Les documents de la "querelle du panthéisme" (1780-1789)*. Paris, Les Éditions du Cerf, 1995, pp. I-XLVI; MORFINO, V. (ed.). *La Spinoza-Renaissance nella Germania di fine Settecento*. Milano, Unicopli, 1998, pp. 1-37. Para uma história abrangente da recepção de Espinosa na Alemanha, desde o século XVII até fins do século XIX, cf. o clássico trabalho de GRUNWALD, M., *Spinoza in Deutschland* [1897]. Aalen, Scientia, 1986, em que o autor procura fazer um recenseamento exaustivo dos autores que se pronunciaram a respeito de Espinosa ou do espinosismo, indicando de forma breve os traços marcantes da posição de cada um deles. Não pode ser deixada de lado também a consulta da parte dedicada à história do espinosismo na Alemanha do trabalho de DELBOS, V., *Le problème morale dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme* [1893]. Hildesheim-Zürich-

efetuar uma avaliação do alcance histórico e especulativo de cada uma das contribuições, desde Lessing e Jacobi até Fichte e Schelling, é uma tarefa que ultrapassa o propósito do presente trabalho. Ela tem se imposto sem dúvida à comunidade de estudos, não só pela sua importância intrínseca como em função mesma da evolução da fortuna crítica sobre Espinosa, propiciando um complemento aos estudos que se dedicam quer ao levantamento das fontes utilizadas pelo próprio autor, quer à estrutura lógico-argumentativa interna da obra, ou, ainda, à suas relações e inserção histórica no contexto religioso, social e político do século XVII.

A tese procura, portanto, avaliar a "produtividade teorética" [38] que o confronto entre ambas as filosofias pode oferecer. Produtividade a ser mensurada, de um lado, pelos resultados especulativos da posição hegeliana diante da filosofia espinosana, e, de outro, pelas próprias falhas e imprecisões presentes em sua interpretação, apontadas com freqüência pelos grandes intérpretes de Espinosa. O estudo da interpretação hegeliana propicia um contato maior com uma das primeiras tentativas de avaliação histórico-crítica da filosofia de Espinosa, no sentido de trazer algum esclarecimento à compreensão tanto de alguns problemas intrínsecos à filosofia espinosana e de seu significado histórico, quanto das novas exigências teóricas que se impuseram à filosofia hegeliana e à de seus contemporâneos.

* * *

No presente trabalho foram circunscritos somente alguns temas relevantes da interpretação hegeliana de Espinosa, sem a pretensão de dar conta de todas as passagens em que a filosofia ou o nome de Espinosa aparece na obra hegeliana, o que exigiria certamente circuncrevê-las no âmbito sistemático da filosofia hegeliana e no contexto histórico das polêmicas e debates.

Com relação à estrutura da tese, ela está organizada tal como segue:

Começa com o exame da posição do jovem Schelling em face dos debates em torno do criticismo kantiano e das soluções propostas por Fichte e do papel que aí desempenha a

---

New York, G. Olms, 1988, pp. 227-483. Na pesquisa mais recente, além dos indicados acima, cf. as breves exposições contidas em MOREAU, J., *Espinosa e o espinosismo* [1971]. Lisboa, Edições 70, 1982, pp. 89-98; MIGNINI, F., *Introduzione a Spinoza*. Bari-Roma, Laterza, [1983] [7]1999, pp. 185-96; GIANCOTTI BOSCHERINI, E., *Baruch Spinoza 1632-1677*. Roma, Riuniti, 1985, pp. 126-37. E por fim, o relatório sobre da situação dos problemas e da pesquisa sobre o tema feito por WALTHER, M., "Spinoza en Allemagne. Histoire des problèmes et de la recherche", in AA.VV. *Spinoza entre Lumière et Romantisme. Les Cahiers de Fontenay*, nº 36 à 38, mars (1985), pp. 13-44.

[38] NEGRI, Antimo, *Hegel nel Novecento*. Bari-Roma, Laterza, 1987, p. v.

filosofia de Espinosa, de maneira que Schelling possa conceber o sistema do idealismo transcendental como sua resposta ao problema absoluto (Capítulo 1). Na seqüência, nos deteremos em alguns dos primeiros textos publicados por Hegel no início do período de Jena, registrando suas linhas programáticas e alguns temas específicos que delineiam a primeira tomada de posição crítica com respeito à filosofia de Espinosa, privilegiando aí a discussão em torno do método e do problema do infinito atual e sua representação intuitivo-geométrica (Capítulo 2). Na sequência, investigaremos como se construíram na interpretação hegeliana a imagem de Espinosa e do espinosismo como "eco do Oriente" e sua identificação com o panteísmo oriental em geral e mais especificamente com a religião indiana (Capítulo 3). A discussão dos termos ateísmo, panteísmo e acosmismo empregados tanto para qualificar a concepção de mundo espinosana em confronto com as críticas contemporâneas que se faziam também à filosofia especulativa de Hegel, que era acusada ainda de ser espinosismo (Capítulo 4). Por fim, investigamos a crítica hegeliana à moral de Espinosa (Capítulo 5).

# CAPÍTULO 1

## ESPINOSA E O PROBLEMA DO ABSOLUTO EM SCHELLING

Nosso itinerário neste capítulo visa examinar alguns textos de F. W. J. von Schelling que tratam do problema do fundamento absoluto do saber, dando ênfase também às formulações e passagens que mais diretamente dizem respeito à sua interpretação da filosofia de Espinosa. Por esse motivo, o presente estudo não tem a pretensão de examinar todos os textos de Schelling e nem de tratar de todos os aspectos da formação do seu pensamento filosófico. Contudo, é preciso estar atento para não trair ou desviar-se das verdadeiras motivações do autor. Por essa razão, vamos articulá-los de forma que, em linhas gerais, se possa compreender o diagnóstico inicial do *problema do fundamento absoluto do saber*, contido nos primeiros escritos constitutivos da *filosofia do eu* (1794-1796), chamando a atenção principalmente para algumas passagens textuais que também esclarecem e delineiam a posição crítica diante da filosofia espinosana, que servirá de base para a análise que faremos em seguida do tratamento que será dispensado ao assunto por Hegel. O exame desses textos visa também nos fazer compreender uma das motivações mais importantes da polêmica entre Schelling e Fichte, a saber, a necessidade da elaboração de uma *filosofia da natureza* (1797-1799) [1], e, ainda, a posterior formulação do *Sistema do idealismo transcendental* (1800) e sua estrutura básica.

---

[1] Tendo em vista nosso objetivo, deixaremos de lado o exame dos textos dedicados à "filosofia da natureza". As rubricas aqui empregadas, seguindo os comentadores de Schelling (1775-1854), dividem os escritos de sua extensa produção literária, que durou 60 anos, segundo a temática central das obras produzidas nos periodos respectivos. Embora em cada um dos periodos possamos notar mudanças significativas e mesmo contradições, Schelling compreendia o encadeamento de sua obra filosófica como uma sucessão de crises e deslocamentos de foco que, no fundo, levavam à ampliação progressiva e ao aprofundamento dos problemas a que inicialmente se dedicara até ele chegar, finalmente, a formulação de sua filosofia positiva, por volta de 1841. Cf. MASSOLO, A. *Il primo Schelling*. Firenze, G. C. Sansoni, 1953, pp. 2-14; SCHLANGER, J., *Schelling et la réalité finie. Essai sur la philosophie de la nature et de l'identité*. Paris, P.U.F., 1966, pp. 16-20, e MARQUET, J.-F., *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*. Paris, Gallimard, 1973, pp. 11-6.

*1. Da busca do fundamento absoluto do saber ao problema do absoluto*

Como se sabe, Schelling fez sua entrada no cenário filosófico alemão ainda muito jovem, aos 19 anos, logo após deixar o Instituto Teológico protestante de Tübingen, onde permaneceu de 1790 a 1795 e tivera como colegas Hölderlin e Hegel. É no contexto dos debates filosóficos e culturais que movimentaram a Alemanha nos dez últimos anos do Séc. XVIII [2] que Schelling desenvolveu, primeiramente, uma *filosofia do eu*, de que são testemunhos seus primeiros escritos, que se concentram em questões provenientes dos debates sobre o criticismo kantiano e da leitura atenta dos primeiros escritos sobre a doutrina-da-ciência (1794-95) de Fichte, defendendo-a e indicando-a como um verdadeiro progresso com relação à filosofia crítica. Para Schelling, Fichte colocara em evidência a questão do *fundamento* último do saber humano em face da dualidade entre razão teórica e razão prática, em meio à qual ainda se movera Kant. Com efeito, embora na *Crítica do juízo* (1790) Kant tenha procurado integrar a visão mecanicista da primeira *Crítica* com uma consideração fundada sobre o sentimento estético, que considerava a natureza numa perspectiva de tipo orgânico e teleológico, as conclusões alcançadas no campo da gnosiologia acerca do limite fenomênico do saber humano não mudaram. Admitia-se agora a possibilidade de uma "visão" diversa da natureza, em que o antagonismo entre necessidade natural e liberdade moral se redimensionava com a hipótese de se conceber uma natureza ordenada de maneira tal que seria possível ao homem dar cumprimento à sua destinação moral. Mas o primado da razão prática no criticismo kantiano colocou a seus seguidores imediatos o problema de saber se a liberdade atribuída a essa não deveria também estar presente nas elaborações teóricas da razão.

Na *Doutrina-da-ciência* (1794-95), Fichte indicará as principais limitações e lacunas do sistema de Kant, procurando extrair e desenvolver as conseqüências necessárias da filosofia crítica, tendo por horizonte teórico dar ao seu sistema um acabamento sistemático perfeito, que entendia ter sido alcançado antes pela obra de Espinosa. Ele visava satisfazer a legítima aspiração dogmática pela manutenção do caráter absoluto do saber teórico, sem implicar necessariamente a exclusão da liberdade nesse domínio. Por não considerar o absoluto substancial uma realidade fora do pensamento humano subjetivo, Fichte procura

[2] Sobre as primeiras manifestações de Schelling com relação às polêmicas filosóficas e culturais de seu tempo de seminário teológico e seus primeiros estudos de mitologia e religião, cf. SEMERARI, G., *Introduzione a Schelling*. Bari-Roma, Laterza, 1971, pp. 7-32.

atribuir ao *eu* puro transcendental uma estrutura análoga à da produtividade substancial desenvolvida na *Ética* por Espinosa, de forma que o nosso conhecimento especulativo possa assegurar a conformidade entre o pensar e o ser, a idéia e o ideado, tal como julgava ter sido garantida pela "tese da correspondência" ou "paralelismo" entre os atributos da substância (pensamento e extensão). Ao conceber o absoluto substancial como intrínseco ao sujeito, Fichte excluíra da filosofia toda realidade estranha ao espírito, logo, toda a possibilidade de uma verdadeira filosofia da natureza, conduzindo-se a um idealismo que se sobrepõe ao dogmatismo por implicar uma escolha ditada pela razão prática, com vistas a salvar a liberdade. Dentre as muitas reações decorrentes dos primeiros escritos de Fichte, cabe registrar aqui a crítica desconfiada do poeta Fr. Hölderlin, amigo de Schelling e Hegel, que via uma nítida *identificação* entre o eu absoluto fichteano e a substância espinosana, por conterem ambos a totalidade da realidade, era também uma proposição problemática expressa em carta a Hegel, de 26/01/1795:

> Os opúsculos *(Blätter)* especulativos de Fichte — "Fundação de toda a doutrina-da-ciência" — e também suas "Lições sobre a vocação do sábio" te interessarão muito. De início, eu o tinha muito sob suspeita de dogmatismo; ele parece, se me é permitido presumir, também ter estado ou ainda permanecer efetivamente na encruzilhada, — ele poderia passar do fato da consciência para a *teoria*. Isso bem mostram muitas de suas declarações, e é do mesmo modo certo e ainda mais estranhamente transcendente do que se os até agora metafísicos procurassem mirar acima da existência do mundo. Seu eu absoluto (= substância de Espinosa) contém toda realidade; ele é tudo e fora dele não existe nada. Não há, portanto, nenhum objeto para este eu absoluto, pois, pelo contrário, não seria toda a realidade; uma consciência sem objeto é, todavia, não pensável, e se eu próprio sou este objeto, então sou como tal necessariamente limitado, o objeto devia também ser apenas no tempo, portanto, não ⟨ser⟩ absoluto. Assim, no eu absoluto nenhuma consciência é pensável, como eu absoluto não tenho nenhuma consciência, e na medida em que nenhuma consciência tenho, na medida em que sou (para mim) nada, portanto, o eu absoluto é (para mim) o nada [3].

Os desenvolvimentos da doutrina-da-ciência, de maneira geral, foram vistos por Schelling como uma revolução ou refundação da filosofia que, em face dos resultados de Kant, oferecia de modo rigoroso as premissas não devidamente reveladas por ele. No seu

---

[3] Carta de Friedrich HÖLDERLIN (1770-1843) a Hegel, de 26/01/1795; cf. *Brief nº 9*; *Briefe I*, pp. 19-20; trad. fr., I, pp. 24-5.

escrito *Sobre a possibilidade de uma forma da filosofia em geral* (1794) [4], Schelling observa que a primeira *Crítica* de Kant, na qual se definiu a possibilidade da física e das matemáticas como ciências, não pôde oferecer um procedimento científico universal que garantisse à própria filosofia uma cientificidade inquestionável ou uma unidade sistemática. Por essa razão, tal como expressa na *doutrina-da-ciência*, a concepção fichtiana do eu puro, partindo da noção kantiana do princípio *a priori* da apercepção e deduzindo dele todos os princípios e categorias da razão teórica, pôde oferecer-se como a maneira mais rigorosa de fazer a filosofia exprimir-se sob a *forma* da verdadeira ciência [5], pois tudo era reconduzido ao fundamento último do conhecimento humano: o *eu puro*, concebido como o fundamento do eu e do não-eu, do subjetivo e do objetivo, do ideal e do real, da forma e do conteúdo. O eu é o princípio *incondicionado* de todo saber humano, sobre o qual podemos construir *geneticamente* todas as ciências (e não só a filosófica), as quais a partir de agora devem ser conectadas de tal maneira que cada uma delas será compreendida como um ramo do desenvolvimento orgânico de uma racionalidade única. Não se tratava mais de somente descrever as ciências físico-matemáticas já constituídas e oferecer-lhes fundamentos puros transcendentais, mas recuperar para o sujeito humano individual o poder sobre aquilo que constitui o fundamento último para a existência de toda ciência possível, ou seja, a *unidade* ou a *forma absoluta* de toda cientificidade [6], forma essa que deve determinar ainda todos os *conteúdos* possíveis, e que necessariamente vincula e ordena hierarquicamente suas partes em uma *totalidade* orgânica:

> *Ciência* em geral — seja qual for o seu conteúdo — é um todo que está sob a forma da *unidade*. Esta é apenas possível na medida em que todas as suas partes são subordinadas a *uma* condição, cada uma das partes, porém, pode determinar a outra somente na medida em que é ela própria determinada por aquela condição única. As partes da ciência se chamam

---

[4] *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1794); *SW* I, pp. 85-112; *W* I.1, pp. 45-72.

[5] Nesta obra, cujo posfácio data de 9 de setembro de 1794, Schelling refere-se apenas ao escrito fichtiano *Sobre o conceito da doutrina da ciência* (1794), mas não à *Grundlage* (1794-95); cf. *Über die Möglichkeit ...*; *SW* I, p. 88, *Anm.*; *W* I.1, p. 48, *Anm.* Na carta a Hegel, datada de 06/01/1795, Schelling diz ter visto o anúncio da *Grundlage* na *Intelligenzblatt* de 1º/10/1794, na *Allgemeine Literaturzeitung*, mas que "([...] ela não chegou às livrarias e deve ser entretanto mero manuscrito para seus ouvintes)"; *Brief nº 7*; *Briefe I*, p. 15; trad. fr., I, p. 20.

[6] "A filosofia é uma *ciência*, isto é, tem um conteúdo determinado sob uma forma determinada" (*Sobre a possibilidade...*; *SW* I, p. 89; *W* I.1, p. 49). Na filosofia, diferentemente de outras ciências, a liberdade e a espontaneidade têm um papel importante, para além da cultura e da educação do indivíduo que a pratica, porque são imediatamente asseguradas pelo princípio absoluto do conhecimento, o eu puro.

> proposições *(Sätze)*; esta condição, portanto, princípio *(Grundsatz)*. A ciência é, por conseguinte, possível somente por um *princípio* [7].

Nessa época, Schelling acreditava ainda que Kant, Reinhold e Fichte apresentaram cada qual uma contribuição para solução do problema fundamental da forma científica da filosofia, que se punha desde a época de Descartes e Leibniz [8]. Por isso toda ciência só pode encontrar suas condições últimas de fundamentação através da nova filosofia, pois essa é ao mesmo tempo "propedêutica" e *philosophia prima*, que doravante pode bem ser designada

> teoria (ciência) de toda ciência, ciência-originária *(Urwissenschaft)* ou ciência κατ' ἐξοχήν. Em resumo, podemos admitir [...] a filosofia deve necessariamente, se em geral deve ser uma ciência, ser condicionada por um princípio *absoluto pura e simplesmente*, que deve conter a condição de todo conteúdo e de toda forma, se deve fundá-los efetivamente *(wirklich)* [9].

Para Schelling, a filosofia de Fichte era aquela que, principalmente, movendo-se a partir dos resultados do criticismo, superava as suas aporias, dualismos ou dicotomias graças ao princípio do *eu puro*, formal e material ao mesmo tempo, que por essa razão assegurava um fundamento unitário teórico-prático a todo saber e apresentava as verdadeiras premissas lógico-gnosiológicas objetivas dos desenvolvimentos realizados por Kant, de modo que sistematizava as conexões e estruturas fundamentais do saber em um todo logicamente anterior à própria dedução transcendental das categorias. O eu puro era o princípio *incondicionado* porque era ele próprio o *condicionante* de toda a *realidade objetiva* (não-eu), não só no âmbito teórico das ciências da natureza e no âmbito prático das relações ético-políticas, mas também de toda a *realidade subjetiva* (representação, vontade, imaginação, etc.). E se o eu condiciona a si próprio é porque tem em si a *causalidade absoluta*, logo, sua

---

[7] *Über die Möglichkeit* ...; *SW* I, p. 90; *W* I.1, p. 50. Poder-se-ia também verter *Grundsatz* por "proposição fundamental" ou, mesmo, por "axioma".

[8] "*Leibniz* queria dizer, com o princípio de contradição como princípio da filosofia, nada outro que o princípio supremo (no qual a unidade *absoluta* está contida) é a proposição eu = eu. *Descartes*, com seu *cogito, ergo sum* queria dizer nada outro que a forma-originária *(Urform)* de toda filosofia é o ser-posto *(Gesetztsein)* incondicionado. [...] Leibniz queria fazer da filosofia uma ciência demonstrada meramente por conceitos, Descartes queria pelo seu princípio, de que é verdadeiro apenas *o que* é dado pelo eu, obter o mesmo. Do mesmo modo, por meio da crítica da razão pura, da teoria da faculdade de representar e da futura doutrina-da-ciência deve surgir uma ciência que procede de modo meramente *lógico* e que tem a ver somente com o dado pelo eu (pela liberdade e autonomia do eu)". Mais adiante, dirá que Espinosa, como discípulo de Descartes, também sentiu a necessidade de dar à forma-originária de todo saber humano uma base fundamental *(Grundlage)*, porém, acabou por encontrá-la "fora do seu eu, em um conjunto de todas as possibilidades, totalmente independente e diverso dele"; *Über die Möglichkeit* ...; *SW* I, pp. 101-2; *W* I.1, pp. 61-2.

[9] *Über die Möglichkeit* ...; *SW* I, p. 92; *W* I.1, p. 52. "Ciência κατ' ἐξοχήν", ou seja, "ciência por excelência".

atividade fundamental é *autoposição*: ele põe a si próprio tanto a *forma* quanto o *conteúdo*, e ambos segundo o princípio da *liberdade:*

> Este ⟨princípio⟩ não é outro que o *eu* originariamente posto por si próprio [...]. Porque o eu é posto pura e simplesmente, o seu ser-posto ⟨não⟩ é determinado por nada que lhe seja externo, ele se põe a si próprio (por causalidade absoluta); é posto, não porque é posto, mas porque é ele próprio o ponente. [...]
>
> Pois, se o conteúdo do princípio supremo é ao mesmo tempo a sua forma, esta, por sua vez, funda reciprocamente o seu conteúdo, assim a forma só pode ser dada pelo eu, e o próprio eu apenas pela forma. Agora, o eu é dado apenas como eu, portanto, o princípio só pode ser este: *eu é eu* (*eu* é o conteúdo do princípio; *eu é eu*, a forma material e formal, que produzem *(herbeiführen)* um ao outro reciprocamente) [10].

Todavia, observa Schelling, a reciprocidade estabelecida originariamente por Fichte entre forma e conteúdo era, na verdade, expressão de uma tríplice formulação "axiomática" [11], desdobrada do princípio absoluto da lógica, o princípio de identidade: *a)* o *eu* da unidade do *eu penso* é posto por si próprio, logo como princípio de *identidade*; todavia, *b)* o eu se desdobra nessa sua atividade produtiva, pois, ao se pôr a si próprio, ele põe também toda a *realidade*, que no entanto não se esgota nele apenas; logo, põe a realidade como algo outro e diferente de si, como algo passivo, como um *não-eu*; ele é princípio de fundamento ou de razão *(Satz des Grundes)*; e, *c)* esse último, por sua vez, já está contido no próprio eu, pois não posso pensar em mim próprio sem pensar ao mesmo tempo em um não-eu; logo, no eu estão postos ao mesmo tempo como *unidade* indissolúvel o eu e o não-eu, a atividade e a passividade [12]. Ora, essa tripla formulação já estava contida no princípio absoluto, como resultado de sua atividade produtora: o incondicionado (o eu), o condicionado (o não-eu), e a

---

[10] *Über die Möglichkeit ...*; *SW* I, pp. 96-7; *W* I.1, pp. 56-7.

[11] Que antecedia também, portanto, a própria distinção kantiana entre juízos *analíticos* e juízos *sintéticos*, e tornava possível a sua explicitação em virtude dessa sua função fundante de forma-originária ou proto-forma *(Urform)*. Segundo Schelling, ainda, o primeiro princípio corresponde ao princípio lógico de contradição ou identidade, funda a forma *analítica*; o segundo princípio, ao princípio de razão (suficiente), funda a forma *sintética*; o terceiro princípio, ao princípio de *disjunção*, que *une* as formas analítica e sintética; cf. *Über die Möglichkeit ...*; *SW* I, p. 104; *W* I.1, p. 64.

[12] Sob o ponto de vista da *forma*, as categorias da relação são assim explicadas por Schelling: "A *forma categórica* não é outra que a forma do *ser-posto incondicionado (unbedingtes Gesetztsein)*, que é dada pelo mais elevado de todos os princípios [...]. Esta forma está, pois, também meramente sob a lei *(Gesetz)* do ser-posto incondicionado (sob o princípio de contradição) — forma analítica. A *hipotética* não é outra que a do ser-posto *condicionado*, que é dada pelo segundo mais elevado princípio [...] — forma sintética. A forma *disjuntiva* não é outra senão a forma *do ser-posto condicionado por um todo das condições* — portanto posto em conjunto pelos dois anteriores, e apenas dada pelo terceiro mais elevado princípio — forma mista"; *Über die Möglichkeit ...*; *SW* I, p. 107; *W* I.1, p. 67. Ele voltará a recorrer a essa explicação formal no escrito *Filosofia e religião* (1804), com referência explícita à forma que julga ser aquela que corresponderia à posição do princípio absoluto em Espinosa.

*união* do incondicionado com o condicionado (eu e do não-eu). Mas essa unidade é posta pelo próprio eu sob o modo de uma *relação causal recíproca*, tal como nele se dá a relação entre a forma e o conteúdo, o que necessariamente implica atribuir igualmente ao condicionado um certo "caráter de incondicionalidade", que por sua vez reflete ativamente sobre o próprio eu que o pôs e no qual está contido, de acordo com o princípio da *determinação recíproca*, estabelecido por Fichte. Noutros termos, o eu se põe a si próprio não somente como pura *atividade*, mas também como *passividade*; e põe não somente passividade no não-eu, mas também atividade.

Segundo Schelling, do desdobramento da ação do primeiro princípio absoluto são construídos imediatamente os três princípios fundamentais de todo o *saber humano*: o *eu*, o primeiro princípio é incondicionado, seja quanto à forma, seja quanto ao conteúdo; o não-eu, o segundo princípio, é condicionado quanto ao conteúdo, e incondicionado quanto à forma; o terceiro princípio, a união ou determinação recíproca entre eu e não-eu, é condicionado quanto à forma, mas incondicionado quanto ao conteúdo. E este terceiro princípio é o que funda imediatamente a teoria da *consciência* e a da *representação*. Ora, para o ser humano finito, a apreensão do eu, do não-eu e da união de ambos só é possível por intermédio da *consciência*, de maneira que esses conteúdos são dados *subjetivamente* na representação. As questões que se põem aí são, evidentemente, as relativas à possibilidade do acesso da consciência empírica ao próprio princípio absoluto do saber e à forma mesma deste acesso. Se o Absoluto antes parecia ser inacessível à consciência, visto que ela só podia apreender algo como um *objeto*, como um correlato necessário *posto* em face de um *sujeito* que o condiciona, agora o próprio Absoluto seria representado como um objeto dado à consciência subjetiva finita. A representação da consciência se veria obrigada, por conseguinte, a considerar tais princípios de acordo com um dos seguintes modos: 1) ou todos como inteiramente objetivos (independentes da consciência) e produtores da causalidade, cujo efeito é a própria representação; 2) ou como um incondicionado (o eu); 3) ou como um condicionado determinado pelo incondicionado (mas não pela própria consciência); e, finalmente, 4) ou como ambos simultaneamente.

> Destes três princípios, o primeiro é *incondicionado pura e simplesmente*, segundo seu conteúdo e sua forma; o segundo, ⟨*incondicionado*⟩ *imediatamente* apenas segundo a sua *forma*; o terceiro, ⟨*incondicionado*⟩ *imediatamente* apenas segundo o seu *conteúdo*. Através destes três princípios, porém, também é esgotado todo conteúdo, toda forma da ciência.

> Porque originariamente não há nada exceto o eu, e evidentemente como condição suprema. *Por* ele, portanto, nada é dado exceto na medida em que ele é *condição*, isto é, na medida em que algo é por ele condicionado, e isso, *porque* é condicionado pelo eu, e meramente por esta razão, deve ser um não-eu. E agora nada mais resta exceto um *terceiro*, que em si unifica a ambos. Em resumo, tudo o que pode tornar-se sempre apenas conteúdo de uma ciência, é esgotado na medida que é dado ou como pura e simplesmente incondicionado, ou como condicionado, ou como ambos ao mesmo tempo [13].

Isto significava que os três princípios de todo saber humano continham já a forma-originária *(die Urform)* de toda ciência: "a *incondicionalidade*, a *condicionalidade* e a *condicionalidade determinada* pela *incondicionalidade*". Aqui está a razão, lembra Schelling, pela qual a busca do fundamento último do saber humano não podia dirigir-se para um absoluto posto para além do eu, mas que esse se punha em uma relação estrutural *dialética* com qualquer outra coisa (o não-eu, o mundo) que, mesmo sendo integralmente condicionada pelo eu, por sua vez e ao mesmo tempo determinava reciprocamente o incondicionado originário, atingindo certamente sua liberdade de ação, operando como um obstáculo real, como um "travo" *(Anstoß)*, tal como Fichte mesmo reconhecera, restringindo assim a atividade do eu puro somente à atividade teórica de produção de representações.

O que se tornava um problema para o exercício efetivo da razão prática na esfera das relações humanas, morais e políticas, e para a compreensão das produções do espírito, a arte e a cultura. Segundo Schelling, esse caráter estritamente subjetivo da atividade representativa do eu (ou o caráter de resistência do não-eu) fez com que a doutrina-da-ciência excluísse ainda da tarefa da filosofia toda realidade que fosse considerada estranha à atividade intrínseca do espírito, logo, excluísse toda a possibilidade de se construir uma verdadeira filosofia da natureza.

## *2. Ambigüidades e limites do projeto crítico transcendental*

É neste contexto que se enquadra a referência feita a Espinosa no prefácio à primeira edição do escrito *Do eu como princípio da filosofia ou do incondicionado no saber*

---

[13] *Über die Möglichkeit ...*; *SW* I, pp. 100-1; *W* I.1, pp. 60-1.

*humano* [14], que veio à luz em março de 1795, e que pode ser considerada como um dos documentos de sua reabilitação na Alemanha da época [15]. Schelling diz acreditar que havia leitores que estimariam sua obra como uma tentativa de revalidar o que há muito fora refutado do sistema de Espinosa, e que ali não se fala dele " 'como de um cão morto' (para empregar a expressão de Lessing)". Pelo contrário, crê que as tentativas contemporâneas de refutação do sistema espinosista não atingiram o seu fundamento, mas até mesmo contraditoriamente se apoiavam em seus princípios. Para Schelling, o "sistema espinosista é, com todos os seus erros, ainda infinitamente mais digno de respeito por sua ousada conseqüência" do que os "sistemas de coalizão" preferidos pela sua época [16]. Certamente isso não devia surpreender os contemporâneos, visto que, logo após a publicação do ano anterior, Schelling fora considerado inicialmente como um seguidor fervoroso de Fichte e, portanto, compartilhando da posição antes assumida por este diante do sistema de Espinosa. Entretanto, esse prefácio termina com uma declaração que seria julgada pelos leitores como uma intenção ambígua: "expor uma réplica *(Gegenstück)* da *Ética* de Espinosa", demolindo-a a partir de seus próprios princípios [17].

---

[14] *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795); *SW* I, pp. 149-244; *W* I.1, pp. 73-168.

[15] Não devemos esquecer, como já apontamos anteriormente, que é desta mesma época a carta de Schelling que confessa a Hegel a sua "conversão" circunstancial ("nesse entretanto") ao espinosismo: "Ainda uma resposta à tua questão: se eu creio, com a prova moral, não passarmos a um ser pessoal *(persönliche Wesen)*? Eu confesso, a questão surpreendeu-me; eu não a teria esperado de um íntimo *(Vertrauten)* de Lessing; então tu a fazes apenas para saber se ela está para mim inteiramente decidida; para ti ela está certamente há muito tempo decidida. Também para nós não são mais ⟨válidos⟩ os conceitos ortodoxos de Deus. — Minha resposta é: nós passamos ulteriormente sempre ao ser pessoal. Eu, nesse entretanto, tornei-me espinosista! — Não fiques admirado. Queres logo ouvir, como? — Em Espinosa o mundo (o objeto pura e simplesmente, em oposição diante do sujeito) era *tudo*; para mim, isto é o *eu*. A diferença própria entre a filosofia crítica e a dogmática parece-me residir nisto: que aquela parte do eu absoluto (ainda não condicionado por nenhum objeto); esta, do objeto absoluto ou não-eu. A última conduz em sua suprema conseqüência ao sistema de Espinosa, a primeira, ao ⟨sistema⟩ kantiano. Do *incondicionado* deve partir a filosofia. Agora se pergunta apenas, onde fica este incondicionado, no eu ou no não-eu. Decida-se esta questão, então *tudo* estará decidido", *Brief nº 10*, de 04/02/1795; *Briefe I*, pp. 21-2; trad. fr., I, pp. 26-7. Segundo Tilliette, esta "conversão" não deve ser entendida como uma adesão ao espinosismo, pois Schelling se serve de Espinosa para interpretar Fichte e deste para interpretar aquele, e a tese sustentada por ele nesta carta está mais próxima da filosofia de Fichte, cf. TILLIETTE, X., *Schelling: une philosophie en devenir*. Tome I: *Le système vivant, 1794-1821*. Paris, J. Vrin, 1970, p. 75.

[16] Cf. *Vom Ich ...*; *SW* I, p. 151; *W* I.1, p. 75. Os "sistemas de coalizão" ou "de compromisso" são, para Schelling, os sistemas ecléticos e híbridos que mesclavam os postulados do criticismo no domínio da razão prática, enaltecendo o caráter negativo e cético dos resultados, com princípios postulados pelos dogmatismos filosófico e teológico (protestante e pietista); cf. RICONDA, G., *Schelling storico della filosofia (1794-1820)*. Milano, U. Mursia, 1990, p. 15.

[17] Em carta a Hegel, datada de 06/01/1795, antes de saudar Fichte como o "novo herói" da filosofia, Schelling declarava: "agora trabalho em uma Ética *à la* Espinosa; ela deve estabelecer os princípios supremos de toda filosofia, nos quais se unificam a razão prática e a razão teórica; cf. *Brief nº 7*; *Briefe I*, p. 15; trad. fr., I, p. 20.

Nessa obra, Schelling procura mostrar, em conformidade com a publicada no ano anterior, que o princípio absoluto do saber humano não podia mesmo levar à descoberta de um princípio meramente *objetivo*, pois um tal princípio não pode jamais ser o mais elevado, uma vez que cada qual seria determinado por outro, e este por outro e assim por diante, ao infinito. Como então proceder na determinação de um princípio absoluto do saber, que não fosse considerado meramente *objetivo*, e sim válido para toda a filosofia? A esta questão, ele responde:

> Se sem dúvida devêssemos necessariamente considerar o que é último em nosso saber apenas como uma pintura muda fora de nós (segundo a comparação de Espinosa), então jamais saberíamos *o quê* nós sabemos; se isso mesmo, porém, é a condição de todo saber, e até condição de seu próprio conhecimento, portanto, o único imediato em nosso saber, então sabemos precisamente por isso *o quê* nós sabemos, encontramos o princípio *(Prinzip)*, do qual Espinosa podia dizer, que é a luz que ilumina a si própria e às trevas [18].

Por essa razão, o princípio buscado não pode ser um resultado de uma abstrata seqüência dedutiva de juízos, como as construções formais e artificiais dos sistemas filosóficos recentes. O intento verdadeiro é fundar a nova filosofia na "essência do próprio homem, não em fórmulas mortas", nem em artifícios filosóficos "que novamente remontam os conceitos anteriores ao mais elevados e enterram a obra viva do espírito humano em faculdades mortas". Tais afirmações de Schelling implicam reconhecer a natureza *espiritual* do homem, que sua *essência* consiste na *liberdade*, e que a filosofia pode agora ser mais eficaz em suas pretensões práticas, intervindo de fato no mundo humano, e de maneira que somente assim se realizaria, não uma simples reforma, mas sim uma "revolução" na ciência, a partir de uma completa inversão dos princípios. Citando Jacobi, argumenta que, se a filosofia quer assim descobrir e revelar de fato a existência *(Dasein)*, cuja

> [...] *essência* ⟨é⟩ *espírito*, não fórmula e letra, seu ob-jeto supremo, porém, não deve ser o que é mediado por conceitos, penosamente concentrado em conceitos, mas o imediatamente presente no próprio homem. [...]
>
> É um empreendimento ousado da razão restituir à liberdade e subtrair aos limites do mundo objetivo a humanidade; mas o empreendimento não pode fracassar, porque o homem torna-se maior à medida que conhece a si próprio e a própria força. Dai ao homem a consciência do que

[18] *Vom Ich...*; *SW* I, p. 155; *W* I.1, p. 79.

ele *é*, logo ele aprenderá a ser o que *deve*; dai a ele o respeito *teórico* por si mesmo, e o ⟨respeito⟩ *prático* logo seguirá [19].

Podemos compreender, então, como as motivações de caráter antropológico e ético nos ajudarão também a entender a razão dos desenvolvimentos mais técnicos da filosofia de Schelling, no que diz respeito ao problema do absoluto. Uma filosofia verdadeiramente científica deveria merecer, para poder influir efetivamente nos destinos dos homens, um reconhecimento universal e não ser submetida constantemente a arbítrios e caprichos individuais. Por isso a busca pelo fundamento absoluto do saber é ela mesma a busca por um *fundamento real (Realgrund)*, cuja investigação deve garantir a integral idoneidade de seu procedimento, não fazendo assim nenhuma pressuposição:

> Nós não pomos nada originariamente como um fundamento último da realidade de todo saber; então determinamos somente por uma marca *(Merkmal)* que ele deve necessariamente ser o último fundamento, o absoluto, ⟨e⟩ ao mesmo tempo seu ser. O fundamento último de toda realidade é certamente um algo *(ein Etwas)*, que é pensável apenas por si próprio, isto é, por seu ser, que é pensado somente como que é, numa palavra, quando o princípio do ser e do pensar coincidir [20].

Segundo Schelling, a própria filosofia teria reencontrado seu fundamento em um princípio absoluto na exposição da doutrina-da-ciência. Por isso, a nova filosofia alemã, inicialmente formulada por Fichte, deve buscar estabelecer antes de tudo como se produz a *verdade* no conhecimento, fixando as raízes da filosofia no próprio espírito humano, ou seja, compreendendo a presença do absoluto no saber humano como uma *autoposição do Absoluto*, pois ele é a luz que manifesta a si mesmo e às trevas, sua presença na *consciência* é imediata, indissolúvel e simples, sem a interposição de conceitos, explicações, etc. Tal tarefa, contudo, fora antes mal delineada pelo próprio Kant, e seus seguidores foram levados a enganos suscitados pela própria *Crítica da razão pura*. Kant havia notado a impossibilidade de deduzir o *eu* dos conceitos puros do entendimento e somente mostrado que o princípio originário *eu sou* não pode ser uma conseqüência do princípio *eu penso*, que precede e acompanha todos os conceitos e representações do espírito, mas sim que este já está contido naquele.

> O eu absoluto é sem nenhuma relação com objetos, não *porque* em geral pensa, mas *porque* ele pensa somente *a si mesmo*. Justamente por isso Descartes com o seu *Cogito ergo sum* não

---

[19] *Vom Ich*...; *SW* I, pp. 156-7; *W* I.1, pp. 80-1.
[20] *Vom Ich*..., § 1; *SW* I, p. 163; *W* I.1, p. 87.

pôde ir além. Com efeito, com isso ele pôs como condição do eu o seu pensamento *em geral*, isto é, não se elevou até o eu *absoluto* [21].

Daí Fichte ter mostrado que a unidade da *consciência* não decorre da forma sintética dos juízos e das categorias do entendimento puro, mas sim do princípio incondicionado de todo saber, o eu puro, restituído à sua essência como liberdade e afastado de toda condição externa imposta pelas coisas, de toda afecção sensível produzida pelos chamados "fenômenos objetivos", que o submetem de maneira inteiramente passiva a uma outra condição da verdade, que seria independente do próprio homem e, em última instância, a ele inacessível, se se considerar a *coisa-em-si* como uma tal condição.

A complexidade da estrutura dialética da *relação* intrínseca ao próprio princípio, ou seja, a determinação recíproca entre eu e não-eu no interior da unidade absoluta do eu puro, exigia então que, na produção efetiva do saber científico e filosófico, não se poderia de modo algum prescindir da presença mesma do homem em sua existência concreta e de sua liberdade na atividade cognitiva.

Mas uma dificuldade na consideração da estrutura dessa relação, mesmo em Fichte, decorria diretamente das contradições de Kant, que pôs as *categorias da relação* no mesmo nível que todas as outras, constituindo uma classe particular de categorias. Com isso, afirmava Schelling, não se podia explicar por que razão a terceira categoria de cada classe sintetizava as outras duas, ou como teria se dado a composição inicial de cada classe, ou como foi estabelecida a referência mútua entre as categorias na unidade formal da consciência. Era preciso, pois, afirmar um primado da *relação*, cuja estrutura tem de ser dada pelo próprio princípio, ou seja, para Schelling, a estrutura fundamental da relação (em geral) *coincide* agora com a estrutura dialética do eu puro. O *eu* é o princípio lógico-gnosiológico da estrutura da relação, e a *relação* é a forma da conexão estrutural entre o sujeito e o objeto, o homem e o mundo. Daí a semelhança da nova filosofia transcendental com a matemática, cujos objetos das construções não subsistem fora das próprias construções, pois as relações do eu e do não-eu são a própria construção mútua dos dois termos no interior do eu puro. Por isso o conhecer filosófico é, sobretudo, um *intuir-se* originário no desenrolar de uma autoprodução também originária, na qual o eu se constrói a si próprio, tornando-se representação, vontade, etc. Só

---

[21] *Vom Ich* ..., § 15; *SW* I, p. 204, *Anm.*; *W* I.1, p. 128 *Anm.* Schelling pouco se refere a Descartes nos escritos deste período, mas considerava que o *cogito* não podia ser compreendido como eu absoluto, mas que ele tem sua validade somente se referido a objetos, distintos do eu; seu grande mérito seria a retomada do argumento ontológico anselmiano.

por meio da *intuição intelectual* o homem pode ter acesso a essa estrutura fundamental do eu absoluto e a apreensão de tudo o que é por ele diretamente produzido. Embora haja, na obra de Schelling deste período, uma preocupação em dar conta da efetividade concreta da *experiência*, apreendida em sua singularidade, diversidade e multiplicidade pelos indivíduos, a intuição intelectual se apresenta como a forma verdadeiramente livre do conhecimento científico, que corresponderia à dignidade essencial do homem como ser livre, de maneira que a apreensão empírica dos fenômenos passa a ser uma parte *subordinada* ao encadeamento científico, que tem sua origem verdadeira na intuição intelectual do eu puro. Por conseguinte, se o eu empírico que se envolve na multiplicidade dos objetos externos for incapaz dessa intuição, não alcançará senão abstratamente a idéia de que a essência do eu puro é a liberdade; noutras palavras, não terá jamais a consciência de si mesmo como liberdade.

No escrito que analisamos, Schelling desenvolve minuciosamente a dedução da realidade absoluta do eu puro e de suas propriedades; ele comporta em si a infinitude, a unidade, a unicidade, a indivisibilidade e a imutabilidade; possui uma causalidade imanente absoluta; põe a si mesmo como potência absoluta, identificando poder e dever, liberdade e necessidade; sua ação é conforme à sua essência; tem o seu ser fora do tempo, é eterno e puro, etc. Schelling está ciente de que atribui tais qualidades ao eu puro, enquanto que por outro lado elas são, em Espinosa, constitutivas da natureza essencial de Deus ou Natureza, da substância absoluta. Todavia, o filósofo holandês fez isso dogmaticamente, sem tentar prová-lo, considerando-as como pertencente a um não-eu, a um objeto absoluto incondicionado, ao qual atribuiu realidade e diante do qual o eu nada significa. Não surpreende, pois, que a semelhança existente entre as estruturas do eu, em Schelling, e a da substância, em Espinosa, sirvam ainda de maneira clara justamente para marcar a radical diferença entre ambas as filosofias. Segundo Schelling, não só Descartes nada provou, mas

> Por isso Espinosa não demonstrou em lugar nenhum que o incondicionado possa e deva necessariamente residir no não-eu; antes o pôs, guiado somente pelo seu conceito do absoluto, diretamente em um objeto absoluto, igualmente como se pressupusesse que cada um, que uma vez estabelecesse para si o conceito do incondicionado, disso devesse por si concluir que teria de ser posto necessariamente em um não-eu [22].

Para Schelling e a nova filosofia transcendental, Espinosa é sem dúvida o melhor exemplo de um dogmatismo conseqüente, todavia, é impossível encontrar o fundamento

---

[22] *Vom Ich*..., § 4; *SW* I, p. 171; *W* I.1, p. 95.

absoluto do saber e de toda realidade no âmbito das coisas, dos objetos, já que esses fazem parte das cadeias de conhecimento empírico e não podem por isso mesmo oferecer nenhum fundamento real; o objeto só é *objeto* na medida em que o é *para* um *sujeito*, que o determina como tal na relação que tem para com ele [23]. Por conseguinte, o incondicionado só pode ser posto na *subjetividade*, no sujeito, que não pode mais ser reduzido a um objeto ou uma coisa; no incondicionado, o pensar e o ser *devem* coincidir. É necessário distinguir, portanto, o eu absoluto do eu empírico, o qual, segundo Kant, é também fenômeno para si próprio, submetidos às mesmas formas de apreensão empírica dos demais objetos dados à sensibilidade. Segundo Schelling, o eu empírico pressupõe o eu absoluto e incondicionado; o primeiro pode ser dado à consciência por meio da intuição sensível e da construção de conceitos; o segundo, só pela intuição intelectual, que pode captar as determinações ou as propriedades do eu puro. Espinosa, porém, cometeu um grande equívoco precisamente neste ponto — porém diferentemente dos outros dogmáticos que pensaram a substância como um conceito abstrato um *ens rationis* —, ao fazer tudo se assentar sobre uma *substância* absoluta, sobre um *objeto absoluto*, porque

> [...] pôs o incondicionado no não-eu absoluto, mas não em um conceito abstrato, ou na idéia do mundo, e muito menos em uma coisa singular existente; pelo contrário, declarou-se contra isso com uma espécie de veemência *(Heftigkeit)* — se se pode usar esta expressão diferentemente de um Espinosa —, e esclarece que, quem designa Deus em sentido empírico único *(Eine)*, ou o toma por um mero abstrato, não tem nenhuma noção de sua essência. Decerto não se concebe como o não-eu deve ficar de fora de toda determinação numérica, mas no fundo Espinosa não pôs o incondicionado no não-eu; ele tornara o próprio não-eu ⟨um⟩ eu, ao mesmo tempo em que o elevara ao absoluto [24].

Na verdade, segundo Schelling, Espinosa *objetivou* a intuição intelectual do eu, pondo o fundamento de todo ser e de todo saber em um objeto absoluto externo, em um não-eu. Dessa forma, o filósofo alemão podia contrapor, de um lado, os sistemas dogmáticos e, entre esses, o espinosista como o mais completo e conseqüente em face dos demais sistemas

---

[23] Não se pode esquecer a engenhosa análise gramatical feita por Schelling dos termos em questão, explorando o "rico tesouro de verdades filosóficas" que em língua alemã eles contêm: o incondicionado *(das Unbedingte)*, não pode de forma alguma ser condicionado *(bedingt werden)* por uma outra coisa qualquer. "Condicionar *(Bedingen)* significa a ação pela qual algo se torna coisa *(Ding)*", e o que foi produzido ou posto como coisa não pode tê-lo sido por si próprio, logo uma coisa incondicionada *(ein unbedingtes Ding)* é uma contradição; portanto, o incondicionado não pode ser buscado nas coisas em geral, ou naquilo que pode tornar-se ou ser feito coisa, mas somente no *sujeito*, na medida em que não pode de maneira nenhuma se tornar coisa, ou seja, só é pode encontrado no *eu absoluto*"; cf. *Vom Ich*..., § 3; *SW* I, pp. 166-7; *W* I.1, pp. 90-1.

[24] *Vom Ich*..., § 9, *Anm.*; *SW* I, pp. 184-5; *W* I.1, pp. 109-10.

incompletos, como o de Leibniz, e, de outro lado, os sistemas críticos, entre os quais distinguia os sistemas incompletos mais recentes, como o de Reinhold, daqueles mais bem elaborados, construídos por Kant e Fichte [25]. Resta-nos compreender, portanto, de que maneira Schelling entendeu tal transformação e como ela pôde ser operada por Espinosa, ou seja, como ele pôde efetuar tal elevação do não-eu ao absoluto. É o que trataremos em seguida.

### *3. O problema comum do criticismo e do dogmatismo*

Encontramos nas *Cartas filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*, publicadas em 1795-1796 [26], referências mais bem elaboradas acerca da situação da filosofia em sua época, marcada pela dicotomia e pelo conflito entre os sistemas mencionados no título. O objetivo inicial dessas cartas (que se supõe teriam como destinatário Hegel) é enfrentar as teses dos autores que defendiam alguns pontos do kantismo atendo-se sobretudo à formulação de uma "prova moral da existência de Deus" [27]. Seguindo o diagnóstico fichtiano, Schelling considerava que os limites entre dogmatismo e criticismo traçados pela *Crítica da razão pura* não estavam delineados com rigor, de maneira que muitos dos seguidores entusiasmados de Kant acabaram por edificar novos sistemas morais e teológicos mesclando princípios críticos com outros comuns ao dogmatismo. A ocasião para isso foi dada, segundo Schelling, precisamente pela primeira *Crítica* "porque era meramente uma crítica da *faculdade-de-*

---

[25] Não vamos detalhar aqui as distinções e argumentos para tal divisão contidos no *Do eu como princípio da filosofia*, uma vez que o próximo texto de Schelling a ser analisado trata precisamente desta questão de forma mais completa e proveitosa para os nossos propósitos.

[26] *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795); *SW* I, pp. 281-341; *W* I.1, pp. 205-65; trad. bras. *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*, in *Obras escolhidas*. Seleção de textos, "vida e obra", tradução e notas de R. R. Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural, 1979, pp. 1-37 (col. Os Pensadores).

[27] Dentre os quais estavam seus ex-professores do Instituto Teológico de Tübingen, Johann Fr. Flatt, Gottlieb Chr. Storr, Friedrich G. Süskind, Gottlob Chr. Rapp. Boa parte da teologia ali produzida procurava submeter o kantismo, esvaziando de seu potencial crítico, atendo-se à sua letra e não ao seu espírito, e ampliando seus postulados práticos para além dos que foram estipulados em sentido estrito, chegando a fundar a partir deles até mesmo a revelação cristã. Sobre ela diz o autor: "Aquela idéia de um *Deus moral* não tem nenhum lado estético; mas vou mais além: nem sequer tem um lado filosófico; não somente não contém nada de sublime, mas não contém, de modo geral, nada; é tão *vazia* quanto qualquer outra representação antropomórfica — (pois, em *princípio*, são todas iguais)"; cf. *Cartas filosóficas*, 1ª; *SW* I, p. 285; *W* I.1, p. 209; trad. bras., p. 6. A esse respeito, cf. ainda RICONDA, G., *Schelling storico della filosofia (1794-1820)*, pp. 22-4; ASVELD, P., *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*. Louvain-Paris, Public. Universitaires de Louvain, Desclée de Brouwer, 1953, pp. 67-75.

*conhecer* e, *como* tal, só podia chegar até a refutação *negativa* do dogmatismo"[28]. Isto se deu, principalmente, porque Kant empreendeu a sua luta perguntando de início sobre *"como chegamos em geral a julgar sinteticamente?"*, considerando tal questão como um problema que está no fundamento não só de sua filosofia, mas no de toda filosofia. Schelling esclarece, entretanto, que tal questão também pode ser

> [...] expressa de outro modo, a pergunta diz: *Como chego, em geral, a sair do Absoluto e a ir a um oposto?*
>
> Com efeito, uma *síntese*, em geral, surge pelo conflito da pluralidade com a unidade originária. Pois, sem conflito em geral, nenhuma síntese é necessária; onde não há pluralidade, há unidade pura e simples; mas, se a pluralidade fosse o originário, mais uma vez não haveria síntese. Porém, embora só possamos conceber a síntese por uma unidade *originária* contraposta à pluralidade, a *Crítica da Razão Pura* não podia, entretanto, chegar àquela unidade absoluta, porque, para conciliar a controvérsia dos *filósofos*, só podia partir precisamente daquele fato de que parte a controvérsia da própria *filosofia*. Mas, justamente por isso, só podia, também, pressupor aquela síntese originária como um fato da *faculdade-de-conhecer*[29].

Segundo Schelling, isso deu margem a um mal-entendido: era claro que se compreendeu a faculdade-de-conhecer como algo próprio do *sujeito*, contudo como algo "não *necessário* nele", ou seja, essa faculdade foi entendida como *independente* do próprio *ser* do sujeito, na medida em que esse mesmo sujeito "é o *objeto* da faculdade-de-conhecer, e, portanto, completamente diferente dela". Noutras palavras, para Schelling, a questão de fundo não era saber "como são possíveis juízos sintéticos?", mas sim "onde está o princípio daquela unidade que é expressa no juízo sintético?": *se* no sujeito *ou* no objeto. Qual dos pólos da relação de conhecimento deve ser considerado *absoluto*? Por essa razão o criticismo não pôde refutar senão teoricamente o dogmatismo. Mas também era claro para Schelling que a primeira *Crítica* fora concebida como um *cânon* para toda a filosofia, e não para fornecer elementos para a construção de um único sistema particular, o kantiano, de maneira que precisamente dela se poderia deduzir certamente os dois sistemas contrapostos, tanto o criticismo, entendido como *idealismo*, quanto o dogmatismo, entendido como *realismo*. E, justamente por isso, ambos podem até mesmo partir de um ponto comum, da *síntese originária* proposta pelo criticismo, já que:

---

[28] *Cartas filosóficas*, 3ª; *SW* I, p. 293; *W* I.1, p. 217; trad. bras., p. 10.
[29] *Cartas filosóficas*, 3ª; *SW* I, p. 294; *W* I.1, p. 218; trad. bras., pp. 10-1.

> [...] o sujeito, assim que entra na esfera do objeto (assim que *julga objetivamente*), sai de si mesmo e é obrigado a empreender uma síntese. Uma vez que o dogmatismo tenha aceito isso, tem também de aceitar que não é possível nenhum conhecimento absolutamente objetivo, isto é, que o objeto em geral só é cognoscível sob a *condição do sujeito* [...]. Tem que aceitar que em nenhuma síntese o objeto pode aparecer como absoluto, porque, como absoluto, ele não deixa subsistir absolutamente nenhuma síntese, isto é, nenhum condicionamento *(Bedingtsein)* por um oposto. Tem de aceitar que só chego ao objeto por mim mesmo e que não posso subir nos meus próprios ombros para olhar além de mim mesmo [30].

Desta maneira, Schelling procura mostrar que até este ponto o dogmatismo está teoricamente refutado. Porém, lembra que toda síntese da faculdade-de-conhecer só é pensável sob duas *condições: a)* que seja precedida de uma *unidade absoluta* que em si mesma já é uma síntese, e que se torna síntese *empírica* se houver algo dado que a ela resista, tal como uma pluralidade de objetos; e *b)* que pressuponha que o *fim* de toda síntese seja resultar em uma *tese absoluta*. O que se apresenta como um problema de difícil solução para o próprio criticismo:

> Ora, uma crítica da faculdade-de-conhecer não pode deduzir a afirmação de que toda síntese tem afinal de chegar à unidade absoluta, a partir da unidade absoluta que *precede* toda síntese — como tem de ocorrer na ciência perfeita — pois não se elevou até *essa* unidade. Por isso ela adota outro meio. A saber, porque *pressupõe* que as ações meramente *formais* do sujeito não estão submetidas a nenhuma dúvida, procura provar aquela marcha de toda síntese, na medida em que é uma síntese material, pela marcha de toda síntese na medida em que é uma síntese meramente *formal*. Ou seja, pressupõe, como fato, que só se pode cogitar da síntese *lógica* sob a condição de uma tese incondicionada, e que o sujeito é obrigado a ir dos juízos condicionados aos *incondicionados* (por pro-silogismos). Em vez de deduzir a marcha formal e material de toda síntese a partir de um princípio que está no fundamento comum a *ambas*, ela torna concebível o progresso de uma pelo progresso da outra [31].

Precisamente isso, observa Schelling, conduz o criticismo a "aniquilar aquilo que acaba de edificar", pois ao sair do âmbito da síntese formal subjetiva, seu esforço teórico visa um incondicionado sobre o qual há de fixar ao término da dedução uma tese absoluta. Logo, a luta recomeça, pois a condição geral de toda síntese material é o *conflito* entre o sujeito e o objeto, entre a unidade subjetiva originária que precede a síntese judicativa e o oposto

---

[30] *Cartas filosóficas*, 4ª; *SW* I, p. 296; *W* I.1, p. 220; trad. bras., pp. 11-2.
[31] *Cartas filosóficas*, 4ª; *SW* I, p. 297; *W* I.1, p. 221; trad. bras., p. 12.

objetivo, o múltiplo que lhe é dado empiricamente pela sensibilidade. Por isso o criticismo tinha de fato de suprimir, se queria encontrar um incondicionado de toda síntese, essa *condição* de toda síntese, o próprio conflito sujeito-objeto:

> Se deve cessar o conflito entre sujeito e objeto, então o sujeito precisa não ser mais obrigado a sair de si mesmo; ambos têm de tornar-se absolutamente idênticos, isto é, nem o sujeito deve perder-se no objeto nem o objeto no sujeito. Se uma dessas duas exigências fosse realizada, então, justamente por isso, nem o sujeito nem o objeto se tornaria *absoluto*, isto é, a síntese teria terminado em uma tese. Se o sujeito se tornasse idêntico ao objeto, o objeto não seria mais posto sob condição do sujeito, isto é, seria posto como *coisa em si*, como absoluto, e o sujeito, como *cognoscente*, seria pura e simplesmente suprimido. Se, inversamente, o objeto se tornasse idêntico ao sujeito, este, justamente por isso, se tornaria *sujeito em si*, sujeito absoluto, mas o objeto, como o cognoscível, isto é, como *ante-posto* em geral, seria pura e simplesmente suprimido [32].

Assim, o criticismo enfrenta um dilema radical que o põe em posição desfavorável em face do dogmatismo conseqüente, em virtude de seu próprio desenvolvimento formal, pois ao visar *necessariamente* um incondicionado, a própria razão teórica acabou por *postular* uma unidade absoluta como *pensável*, ou melhor, "engendrou a *idéia* do incondicionado; *exige*, portanto, já que, como razão teórica, não pode realizar o próprio incondicionado, a *ação* pela qual este *deve* ser realizado. Aqui a filosofia passa para o domínio das *exigências*, isto é, para o domínio da filosofia *prática* [...]" [33]. Schelling nos mostra, por conseguinte, que neste ponto a refutação do dogmatismo não podia se dar de maneira completa, mas que houve uma recusa da parte do criticismo de tratar a questão no âmbito da razão teórica. Por conseguinte, tanto o criticismo quanto o dogmatismo, apesar dos diferentes princípios de que partem, podem e devem ter algo em comum no domínio dos postulados práticos:

> Afirmo que o dogmatismo e o criticismo têm ambos o *mesmo* problema. [...] A saber, não se refere ao ser de um Absoluto em geral, porque sobre o próprio Absoluto, como tal, não é possível nenhuma controvérsia, pois no domínio do próprio Absoluto não valem proposições que não sejam meramente analíticas. Neste domínio não é seguida nenhuma outra lei que não a da identidade: nele não temos de cuidar de nenhuma prova, mas apenas de análises; não de conhecimento mediato, mas apenas saber imediato — em suma, *aqui* tudo é concebível.

---

[32] *Cartas filosóficas*, 4ª; *SW* I, p. 298; *W* I.1, p. 222; trad. bras., pp. 12-3.
[33] *Cartas filosóficas*, 4ª; *SW* I, p. 299; *W* I.1, p. 223; trad. bras., p. 13.

> Nenhuma proposição pode ser mais *infundada* do que aquela que afirma um Absoluto no saber humano. Pois, justamente porque afirma um Absoluto, não pode fornecer mais nenhum fundamento dela. Tão logo entramos no domínio das provas, entramos também no domínio do condicionado e, inversamente, tão logo entramos no domínio do condicionado*, entramos também no domínio dos problemas filosóficos. Como seríamos injustos com Espinosa se acreditássemos que, para ele, se tratou, na filosofia, única e exclusivamente das proposições analíticas que ele estabelece como fundamento de seu sistema. Sentimos muito bem quão pouco ele próprio acreditava ter de tratar delas; um outro enigma o impelia, o enigma do mundo: como pode o Absoluto sair de si mesmo e opor a si um mundo?
> É esse mesmo enigma que impele o filósofo crítico [...] [34].

No local assinalado com asterisco no texto citado acima, Schelling introduz uma longa nota, em que restabelece o vínculo do problema inicial motivador das *Cartas*, a prova moral da existência de Deus, com as formas da "posição do absoluto" tanto no dogmatismo, do qual Espinosa é o exemplo mais conseqüente e luminoso, quanto no criticismo, de maneira que fique mais evidente que da *existência* de Deus:

> [...] só é possível uma prova ontológica. Pois, se Deus é, ele só pode ser *porque* é. Sua existência e sua essência têm de ser *idênticas*. Mas, justamente porque só se pode provar o *ser* de Deus *a partir* desse ser, essa prova do dogmatismo *não* é, em sentido próprio, uma prova, e a proposição: — Há um Deus — é mais indemonstrável, a mais *infundada* de todas as proposições, tão infundada quanto o princípio supremo do criticismo: — Eu sou! [...] Não pensavam o ser de Deus como o ser *absoluto*, mas como um *estar-aí (Dasein)*, um existir, que não é absoluto *por si mesmo*, mas somente na medida em que, acima dele, não se sabe de nenhum estar-aí superior. Este é o conceito empírico de Deus formado por todo homem incapaz de abstração. E ficaram ainda mais estacionados nesse conceito por *temerem* vir a cair, com a idéia pura de um ser absoluto, em um Deus espinosista. O que pensariam tantos filósofos — que, para escapar do pavor do espinosismo, se contentaram com um Deus empiricamente existente — do fato de Espinosa ter estabelecido como *primeiro* princípio *de toda* filosofia uma proposição que eles próprios só podiam estabelecer, como resultado de uma laboriosa prova, no final de seus sistemas! Mas queriam provar também a *efetividade (Wirklichkeit)* de um Deus (o que só pode ocorrer sinteticamente), pois Espinosa não provou um ser absoluto, mas afirmou-o pura e simplesmente [35].

---

[34] *Cartas filosóficas*, 6ª; *SW* I, pp. 308-10; *W* I.1, pp. 232-3; trad. bras., pp. 18-9.
[35] *Cartas filosóficas*, 6ª; *SW* I, p. 309, *Anm.*; *W* I.1, p. 233, *Anm.*; trad. bras., p. 18, nota 7.

Por conseguinte, continua Schelling, é com relação a esse problema comum que a exigência da separação entre ambas as posturas filosóficas se dará efetivamente. O dogmatismo não prova o seu fundamento absoluto, que é *posto* pura e simplesmente, que é somente afirmado como tal. E o criticismo também não o faz; porém, pela via da questão sobre a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, esse consegue por sua vez concebê-lo no interior do saber humano e, ainda, como ele pode ser posto em nós em virtude de nossa própria essência, a liberdade, mas não consegue conceber por que temos de sair do absoluto e opormos algo a nós, indo para além da lei fundamental da identidade. "Esse inconcebível, até onde entendo, é, tanto para o criticismo quanto para o dogmatismo, teoricamente insolúvel" [36]. Se, por um lado, o criticismo conseguiu provar a necessidade de juízos sintéticos para o domínio da *experiência*, por outro eliminou assim a própria questão, pois tal domínio diz respeito ao aspecto condicionado do saber. Para respondê-la, diz Schelling, temos de *deixar* o domínio da experiência, de maneira que a solução não possa mais ser meramente teórica:

> Portanto, aquela *questão teórica* se torna necessariamente um *postulado prático*, e o problema de toda a filosofia leva-nos necessariamente a uma exigência que só pode ser cumprida fora de toda experiência. Mas, com isso mesmo, ele me leva necessariamente além de todos os limites do *saber*, a uma região onde não *encontro* terra firme, mas tenho antes de *produzir* essa terra, para poder, depois, firmar-me sobre ela.
>
> Por certo, a razão teórica poderia tentar abandonar o domínio do saber e partir, ao acaso, em descoberta de um outro domínio; só que com isso não ganharia nada a não ser perder-se em vãs ficções, pelas quais não chegaria a nenhuma posse real. Para garantir-se contra tais aventuras, ela deveria antes, onde o *saber* cessa, *criar* ela mesma um novo domínio, isto é, teria de tornar-se, de razão meramente *cognoscente*, uma razão *criadora* — de uma razão teórica, uma razão prática.
>
> Mas a necessidade de se tornar *prática* vale para a razão *em geral*, não para uma razão determinada, aprisionada nos grilhões de um sistema isolado [37].

Este novo domínio é o que Schelling chama do domínio da *razão realizadora (der realisierende Vernunft)*, no qual deverá ficar patente se ambas as filosofias estarão em condições de *dar realidade* às proposições e de afirmar os seus princípios, tanto no calor das disputas e controvérsias filosóficas, "pela potência autônoma da *liberdade*, quanto no domínio

---

[36] *Cartas filosóficas*, 6ª; *SW* I, p. 310; *W* I.1, p. 233; trad. bras., p. 19.
[37] *Cartas filosóficas*, 6ª; *SW* I, p. 311; *W* I.1, p. 235; trad. bras., p. 19.

da paz universal", ou seja, no domínio do próprio absoluto. Por essa razão, continua ele: "No domínio do Absoluto o criticismo não podia seguir o dogmatismo, nem este àquele, porque ali não era possível, para ambos, nada mais do que um *afirmar* absoluto — um afirmar do qual o sistema oposto não tomava conhecimento e que — para um sistema contrário — não decidia *nada* [38].

Neste momento do texto que analisamos, Schelling diz aproximar-se finalmente do alvo acerca do problema de saber onde se deve pôr o absoluto, se no sujeito ou no objeto. E nesse momento a referência à filosofia de Espinosa é *determinante* para o argumento de Schelling, pois a maneira espinosana de afirmar o absoluto terá de auxiliar a resolver também, reciprocamente, a maneira de fazê-lo do criticismo, ou seja, para penetrarmos de fato no domínio do próprio absoluto, abandonando as controvérsias filosóficas e o domínio da experiência, temos de compreender como o absoluto pode afirmar-se por si próprio segundo a liberdade, como a *razão* pode dar realidade a si e ao mundo. Por esse motivo fundamental, a moral do dogmatismo se oferecerá como modelo da solução para o problema em geral.

### *4. A "inversão" schellinguiana na interpretação da doutrina de Espinosa*

De acordo com Schelling, a tarefa de toda filosofia "consiste na solução do problema da existência do mundo. [...] Quem quer exorcizar o espírito de uma filosofia tem de exorcizá-lo nesse ponto" [39]. Por isso inicia o exame do dogmatismo retomando a questão feita a Lessing por Jacobi sobre qual era o *espírito* do espinosismo, lembrando que o último afirmara antes ser o antiqüíssimo *ex nihilo nihil fit*, retomado pelo filósofo holandês em termos mais abstratos do que pelos filósofos cabalistas e outros.

> Segundo esses conceitos mais abstratos, ele descobriu que, por todo nascer no infinito, sejam quais forem as imagens e as palavras com que se procure socorrê-lo, é posto *algo a partir do nada*. 'Desse modo, ele rejeitou toda passagem do infinito ao finito', de modo geral todas as *causas transitórias*, e pôs, no lugar do princípio emanente, um princípio *imanente*, uma causa interna do mundo, eternamente inalterável em si e que, tomada com todas as suas conseqüências, seria apenas uma e a mesma. — Não creio que o espírito do espinosismo

[38] *Cartas filosóficas*, 6ª; *SW* I, p. 312; *W* I.1, p. 236; trad. bras., p. 20.
[39] *Cartas filosóficas*, 7ª; *SW* I, p. 313; *W* I.1, p. 237; trad. bras., p. 21.

> poderia ser melhor compreendido. Mas creio que justamente aquela passagem do infinito ao finito é o problema de toda filosofia, não somente de um problema isolado, e mesmo a solução de Espinosa é a única solução possível, mas que a interpretação que ela teve de receber através de seu sistema só pode pertencer a *este*, e que um outro sistema poderia também reservar para ela uma outra interpretação [40].

É justamente esse o ponto em que tanto o dogmatismo quanto o criticismo se diferenciam de forma inconciliável, mas também o ponto em que ao mesmo tempo se unificam diante do que é inconcebível para eles: efetuar a *passagem* do infinito ao finito, pois, segundo Schelling, "nenhum sistema pode *realizar* aquela passagem do infinito ao finito [...], nenhum sistema pode *preencher* aquele abismo que está consolidado entre ambos" [41]. A razão teórica bem que pretendeu realizá-la para trazer *unidade* ao conhecimento:

> Queria encontrar o meio-termo entre o infinito e o finito para poder vincular ambos na mesma unidade do saber. Como lhe é impossível encontrar aquele meio-termo, nem por isso ela renuncia a seu interesse supremo — a unidade do conhecimento —, mas agora *quer* pura e simplesmente que não seja mais preciso aquele meio-termo. Seu esforço para realizar aquela passagem torna-se, portanto, exigência absoluta: *não deve* haver nenhuma passagem do infinito ao finito. — Como essa exigência é diferente da exigência oposta: *deve* haver tal passagem! Ou seja: esta é transcendente, quer comandar ali onde sua potência não alcança. É a exigência do dogmatismo cego. Em contrapartida, *aquela* exigência é *imanente*; *quer* que eu não deixe subsistir nenhuma passagem. O dogmatismo e o criticismo unificam-se aqui, no mesmo postulado [42].

A posição de Schelling abre-se aqui para uma solução inusitada, que visa ainda mais adiante dissolver outras diferenças entre as duas posturas filosóficas conflitantes, oferecendo-se como uma solução conciliadora: *não pode* haver passagem do infinito para o finito;

---

[40] *Cartas filosóficas*, 7ª; *SW* I, pp. 313-4; *W* I.1, pp. 237-8; trad. bras., p. 21. Schelling cita e retoma aqui, quase literalmente, o texto de *Sobre a filosofia de Espinosa em cartas ao Sr. Moses Mendelssohn* (1785, ²1789) de F. H. Jacobi (1743-1819). Com efeito, o texto jacobiano diz: "[...] *causas transitorias, secundarias* und *remotas*; [...] *immanentes* Ensoph", cf. JACOBI, F. H., *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Auf die Grundlage der Ausg. von K. Hammacher u. I.-M. Piske bearbeitet v. M. Lauschke. Hamburg, F. Meiner, 2000 (PhB, 517), p. 24.15-6; trad. fr. *Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza*, in *Œuvres philosophiques*. Introd., trad. et notes de J.-J. Anstett. Paris, Aubier-Montaigne, 1946, p. 109. Os editores da obra de Jacobi nos esclarecem o sentido do último termo em uma nota a esta passagem: "Ensoph (por meio da substantivação da frase nominal hebraica 'não há nenhum fim') é um dos conceitos centrais da cabala filosófica, que designa o infinito, o não-algo *(das Nitchtetwas)* (sem sentido privativo), o princípio-da-unitotalidade *(Alleinheitsprinzip)*, o um sem forma e sem nome, a luz divina, de cuja contração nasce o mundo" (p. 343). A este respeito, cf. ainda TILLIETTE, *Schelling: une philosophie en devenir*, I, p. 71, nota 54, que o traduz por "infinitude".

[41] *Cartas filosóficas*, 7ª; *SW* I, p. 314; *W* I.1, p. 238; trad. bras., p. 21.

[42] *Cartas filosóficas*, 7ª; *SW* I, p. 314; *W* I.1, p. 238; trad. bras., pp. 21-2.

todavia, *pode haver* passagem *do finito ao infinito*. Como isso pode ser concebido? Por que só se pode realizar a via ascendente, e não a descendente? Schelling, interpretando Espinosa, atribuirá ao próprio finito uma *tendência imanente* ao infinito, conceberá um *esforço* do finito para *perder-se* no interior do infinito, o que implicará o reconhecimento de que uma *mesma causa* age tanto no finito quanto no infinito:

> A filosofia, por certo, não pode passar do infinito ao finito, mas pode passar, inversamente, do finito ao infinito. O esforço para não deixar subsistir nenhuma passagem do infinito ao finito torna-se, justamente por isso, o meio-termo que vincula a ambos, mesmo para o conhecimento humano. Para que não haja passagem do infinito ao finito, o próprio finito deve conter, imanente a ele, a tendência ao infinito, o esforço eterno para perder-se no infinito.
>
> Só então faz-se para nós luz sobre a *Ética* de Espinosa. Não foi a mera coerção *teórica*, não foi a mera conseqüência do *ex nihilo nihil fit* que o conduziu àquela solução do problema: não há passagem do infinito ao finito, não há causa transitiva, mas apenas uma causa imanente do mundo. Ele deve esta solução ao pronunciamento prático que é ouvido pela filosofia inteira; a única diferença é que Espinosa o interpretou em conformidade com o *seu* sistema.
>
> Ele havia partido de uma substância infinita, de um objeto absoluto. 'Não deve haver passagem do infinito ao finito' — eis a exigência de toda filosofia. Espinosa a interpretou em conformidade com o seu princípio: o finito deveria ser diferente do infinito apenas por seus limites, e todo existente deveria ser apenas modificação do mesmo infinito; portanto, também não deveria haver nenhuma passagem, nenhum conflito, mas apenas a *exigência* de que o finito se *esforce* para tornar-se idêntico ao infinito e sucumbir na infinitude do objeto absoluto [43].

Analisemos a interpretação de Schelling. Ele busca considerar o *conatus* espinosano como esforço ou tendência do finito a identificar-se com o infinito, e não como de esforço de autoconservação na existência próprio dos modos finitos, indefinido quanto à duração [44]. Ao julgar a própria posição de Espinosa como uma "interpretação segundo o *seu* sistema" do antigo princípio *ex nihilo nihil fit*, ele pôde ainda considerar que a substância infinita contrapunha-se como um *objeto* absoluto à *consciência* de um sujeito singular, o filósofo

---

[43] *Cartas filosóficas*, 7ª; *SW* I, pp. 314-6; *W* I.1, pp. 238-40; trad. bras., p. 22.

[44] Cf. ainda *E* III, prop. 6: *"Toda a coisa se esforça, o quanto está em si* (quantùm in se est), *por perseverar no seu ser"*; — prop. 7: *"O esforço* (conatus), *pelo qual toda coisa se esforça por perseverar no seu ser, nada mais é do que a essência atual dessa coisa"*; — prop. 8: *"O esforço, pelo qual cada coisa tende a perseverar no seu ser, não envolve tempo finito, mas tempo indefinido"*; — prop. 9: *"A mente, quer enquanto tem idéias claras e distintas, quer enquanto tem idéias confusas, esforça-se por perseverar no seu ser por uma duração indefinida e é cônscia do seu esforço"*; cf. *G* II, pp. 146.6-147.17; trad. port., pp. 182-3*. Neste sentido, o *conatus* espinosano pode ser entendido como um correlato modal da potência infinita de Deus.

holandês Baruch de Espinosa. Assim, segundo Schelling, se para Espinosa o finito é, do ponto de vista da essência e da existência, apenas uma modificação do infinito substancial segundo o *limite* — portanto, dentro de um domínio quantitativo intrínseco ao gênero de cada atributo —, não haveria razão de fato para haver *passagem* do infinito ao finito, pois apenas uma única causa imanente não-transitiva produziria todas as modificações modais e as ações em todos os âmbitos, finito ou infinito, do ser. Desta maneira, a interpretação de Schelling introduz sutilmente uma exigência moral da ordem do *dever-ser* kantiano no *esforço* modal finito e indefinido quanto à duração concebido por Espinosa, através do qual a *consciência* subjetiva finita busca uma identidade com a substância infinita, o que, aliás, de fato não podia ser preconizado por ele. Assim, este esforço não pode aparecer para o sujeito como um *fim* realizável (ou já realizado) ou como um *subsistir autônomo* do finito no âmbito da substância eterna e infinita, mas sim somente como um *esforço* eternamente irrealizável e interminável na ordem temporal, mesmo se orientado para uma certa progressão ou aperfeiçoamento, que o leva finalmente, nessa sua "tendência natural" ao infinito, a "sucumbir" na infinitude do objeto absoluto ou substância. O que é, certamente, uma contradição. Todavia suficientemente compreensível, na opinião de Schelling, porque Espinosa nem mesmo conhecia claramente a noção de *sujeito* elaborada pela nova filosofia transcendental, cujo princípio essencial é a liberdade.

> Você não pergunta, meu amigo, como Espinosa podia suportar a contradição de tal exigência? — Por certo ele sentia perfeitamente que o mandamento: — Anula a ti mesmo! — era irrealizável enquanto o *sujeito* em geral valesse para ele o mesmo que vale no sistema da liberdade. Mas é justamente isso que queria. *Seu* eu não deveria ser sua propriedade, deveria fazer parte da realidade infinita.
>
> O sujeito, *como tal*, não pode anular a si mesmo; pois, para poder anular-se, teria de sobreviver à sua própria anulação. Mas Espinosa não conhecia nenhum *sujeito, como* tal. Já havia suprimido em si aquele conceito de sujeito, antes de estabelecer aquele postulado.
>
> Se o sujeito tem uma causalidade independente, própria a ele, *na medida em que* é objeto, a exigência — Perde a ti mesmo no Absoluto! — contém uma contradição. Mas justamente essa causalidade independente atribuída ao *eu*, e pela qual ele é *eu*, Espinosa havia suprimido. Na medida em que exigia que o sujeito se perdesse no Absoluto, ele havia *exigido*, ao mesmo tempo, a identidade da causalidade subjetiva com a absoluta, havia decidido praticamente que o mundo finito nada mais é do que modificação do infinito, a causalidade finita apenas uma modificação da infinita.

Portanto, não é só pela própria causalidade do sujeito, mas por uma causalidade alheia nele, que essa exigência devia ser cumprida. Exprimindo-o de outro modo, aquela exigência não era outra senão esta: Anula a ti pela causalidade absoluta — ou: — Comporta-te *pura e simplesmente* como passivo diante da causalidade absoluta!

A causalidade finita não devia ser diferente da infinita segundo o princípio, mas apenas segundo os limites. A mesma causalidade que reinava no infinito devia reinar em todo ser finito. Assim como, no Absoluto, visava a negação *absoluta* de toda finitude, ela deveria, no finito, visar sua negação empírica — no tempo, a ser produzida *progressivamente*. Se (assim teria ele de concluir) — se *esta* algum dia tivesse solucionado sua tarefa inteira, seria idêntica *àquela*, pois teria anulado os limites, e somente por estes era diferente dela" [45].

Vemos que, em sua leitura de Espinosa, Schelling compreende que "fazer parte da realidade infinita" significa aproximadamente o mesmo que é definido pela sua *participação*, ou seja, o finito compartilha da natureza do infinito, diferenciando-se dele segundo um *limite* quantitativo, ou seja, não há entre eles uma diferença de natureza ou essência, o que explicaria a co-essencialidade dos modos de um mesmo atributo, uma vez que o finito (sensível ou ideal) só tem alguma densidade ontológica por participar da realidade infinita; a diferença aqui é de *grau* de realidade ou ser, dentro de uma escala hierárquica unívoca que vai do finito ao infinito. Além disso, Schelling *identifica* a causalidade *imanente* substancial, que se transmite pela atividade produtiva dos atributos aos modos (infinitos e finitos), com a causalidade *transitiva e operativa*, que se estabelece reciprocamente apenas entre os modos finitos. Na verdade, de acordo com Espinosa, a primeira causa se exerce segundo o princípio de uma *co-essencialidade* comum entre os atributos e os seus respectivos modos; a segunda causa opera no nível do engendramento e movimento recíprocos entre os modos existentes finitos de um mesmo atributo, em séries causais indetermináveis ou infindáveis, mas não efetivamente infinitas [46]. Por isso, Schelling pôde considerar a causalidade modal e transitiva (entendida como subjetiva) como uma modificação da causalidade imanente absoluta da substância (entendida como objetiva), julgando que a primeira deveria ser *independente e própria* do *eu*, peculiar ao sujeito, mas que, de fato Espinosa acabou por anulá-la em face de

---

[45] *Cartas filosóficas*, 7ª; *SW* I, pp. 314-6; *W* I.1, pp. 238-40; trad. bras., p. 22*. Invertemos a ordem dos dois últimos parágrafos da tradução citada, em conformidade com o original alemão.

[46] Cf. *E* I, prop. 25: *"Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também da essência"*; — prop. 28: *"Qualquer singular, ou seja, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinado a operar, a não ser que seja determinado a existir e operar por outra causa, que também seja finita e tenha existência determinada, e por sua vez esta causa também não pode existir nem ser determinada a operar a não ser que seja determinada a existir e operar por outra que também seja finita e tenha existência determinada, e assim ao infinito"*; *G* II, pp. 67.27-8, 69.2-9; trad. GEE; trad. port., pp. 104, 105*.

uma "causalidade alheia nele". Causalidade "alheia" que é, todavia, absoluta e imanente ao mundo inteiro [47]. O caráter eminentemente inconcluso e interminável da *tarefa* atribuída a esse esforço do sujeito finito fica claro na consideração schellinguiana, pois tomar o absoluto substancial como a *negação absoluta* da finitude implica também, de outra parte, ter de negar *empírica* e *progressivamente* no âmbito do finito a *diferença* posta somente no *limite* quantitativo entre o modo finito e a substância infinita. Assim, Schelling entende — certamente inspirado na noção platônica correspondente — que Espinosa atribuiu uma densidade ontológica aos modos finitos apenas por participação, anulando sua autonomia singular de sujeitos, dissolvendo-os no interior da substância, em função da afirmação da existência de uma única forma de causalidade, já que a diferença entre finito e infinito, modo e substância é somente uma diferença *quantitativa*. E mais, justamente por isso, para Schelling, a substância espinosista não é e não pode ser o absoluto, pois não é *autoposição*; razão pela qual a *existência infinita* da substância não é considerada por ele como intrinsecamente *positiva* e equivalente à noção de *eternidade*, como "a afirmação absoluta da existência de alguma natureza", em contraposição à *existência finita*, essa sim podendo ser entendida como uma "negação parcial", tal como definidas por Espinosa [48].

## 5. *Espinosismo e delírio místico* (Schwärmerei)

Podemos dizer, portanto, que é o próprio Schelling quem dá "uma outra" interpretação da solução espinosana, desta vez em conformidade com o *seu* sistema, cujo desenrolar contribuirá para dissolver até certo ponto a dicotomia entre dogmatismo e criticismo, entre sujeito e objeto, mas que lhe permitirá, ainda nas *Cartas*, atribuir contornos de *experiência mística* à serenidade com que Espinosa foi ao encontro da perfeição do seu sistema, que tem seu coroamento no "*amor* do infinito", no amor intelectual de Deus. "Retorno à divindade,

---

[47] O que contraria a posição de Espinosa, cf. *E* I, prop. 26: *"Uma coisa que é determinada a operar algo, assim foi determinada necessariamente por Deus; e aquela que não é determinada por Deus não pode determinar-se por si própria a operar"*; — prop. 27: *"Uma coisa que é determinada por Deus a operar não pode tornar-se a si própria indeterminada"*; *G* II, p. 68.15-7, 27-8; trad. GEE; trad. port., p.104*.

[48] Cf. *E* I, prop. 8, schol. 1: "Em verdade, como ser finito é negação parcial, e ser infinito a afirmação absoluta de existência de alguma natureza, logo segue da só *prop.* 7 dever toda substância ser infinita"; *G* II, p. 49.19-21; trad. GEE; trad. port., p. 83*.

fonte primordial de toda existência, unificação com o Absoluto, anulação de mim mesmo" [49], são estes, nas palavras de Schelling, os princípios de toda *Schwärmerei*, de todo *fanatismo* ou *delírio místico* [50] que orienta os pensamentos mais sagrados da Antigüidade e os desvarios humanos; e é também isso o que fez Espinosa suportar serenamente um princípio *destruidor da subjetividade*. Assim, vemos que Schelling desloca seu argumento para um campo existencial, cuja *experiência*, de natureza mística ou ilusória, vem esclarecer o mecanismo da operação distorcida da intuição intelectual que teria sido *vivenciada* por Espinosa:

> Uma ilusão natural — inevitável — havia tornado aquele princípio suportável para ele e para todos os espíritos nobres que acreditavam no mesmo princípio. Para ele, a intuição intelectual do Absoluto era o supremo, o último grau de conhecimento a que pode elevar-se um ser finito, a vida própria do espírito*. De onde mais poderia ele ter tirado a idéia dessa intuição, se não de sua intuição de si mesmo? Basta lê-lo para convencer-se inteiramente disso**.
>
> Com efeito, em todos nós reside uma faculdade secreta, maravilhosa, de retirar-nos da mudança do tempo para nosso íntimo, para nosso eu despido de tudo aquilo que vem de fora, e, ali, na forma da imutabilidade, intuir o eterno em nós. Essa intuição é a experiência mais íntima, mais própria, e unicamente dela depende tudo aquilo que sabemos e cremos de um mundo supra-sensível. Essa intuição, em primeiro lugar, nos convence de que algo *é*, em sentido próprio, enquanto todo o restante, ao qual *transferimos* essa palavra, apenas *aparece*. Ela se distingue de toda intuição sensível por ser produzida somente por *liberdade*, e é alheia e desconhecida a todos os outros, cuja liberdade, sobrepujada pela potência impositiva do objeto, mal basta para a produção da consciência. Contudo, mesmo para aqueles que não possuem essa liberdade da intuição de si, há pelo menos uma aproximação dela, experiências mediatas pela quais ela deixa pressentir sua existência [51].

Schelling acreditava que isso de fato se dera com Espinosa, que ele tinha *vivido* o *seu* sistema [52]. E, em busca de algum apoio textual, cita em notas ao texto algumas das

---

[49] *Cartas filosóficas*, 8ª; *SW* I, pp. 316-7; *W* I.1, pp. 240-1; trad. bras., p. 23.

[50] Cf. a nota de R. R. TORRES FILHO sobre a tradução do termo alemão *Schwärmerei* como "delírio místico", cf. *Cartas filosóficas*, 8ª; trad. bras., p. 23, nota 13.

[51] *Cartas filosóficas*, 8ª; *SW* I, pp. 317-8; *W* I.1, pp. 241-2; trad. bras., pp. 23-4.

[52] "Por que Espinosa expôs sua filosofia em um sistema *da Ética*? Certamente não o fez em vão. Dele se pode dizer com propriedade: 'Ele viveu em seu sistema'. Mas também é certo que ele o considerava como algo mais do que um castelo no ar, meramente teórico, no qual um espírito como o seu dificilmente teria encontrado o repouso e o 'céu do entendimento', em que ele tão visivelmente vivia e se movia"; *Cartas filosóficas*, 8ª; *SW* I, p. 305; *W* I.1, p. 229; trad. bras., p. 16.

proposições da *Ética* [53] que comprovariam três de seus argumentos: em primeiro lugar, que todos os conhecimentos adequados são *imediatos*, pois são intuições dos atributos divinos, com base em *E* II, prop. 47, "proposição-mestra sobre a qual repousa sua *Ética* [...]: *Mens humana habet adæquatam cognitionem æternæ et infinitæ essentiæ Dei"* [54]; em segundo lugar, que a partir dessa intuição de Deus (ou melhor, de seus atributos), ele faz surgir o esforço da mente humana rumo ao "amor intelectual de Deus" como aproximação da suprema beatitude (remetendo então a *E* V, prop. 25, prop. 27, prop. 36 e escólio) [55]; e, por fim, que para a mente humana finita é possível a intuição de si mesmo no seio do Absoluto, reenviando à prop. 30 da Parte V: *"Mens nostra quatenus se* sub Aeternitatis specie *cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque, se in Deo esse et per Deum concipi"* [56]. Aqui interpretação de Schelling não leva em consideração que os atributos substanciais, pensamento e extensão, e seus respectivos modos finitos são, respectivamente, *expressões* imediatas e mediatas da essência absoluta da própria substância [57], nem que a distinção

---

[53] As citações em latim que Schelling faz da *Ethica* correspondem ao texto das *Opera Posthuma*, embora por vezes apareçam truncadas e com omissões propositais. Os locais das chamadas das notas no texto original estão assinalados com duplo asterisco (**) na citação acima.

[54] Cf. *E* II, prop. 47: *"A mente humana tem conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus"*; cf. *G* II, p. 128.3-5; trad. GEE; trad. port., p. 168*.

[55] *E* V, prop. 25: *"O esforço supremo* (summus conatus) *da mente e a suprema virtude são inteligir as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento"*; — prop. 26: *"Quanto mais a mente é apta a inteligir as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento, mais deseja* (cupit) *inteligir as coisas por este mesmo gênero de conhecimento"*; — prop. 36: *"O amor intelectual da mente para com* (erga) *Deus é o mesmo amor de Deus, com que ele se ama a si mesmo, não enquanto é infinito, mas enquanto pode explicar-se pela essência da mente humana, considerada do ponto de vista da eternidade* (sub specie æternitatis consideratam)*; isto é, o amor intelectual da mente para com a Deus é parte do amor infinito com que Deus se ama a si mesmo"*; — prop. 36, schol.: "Por essas coisas inteligimos claramente em que consiste a nossa salvação, ou beatitude, ou liberdade, a saber: num amor constante e eterno para com Deus, ou seja, no amor de Deus para com os homens"; *G* II, pp. 296.21-3, 297.1-4, 302.11-6 e 303.1-4; trad. port., pp. 292*, 296*, 297*.

[56] Schelling cita essa última proposição de forma truncada, obviamente para não ter de admitir o conhecimento de Deus também por meio do conhecimento do *corpo*, ou seja, de um ob-jeto tomado sob o "aspecto da eternidade", isto é, elevado ao infinito. Eis o texto completo de *E* V, prop. 30: *"Nossa mente, enquanto conhece a si e ao corpo* (se, et corpus) *sob o aspecto da eternidade, neste ponto* (eatenus) *tem necessariamente conhecimento de Deus, e sabe ser em Deus e ⟨ser⟩ concebida por Deus"*; *G* II, p. 299.5-8; trad. port., p. 294*.

[57] Schelling desconsidera aqui, claramente, *E* II, prop. 45 e sua demonstração: *"Cada idéia de um corpo qualquer, ou de uma coisa singular, existente em ato, envolve necessariamente a idéia da essência eterna e infinita de Deus.* DEMONSTRAÇÃO: A idéia de uma coisa singular existente em ato envolve necessariamente tanto a essência quanto a existência da própria coisa (*pelo corol. da prop. 8 desta parte*). Porém, as coisas singulares (*pela prop. 15 da parte I*) não podem ser concebidas sem Deus; mas, porque (*pela prop. 6 desta parte*) têm Deus como causa, enquanto é considerado sob o atributo de que as próprias coisas são modos, as idéias delas devem necessariamente (*pelo ax. 4 da parte I*) envolver o conceito do atributo delas, isto é (*pela def. 6 da parte I*), a essência eterna e infinita de Deus". Assim como também negligencia *E* II, prop. 47, dem., que diz expressamente: "A mente humana tem idéias (*pela prop. 22 desta parte*) a partir das quais percebe (*pela prop. 23 desta parte*) a si e a seu corpo (*pela prop. 19 desta parte*) e (*pelo corol. 1 da prop. 16 e pela prop. 17 desta parte*) os corpos externos, como existentes em ato; e por isso (*pela prop. 45 e 46 desta parte*) tem um

espinosana dos três gêneros de conhecimento, dos quais a intuição intelectual é o terceiro, e que este "procede da idéia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas" [58], ou seja, que a intuição intelectual não se restringe a um conhecimento imediato singular e direto da essência da substância, que poderia prescindir dos atributos e de sua expressão da produtividade imanente às essências singulares de todas as coisas, ou seja, que esse gênero de conhecimento opera por si mesmo a dedução *a priori* das essências das coisas singulares a partir da essência infinita dos atributos substanciais, vinculando-os como efeitos necessários de sua atividade produtora intrínseca. Portanto, a intuição intelectual não pode ser considerada por Schelling um *delírio místico*, caracterizado pela "tendência natural" ou "esforço" de igualar-se ao infinito do singular finito, que o levaria por fim a efetivamente sucumbir no interior da substância absoluta.

Por isso, Schelling logo fará notar que a intuição pura do *eu* é algo eminentemente intelectual, dando ênfase à natureza *espiritual* dessa experiência humana, que teria sido equivocadamente traduzida por Espinosa como uma experiência imediata do objeto absoluto. De acordo com sua interpretação, com efeito, toda experiência de um *objeto* qualquer é *mediada* por essa *experiência imediata* que é a intuição intelectual, "uma experiência produzida por si mesma e independente de toda causalidade objetiva", que de fato se introduz em nós

> [...] quando deixamos de ser *objeto* para nós mesmos e quando, retirado em si mesmo, o eu que intui é idêntico ao eu intuído. Nesse momento da intuição, desaparecem para nós tempo e duração: não somos *nós* que estamos no tempo, mas o tempo — ou antes, não ele, mas a pura eternidade absoluta — que está *em nós*. Não somos nós que estamos perdidos na intuição do mundo objetivo, mas é este que está perdido em nossa intuição.
>
> Foi esta intuição de si mesmo que Espinosa objetivou. Enquanto intuía em si o intelectual, o Absoluto *não* era mais, para ele, um *objeto*. Isso era uma *experiência*, que permitia duas interpretações: ou ele se havia tornado idêntico ao Absoluto, ou o Absoluto a ele. Nesse último caso a intuição intelectual era intuição de si mesmo; no primeiro, intuição de um *objeto* absoluto. Espinosa preferiu esta última. Acreditou que ele mesmo era idêntico ao objeto absoluto e que estava perdido em sua infinitude.
>
> Ele se iludia, ao acreditar nisso. Não era ele que havia desaparecido na intuição do absoluto, mas, inversamente, para ele tudo aquilo que se chama objetivo desaparecera nessa intuição de

---

conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus. *C.q.d.*", *G* II, pp. 127.1-13, 128.7-11; trad. GEE; trad. port., pp. 167-8*.

[58] *E* II, prop. 40, schol. 2; *G* II, p. 122.17-9; trad. GEE; trad. port., p. 163*.

si mesmo. Mas aquele pensamento — de estar dissolvido no objeto absoluto — era suportável para ele, justamente por ter surgido de uma ilusão, e ainda mais suportável por essa ilusão ser indestrutível [59].

A interpretação de Schelling orienta-se, portanto, para tornar compreensível a experiência e a intuição atribuídas a Espinosa como um *delírio místico (Schwärmerei)*, como um *perder-se* do finito no infinito, que no fundo era uma *ilusão*, pois na verdade era o objeto absoluto e infinito (Deus ou a natureza) que se perdia inteiramente na intuição imediata do eu ou sujeito finito, pois esse continha em si a "pura eternidade absoluta". Como foi possível essa "inversão" schellinguiana da doutrina de Espinosa? Uma vez que "estar devorado no abismo da divindade" era suportável para Espinosa somente pelo fato de ele ter posto no lugar dela o seu próprio eu, podemos entender então porque Schelling forja aqui como que um "*cogito* místico" espinosano, uma vez que o próprio Espinosa dificilmente poderia "pensar-se como anulado, se não tivesse pensado, como substrato da anulação, mais uma vez o seu próprio eu". O seu eu resistiria a toda anulação, como um *substrato*, o que lhe permitia tolerá-la em face do objeto absoluto. A necessidade ineludível que tem o *eu* de pensar a si próprio, portanto, surge como uma condição que não pode ser anulada jamais, visto que correspondente à própria *estrutura formal absoluta* do eu puro, com a qual Schelling entendia que se poderiam socorrer todos os místicos do abismo: "Mesmo quando intuía a si mesmo como *dissolvido* no objeto absoluto, ele intuía ainda a *si mesmo*, não podia pensar-se como *anulado* sem pensar-se, ao mesmo tempo, como existente" [60]. Um substrato finito (o eu subjetivo) que *resiste* à anulação de si mesmo no seio do infinito só pode ser, por conseguinte, ele próprio: *a)* ou idêntico ao infinito, ou *b)* diferir do infinito segundo a quantidade e ter em si um *esforço* interminável que vise a sua equiparação ou identificação com o infinito. Desta maneira, assim entendia Schelling, em Espinosa a própria ação livre da consciência se reduziria a esse estado de *absoluta passividade* do eu diante do objeto absoluto, que é a condição de sua sobrevivência apenas como um *pensado* por si mesmo, como uma *autocontemplação*. Por isso este "estado absoluto" da consciência aparece para ela própria como auto-suficiente, e simultaneamente põe fora de si um mundo inteiramente supra-sensível ou uma vida toda intelectual, como se fosse uma forma de vida superior, livre dos limites do mundo objetivo, materialmente considerado. Ora, assim a leitura de Schelling

[59] *Cartas filosóficas*, 8ª; *SW* I, p. 319; *W* I.1, p. 243; trad. bras., pp. 24-5.
[60] *Cartas filosóficas*, 8ª; *SW* I, p. 320; *W* I.1, p. 244; trad. bras., p. 25; referência válida para as três citações acima.

desconsidera propositalmente o atributo da extensão, para privilegiar apenas o atributo do pensamento, destacando-o do vínculo unitário e necessário que há entre eles, por serem ambos expressões da essência da substância. Todavia, para ele, foi assim que Espinosa descobriu o princípio sobre o qual edificou o seu sistema.

> Aqui, meu amigo, encontramo-nos no princípio de todo delírio místico. Este, quando se torna sistema, não provém de nada outro, senão da intuição intelectual objetivada, de se tomar a intuição de si mesmo pela intuição de um objeto fora de si, a intuição do mundo intelectual interior pela intuição de um mundo supra-sensível fora de si [61].

Segundo Schelling, isso correspondia nas filosofias da Antigüidade àquelas explicações históricas (objetivas) que acreditavam que a alma humana vivera antes em um estado de beatitude superior, mas que, agora, em função de suas faltas e crimes passados, é punida e encarcerada no mundo objetivo. Por essa razão, aquela *moralidade* que projetava alcançar a *felicidade* apenas no reencontro desse anterior estado intelectual da consciência sempre a entendeu como uma *aproximação* da beatitude suprema, como um itinerário rumo à cessação de todo conflito em nós. A felicidade seria um estado de passividade absoluta, em que a recompensa pela condução racional da vida não teria mais nenhum sentido.

Desta maneira, a destinação moral do homem se configura necessariamente como a de uma *existência* que não pode projetar a beatitude ou a virtude como plenamente alcançáveis. É impossível pensar em uma lei moral no interior do Absoluto, cujo ser é por si mesmo auto-suficiente e age em conformidade só com sua própria essência e potência absolutas, que tudo causa imanentemente e nada tem de passivo. Pelo contrário, só podemos conceber uma lei moral *em nós* por sabermo-nos limitados, por podermos enunciá-la racionalmente segundo o cumprimento de um *dever*, do qual podemos até mesmo nos afastar, tendo em vista a diversidade dos juízos existentes sobre o bem e o mal e a fluidez do arbítrio. E foi assim que Espinosa pôde concluir a *Ética* afirmando que "a beatitude não é a recompensa da virtude, mas é a própria virtude!" [62], porque ele "não se pensava como *perdido* nesse estado, mas apenas pensava sua personalidade singular ampliada até ele!". Podemos entender, então, quais as conseqüências que advêm dessa ilusão inevitável de Espinosa, pois se um ser absoluto e auto-suficiente só age em conformidade com a necessidade de sua natureza, não tem mais

---

[61] *Cartas filosóficas*, 8ª; *SW* I, pp. 319-20; *W* I.1, pp. 243-4; trad. bras., p. 25.

[62] Cf. *Cartas filosóficas*, 8ª; *SW* I, p. 322; *W* I.1, p. 246; trad. bras., p. 26. Nesta passagem, Schelling faz uma citação parcial de *E* V, prop. 42: *"A beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não gozamos dela porque refreamos os desejos, mas ao contrário, porque gozamos dela, por isso* (ideò) *podemos refrear os desejos* (libidines coërcere)"; *G* II, p. 307.27-9; trad. port., p. 300*.

sentido dizer que conhece e age segundo *leis (Gesetze)* que o condicionam, já que nele nada é posto, porque é absolutamente livre. Portanto, só faz sentido haver leis racionais para a conduta moral de seres limitados, para os sujeitos empíricos, cuja conduta mais conforme à razão os tornariam mais autônomos, mais livres moralmente, embora sejam completamente determinados do ponto de vista físico.

> *Onde há liberdade absoluta, há bem-aventurança absoluta*, e inversamente. Mas, com a liberdade *absoluta*, também não é mais pensável nenhuma autoconsciência. Uma atividade para a qual não há mais nenhum *objeto*, nenhuma resistência, nunca retorna a si mesma. Somente pelo retorno a si mesmo surge uma *consciência*. Somente uma realidade *limitada* é *efetividade* para nós [63].

Antes considerada como um exercício meramente intelectual ao qual a filosofia transcendental de Fichte ainda se prendia, agora é a *reflexão* que vai nos fazer despertar deste "estado de morte". Se nesse estado a *unidade da consciência* corre o risco de se perder em uma intuição imediata de si mesmo, sem que lhe tenha sido dado nenhum objeto, e de pôr em risco também a própria vida (orgânica e espiritual), será pela reflexão sobre si e suas relações com os objetos que o eu *empírico* é *forçado* a exercer uma atividade que pode conduzi-lo à autoconsciência de sua condição de ser finito que *tende* para o absoluto. Schelling compreende assim que com a *resistência* do mundo concreto dos objetos não há risco algum de o eu se perder na multiplicidade dada pela percepção sensível; ele tem certamente uma certa dificuldade de manter sua *unidade* no confronto interminável com as múltiplas e diversas séries indefinidas de conexão entre os objetos, mas isso mesmo favorece seu esforço em direção à unidade, consolidado na atividade do conhecimento *científico*. Se permanecesse somente na intuição intelectual, o "eu deixaria de ser eu"; se cessasse a intuição sensível, desapareceria tudo o que é objetivo, só restaria a extensão infinita, sem retorno a si mesmo. "Se eu levasse adiante a intuição intelectual, eu deixaria de viver. Passaria do 'tempo para a eternidade!' " [64].

Ora, podemos então indagar, não era precisamente a autocontemplação intelectual do Absoluto, do eu que contém em si o mundo objetivo inteiro, que antes se entendia por *beatitude* ou *bem-aventurança*? Agora, pelo contrário, Schelling dá a entender que é preciso reencontrar o homem na *efetividade* de suas relações com o mundo e com outros homens, por

---

[63] *Cartas filosóficas*, 8ª; *SW* I, p. 324; *W* I.1, p. 248; trad. bras., p. 27.
[64] *Cartas filosóficas*, 8ª; *SW* I, p. 325; *W* I.1, p. 249; trad. bras., p. 28.

isso o abandono necessário da intuição intelectual pode ser comparada à *queda* do homem, tal como contado na narrativa bíblica. A existência humana seria como um "exílio fora do estado absoluto". Seríamos então, diz Schelling recordando Condillac, "seres decaídos" por não intuirmos mais as coisas-em-si? Aquele estado de autocontemplação subjetiva, de pura passividade diante do absoluto, tem de mudar-se em um esforço de retornar a si mesmo, em um *esforço de conservação da unidade da autoconsciência*, e daí, tornar-se a condição de formação da unidade mesma da consciência empírica [65]. Reencontramos, assim, as já mencionadas motivações de caráter ético e antropológico do projeto filosófico de Schelling.

Desta maneira, conclui o autor, a forma da solução do problema da posição do princípio absoluto pode ser *transposta* também para o conflito entre os dois sistemas de filosofia contraditórios, uma vez que ambos conduzem à anulação de si mesmos. Ademais, em cada uma das vias alternativas de busca da identidade absoluta (objeto absoluto ou sujeito absoluto) se é levado inexoravelmente à supressão do conflito entre sujeito e objeto: *a)* ou à anulação do sujeito no objeto absoluto, no qual ele se conserva como um substrato; b) ou à supressão da consciência de si, em face da mutiplicidade indefinida de objetos concretos dados à consciência empírica. "Em ambos os casos, todo objeto — e, com ele, também a consciência de mim mesmo como sujeito — está perdido para mim. *Minha* realidade desaparece na [realidade] infinita"; não se pode suprimir o objeto sem suprimir ao mesmo tempo o sujeito, e vice-versa. Ora, diz Schelling, sabemos quais são as conseqüências disso, uma vez que

> [...] toda filosofia exige como alvo de toda síntese, a tese absoluta. Mas a tese absoluta só é pensável por identidade absoluta. Por isso os dois sistemas levam necessariamente à identidade absoluta, só que o criticismo à identidade absoluta do *sujeito*, *imediatamente*, e apenas mediatamente à concordância do objeto com o sujeito, e o dogmatismo, ao contrário, leva *imediatamente* à identidade de um *objeto* absoluto, e apenas mediatamente à concordância do sujeito com o objeto absoluto [66].

Assim, se ambos os sistemas procuram um princípio absoluto que perfaz o saber humano, este terá de ser, no entender de Schelling, "o ponto-de-unificação de ambos os sistemas", em que o conflito e a contradição entre eles devem cessar necessariamente. Mas a investigação abstrata sobre esse ponto-de-unificação pode ser estendido também do conflito

---

[65] Essa temática será retomada pelo autor no diálogo *Bruno* (1802).
[66] *Cartas filosóficas*, 9ª; *SW* I, pp. 327-8; *W* I.1, pp. 251-2; trad. bras., p. 29.

específico entre dogmatismo e criticismo para todos os outros conflitos entre sistemas filosóficos, os quais no fundo manifestam desde sempre a contradição destes dois princípios. De acordo com Schelling, isso teria se dado, por exemplo, entre estoicismo e epicurismo, entre realismo e idealismo, etc.; e entre os princípios conflitantes liberdade e necessidade, etc. [67] Tais sistemas só permanecem como contraditórios em razão do grau de *aproximação* do fim último de que são capazes. O criticismo tem de considerá-lo como uma tarefa infinita, pois se tornaria dogmatismo tão logo o considerasse quer como *realizado*, fazendo do Absoluto algo objetivo, um ob-jeto do saber apreensível pela consciência finita, quer como *realizável*, fazendo do Absoluto um possível na ordem de sucessão temporal, dando alguma liberdade para o livre jogo da faculdade da *imaginação*, que se introduz aí entre o conhecer e o realizar efetivo.

A diferença entre os dois sistemas opostos não está na fixação do alvo, que lhes é comum, mas na maneira como *realizam* esta *aproximação* dele, como realizam o espírito contido em seus postulados práticos: "Somente o uso *imanente* que fazemos do princípio do absoluto, na filosofia prática, para o conhecimento de nossa *destinação*, nos autoriza a prosseguir até o Absoluto". Como o saber teórico não pode prescindir da distinção e do conflito fundamental entre sujeito e objeto, mas até mesmo neles se funda, o resultado de toda a investigação das *Cartas filosóficas* só pode referir-se à questão dos postulados práticos: "Para os dois sistemas, portanto, nada resta a não ser tomar o Absoluto, já que este não podia ser ob-jeto do *saber*, como ob-jeto do *agir*, ou *exigir* a *ação* pela qual o Absoluto é realizado. Nessa ação necessária *unificam*-se *ambos* os sistemas" [68].

Portanto, conclui Schelling, na medida em que o *dogmatismo* exige a realização do Absoluto em um *objeto*, "[...] não posso mais *realizar* nenhuma causalidade objetiva sem, em contrapartida, *suprimir* uma causalidade *subjetiva*. Não posso pôr no objeto nenhuma

---

[67] "Distinguem-se realismo e idealismo em objetivo e subjetivo. Realismo objetivo é idealismo subjetivo, e idealismo objetivo é realismo subjetivo. Essa distinção deve ser eliminada, tão logo o conflito entre sujeito e objeto, tão logo eu não ponha mais aquilo que está no *objeto* como *real* e aquilo que está em *mim mesmo* apenas como *ideal*. Ou aquilo que está em *mim* como *real* e aquilo que está no *objeto* apenas como *ideal*; em suma, tão logo objeto e sujeito forem idênticos"; cf. *Cartas filosóficas*, 9ª; *SW* I, p. 330; *W* I.1, p. 254; trad. bras., p. 31. Schelling lembra ainda que também Espinosa pensou como *idênticos* a necessidade absoluta e a liberdade absoluta, reenviando em nota por meio de citações parciais a *E* I, def. 7: "É dita livre essa coisa que existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir. Porém, necessária, ou antes coagida, aquela que é determinada por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada"; e prop. 17 e corol. 1-2: *"Deus age somente pelas leis de sua natureza e por ninguém é coagido*. [...] COROLÁRIO 1: Donde segue: 1º não ser dada, exceto a perfeição de sua própria natureza, nenhuma causa que extrínseca ou intrinsecamente incite Deus a agir. COROLÁRIO 2: Segue: 2º só Deus ser causa livre [...]"; *G* II, pp. 46.8-12, 61.6-7, 17-21; trad. GEE; trad. port., pp. 78*, 96*.

[68] *Cartas filosóficas*, 9ª; *SW* I, p. 333; *W* I.1, p. 257; trad. bras., p. 32.

atividade, sem opor em mim mesmo passividade". Se o Absoluto é objeto do saber e existe independente de minha causalidade, eu próprio existo somente como dependente da sua; logo, "pela posição de *passividade absoluta* em mim mesmo". Desta maneira o eu *anula* em si toda causalidade livre, deixando agir nele próprio sem qualquer resistência a causalidade absoluta do mundo objetivo. O dogmatismo conseqüente, portanto, tendo como base a solução *espinosista*, resolve o conflito teórico entre sujeito e objeto no campo prático ao exigir "que o sujeito deixe de ser *sujeito* para o objeto absoluto". A garantia da imanência da causalidade substancial seria então, uma livre decisão de auto-anulação da potência causal do eu. Não por acaso se compreendia naquela época que a Querela do Panteísmo tivesse dado origem, como antes afirmara Jacobi, ao *niilismo*. Por seu lado, o *criticismo* soluciona o conflito da filosofia teórica

> [...] pela exigência prática de que o Absoluto deixe de ser *objeto* para *mim*. Ora, essa exigência teórica eu só posso cumprir por um esforço infinito para realizar o Absoluto *em mim mesmo* — por *atividade ilimitada*. Ora, toda causalidade subjetiva suprime, em contrapartida, uma objetiva. Quando determino a mim mesmo por autonomia, determino o objeto por heteronomia. Quando ponho atividade em mim, ponho, no objeto, passividade. *Quanto mais subjetividade, tanto menos objetividade!* [69].

Daí a conclusão final de Schelling ser, de fato, que o criticismo, pelo menos ao empregar sua idéia de pôr o Absoluto no sujeito do saber apenas *praticamente*, com vistas à determinação da essência moral do homem como *liberdade*, detém-se em um ponto em que se diferencia do dogmatismo e se julga superior a ele: "Minha destinação moral é precisamente — *esforço pela autonomia inalterável, pela liberdade incondicionada, pela atividade ilimitada. Sê!* — esta é a suprema exigência do criticismo" [70].

### *6. Razão prática e arte trágica*

Nas duas últimas das *Cartas filosóficas*, Schelling nos orienta quanto à forma superior de *luta* a ser empreendida contra a tese dogmática que afirma uma potência objetiva que

---

[69] *Cartas filosóficas*, 9ª; *SW* I, p. 335; *W* I.1, p. 259; trad. bras., p. 33.
[70] *Cartas filosóficas*, 9ª; *SW* I, p. 335; *W* I.1, p. 259; trad. bras., p. 33.

ameaça a liberdade humana: "mesmo quando desapareceu diante da luz da razão, ⟨essa possibilidade de luta⟩ deve ainda ser conservada para a arte — para o supremo na arte". O modelo da transposição desse embate *moral* e *existencial* do homem com uma potência objetiva superior para o campo *estético* foi fornecido a Schelling pela tragédia grega, na qual se vê que "um mortal, destinado pela fatalidade a ser um criminoso, lutando ele mesmo *contra* a fatalidade, e contudo terrivelmente castigado pelo crime que era obra do destino!" [71]. Ao sucumbir à potência superior do destino (um *fatum*), o herói trágico que sucumbe ao final, mas que continuava lutando, reconhecia assim o elevado valor da liberdade humana e lhe prestava homenagem. Por conseguinte, a arte trágica grega também se mostrou como uma expressão de conflagração entre liberdade e submissão, entre afirmação da vontade e da liberdade, de um lado, e submissão inevitável ao destino, derrota e punição, de outro. Contra isso, a vida concreta do homem em meio à natureza é um antídoto considerável, mesmo se conduzida segundo o espírito do criticismo, embora não seja ele garantia de uma via segura para a *beatitude*:

> Enquanto o homem se demora no domínio da natureza, ele é, no sentido mais próprio da palavra, assim como pode ser *senhor* de si mesmo, *senhor* da natureza. Põe o mundo objetivo em seus limites determinados, que este não pode transpor. Na medida em que *representa* o objeto, na medida em que lhe dá forma e consistência, ele o domina. Não tem nada que temer dele, pois ele mesmo lhe impôs limites. Mas assim que suprime esses limites, assim que o objeto deixa de ser *representável*, isto é, assim que ele próprio extravasou os limites da representação, ele se vê perdido. Os terrores do mundo objetivo o assaltam. Ele suprimiu seus limites, como subjugá-lo? Não pode dar mais nenhuma forma ao objeto sem limites, que paira, indeterminado, diante dele; onde prendê-lo, capturá-lo, onde pôr limites à sua potência superior? [72].

A alusão aos limites da doutrina-da-ciência parece agora estar associada ao projeto moderno (cartesiano ou kantiano?) de domínio técnico sobre a natureza. Por outro lado, a lição da arte trágica grega não pode de modo algum se tornar um sistema do agir moral, pois, segundo Schelling, não somos uma raça de titãs, nem podemos tentar fugir aos terrores do mundo presente projetando-os ausentes em um mundo futuro, nem suplicando por uma existência vindoura apaziguada no supra-sensível. A solução final do problema é enunciada com um certo tom edificante. A conseqüência última dessa nova postura filosófica será a

---

[71] *Cartas filosóficas*, 10ª; *SW* I, p. 336; *W* I.1, p. 260; trad. bras., p. 34.
[72] *Cartas filosóficas*, 10ª; *SW* I, p. 337; *W* I.1, p. 261; trad. bras., p. 34.

negação da existência de um Deus pessoal, que marcou os debates em torno da obra de Jacobi e as críticas à teologia que se servia da letra de Kant, e da absolutização do eu, empreendida pela doutrina-da-ciência fichtiana e pela teoria da faculdade de representar de Reinhold. A solução schellinguiana busca *conciliar* a postura e o "espírito" do criticismo no domínio da razão prática com a verdade inelutável instituída pelo dogmatismo no domínio teórico.

> É do mais alto interesse da filosofia despertar a razão de seu profundo sono, com aquela alternativa inalterável que o dogmatismo revela aos seus fiéis. Pois, se ela não puder mais ser despertada por esse meio, pelo menos se estará seguro, então, de ter feito o *máximo*. Tanto mais fácil é a tentativa, que essa alternativa, tão logo se procura dar conta dos fundamentos últimos do saber, é a antítese mais simples, mais concebível — mais originária — de toda razão filosofante. 'A razão tem de renunciar, ou a um mundo inteligível objetivo ou à personalidade subjetiva, ou a um objeto absoluto ou a um sujeito absoluto — à liberdade da vontade'. É dever descobrir a ilusão inteira e mostrar que toda tentativa de torná-la suportável para a razão só pode ter êxito através de novas ilusões, que mantêm a razão em uma incerteza obstinada e lhe ocultam o último abismo no qual o dogmatismo, tão logo chega à última grande questão (ser ou não-ser), tem inevitavelmente de precipitar-se [73].

De acordo com Schelling, se tomarmos a doutrina de Espinosa como a sua base mais conseqüente, o *dogmatismo moral* terá de levar finalmente o sujeito a anular em si sua liberdade, e todos os terrores do delírio místico por ele vivido voltariam então a assaltá-lo. Por isso, o resultado da investigação daquele problema comum ao criticismo e ao dogmatismo ("como posso sair do absoluto e chegar a um oposto?") conclui que o dogmatismo é *teoricamente* irrefutável, embora ele se torne vulnerável porque abandona o domínio teórico para perfazer seu sistema precisamente no domínio prático. Assim, ele é somente refutável *praticamente*,

> [...] por alguém que *realiza em si* um sistema absolutamente oposto a ele. Mas é irrefutável para aquele que é capaz de realizá-lo *praticamente*, ao qual é suportável o pensamento de trabalhar pela sua própria anulação, suprimir em si toda a causalidade livre e ser a modificação de um objeto, em cuja infinitude, mais cedo ou mais tarde, tem de sucumbir (moralmente).
> Portanto, o que é mais importante para nossa época do que não ocultar mais esses resultados do dogmatismo, não mais dissimular sob palavras cativantes nossas ilusões da razão preguiçosa, mas estabelecê-las tão determinadas, tão abertamente, tão a descoberto quanto for possível. Somente aqui esta última esperança de salvação da humanidade, que, depois de ter

[73] *Cartas filosóficas*, 10ª; *SW* I, pp. 338-9; *W* I.1, pp. 262-3; trad. bras., p. 35.

carregado longamente todos os grilhões da superstição, poderia enfim encontrar em si mesma aquilo que procurava no mundo objetivo, para, com isso, retornar de sua limitada digressão por um mundo alheio — a seu próprio mundo; da perda de si — à posse de si; do delírio da razão — à liberdade da vontade" [74].

Esta postura de Schelling, segundo G. Semerari, pode ser vista não só como resultante de um exame apurado e sagaz das conseqüências e dos debates da filosofia alemã da época, mas também do seu entusiasmo pela Revolução Francesa, compartilhado desde há muito com os colegas Hölderlin e Hegel. De acordo com o intérprete, "a liberdade, ou melhor, o eu como liberdade era no entender de Schelling a tradução crítica da substância espinosista, e para além dela, do Deus pessoal" [75], tal como fora expresso resumidamente em termos programáticos na carta a Hegel, de 04/02/1795, antes referida, na qual ainda afirmava:

> Para mim o supremo princípio de toda filosofia é o eu absoluto, puro, isto é, o eu na medida em que é posto ⟨como⟩ mero eu, ainda não condicionado por objetos, mas por *liberdade*. O A e o Ω de toda filosofia é liberdade. — O eu absoluto compreende uma esfera infinita do ser absoluto, nesta se formam esferas *finitas*, que nascem por *delimitação* da esfera absoluta por um objeto (esferas do *estar-aí* — filosofia teórica). Nestas ⟨esferas⟩ há a mais pura condicionalidade, e o incondicionado conduz a contradições. — Mas nós *devemos* romper estes limites, isto é, nós devemos ir da esfera finita para a infinita (filosofia *prática*). Esta *exige*, portanto, a destruição da finitude e nos conduz assim ao mundo supra-sensível. 'O que era impossível para a razão teórica, visto que ela era enfraquecida *pelo objeto*, a razão prática o faz'. Contudo, nesta podemos encontrar somente o nosso eu absoluto, pois apenas este descreveu a esfera infinita. Não há nenhum mundo supra-sensível para nós senão o do eu absoluto. — *Deus* não é senão o eu absoluto, o eu, na medida em que aniquilou todas as coisas teoricamente, é na filosofia *teórica* portanto = 0. A personalidade nasce pela unidade da consciência. A consciência, porém, não é possível sem o objeto; mas para Deus, isto é, para o eu absoluto não há *absolutamente nenhum* objeto, porque com isso ele deixaria de ser absoluto, — portanto, não há nenhum Deus pessoal, e nosso esforço supremo é a destruição de nossa personalidade, passagem para a esfera absoluta do ser, mas que não é *possível* na eternidade; — daí ⟨haver⟩ apenas aproximação *prática* do absoluto, e daí — *imortalidade* [76].

A recusa schellinguiana da existência de um Deus pessoal, por mais próxima que pareça de semelhante posição de Espinosa, mostra-nos claramente que ela depende em última

---

[74] *Cartas filosóficas*, 10ª; *SW* I, p. 339; *W* I.1, p. 263; trad. bras., pp. 35-6.
[75] Cf. SEMERARI, *Introduzione a Schelling*, p. 46.
[76] *Brief nº 10*, de 04/02/1795; *Briefe I*, p. 22; trad. fr., I, p. 27.

instância de uma relativa absolutização do eu transcendental e, por conseguinte, da atribuição ao absoluto de uma estrutura de relações causais análogas à estrutura da subjetividade transcendental. Em contrapartida, a destruição da consciência de si e da personalidade individuais, apresentadas como condição da aproximação prática indefinida, pois irrealizável, do absoluto no âmbito moral, conduzirá Schelling a circunscrevê-lo, em suas obras posteriores da filosofia da identidade, principalmente na esfera estética da produção das obras de arte, colocando-o como para além do espiritual e do natural, para além do subjetivo e do objetivo, região onde reina a mais absoluta "indiferença".

### *7. A necessidade da filosofia da natureza e o sistema idealismo transcendental*

A posição de Schelling com relação ao problema do absoluto sofrerá mudanças nos anos seguintes. Sem adentrarmos nos complexos problemas que o levaram a empreender uma ampliação de seu projeto filosófico, cumpre dizer brevemente que a motivação principal dessa mudança se deu em torno da construção de uma *filosofia da natureza*, longa e asperamente debatida com Fichte [77] e desenvolvida nos escritos do período imediatamente subseqüente (1797-1799) à redação das *Cartas filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo* [78]. Na obra que pode ser vista como a consolidação teórica de seu sistema ao fim deste período e início do período da chamada *filosofia da identidade*, o *Sistema do idealismo transcendental* (1800), Schelling procura harmonizar a demonstração da *identidade* fundamental entre o *espírito* e a *natureza*, articulando o sistema de todo o saber humano em uma oposição não suprimível e complementar de dois itinerários filosóficos: de um lado, a filosofia transcendental (do eu puro), que parte do elemento subjetivo da consciência rumo à completa explicação do elemento objetivo; e, de outro, a filosofia da natureza, que inversamente vai do mais ínfimo elemento objetivo ao subjetivo. Desta maneira busca assegurar ainda espaço para a liberdade dentro da necessidade intrínseca das séries causais apreendidas pelo pensamento no mundo fenomênico da natureza, assumindo a gradual transformação de um modelo mecanicista em

[77] Cf. a carta de Fichte a Schelling, de 31/05–07/08/1801 [Brief nº 476, in FICHTE. Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. v. H. Schulz, Leipzig, Haessel, 1923], cf. trad. bras. in TORRES FILHO, R. R., *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo, Ática, 1975, pp. 262-5.

[78] Sobre a filosofia da natureza schellinguiana, cf. ainda SEMERARI, *Introduzione a Schelling*, pp. 58-76, e SCHLANGER, *Schelling et la realité finie*, pp. 47-104.

um novo modelo orgânico e teleológico, e para a sua elevação progressiva a uma *alma* ou um *espírito do mundo*. Esse movimento é efetuado com o intento de caracterizar o absoluto — intrínseco ao *eu espiritual* incondicionado e à *natureza* inteiramente condicionada — com os mesmos traços da substância espinosista [79]. O absoluto de Schelling, estruturado sobre a filosofia de Espinosa, não pode ser definido por um *conceito*, pois enquanto uno e infinito, causa de si e causa imanente de tudo, ele não pode afirmar-se a si próprio senão num *ato de intuição intelectual*. Ele opera assim uma radical conversão, já esboçada antes por Fichte, ao transformar a *substância* espinosana em *sujeito* absoluto, em sujeito de liberdade tanto na esfera das leis da natureza como na do espírito, que encontrará sua expressão máxima nas obras de arte. Assim, ele visa conceber a perfeita unidade do sujeito absoluto divino na própria imediatidade do conhecimento finito, e, dessa maneira, a identidade mesma que permite pensar o *duplo desdobramento* do ser absoluto em duas esferas, como espírito e como natureza, fazendo emergir do âmbito finito da natureza a absoluta infinitude do eu substancial. A tentativa de conciliação entre dogmatismo e criticismo o leva a converter o seu *idealismo absoluto* em *realismo absoluto*, no qual o sujeito-substância é ele próprio o objeto-substância. Com efeito, lemos no *Sistema do idealismo transcendental*:

> O dogmatismo, para o qual o *ser* é o originário, pode em geral explicar somente por um regresso infinito, pois a série de causas e efeitos na qual se prolonga sua explicação poderia ser concluída somente por qualquer coisa que seja, ao mesmo tempo, causa e efeito de si; mas justamente por isso ele se transformaria em *ciência-da-natureza*, a qual, por sua vez, mesmo em seu acabamento *(Vollendung)*, retorna ao princípio do idealismo transcendental (O dogmatismo conseqüente existe unicamente no espinosismo; mas o espinosismo pode perdurar como sistema real somente como *ciência-da-natureza*, cujo último resultado torna-se princípio da filosofia transcendental) [80].

Neste momento de sua interpretação de Espinosa, Schelling parece apontar, como uma conseqüência do conflito do dogmatismo com o idealismo transcendental, que a única oportunidade de sobrevivência teórica para toda a *Ética* é a sua transformação em um mero "fundamento de passagem" para a construção de uma ciência da natureza, cujo último resultado a alcançar seria o princípio mesmo da outra ciência, a inteligência ou subjetividade transcendental; mas jamais o próprio absoluto.

---

[79] *System des transzendentalen Idealismus* (1800); *SW* III, pp. 327-634; *W* I.2, pp. 327-634; trad. ital., pp. 38-591.

[80] *System*; *SW* III, p. 356; *W* I.2, p. 356; trad. ital., p. 85.

# CAPÍTULO 2

## A DISCUSSÃO SOBRE ESPINOSA NOS ESCRITOS CRÍTICOS DE JENA

Nesta parte do trabalho, serão examinados alguns escritos hegelianos dos primeiros anos do período de Jena (1801-1807), anteriores à redação da *Fenomenologia do espírito* (1807). O fio condutor será o tratamento dispensado por Hegel a dois problemas relevantes, a saber: o do fundamento absoluto do saber e o do infinito atual. E da mesma forma que no Capítulo anterior, serão privilegiadas na exposição destes problemas suas conexões com as referências críticas à filosofia de Espinosa. Alguns destes escritos hegelianos deste período fornecem as primeiras indicações e provas de que a leitura de Espinosa se fez mais diretamente sobre as obras e, por isso, se mostra mais sólida que nas esparsas referências contidas nos escritos de juventude. Além disso, o seu exame põe em relevo algumas diferenças significativas com relação à posição de Schelling, de maneira que o estudo de Espinosa serviu a Hegel também como um instrumento crítico que o auxiliou a traçar os contornos de seu próprio projeto filosófico e, por conseguinte, a entender a inserção do espinosismo nos debates filosóficos com os seus contemporâneos e a diferença entre os vários sistemas filosóficos produzidos na Alemanha da época. De maneira geral, se pode dizer que, até a *Fenomenologia do espírito*, Hegel interpreta e critica a filosofia espinosana à luz do papel desempenhado por ela nessas polêmicas. Daí o interesse em estudar os traços principais da evolução da posição hegeliana em face da filosofia espinosana, desde estes primeiros escritos até a consolidação de sua crítica fundamental na célebre expressão do "Prefácio ao Sistema da Ciência", tendo ainda em vista compreender as exigências teóricas que ela mesma fazia ao pensamento hegeliano, ou seja, a um sistema filosófico em formação. Algumas das motivações teóricas da aparente ambigüidade ou ambivalência da posição de Hegel em face de Espinosa se revelam precisamente por ele tratar criticamente os usos contemporâneos que se faziam da filosofia espinosana, procurando ao mesmo tempo reconhecer o valor intrínseco e méritos especulativos desta filosofia, mas também indicar os limites já presentes nessa

figura particular do racionalismo metafísico clássico, em função de seu método e de sua concepção da substancialidade.

## *1. O escrito programático e o diagnóstico sobre a filosofia transcendental*

As primeiras referências à obra de Espinosa nos escritos do jovem Hegel, anteriores ao período de Jena (1801-1806), são bastante esparsas e revelam que o contato com a filosofia espinosana se fez, em um primeiro momento, sobretudo por intermédio das obras de Jacobi, Mendelssohn, Herder, e, em um segundo, das de Fichte e Schelling, e não diretamente a partir dos textos do filósofo holandês [1].

Durante o chamado período de juventude de Hegel, desde os anos em que freqüentou o Seminário Protestante *(Stift)* de Tübingen (1788-1793) até a sua estada em Frankfurt (1797-1800), além de anotações breves em um diário, são principalmente as cartas trocadas com seus amigos Hölderlin e Schelling que nos fornecem indicações e testemunhos das leituras, discussões e preocupações filosóficas hegelianas. Com referência a este período, W. Dilthey [2] aponta para a importância que tiveram para o círculo de Hegel, Hölderlin e Schelling os debates em torno do panteísmo de Lessing, cuja posição filosófica era expressa emblematicamente por uma fórmula cuja autoria lhe era atribuída por Jacobi: "Os conceitos ortodoxos sobre a divindade não são mais para mim; não posso desfrutá-los. Ἕν καὶ πᾶν ! Não conheço nenhum outro" [3].

Depois de deixar seminário teológico de Tübingen, Hegel passa a exercer a atividade de preceptor junto a importantes famílias burguesas em Berna e em Frankfurt. No período de Berna (1793-1797), em que as preocupações de Hegel se voltaram mais para os estudos das religiões históricas das sociedades antigas, de acordo com G. Lukács, a crítica religiosa se fez apoiada na leitura crítica da filosofia da religião de Kant e do *Tratado teológico-político*

---

[1] Sobre este período da formação de Hegel, de Berna a Frankfurt, e suas relações com as fontes, debates e temáticas em torno do espinosismo, cf. CHIEREGHIN, F., *L'Influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*. Padova, CEDAM, 1961, pp. 14-97. Cf. na Introdução, a nota 37.

[2] DILTHEY, W., *Die Jugendgeschichte Hegels* [1905], in *Gesammelte Schriften*. Stuttgart-Göttingen, B. G. Teubner, Vandenhoek & Ruprecht, [4]1968, vol. IV, pp. 36-8.

[3] JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, p. 22.20-22; trad. fr., p. 108.

(1670) de Espinosa [4]. Contudo, desse período há somente uma única referência textual explícita a Espinosa, em um fragmento de 1794, em que ele é listado ao lado de outros personagens considerados como exemplo de grandes homens que "desenvolveram de maneira pura a partir de seus próprios corações a idéia de moralidade", pessoas

> [...] cuja alma foi maximamente plena de veneração pela virtude e grandeza moral — em um Espinosa, um Shaftesbury, um Rousseau, um Kant —, quanto mais alto se eleva sua veneração pela moral e pela moral da doutrina de Cristo, tanto mais heterogêneo, tanto mais supérfluo lhes parece o restante [5].

No período de Frankfurt (1797-1800), a correspondência com Hölderlin e Schelling indica que a figura de Espinosa passa a ocupar um lugar mais importante, em função da influência que a filosofia espinosana vinha exercendo junto às obras dos contemporâneos, principalmente as de Fichte e as do próprio Schelling [6]. Em fins de 1800, Hegel confidencia em carta a este último que entendia ser uma exigência imposta por seus estudos sobre as religiões históricas e os problemas políticos de sua época a necessidade mesma de ter de construir sua própria filosofia, conforme manifesta Hegel em carta a Schelling, de 02/11/1800: "Em minha formação científica, que começou pelas carências *(Bedürfnissen)* mais subordinadas do homem, eu tinha de ser conduzido à ciência, e o ideal de juventude tinha de ⟨se tornar⟩ ao mesmo tempo uma forma de reflexão, de se transformar em um sistema; eu me pergunto agora, enquanto ainda estou ocupado com isso, qual retorno para intervir na vida dos homens há de se encontrar" [7]. A expectativa de poder iniciar a carreira docente na prestigiosa Universidade de Jena o levará primeiro para junto de Schelling, que lá lecionava desde 1797, em início de 1801.

---

[4] LUKÁCS, G., *Der junge Hegel* (1948). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973, I, p. 38; trad. ital., I, pp. 32-3. Não se pode deixar de assinalar que Lukács é um crítico da interpretação iniciada com Dilthey que considera os escritos do jovem Hegel como "teológicos", acentuando em contraposição principalmente os seus aspectos políticos e econômicos.

[5] "Studien 1792/93-1794. Text 24: *"Es sollte eine schwere Aufgabe..."*, *GW* 1, p. 142.11-6. Texto que faz parte do escrito intitulado por H. Nohl *Fragmente über Volksreligion und Christentum*, frag. 4; cf. [*N*, p. 51]; trad. ital., I, p. 81. Mais tarde, Hegel reconhecerá que Espinosa, após ter sido expulso da comunidade judaica de Amsterdã, não se convertera ao cristianismo nem passara para a igreja cristã; *VGPh III*, *SW* 19, p. 369, trad. fr., 6, p. 1.443.

[6] Sobre Fichte e Espinosa em particular, cf. HAMMACHER, K., "Fichte und Spinoza", in WALTHER, M. (Hrsg.). *Spinoza und der deutsche Idealismus*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1992, pp. 81-99; sobre Schelling, cf. o Capítulo 1.

[7] Cf. *Brief nº 29*; *Briefe I*, pp. 58-9; trad. fr., I, pp. 59-61 (citação às pp. 59-60; p. 60).

No escrito *Diferença entre os sistemas da filosofia de Fichte e de Schelling* (1801) [8], que é sua primeira obra publicada e que é considerada pela maioria dos intérpretes como um texto programático, o ponto de vista de Hegel com relação ao problema da *posição* de um princípio da filosofia como um *absoluto* parece estar ainda muito próxima da forma como o problema foi discutido e resolvido por Schelling, assim como, à primeira vista, parece advir daí a orientação geral de sua primeira avaliação crítica da filosofia de Espinosa. O objetivo principal do livro era expor e defender a originalidade da filosofia de Schelling com relação à de Fichte, visto que não havia muita clareza dessa diferença entre os seus contemporâneos, mas sobretudo confusão. Esta publicação visava também atender a exigências acadêmicas cujo cumprimento era necessário para que Hegel pudesse iniciar a carreira docente junto à Universidade de Jena. Todavia, as normas acadêmicas não puderam ser contornadas, impondo-se então a exigência de apresentar em disputa pública um outro texto inédito. É o que explica a necessidade e a gênese material da *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum* (1801) [9]. Durante os primeiros anos em Jena, após assumir o posto de *Privatdozent* em 1801, Hegel divide com Schelling a responsabilidade pela publicação do periódico *Jornal crítico de filosofia* (1802-1804) [10].

---

[8] *Differenz der Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, in Beziehung auf Reinhold's Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang der neunzehnten Jahrhunderts, 1stes Heft* (Jena, Seidler, 1801); *GW* 4, pp. 5-92; *StA* = *JKS I*, pp. 1-116; trad. ital., pp. 1-120; trad. fr., pp. 77-190. Sobre o desenvolvimento de Hegel durante o período de Jena, cf. HARRIS, H. S., *Le développement de Hegel.* Tome II: *Pensées nocturnes, Iéna 1801-1806* [1983]. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1988; FERREIRA, M. J. C., *Hegel e a justificação da filosofia (Iena, 1801-1807).* Lisboa, IN-CM, 1992.

[9] A publicação desse texto visava também oferecer à Universidade de Jena uma base escrita para um pedido de reconhecimento do título de *doctor philosophiæ* e de concessão da *licentia docendi.* Com efeito, Hegel já possuía o título de *magister philosophiae*, obtido no *Stift* de Tübingen, em agosto de 1790, cf. *Ros.*, pp. 35-9, e *Dok.*, pp. 435-9. Segundo as novas normas acadêmicas vigentes em Jena, esse título deveria ser revalidado por um processo de reconhecimento (chamado *nostrificatione*). O escrito sobre a *Diferença* foi publicado em julho de 1801, e o reconhecimento foi requerido por carta em 08 de agosto *(Brief nº 30a)*, na esperança de um deferimento informal. Em face recusa da Universidade e da exigência de apresentar em disputa pública um texto inédito, Hegel justificou ser impossível entregá-lo no tempo que lhe fora aprazado, em carta de 16 de agosto, endereçada a J. H. Voigt, decano da Faculdade de Filosofia. Então, o colégio de professores decide conceder-lhe excepcionalmente a ocasião de sustentar em exame público — ocorrido em 27 de agosto de 1801, dia de seu 31° aniversário — somente as *Dissertationi philosophicae de orbitis planetarum... Praemissae Theses* (cf. *Brief nº 30c*; *Briefe IV.2*, pp. 5, 6-7). Apenas em 18 de outubro, início do semestre de inverno de 1801/1802, foi defendida a *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum.* Consta ainda que, no dia seguinte, Hegel proferiu uma preleção, dando cumprimento integral às exigências acadêmicas, podendo então iniciar imediatamente a atividade de *Privatdozent.* Cf. HARRIS, H. S., *Le développement de Hegel.* Tome I: *Vers le soleil 1780-1801* [1972]. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1981, pp. 12-9.

[10] Por uma decisão arbitrária, deixamos de tratar das referências a Espinosa contidas nos artigo publicados no *Jornal Crítico da Filosofia*, principalmente em *Relação do ceticismo com a filosofia* (1802) e *As maneiras científicas de tratar do direito natural* (1802-03). Todavia, no que toca ao nosso propósito, o artigo *Fé e saber* (1802) será examinado no presente Capítulo, itens 5-7 a seguir.

Mas é certamente a intenção de desenvolver um sistema filosófico próprio, tal como manifestado na carta a Schelling, antes mencionada, que o levará a travar contato mais assiduamente com toda a tradição filosófica anterior, com Platão, Aristóteles e Proclo primeiramente, e depois os grandes sistemas metafísicos do século XVII e os autores da época das Luzes, tanto os alemães quanto os franceses e ingleses [11]. Na Universidade, Hegel conhecerá o professor de teologia H. E. G. Paulus, com o qual colabora no projeto da primeira edição moderna das obras completas de Espinosa, depois da publicação das *Opera posthuma* (1677), que veio à luz em Jena, em 1802-03. Sua contribuição nesse projeto, no entanto, conforme diz nas *Lições sobre a história da filosofia*, restringiu-se a confrontar traduções francesas do século XVIII com o original latino, e em particular para a revisão das *Anotações ao Tratado teológico-político* editadas em latim por Cr. Th. de Murr, em 1802 [12].

Segundo K. Düsing, estes primeiros anos de colaboração com Schelling foram marcados por um projeto comum entre os dois autores, em que a doutrina da substância-atributo espinosana é admitida no contexto de uma concepção compartilhada de uma *metafísica do absoluto*, o qual é definido como *substância* para poder precisamente suprir a deficiência do dualismo do criticismo kantiano, bem como os limites do projeto transcendental fichtiano. Assim, a estrutura da concepção de substancialidade espinosana teria servido de modelo e fundamento para a macro-estrutura desse sistema metafísico. Enquanto Schelling pensa a substância como identidade absoluta ou *in-diferença (Indifferenz)* de extensão e pensamento, enquanto que os atributos são convertidos em natureza e inteligência, por causa das exigências teóricas das novas ciências filosóficas da natureza e do idealismo transcendental, portanto, em uma série *real* e uma *ideal* da unidade absoluta, que em si mesmo sujeito-objeto. No caso particular de Hegel, a compreensão da substância como

---

[11] Cf. CHIEREGHIN, F., *Hegel e la metafisica classica*. Padova, CEDAM, 1966; HARRIS, H S., *Le développement de Hegel*. Tome II: *Pensées nocturnes, Iéna 1801-1806*, 1988, pp. 51-110.

[12] Cf. *VGPh III*; *SW* 19, p. 371; trad. fr., 6, p. 1.448; entre as cartas, cf. *Brief nº 31*, endereçada a Hufnagel, de 30/12/1801; *Briefe I*, p. 65; trad. fr., I, p. 67. H. E. G. Paulus (1761-1844), foi professor de línguas orientais e de teologia protestante em Jena (desde 1793), depois ocupou cargos públicos em escolas de algumas cidades da Baviera (entre 1803-1810) e, por fim, foi professor de filosofia e teologia em Heidelberg. A participação de Hegel é reconhecida pelo editor nos seguintes termos: "Eadem de causa, ne in nostra hac editione jure aliquid desideretur, sequitur, quam Vir Cl. mihique amicissimus *Hegel* mecum communicare voluit, *Notarum Spinozae marginalium ad tractatum theolog. polit. gallica Versio* (Tom. I. P. 429) *collata cum iisdem latine ex originali a Cel. de Murr publicatis*"; *P* II, p. XXXVI. As edições francesa e latina aqui referidas são, respectivamente: *La Clef du Sanctuaire. Par un scavant homme de notre Siècle*. Leyde, P. Warnaer, 1678 (tradução do *TTP* por G. de Saint Glain); Christophorus Theophilus de Murr, *Adnotaciones ad Tractatum Theologico Politicum*. Ex autographo edidit ... Hagae, Comitum, 1802. Sobre a participação de Hegel nessa edição, cf. LUCAS, H.-C., "Hegel et l'édition de Spinoza par Paulus", *Cahiers Spinoza*, nº 4 (1982-83), pp. 127-38; e GARNIRON, na nota complementar nº 4, in *VGPh III*, trad. fr., 6, pp. 1.760-2.

unidade do uno e do múltiplo se desdobra ulteriormente no sentido de que as duas determinações atributivas são também correlatos que são igualmente unidade de uno e do múltiplo; se em princípio Hegel aceita o termo schellinguiano in-diferença para designar a unidade, todavia o caráter correlativo dos termos unificados logo é designado pelo termo *Relação (Verhältnis)*, em que, de um lado, prevalece o sentido de uma unificação do *múltiplo* com a indiferença, que resulta na "natureza física" como atributo substancial, e, de outro lado, prevalece o sentido de uma unificação do *uno* com a indiferença, que resulta na "natureza ética" (ou espiritual) como atributo. A substância tem de ser entendida ainda por si mesma, portanto, não só segundo a indicação de uma estrutura indiferença-Relação, mas também como determinável e cognoscível pela *razão* especulativa, de maneira que os atributos não são mais compreendidos como expressões pelas quais nós conhecemos a essência da substância, mas sim como aparições ou fenômenos na efetividade finita de sua própria atividade e potência infinita [13].

* * *

O que chama a atenção no texto sobre a *Diferença*, além de sua redação intrincada e uma reflexão bastante madura sobre os problemas de que trata, é a parte introdutória na qual o autor apresenta um "programa filosófico" ao discutir as "Diversas formas presentes no filosofar atual"; esta parte está subdividida em tópicos breves, em que são discutidos alguns dos mais relevantes princípios e articulações conceituais das filosofias recentes, assim como exigências teóricas próprias que orientarão doravante a sua própria produção filosófica. Nesta obra hegeliana, algumas diferenças teóricas significativas com relação à filosofia de Schelling já estão presentes e, por conseguinte, também com relação à de Espinosa, que desde então delineiam alguns dos contornos do núcleo de problemas de sua filosofia, assim como são formuladas críticas a Kant e Fichte e apresentadas novas exigências teóricas a Schelling, às quais estes últimos tentarão responder imediatamente através de vários escritos publicados entre 1801-1804.

O que motivou mais diretamente a redação do escrito sobre a *Diferença* foi a publicação de uma obra de K. L. Reinhold, *Contribuições para uma mais fácil sinopse do*

---

[13] DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, pp. 170-86.

*estado da filosofia no início do Séc. XIX, 1º Caderno* (1801) [14]. Nela, segundo Hegel, o autor preferiu afirmar simplesmente a identidade plena dos dois sistemas filosóficos, não chegando a formular com clareza respostas a questões importantes que podiam elucidar as diferenças entre elas e dirimir as confusões: por que o sistema de Fichte devia ser visto como autêntica *especulação filosófica*? E por que razão o sistema fichtiano se distinguia do sistema de Schelling, na medida em que este último "contrapõe ao sujeito-objeto subjetivo o sujeito-objeto objetivo na filosofia da natureza, e expõe a ambos unificados em algo mais elevado, ⟨tal⟩ como é o sujeito"? [15] Na verdade, as críticas mais recentes feitas a Schelling decorriam sobretudo de ele ter introduzido um terceiro termo *transcendente* à oposição fundamental entre sujeito e objeto, bem como de sua concepção de uma filosofia da natureza que tinha como modelo não mais a mecânica newtoniana, mas o organismo vivente.

Com efeito, logo no início do escrito sobre a *Diferença*, Hegel procurará inserir a polêmica em torno das filosofias de Fichte e de Schelling numa linha de continuidade com os debates surgidos a partir da filosofia kantiana, oferecendo desta uma avaliação crítica inicial com vistas a formular um breve diagnóstico da situação da filosofia alemã da época, o qual não está muito distante daquele elaborado por Schelling em seus primeiros escritos. A densidade especulativa do diagnóstico apresentado na "Advertência preliminar" da obra exige que seu texto seja citado na íntegra. Todavia, o dividimos em quatro partes em virtude da exposição e para um breve comentário. Eis a primeira:

> A filosofia kantiana tinha a necessidade que seu espírito fosse separado de ⟨sua⟩ letra e que o princípio puramente especulativo fosse extraído de tudo o que ainda pertencia à reflexão raciocinante, ou podia ser usado por ela. No princípio da dedução das categorias, esta filosofia é idealismo autêntico, e esse princípio é o que Fichte pôs em evidência em uma forma mais pura e rigorosa e chamou o espírito da filosofia kantiana. Que as coisas em si, pelas quais nada é expresso objetivamente a não ser a forma vazia da oposição, tenham sido novamente hipostasiadas e postas como objetividade absoluta, ⟨tais⟩ como as coisas do dogmático; que as próprias categorias ⟨tenham sido⟩ transformadas em parte em compartimentos inertes e mortos da inteligência, e em parte nos princípios supremos, pelos quais podia ser aniquilada a expressão em que o próprio absoluto é enunciado, como p. ex. a substância de Espinosa; e

[14] REINHOLD, K. L. (1758-1823), *Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfang des 19. Jahrhunderts, I. Heft* (1801); trad. francesa [parcial] *Éléments d'un tableau de la philosophie au début du XIXe siècle (extraits)*, in HEGEL, G. W. F., *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, précédé de [...]. Présentés et traduits par B. Gilson. Paris, J. Vrin, 1986, pp. 81-97.

[15] *Differenz*; *GW* 4, p. 7.19-21; *StA* = *JKS I*, p. 4.14-17; trad. ital., p. 5; trad. fr., p. 79.

> ⟨que⟩, por conseguinte, o raciocinar negativo ⟨podia⟩ se pôr, agora como antes, no lugar do filosofar, somente com mais pretensão sob o nome de filosofia crítica — estas circunstâncias dependem ao máximo da forma da dedução kantiana das categorias, não de seu princípio ou espírito; e se nós não tivéssemos de Kant nenhuma ⟨outra⟩ parte de sua filosofia que essa, aquela transformação seria quase inconcebível. Naquela dedução das formas-do-entendimento é enunciado de maneira mais determinada o princípio da especulação, a identidade do sujeito e do objeto; ⟨e⟩ esta teoria do entendimento foi batizada pela razão [16].

Da mesma maneira que Schelling, Hegel vê na dedução transcendental das categorias do entendimento puro o núcleo problemático da primeira *Crítica* kantiana. Entende ainda que o princípio *a priori* da apercepção, o *eu penso*, enaltecido como exprimindo o "espírito" da filosofia kantiana e retificado em sua forma pelos princípios da doutrina-da-ciência de Fichte, isto é, exposto sob a forma da identidade do eu e do não-eu, do sujeito e do objeto, tornou-se o fundamento de toda *especulação filosófica*. O sujeito que em seu pensar reflexivo toma a si mesmo por objeto e que é, nos termos de Schelling, um sujeito-objeto subjetivo, é o *princípio* da especulação. Como veremos mais adiante, este pensar pode ser definido inicialmente como a *reflexão da razão* sobre si mesma, ou seja, como a reflexão da razão sobre o próprio Absoluto. De acordo com esta interpretação hegeliana, Kant contrapôs a esse princípio subjetivo e transcendental uma objetividade vazia, a *coisa em si*, sem qualquer determinação, considerando-a ainda um *objeto real*, que todavia devia manter alguma forma de *relação efetiva*, porém desconhecida para nós, com os objetos reais apreendidos pela sensibilidade. Esses objetos, que desde então passaram a ser designados *fenômenos*, afetam de maneira *sensível* e *real* a faculdade receptiva do espírito humano, mas só podem ser apreendidos empiricamente segundo as suas *formas* puras da sensibilidade, tempo e espaço (de maneira prévia estruturados geometricamente), embora tais apreensões estejam condicionadas, do ponto de vista do conteúdo material das afecções, por objetos externos reais. O exame do vínculo entre a coisa em si e o fenômeno foi deixado inteiramente de lado na primeira *Crítica*, ou melhor, foi totalmente interditado por ela. Não obstante, Hegel entendia que as coisas em si foram hipostasiadas e consideradas como objetividade absoluta, como estando situadas em uma esfera do ser inacessível para a sensibilidade empiricamente condicionada do sujeito humano finito, como se estivessem *para além* de um limite intransponível. Compreendia ainda que, desta maneira, a teoria kantiana do entendimento *(Verstand)* era claramente

---

[16] *Differenz*; *GW* 4, pp. 5.15-6.4; *StA* = *JKS I*, pp. 1.22-2.16; trad. ital., pp. 3-4; trad. fr., pp. 79-80.

contraposta à razão *(Vernunft)* pelo fato de a própria razão especulativa ter concedido que seus objetos próprios (a alma, o mundo e Deus) tivessem como critérios de exame somente as condições formais puras das faculdades da sensibilidade e do entendimento, as quais Kant tinha destinado apenas à apreensão do múltiplo empírico dado pelos fenômenos. Por isso, uma vez empreendida a dedução das categorias a partir do princípio *a priori* da apercepção, essa teoria do entendimento foi "batizada pela razão" [17], ao se designar como *uso transcendental* (e não como "transcendente") essa restrição do emprego dos conceitos puros do entendimento aos fenômenos empíricos.

Esta mesma restrição, contudo, teria incidido inclusive sobre a própria razão e a sua atividade especulativa, pois agora a identidade do sujeito e do objeto, que era antes a condição de todo conhecimento teórico especulativo e de toda reflexão filosófica, passa a ser considerada também de acordo com as regras formais de uma operação judicativa do entendimento, que tem necessariamente de se referir a objetos empíricos dados à *consciência*, ou seja, a uma objetividade externa ao sujeito, mas relativa e dependente das estruturas formais puras (transcendentais) da sensibilidade e do entendimento. Por isso a *substância espinosana* ou, de maneira mais geral, o conceito de substância do *dogmatismo* é representado como se tivesse sido reduzido a uma mera estrutura de relações à qual não se pode atribuir nenhum valor noumenal [18]. Por conseguinte, em Kant, a própria *identidade* do sujeito e do objeto seria fruto de um condicionamento intrínseco do sujeito por essas estruturas *formais* e de um condicionamento extrínseco pelo *conteúdo* dos objetos sensíveis, de maneira que, para o sujeito, ele próprio só pode ser apreendido como um *objeto* empírico ou *fenômeno* para si mesmo. Ora, exatamente isso conduziu à dissolução daquela identidade e à manutenção de um dualismo aparentemente insuperável. Por conseguinte, nem mesmo a dedução transcendental das categorias garantiria por si só a integridade e a unidade do *princípio* da especulação revelado pela doutrina-da-ciência.

> Em contrapartida, quando então Kant faz dessa própria identidade, enquanto razão, ob-jeto *(Gegenstand)* da reflexão filosófica, a identidade desapareceu junto de si mesma *(bei sich selbst)*; se o entendimento era tratado com ⟨a⟩ razão, em compensação, a razão era tratada com ⟨o⟩ entendimento. Aqui se torna claro a que nível subordinado era entendida a identidade do sujeito e do objeto. A identidade do sujeito e do objeto se limita a doze ou, antes, somente a

[17] Esta passagem em tradução literal: "foi sustentada sobre a pia batismal pela razão *(von der Vernunft über die Taufe gehalten worden)*"; *Differenz*; *GW* 4, p. 6.3-4; *StA* = *JKS I*, p. 2.15-6; trad. ital., p. 4; trad. fr., p. 80.

[18] Como bem observou M. MÉRY, em nota a essa passagem, trad. fr., p. 174.

nove atividades-de-pensar puras — pois a modalidade não dá nenhuma determinação verdadeiramente objetiva, nela consiste essencialmente a não-identidade do sujeito e do objeto; — fora das determinações objetivas pelas categorias, permanece um prodigioso reino empírico da sensibilidade e da percepção, uma aposterioridade absoluta, para a qual nenhuma aprioridade é indicada, a não ser como uma máxima subjetiva da faculdade de julgar reflexionante; isto é, a não-identidade é elevada à proposição fundamental *(Grundsatz)* absoluta; como isso não podia [ser] diferente, depois que a identidade, isto é, o racional, foi arrancado da idéia, do produto da razão, e ela ⟨foi⟩ contraposta absolutamente ao ser, [e] depois que a razão foi exposta como faculdade prática, não como identidade absoluta, mas em oposição infinita, como faculdade da pura unidade-do-entendimento, ⟨tal⟩ como ela deve necessariamente ser pensada pelo pensar finito, isto é, pelo entendimento; nasce deste modo o resultado contrastante: que para o entendimento não existem determinações objetiva[s] absoluta[s], em contrapartida, para a razão ⟨existem⟩ [19].

Por isso, em Kant, a não-identidade entre sujeito e objeto é de fato elevada ao princípio absoluto ou à condição de todo *saber subjetivo* e de todo *pensar*, ao qual se contrapôs uma objetividade ou o *ser* em geral, tanto na sua forma *absoluta* de "reino incognoscível das coisas em si", quanto na sua forma *relativa* e *condicionada* de "reino empírico da sensibilidade e da percepção". Mesmo para as estruturas *a priori* da sensibilidade e do entendimento, a objetividade dos fenômenos não é, em última instância, o fundamento objetivo último do *real*, pois resta para além do mundo fenomênico um mundo noumenal inacessível que, portanto, não se pode *conhecer* cientificamente, mas sobre o qual se pode apenas *pensar* especulativamente. Assim, a razão teórica não pode ultrapassar os limites impostos pelas faculdades-de-conhecer finitas, de maneira que ela concede agora ao entendimento exercer o papel que de direito e de fato antes lhe cabia, todavia restringindo seu domínio a uma esfera do ser duplamente condicionada, por um lado, formalmente pelo próprio sujeito, ou seja, pelas formas puras da sensibilidade e do entendimento, e, por outro, materialmente pelos fenômenos dados à sensibilidade.

---

[19] *Differenz*; *GW* 4, p. 6.4-22; *StA* = *JKS I*, pp. 2.16-3.5; trad. ital., p. 4; trad. fr., p. 80. De acordo com Kant, em sua função lógica, os juízos de *modalidade* (afirmação, negação, infinito) se referem apenas "ao valor da cópula em relação ao pensamento em geral", e não aos conteúdos; cf. KANT, *KrV*, B 99-100; *W* 2, pp. 114-5; trad. port., p. 107. Por essa razão, Hegel entende que elas não fornecem nenhuma determinação objetiva ao sujeito e, portanto, dizem respeito somente à identidade ou à não-identidade entre sujeito e objeto. A "máxima subjetiva da faculdade de julgar reflexionante" mencionada corresponde a uma expressão presente na *Crítica do juízo* (1790); cf. *KU*, Einleitung, IV, §§ 75-76; A XXVI-XXVIII, 333-44; *W* 5, pp. 251-3, 513-22; trad. port., pp. 60-4, 319-38.

Segundo Hegel, Fichte teria visto essa deficiência do kantismo e retificado formal e materialmente o princípio *a priori* da apercepção a partir do princípio lógico (abstrato) de identidade. No entanto, sua solução permaneceu ainda presa a uma oposição insolúvel, com um pólo unilateral que se abandona em face do que ele mesmo produz; logo a consciência de si manifesta essa oposição em todas as suas produções (as figuras) e em todo o seu saber representativo sobre elas (as ciências).

> O pensar puro de si mesmo, a identidade do sujeito e do objeto, na forma eu = eu, é o princípio do sistema fichtiano, e se se atém imediatamente a este princípio, assim como na filosofia kantiana ⟨se atém⟩ ao princípio transcendental, que está no fundamento da dedução das categorias, se tem o autêntico princípio da especulação ousadamente exprimido. Porém, assim que a especulação sai do conceito que ela estabelece por si mesma, e se configura em sistema, ela abandona a si e ao seu princípio, e não retorna ao mesmo; ela entrega a razão ao entendimento e passa para a cadeia da finitudes da consciência, a partir das quais ela não se reconstrói novamente como identidade e como verdadeira infinitude. O próprio princípio, a intuição transcendental, obtém por isso a falsa posição de um oposto em face da multiplicidade dele deduzida; o absoluto do sistema se mostra apenas apreendido pela reflexão filosófica na forma de sua aparição *(Erscheinung)* [20], e esta determinidade *(Bestimmtheit)* [21]

[20] Quando com referência aos textos hegelianos do período de Jena, *Erscheinung* será traduzido sempre por "aparição", guardando "fenômeno" para *Phänomen*. O autor tinha em vista claramente a distinção kantiana desses termos, em que o primeiro é "o ob-jeto indeterminado de uma intuição empírica", cuja *matéria* é imediatamente apreendida como *sensação* pela faculdade de receber representações, e cuja *forma* é o "que possibilita que o diverso da aparição possa ser ordenado segundo determinadas relações" na intuição (B 34), enquanto que os *phænomena* são "*Erscheinungen* sensíveis na medida em que são pensadas como ob-jetos, segundo a unidade das categorias" (A 248-9) ou "seres sensíveis *(Sinneswesen)*" em que se distingue a maneira pela qual os intuímos, da sua natureza *(Beschaffenheit)* em si, enquanto seres do entendimento *(noumenon)* (B 305-6). Em resumo, fenômeno é uma aparição "estruturada" segundo as formas puras da sensibilidade e pensada segundo a unidade das categorias; cf. KANT, *KrV*, B 34, 305-6 (A 248-9); *W* 2, pp. 69, 275-7; trad. port., pp. 61-2, 267-8. Cf. ainda VUILLEMIN, J., "L'Analogie astronomique de la philosophie critique", *Manuscrito*, vol. II, nº 1 (1978), pp. 79-88.

[21] Vertemos *Bestimmtheit* por "determinidade". Como a própria passagem indica, a determinidade é uma *qualidade* de algo, neste caso, a finitude e a oposição atribuídas ao absoluto pela reflexão. Porém, isso não significa que ela é sempre *posta* de fora por um outro, como se fosse uma abstração ou distinção ideal. É uma determinação *intrínseca* da coisa tomada segundo o seu sentido formal e, não por acaso, é também limitação e negação (parcial), no sentido de que uma determinidade é uma qualidade que exprime integralmente a coisa, mas não completamente o seu em si essencial, mas uma que *está* nela como uma fronteira *(Schranke)* posta por si mesma, entre o si e o que lhe é externo, para servir como *seu* limite *para* um outro, com o qual está em *relação*, mas que pode ser franqueada pela sua própria atividade imanente. Por isso ela se opõe à *quantidade* e à *medida*, as duas categorias que lhe seguem da primeira seção da *Doutrina do ser*. Precisamente por isso é que a expressão atribuída a Espinosa, *determinatio negatio est* (cf. *Ep 50*, a J. Jelles, de 02/06/1674; *G* IV, p. 240.6-15; trad. ital., pp. 225-6; trad. bras., pp. 392-3*), será explorada em uma Anotação ao capítulo sobre esta categoria: "*A determinidade em geral é negação* (Determinatio est negatio), dizia *Espinosa*; — uma proposição que é de importância universal, — que se produziu na consideração da determinidade. Pois esta é essencialmente o limite e tem o ser-outro por seu fundamento; o ser-aí *(Dasein)* é o que é somente através de seu limite; ele não cai fora desta sua negação. Por isso era necessário que a realidade passasse para a negação; ela torna com isso manifesto

que lhe é dada pela reflexão, a finitude e a oposição, portanto, não ⟨lhe⟩ é retirada; o princípio, o sujeito-objeto se mostra como um sujeito-objeto subjetivo. Por isso, o que dele foi deduzido contém a forma de uma condição da consciência pura, do eu = eu, e a própria consciência pura ⟨contém⟩ a forma de um condicionado, por meio de uma infinidade objetiva, o progresso temporal *in infinitum*, em que a intuição transcendental se perde, e o eu não se constitui em auto-intuição absoluta, logo o eu = eu se transforma no princípio: eu deve ser igual a eu. A razão posta na oposição absoluta, portanto, despotenciada a entendimento *(zum Verstand herabpotenzierte)*, toma-se por conseguinte princípio das figuras *(Gestalten)* que o absoluto deve necessariamente se dar, e das ciências dessas figuras [22].

A crítica da filosofia fichtiana é, de início, condensada por Hegel, que nela enfatiza sobretudo o fato de o princípio fichtiano da identidade entre sujeito e objeto se restringir a uma identidade *unilateral*, que faz dele *sujeito-objeto subjetivo*, porque o eu abandona a si mesmo e passa a dedicar-se às "finitudes da consciência", ou seja, à multiplicidade indefinida dos objetos deduzidos dele mesmo. Assim, a estrutura formal do incondicionado, da consciência pura do eu, se apresenta como posta por si mesma em uma *oposição* com o que é deduzido (o não-eu), trazendo para o seu interior a própria estrutura da *condicionalidade* que a determina como consciência empírica e finita; e mais, que isso mesmo se dá em função do estabelecimento do princípio de *causalidade recíproca* entre o eu e o não-eu. Desta maneira, Hegel entende que a *intuição transcendental* se perde ao deparar-se com uma infinidade objetiva, projetando a plena realização da atividade produtiva do eu segundo um progresso temporal infinito, em um futuro indefinido, transformando o princípio fichtiano em um princípio de *exigência* da identidade na ordem do *dever-ser*, retirando-o ainda do domínio da identidade atual e efetiva entre o pensar e o ser. Desta maneira, a doutrina-da-ciência acabou por enveredar-se por dois caminhos: um, no qual estabeleceu de maneira pura o conceito da razão e da especulação filosófica; o outro, no qual pôs unidos a razão e a consciência pura, e

---

seu fundamento e [sua] essência. [...] Uma conseqüência necessária da proposição que a determinidade é negação é *a unidade da substância espinosista*, ou que há apenas uma substância. Ele tinha que pôr, nesta unidade, o pensar e o ser no uno *(ins eins)*, pois, como realidades determinadas, eles são negações, cuja infinitude ou verdade é somente sua unidade. Ele as concebeu, por conseguinte, como atributos, quer dizer, como ⟨realidades⟩ tais que não têm um subsistir particular, um ser-em-e-para-si, mas são como suprassumidos, como momentos"; *WdL I.1 (1812)*; *GW* 11, p. 76.11-17, 27-33; *StA*, pp. 87.10-89.15; trad. fr., I.1, pp. 111-2. Cf. ainda o verbete correspondente in INWOOD, M., *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro, J. Zahar, 1997, pp. 92-4.

[22] *Differenz*; *GW* 4, pp. 6.23-7.8; *StA* = *JKS I*, p. 3.6-37; trad. ital., pp. 4-5; trad. fr., pp. 80-1. Nesta passagem e na seqüência, *das Unendlich* será vertido por "o infinito"; *die Unendlichkeit* por "a infinitude", quando referido ao absoluto, e por "infinidade", quando referida ao "mal infinito" do entendimento ou à serie infinita das coisas singulares, tomados como constituintes da objetividade. Por sua vez, *das Endlich*, será vertido por "o finito"; *die Endlichkeit* por "a finitude", sem outra distinção. Os adjetivos correspondentes sempre como "infinito" e "finito" e formas derivadas.

elevou a princípio a razão apreendida em uma figura finita do próprio absoluto, a consciência de si. Mas ele o fez ao tentar responder à exigência filosófica de seu tempo e a doutrina-da-ciência, portanto, é especulação e filosofia autênticas.

É pertinente observar que, ainda na "Advertência preliminar", Hegel toma partido a favor de Schelling no tocante aos debates de sua época em torno da necessidade de desenvolver uma verdadeira filosofia da natureza, que conciliasse e recompensasse a própria *natureza* pelos tratamentos ruins *(Mißhandlungen)* que recebera nos sistemas kantiano e fichtiano, e que nessa nova filosofia: "[...] a razão seja posta em um acordo *(Übereinstimmung)* com a natureza, não em um tal em que a razão abdique de si ou devesse necessariamente tornar-se uma imitadora insípida da natureza, mas uma consonância *(Einstimmung)* através da qual a razão configure-se a si própria em natureza por uma força interna" [23].

## *2. Tarefa, necessidade e método da filosofia*

A introdução do escrito sobre a *Diferença* foi designada pelo autor como "Diversas formas presentes no filosofar atual" e subdividida em breves tópicos que discutem uma série de princípios e articulações conceituais que, ulteriormente, orientarão a sua produção filosófica, servindo como um programa filosófico a ser cumprido. Não vamos examinar cada tópico em detalhe, porém é importante acompanharmos em linhas gerais o principal seu desenvolvimento, pois nos subsidiarão ainda a compreensão da crítica a Espinosa.

O primeiro tópico diz respeito ao "Ponto de vista *(Ansicht)* histórico dos sistemas filosóficos", e toma como ponto de partida as opiniões de Reinhold, cuja representação da diversidade histórica das filosofias em geral é recusada, visto que ele a compreendia como uma atividade artesanal e técnica, em analogia com as artes mecânicas, cujo aperfeiçoamento e progresso se torna sempre possível através de uma suposta contínua invenção de novas técnicas, o que implica necessariamente considerar os diversos sistemas filosóficos já surgidos no decorrer da história como exercícios preparatórios ou pontos de vista peculiares dos predecessores, passíveis de aprofundamento e ampliação com relação ao conhecimento da

[23] *Differenz*; *GW* 4, p. 8.10-13; *StA* = *JKS I*, p. 5.12-17; trad. ital., p. 6; trad. fr., p. 82.

realidade e, por fim, propiciando o desenvolvimento de novos pontos de vista mais abrangentes e formalmente corretos, etc. Neste momento de sua obra, a posição de Hegel a respeito do assunto é no mínimo curiosa, uma vez que se distancia bastante da imagem comum que em geral se tem do método de exposição de suas *Lições sobre a história da filosofia*. M. Gueroult vê nestas passagens do escrito sobre a *Diferença* a formulação de uma primeira concepção hegeliana da história da filosofia, sob a forte influência de Schelling, em que cada sistema filosófico é comparado a uma obra de arte independente [24].

Hegel recomenda enfaticamente a consideração das diferentes filosofias do passado como unidades sistemáticas e independentes, cuja verdade é intrinsecamente determinada, sendo cada uma delas expressão perfeita ou *figura (Gestalt)* da razão universal ou do absoluto. O próprio absoluto é designado claramente o *ob-jeto* único da *razão especulativa*, ou melhor, a razão especulativa que se volta reflexivamente somente sobre si própria é a *expressão* da infinitude do absoluto, a forma de sua *aparição*. A consideração especulativa da história da filosofia, todavia, não tem de dar conta apenas dos inúmeros sistemas filosóficos tomados isoladamente, tratando-os como in-diferentes uns aos outros, como "individualidades fossilizadas". O que interessa é apreender como a reflexão configurada em sistema busca alcançar o universal, estabelece seus vínculos (diálogos, disputas, recusas, parentescos, etc.) com a razão universal, isto é, quando se move em direção à totalidade da vida do espírito, que exige ser apreendida sob a forma sistemática da *ciência*. Quando isso não ocorre, explica Hegel, a ciência verdadeira é transformada em mero *conhecimento* por um impulso que visa alargar cada vez mais o seu alcance e a unificar em uma síntese o múltiplo indefinido que é considerado pelo estágio atual da cultura como já *conhecido*. A analogia com a mecânica sugerida por Reinhold é recusada e substituída pela analogia com a vida ou o organismo vivente: "como toda figura viva pertence ao mesmo tempo à aparição *(Erscheinung)*, assim uma filosofia, como aparição, entrega-se àquele poder que pode transformar (o sistema) em uma opinião morta e, desde o início, em um passado. O espírito vivo, que reside em uma filosofia, anseia, para revelar-se, vir à luz por um outro espírito aparentado" [25]. Por esse motivo o exercício doxográfico não é capaz de revelar o interior do espírito que animou as filosofias, mas opera somente a ampliação de "uma coleção de múmias", caracterizando-se

---

[24] Mas essa primeira concepção ganhará outra forma nas lições de Berlim, ministradas durante o período de maturidade de Hegel. Cf. GUEROULT, *Dianoématique*, I, II, pp. 427-46. Cf. ainda a Introdução, pp. 13-5.

[25] *Differenz*; *GW* 4, p. 9.23-28; *StA* = *JKS I*, pp. 6.31-7.1; trad. ital., pp. 9-10; trad. fr., p. 83.

por um "universal acúmulo de casualidades" [26]. Mas a verdadeira história da filosofia e a própria ciência ganham alguma coisa com este impulso para alargar conhecimentos, sem todavia fazer concessões à representação "mecânica" de Reinhold. Com efeito, recusando a idéia de que os sistemas do passado são exercícios preparatórios para os do presente, e que este são sempre mais aperfeiçoados, Hegel afirma:

> Mas, se o absoluto, como sua aparição *(Erscheinung)*, a razão, é eternamente um só e o mesmo, como de fato é, então toda razão que se dirigiu a si própria e se reconheceu produziu uma verdadeira filosofia e por si resolveu o problema, que, como a sua solução, é o mesmo para toda as épocas. Porque, na filosofia, a razão que reconhece a si mesma tem de ocupar-se somente consigo, assim também nela própria reside a sua obra inteira bem como sua atividade, e com respeito à essência intrínseca da filosofia não há nem predecessores nem sucessores [27].

Não pode haver, portanto, nenhuma peculiaridade ou ponto de vista singular que molde a filosofia, uma vez que o racional em si, a essência da filosofia, é eterna e não pode ser particularizada senão sob o ponto de vista da *forma*, como um *sistema particular*, que busca se elevar a uma *figura total* da razão; apenas isso é o que pode haver de peculiar em uma filosofia. As diversas filosofias de todas as épocas buscaram por vias diferentes exprimir-se como verdadeira *ciência do absoluto*, essa é sua essência eterna, mas sempre como um esforço para apreendê-lo no interior da *consciência* finita que se eleva à razão especulativa. E isso nos interessa particularmente, pois encontramos em seguida uma recomendação metodológica cuja conseqüência diz respeito precisamente ao sistema de Espinosa: "[...] é a partir da peculiaridade da forma em que se exprimiu a filosofia de Fichte que se deve necessariamente explicar o que Fichte podia dizer: Espinosa não podia ter acreditado em sua filosofia, não podia ter ⟨dela⟩ a viva convicção, plena e íntima" [28]. Por essa razão, não é necessário, para adentrar ao templo, construir um caminho preparatório, um "vestíbulo amplo" em que "se trabalha em análise, método e fabulação", tal como fez Reinhold; na verdade, sua idéia da história da filosofia admite um ponto de vista *teleológico* que deve por princípio ser abandonado.

---

[26] *Differenz*; *GW* 4, p. 9.31-32; *StA* = *JKS I*, p. 7.4-8; trad. ital., p. 10; trad. fr., p. 84.

[27] *Differenz*; *GW* 4, p. 10.25-31; *StA* = *JKS I*, p. 8.4-13; trad. ital., pp. 11; trad. fr., p. 84.

[28] *Differenz*; *GW* 4, p. 11.13-17; *StA* = *JKS I*, p. 9.1-6; trad. ital., pp. 11-2; trad. fr., p. 85. De fato, FICHTE se pronunciou nestes termos na *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, § 10 [für Leser, die schon ein philosophisches System haben, in Philosophisches Journal, (1797), Bd. V, pp. 319-78; Bd. VI, pp. 1-43]; *SW* I, p. 513; trad. fr. *Seconde introduction à la doctrine de la science*, in *Œuvres choisies de philosophie première (1794-97)*. Trad. par A. Philonenko. Paris, J. Vrin, 1964, p. 308.

> A essência da filosofia é precisamente sem-fundo *(bodenlos)* para peculiaridades, e para chegar até ela é necessário, se o corpo exprime a soma das peculiaridades, precipitar-se *à corps perdu*; pois a razão, que encontra a consciência presa em particularidades, se torna especulação filosófica somente por se elevar a si mesma, e confiar somente em si mesma e no absoluto, que se torna ao mesmo tempo seu ob-jeto; ela nada põe em risco senão as finitudes da consciência, e para ultrapassá-las e construir o absoluto na consciência, ela se eleva à especulação, e tem colhido em si própria, na ausência-de-fundamento *(Grundlosigkeit)* das limitações e das peculiaridades, sua própria fundamentação *(Begründung)*. Porque a especulação é a atividade da razão una e universal sobre si própria, então ela deve necessariamente, em lugar de ver nos sistemas filosóficos das diversas épocas e cabeças ⟨pensantes⟩ somente maneiras ⟨de proceder⟩ *(Weisen)* diferentes e pontos de vista meramente peculiares, se ela liberou o seu próprio ponto de vista das contingências e das imitações, encontrar somente a si própria através das formas particulares, — se não, ⟨encontrará⟩ uma semelhante multiplicidade de conceitos e opiniões próprias do entendimento; e uma tal multiplicidade não é uma filosofia [29].

"Construir o absoluto na consciência", pela própria atividade reflexiva da consciência que se volta sobre si mesma, que assim se torna *figura* da razão e se eleva ao absoluto, é participar da universalidade da vida do espírito. Assim como na arte, aqui não cabe a imitação; a independência ou a autonomia de cada sistema não significa uma desconsideração completa do passado, assim como a recuperação de uma filosofia do passado através da crítica e do diálogo implica uma certa "afinidade" ou "parentesco" espiritual. Por esse motivo as figuras precedentes, isto é, os sistemas filosóficos do passado, não podem ser vistos como meros exercícios preparatórios.

> A verdadeira peculiaridade de uma filosofia é a individualidade interessante, em que a razão, a partir dos materiais de construção *(Bauzeug)* de uma determinada época, se organizou uma figura; a razão especulativa particular encontra aqui o espírito de seu espírito, a carne de sua carne, e se intui nele como uma e a mesma essência viva e como uma outra. Toda filosofia é em si completa e tem, como uma autêntica obra de arte, a totalidade em si [30].

Da unidade essencial eterna da filosofia, Hegel passa a tratar, no tópico seguinte da introdução, da "Carência da filosofia" *(Bedürfnis der Philosophie)*, expressão que deve ser entendida em sentido de genitivo objetivo de "ter precisão de", "sentir faltar de", "necessitar

---

[29] *Differenz*; *GW* 4, pp. 11.30-12.8; *StA* = *JKS I*, pp. 9.25-10.7; trad. ital., p. 12; trad. fr., pp. 85-6.
[30] *Differenz*; *GW* 4, p. 12.8-14; *StA* = *JKS I*, p. 10.7-15; trad. ital., pp. 12-3; trad. fr., p. 86.

de" filosofia. A principal forma pela qual as diversas épocas históricas ofereceram materiais e circunstâncias concretas que exigiram o desenvolvimento da filosofia sob a forma de sistemas, foi a *cisão (Entzweiung)* no interior da *cultura (Bildung)*: "A cisão é a fonte *da carência da filosofia*, e, como cultura de uma época, o aspecto não-livre dado pela figura" [31]. Assim podemos compreender que, para Hegel, a filosofia surge como o elemento racional, desenvolvido sistematicamente, capaz de dissolver as formas duais de oposição que se cristalizam nas estruturas das organizações sociais e nas formas de expressão da cultura que lhe correspondem, e que, por se terem afastado do absoluto, tornaram-se independentes e rígidas, embora elas mesmas sejam formas derivadas de manifestações ou aparições *(Erscheinungen)* do absoluto.

> A aparição, porém, não pode ao mesmo tempo renegar a sua origem e deve necessariamente pretender constituir a multiplicidade de suas limitações como um todo *(ein Ganzes)*; a força do limitar, o entendimento, vincula ao seu edifício, que ele põe entre os homens e o absoluto, tudo o que é para o homem precioso e sagrado, o consolida mediante todos os poderes da natureza e dos talentos, e o estende à infinitude; há de se encontrar aqui a totalidade inteira *(die ganze Totalität)* das limitações, ⟨mas⟩ não o próprio absoluto; esse, perdido nas partes, impulsiona o entendimento ao seu desenvolvimento infinito por multiplicidade; mas ele, enquanto se esforça para se estender ao absoluto, produz sem fim somente a si mesmo, escarnece de si mesmo. A razão alcança o absoluto só enquanto sai destas essências parciais multiformes; quanto mais sólido e esplêndido é o edifício do entendimento, tanto mais inquieto se torna o esforço da vida, que está presa nele como parte, para se evadir dele e alcançar a liberdade; quando esse ⟨esforço⟩, como razão, vai longe, a totalidade das limitações é ao mesmo tempo aniquilada, referida ao absoluto neste aniquilamento e, com isso, ao mesmo tempo posta e concebida como mera aparição; a cisão entre o absoluto e a totalidade das limitações desapareceu [32].

O entendimento, todavia, visando assegurar-se das oposições que antes estabelecera, empreende uma luta contra a razão, se faz passar pela própria razão assumindo sua *aparência (Schein)*, embora em suas construções os termos opostos sejam em si mesmos finitos; desta maneira o entendimento "transforma e fixa em um produto o ato racional de negar" [33], rebaixando a razão ao domínio da objetividade finita. Portanto, segundo Hegel, podemos compreender que este operar do entendimento incide diretamente na cisão e fragmentação da

---

[31] *Differenz*; *GW* 4, p. 12.26-27; *StA* = *JKS I*, p. 10.30-32; trad. ital., p. 13; trad. fr., p. 86.
[32] *Differenz*; *GW* 4, pp. 12.29-13.13; *StA* = *JKS I*, pp. 10.34-11.22; trad. ital., pp. 13-4; trad. fr., pp. 86-7.
[33] *Differenz*; *GW* 4, p. 13.17; *StA* = *JKS I*, p. 11.27-28; trad. ital., p. 14; trad. fr., p. 87.

cultura moderna por meio das múltiplas formas de oposição e produção, e em todas as esferas da existência, mas que é mais exemplarmente delineado pelas formas que assumiu na filosofia moderna e principalmente, na filosofia alemã mais recente, a partir do *problema metafísico-especulativo* da *relação entre o finito e o infinito*, pois aí, diz Hegel,

> [...] o infinito, enquanto é oposto ao finito, é um racional do tipo posto pelo entendimento: por si, como racional, exprime apenas o ato de negação do finito. Fixando tal ato, o entendimento o opõe absolutamente ao finito, e a reflexão, que suprimindo o finito, se elevara à razão, fixando o operar da razão, se rebaixou ao entendimento; além disso, pretende ser racional nessa queda. Estes opostos, que deviam valer como produtos da razão e como absolutos, a cultura de diversas épocas estabeleceu-as em diversas formas, e o entendimento nelas esforçou-se excessivamente. As oposições que outrora — sob a forma de espírito e matéria, alma e corpo, fé e entendimento, liberdade e necessidade, etc., e em esferas mais circunscritas eram de diversas maneiras significativas e chamaram para si o peso dos interesses humanos — foram transpostos, com o progresso da cultura, na forma de oposições entre razão e sensibilidade, inteligência e natureza, e, com relação ao conceito universal, entre absoluta subjetividade e absoluta objetividade.
>
> Suprassumir tais oposições que se consolidaram, é o único interesse da razão; [...] [34].

Por esse motivo, neste embate, a razão não pode simplesmente opor-se ao entendimento finito e às suas limitações. A *cisão* é entendida por Hegel como um fator essencial e necessário à *vida*, e quanto maior o poder da cisão no interior da cultura moderna, mais os termos contrapostos se tornam independentes e conformam mais esferas da vida humana. Por isso, quando em um certo momento ela atinge uma força tal que faz até mesmo o próprio poder de unificação da vida desaparecer, as relações entre as oposições do entendimento se enrijecem, deterioram e deixam de atuar uma sobre a outra reciprocamente, tornando-se mesmo *estranhas* no interior da cultura que as viu nascer; — daí nasce, segundo Hegel, a *carência* mesma da filosofia. E, neste movimento, cada filosofia aparece sob a perspectiva do acabamento e da própria autonomia, de modo que, assim, a cultura como um todo aparece como *em progresso* no decorrer das épocas históricas e, portanto, tal como o entendimento concebe a evolução mesma da cultura por cristalizações sucessivas que se substituem umas às outras, sem conexão intrínseca e necessária entre elas.

---

[34] *Differenz*; *GW* 4, p. 13.17-34; *StA* = *JKS I*, pp. 11.28-12.12; trad. ital., p. 14; trad. fr., p. 87.

> [...] Como tal, esta ⟨carência⟩ é uma contingência; mas, sob a cisão dada, é a tentativa necessária de suprassumir a oposição da subjetividade e da objetividade que se consolidaram, de conceber o que-veio-a-ser *(Gewordensein)* do mundo intelectual e real como um devir, ⟨e⟩ o seu ser como produto, como um produzir; na infinita atividade do devir e do produzir, a razão unificou o que era separado e rebaixou a cisão absoluta a uma ⟨cisão⟩ relativa, que [é] condicionada pela identidade originária. — Quando? E onde? E em que forma? tais autoreproduções da razão apresentam-se como filosofias, é contingente. Esta contingência deve necessariamente ser concebida porque o absoluto se põe como uma totalidade objetiva; a contingência é uma contingência no tempo, na medida em que a objetividade do absoluto é intuída como um progredir no tempo [...] [35].

Através desta luta entre entendimento e razão, se compreende como essas limitações e oposições que se consolidaram na cultura se revoltam quando a fonte da cisão é atacada pela razão. A reação ou resistência se faz pela *reflexão do entendimento* que, imitando a razão, tenta desfazer tais limites apenas sob a forma da aparência e tenta suprir a falta de conteúdo de suas particularidades, como um modo de garantir o caráter absoluto que antes concedera às oposições mais fundamentais; com isso ele se fortalece e pode enfrentar de frente a razão, pois se faz até mesmo de "amiga da filosofia". Assim, nessa luta, um lado só adquire força quando o outro renuncia a si mesmo; ora, foi justamente isso o que se viu na filosofia de Kant, a razão renunciar ao seu domínio em favor do entendimento; agora, afirma Hegel, "[...] o sucesso da luta depende, por isso, dela própria ⟨a razão⟩ e da autenticidade daquela necessidade de restaurar a totalidade, da qual ela provém" [36].

Segundo Hegel, apenas essa carência ou necessidade da filosofia pode ser expressa como sua única *pressuposição*, como se desta maneira ela devesse ter, ao indicá-la, "construído uma espécie de vestíbulo". Ele observa ainda que, em sua época, essa pressuposição fundamental se apresentava da seguinte forma: entendia-se em geral que essa carência correspondia à exigência formal de que *algo* devesse ser *posto* como um *absoluto*, tal como fez a reflexão do entendimento. Esta aparece aqui em sua plena ambigüidade. Por isso, nessa luta, são duas as pressuposições a serem consideradas: uma, a da razão; a outra, a do entendimento:

> Uma é o próprio absoluto; é a meta *(Ziel)* buscada; ele já está presente *(ist vorhanden)*, como aliás poderia ser buscado? — a razão o produz somente quando libera a consciência das

---

[35] *Differenz*; *GW* 4, p. 14.6-17; *StA* = *JKS I*, pp. 12.25-13.2; trad. ital., p. 15; trad. fr., p. 88.
[36] *Differenz*; *GW* 4, p. 15.23-25; *StA* = *JKS I*, p. 14.25-27; trad. ital., pp. 16-7; trad. fr., p. 89.

limitações; este suprassumir as limitações é condicionado pela inconfinidade *(Unbeschränktheit)* pressuposta.

A outra pressuposição seria o ser que emergiu *(Herausgetretensein)* da consciência a partir da totalidade, a cisão em ser e não-ser, em conceito e ser, em finitude e infinitude. Do ponto de vista da cisão, a síntese é um para-além *(Jenseits)*, o indeterminado e informe *(Gestaltlose)*, oposto às suas determinidades; o absoluto é a noite, e a luz é mais jovem que ela; a diferença de ambas, assim como o emergir da luz para fora da noite, ⟨é⟩ uma diferença absoluta; — o nada é o primeiro, do qual proveio todo ser, toda multiplicidade do finito. — A tarefa da filosofia consiste, porém em unificar estas pressuposições: pôr o ser no não-ser — como devir; a cisão no absoluto — como sua aparição; o finito no infinito — como vida [37].

Hegel explicita brevemente como compreendia a situação atual do conflito entre os dois sistemas filosóficos já avaliados criticamente por Schelling, o dogmatismo e o criticismo (ou filosofia transcendental). Por um lado, a *razão* procura restaurar a totalidade da qual ela própria é expressão, ou seja, o absoluto. Sua pressuposição é, pois, legítima, uma vez que a sua meta é romper as oposições cristalizadas na cultura e restaurar a própria vida infinita do espírito, que assim a condiciona a suprassumir as limitações que se impuseram à consciência; o absoluto expresso na razão supõe já em seu conceito a completa ausência de limites ou restrições no interior da totalidade; seu conceito universal é já, de partida, a identidade absoluta de *subjetividade* e *objetividade*. A pressuposição do *entendimento*, por outro lado, põe como absolutas precisamente as cisões cristalizadas no interior da consciência, das quais sua reflexão insiste em partir para tentar unificar o conhecimento em uma totalidade, sem poder chegar a uma síntese em função de seus condicionamentos formal e material. Por isso, a síntese resultante dessa reflexão do entendimento só pode projetar-se como a tentativa de conciliar proposições contraditórias em uma totalidade para além de seus próprios limites, para um domínio no qual suas determinações finitas não têm poder algum: coisa em si, alma, mundo, Deus. A imagem do absoluto como noite, que mais tarde será usada na crítica a Schelling constante do Prefácio da *Fenomenologia do espírito*, aparece aqui como a indicação do caráter ambíguo dessa reflexão, que não se dá conta que os termos opostos dos quais parte não são, eles próprios, termos originariamente cindidos, mas sim produtos da reflexão da consciência a partir da cisão originária da totalidade absoluta, que caracteriza a vida do espírito. São termos progressivamente fixados como opostos pelo desenrolar da própria cultura moderna. Por conseguinte, as sínteses a que o entendimento chega são absolutamente

[37] *Differenz*; *GW* 4, pp. 15.32-16.7; *StA* = *JKS I*, pp. 14.36-15.18; trad. ital., p. 17; trad. fr., pp. 89-90.

diferentes da unidade originária, e a reflexão da razão não podem ser a mesma que a do entendimento [38].

*3. Proposição fundamental absoluta e espinosismo*

No em um outro tópico da Introdução do escrito sobre a *Diferença*, "Princípio de uma filosofia na forma de uma proposição fundamental absoluta" [39], Hegel discute aspectos relevantes da filosofia de Espinosa integrando-os com questões filosóficas contemporâneas em duas perspectivas: *a)* critica o caráter formal da definição da *Ética* como uma proposição ou um princípio absoluto da filosofia, comparando-o à proposição fundamental da filosofia de Fichte; e *b)* aproxima a tese do "paralelismo" dos atributos (*E* II, prop. 7) da síntese do sujeito-objeto subjetivo e o sujeito-objeto objetivo efetuada por Schelling.

A crítica hegeliana a Fichte, condensada nos parágrafos iniciais e desenvolvida mais amplamente em uma seção específica do texto [40], pode ser resumida nos seguintes termos: o princípio da *doutrina-da-ciência*, o eu = eu, tinha consciência de que era algo *absoluto*, a identidade mesma do sujeito e do objeto. Mas, pondo-se sob o ponto de vista da reflexão do entendimento, que separa o sujeito e o objeto, Fichte acabou por subordinar um ao outro, o objeto ao sujeito, a natureza ao espírito, de maneira que ele estabeleceu assim o domínio do conceito e a servidão da natureza. Hegel, por seu lado, julga que Fichte substitui o dogmatismo do objeto por um dogmatismo do pensamento, a metafísica da objetividade por uma metafísica da subjetividade, visto que a identidade do sujeito e do objeto permanece sempre uma identidade postulada, um *dever-ser*, de modo que no sistema fichtiano nem

---

[38] Unificar os pressupostos da razão e do entendimento exigiria, portanto, que examinássemos os dois outros tópicos da introdução do escrito sobre a *Diferença*, a "Reflexão como instrumento da filosofia" e a "Relação da especulação filosófica com o senso comum". Isso, porém, nos afastaria no momento um pouco mais da discussão sobre Espinosa.

[39] No Capítulo 1, relativo a Schelling, vertemos sempre *Grundsatz* por "princípio". A partir de agora, tendo em vista que Hegel distingue *Prinzip* de *Grundsatz*, dando ênfase ao caráter do último termo ser uma proposição *(Satz)* que "é posta no fundamento", optamos por verter, respectivamente, por "princípio" e "proposição fundamental". Mas o termo *Satz* será vertido por "princípio" quando surgir em expressões consagradas tais como, por ex., os princípios lógicos de identidade (*Satz der Identität*), de razão ou fundamento (*Satz des Grundes*), etc.

[40] Cf. a seção dedicada à exposição do sistema de filosofia de Fichte, in *GW* 4, pp. 34.12-62.22; *StA* = *JKS I*, pp. 39.14-76.35; trad. ital., pp. 41-76; trad. fr., pp. 109-38.

mesmo *"o eu se torna objetivo"* [41] aos seus próprios olhos. Com vistas ao nosso propósito, se notamos que Hegel recorre à filosofia de Espinosa com o claro intento de criticar o caráter extremamente formal da definição fundamental da *Ética*, como se a definição de substância [42] tivesse sido formulada e posta por Espinosa da mesma maneira como uma proposição ou um princípio absoluto é em geral *posto* na filosofia transcendental, comparando-a assim à proposição fundamental da doutrina-da-ciência.

Essa *primeira* referência crítica a Espinosa é feita com vistas à discussão em torno das formas históricas assumidas pelos sistemas filosóficos de sua época, examinando se o *princípio* de uma filosofia pode e deve ser posto na *forma* de uma proposição fundamental, que é a forma privilegiada com que a reflexão do entendimento procura fixar o seu fundamento como o absoluto. Hegel entende, porém, que precisamente o fato de o princípio *ser posto* pela consciência filosofante faz desse fundamento um *condicionado* e um *limitado*, que por sua vez necessitaria de um outro fundamento, e este, de um outro, e assim ao infinito. Tais sistemas, ao procurarem expressar o *absoluto* sob a forma de uma proposição fundamental, apenas estabeleceram ou a *igualdade* entre forma e matéria (essência), exprimindo-a em um *conceito abstrato* do entendimento, ou a *desigualdade* de forma e matéria, de maneira que a proposição posta no fundamento é ao mesmo tempo *analítica* e *sintética*, resultando em uma proposição que é em si mesma uma *antinomia*. Neste sentido, complementa Hegel, a ilusão *(der Wahn)* de exprimir o fundamento absoluto de tal maneira

> [...] se tem por mais justificada se o próprio sistema exprime o absoluto, que é seu princípio, na forma de uma proposição ou de uma definição, a qual porém é no fundo *(in Grunde)* uma antinomia e por isso suprassume a si própria como um posto pela mera reflexão; assim, p. ex., o conceito espinosano da substância, que é explicada ao mesmo tempo como causa e efeito *(Bewirktes)*, como conceito e ser, cessa de ser um conceito porque os opostos são unificados em uma contradição. — Nenhum começo de uma filosofia pode ter um aspecto *(Aussehen)* pior que o começo com uma definição, como em Espinosa, um começo que produz o mais estranho contraste *(seltsamsten Kontrast)* com o fundamentar, ⟨o⟩ aprofundar, ⟨e o⟩ deduzir dos princípios do saber, com o fatigante reconduzir de toda filosofia aos supremos fatos da consciência *(Tatsachen des Bewußtseins)*, etc.; mas, quando a razão se purificou da subjetividade do refletir, pôde ser adequadamente avaliada aquela ingenuidade *(jene Einfalt)*

---

[41] *Differenz*; *GW* 4, p. 37.20-1; *StA* = *JKS I*, p. 43.24-5; trad. ital., p. 44; trad. fr., p. 112.

[42] Pelos argumentos de Hegel, ele tinha em vista as definições 1 e 3 da Parte I da *Ética*, cujos textos serão citados a seguir.

de Espinosa, que começa a filosofia com a própria filosofia e deixa a razão se apresentar imediatamente com uma antinomia [43].

Todavia, devemos indagar, se não haveria aqui uma ilação indevida da parte de Hegel, ao entender que a ousadia de Espinosa foi ter começado, assim como os sistemas filosóficos mais recentes, com uma pressuposição abstrata *posta* como absoluta por meio do *intelecto* ou entendimento. Ora, Hegel não indica nesta passagem se tem clareza das diferentes funções que o *intelecto* intuitivo e a *razão* tinham nos sistemas metafísicos do século XVII [44]. Ele entende que Espinosa se serviu de proposição fundamental que foi posta como um *pensado*, como uma identidade entre causa e efeito, como conceito e ser, posto pelo *intelecto* ou *entendimento*. Com efeito, a definição 1 da Parte I da *Ética* afirma: *"Por causa de si entendo isso cuja essência envolve existência, ou seja, isso cuja natureza não pode ser concebida senão existente"*. Se a primeira definição posta por Espinosa no início de sua filosofia é do ser que é *causa sui*, é igual e imediatamente posta a *identidade* entre o pensar e o ser, entre a essência e a existência, logo não haveria necessidade de, em seguida, distinguir tais termos e toda a desigualdade seria prévia e inteiramente abolida nessa identidade universal, todos os problemas e conflitos estão de antemão resolvidos, não há mais oposição real entre causa e efeito, espírito e natureza, alma e corpo, mas apenas distinções modais intrínsecas à natureza comum de todos os modos finitos, estabelecidas segundo a perspectiva da produção causal imanente de cada um dos atributos infinitos em seu gênero. Por sua vez, a definição espinosana da *substância*, a definição 3, afirma: *"Por substância entendo isso que é em si e é concebido por si, isto é, isso cujo conceito não carece do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado"* [45]. Se a primeira parte desta definição indica que esta é já uma *conseqüência* da definição da *causa sui*, a segunda parte indica que seu próprio conceito é concebido por si, pois não carece do conceito de outro do qual deva ser formado; logo, neste conceito, forma e matéria, atividade e passividade são o mesmo. Mas as proposições de Espinosa *conservam* em seu próprio interior, segundo Hegel, as *desigualdades* que deviam ter sido abolidas: *a)* na definição de *causa sui*, haveria uma cisão originária na proposição que se revela como uma *contradição* interna, como uma antinomia entre causa e efeito, uma

---

[43] *Differenz*; *GW* 4, p. 24.14-27; *StA* = *JKS I*, p. 26.11-30; trad. ital., p. 27; trad. fr., p. 98.

[44] Tomando como modelo a própria obra de Espinosa, ao *intelecto* cabia a intuição das essências singulares das coisas, e a contemplação das séries causais infinitas no âmbito de um atributo substancial, que conecta imediatamente as idéias das essências singulares à essência infinita de Deus, como à sua causa; enquanto que à *razão* se atribuía a apreensão das propriedades comuns e relações entre as coisas por intermédio dessas propriedades, o cálculo, a inferência lógica correta, etc. Cf. o Capítulo 5.

[45] *E* I, def. 1 e def. 3; *G* II, p. 45.5-7, 14-6; trad. GEE; trad. port., pp. 77-8*.

desigualdade entre essência e existência; *b)* na definição de *substância*, a antinomia entre forma e matéria no interior (o em si) de algo que é causa de si *suprime* aquela pretensão mesma do intelecto de conceber tal proposição como unidade absoluta e não contraditória; ela exigiria, por conseguinte, um desenvolvimento em direção à noção de *determinação causal recíproca*, tal como formulada por Fichte na doutrina-da-ciência; e esta seria um *princípio* de autocausalidade de um processo contínuo de sua autodiferenciação infinita, de sua expressão como o absoluto em e para todas as suas modificações, infinitas e finitas.

> Se o princípio da filosofia deve ser expresso pela reflexão em proposições formais, então não existe inicialmente como ob-jeto desta tarefa senão o saber, em geral a síntese do subjetivo com o objetivo, ou seja, o pensar absoluto; a reflexão, porém, não está em condição de exprimir a síntese absoluta em uma proposição, se na verdade esta proposição deve valer para o entendimento como uma proposição própria; a reflexão deve necessariamente separar o que é uno na identidade absoluta e exprimir a síntese e a antítese separadamente em duas proposições, em uma a identidade, na outra a cisão [46].

Segundo Hegel, foi exatamente isso o que fez Fichte, aplicando pela primeira vez, em um sentido moderno, uma *dialética* [47]. Partindo do princípio de identidade da lógica, A = A, pôs como proposição uma relação de igualdade entre os termos, uma identidade pura, na qual se faz abstração da oposição ou desigualdade mesma que o simples relacionar já implica, pois ali os termos relacionados são refletidos um no outro. Mas a *razão* não se viu expressa nessa unilateralidade da unidade abstrata, e exigiu que fosse postulada uma outra posição que fizesse *abstração* da igualdade pura, ou seja, exigiu a postulação de um oposto ou da desigualdade:

> [...] ⟨na proposição A = A⟩ um A é sujeito, o outro, objeto, e a expressão para a sua diferença é A não = A, ou A = B. Esta proposição contradiz diretamente a precedente; nela se abstraiu da identidade pura e se pôs a não-identidade, a forma pura do 'não-pensar', da mesma maneira que a primeira ⟨proposição⟩ [pôs] a forma do 'pensar puro', que é um diferente do pensar absoluto, a razão. Somente porque também o não-pensar ⟨é⟩ pensado, A não = A pode ser posto pelo pensar, ela pode de maneira geral ser posta; em A não = A ou A = B é posta a

---

[46] *Differenz*; *GW* 4, p. 24.28-35; *StA* = *JKS I*, p. 27.16-30; trad. ital., pp. 27-8; trad. fr., p. 98.

[47] Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* [Leipzig, C. E. Gabler, 1794-95]; *SW* I, pp. 150-66; *A doutrina-da-ciência de 1794*, in FICHTE, *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. Sel. de textos, trad. e notas de R. R. Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, [2]1980, pp. 78-87 (col. Os Pensadores). Sobre a dialética em sentido fichtiano, cf. TORRES FILHO, R. R., *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*, pp. 206-13.

identidade, igualmente o relacionar, o = da primeira proposição, mas apenas subjetivamente, isto é, apenas na medida em que o não-pensar é posto pelo pensar. Mas este ser-posto do não-pensar para o pensar é para o não-pensar inteiramente contingente, uma mera forma para a segunda proposição, da qual é preciso abstrair, para ter ⟨de maneira⟩ pura sua matéria [48].

A introdução da *diferença* torna estas duas proposições igualmente incondicionadas, assim como uma passa a ser a condição da outra: A primeira depende da segunda porque consiste somente na *abstração* da desigualdade que está contida na segunda proposição; esta, por sua vez, necessita ter a *relação* da forma da identidade contida na primeira como condição de exprimir-se como proposição. Por isso a segunda proposição é expressa sob a forma do princípio de fundamento, de uma maneira subalterna porque este é compreendido como sendo o mesmo que o princípio de *causalidade*. Mas se A tem um fundamento, isso significa que este deve ser um outro ser-posto, diferente do ser-posto de A, logo A = B. Assim, se for abstraído que A é um ser-posto, se terá a segunda proposição em sua forma pura, exprimindo o não-posto de A, de maneira que pôr ao mesmo tempo A como posto e como não-posto é uma *síntese* das duas proposições. São, portanto, o mesmo que o *princípio da contradição*, só que em sentido *inverso*. Se no princípio da identidade a contradição tem de ser nula ou = 0, a segunda proposição diz, pelo contrário, que a contradição é tão necessária como a identidade: "um e outro, enquanto princípios são por si leis de igual potência. Na medida em que a segunda é expressa de modo que a primeira resulta ao mesmo tempo como sendo referida a essa, isso é a mais alta expressão possível da razão mediante o intelecto" [49]. Esta relação recíproca é a expressão da *antinomia*, que enquanto tal é expressão da *identidade absoluta*. Desta maneira, se o intelecto não reconhece a antinomia presente no princípio de fundamento como uma *relação* entre as duas proposições, ele jamais acede ao nível da razão e a segunda proposição, a da *diferença*, não passa a valer para ele *formaliter* como um novo princípio; ele entende A = B como uma repetição da primeira proposição ou da identidade, sem notar que A mesmo é posto aí como um outro, como B, isto é, A mesmo como um não-A. "Se se reflete meramente sobre o ⟨aspecto⟩ formal da especulação e se mantém firme a síntese do saber em forma analítica, então a antinomia, que é a contradição que suprassume a si mesma, é a suprema expressão formal do saber e da verdade" [50].

---

[48] *Differenz*; *GW* 4, p. 25.7-18; *StA* = *JKS I*, pp. 26.31-27.30; trad. ital., p. 28; trad. fr., p. 99.
[49] *Differenz*; *GW* 4, pp. 25.36-26.2; *StA* = *JKS I*, pp. 28.15-80; trad. ital., p. 29; trad. fr., p. 99.
[50] *Differenz*; *GW* 4, p. 26.14-7; *StA* = *JKS I*, pp. 28.35-8; trad. ital., pp. 29-30; trad. fr., p. 100.

Esta é a base lógica do que obrigou Fichte, em seu desenvolvimento, a não ultrapassar o caráter meramente formal da diferença absoluta, e, por isso, a não ultrapassar a antinomia sujeito-objeto; resta sempre um travo *(Anstoß)*, uma exigência de objetividade externa ao eu que, embora seja produto de sua atividade mesma, resiste à sua potência de determinação. Enquanto unidade de sujeito e objeto, o princípio de Fichte parte efetivamente de uma identidade própria, mas ele não pode restabelecer a identidade porque o diferente foi subsumido na relação de causalidade; por isso, a unidade sujeito-objeto se torna na seqüência apenas subjetivo, não consegue suprassumir a subjetividade e pô-la como objetiva.

O desenrolar da crítica hegeliana ao princípio absolutamente incondicionado, tal como exposto na *Doutrina-da-ciência* de Fichte, não exigiu neste momento do texto, um aprofundamento com respeito às diferenças entre o princípio fichtiano e as proposições iniciais da *Ética* de Espinosa. Além disso, as definições espinosanas *não* têm, em princípio, o caráter antinômico que Hegel aqui lhes atribui, embora sejam postas *teticamente* [51]. Por fim, com relação ao fato de Espinosa ter ingenuamente ousado começar "a filosofia com a própria filosofia", é preciso notar que, segundo Hegel, o postular de uma proposição absoluta que contém em si dois termos opostos, que foram fixados como tais pelo trabalho contínuo do entendimento e da reflexão, põe esses termos segundo o princípio de identidade, devendo assim suprimir a oposição. Mas esse postular é somente um ato unilateral da reflexão, que exclui o oposto e muitas vezes parte de proposições empíricas, o que exige ainda que ela mesma subsista como *intuição*, que ela não tenha uma existência limitada, mas que possa também contemplar a eternidade da idéia; por exemplo, na noção de progresso infinito, se parte da sucessão intuída tempo finito para chegar ao conceito racional que o suprime, à sua infinitização. O que está em questão, no que concerne a Espinosa, é que suas definições iniciais são justapostas imediatamente sem que se questione sobre a verdade de seus conteúdos, alguns termos definidores não são demonstrados ou deduzidos, mas, em razão do método geométrico, eles têm de aparecer como verdades evidentes por si mesmas, passíveis de ser inteligidas intuitivamente e deduzidas formalmente sem contradição ou negação intrínsecas. Pelo contrário, diz Hegel, "[...] o racional deve ser deduzido segundo o seu

[51] Cf. MORFINO, V., *Substantia sive organismus. Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenese di Hegel*. Milano, Guerini e Associati, 1997, p. 70. O desenvolvimento posterior da interpretação hegeliana sobre este ponto nas *Lições sobre a história da filosofia*, revelam que Hegel não só mantém esta posição, como efetua uma análise um pouco mais detalhada, apoiando-se sobre os conceitos da metafísica clássica e operando inclusive um exame da estrutura formal das proposições a partir da oposição inerente à estrutura da relação sujeito-predicado; cf. *VGPh III*; *SW* 18, pp. 400-2; trad. fr. 6, pp. 1.484-6.

conteúdo determinado, ou seja, pela contradição de opostos determinados, cuja síntese é o racional [...]" [52]. As idéias postuladas como autoevidentes pela reflexão são, na verdade, produtos da razão, isto é, o racional mesmo, que todavia é posto pelo intelecto como *seu* produto, como algo que pode ser alcançado pela intuição, que complementa a deficiência da reflexão por apreender a unidade dos opostos como uma identidade calma, sem contradição. Todavia, esta posição é falsa, visto que este ponto de vista aparece como contingente e dependente de uma certificação externa. "Mas se a razão se reconhece como absoluta, a filosofia começa ali onde cessa o modo de proceder da reflexão, começa com a identidade da idéia e do ser; a filosofia não postula o uno, porque ela põe imediatamente ambos como a absolutez a e absolutez da razão não é outro que a identidade de ambos" [53].

Todavia, diante deste quadro, é pertinente indagar como a *razão* pode superar esta abstração formal e se purificar dessa subjetividade absoluta e não objetiva para si mesma, contida no refletir do entendimento? É preciso entender que Hegel concebe a razão como a forma especulativa do pensar que pode ultrapassar o entendimento reflexivo, que alcança seu limite de ação ao permanecer na forma da identidade e na simples posição do conceito como proposição fundamental:

> A reflexão isolada, como pôr de ⟨termos⟩ opostos, seria um suprimir *(aufheben)* do absoluto, ela é a faculdade do ser e da limitação; mas a reflexão tem, como razão, relação com o absoluto e ela é razão somente mediante esta relação; a reflexão aniquila a si mesma e todo ser e ⟨todo⟩ limitado, na medida em que ela os relaciona com o absoluto; mas, ao mesmo tempo, precisamente por meio de sua relação com o absoluto, o limitado tem um subsistir. A razão apresenta-se como força do absoluto negativo, por isso, como negar absoluto, e ao mesmo tempo como força do pôr da totalidade objetiva e subjetiva oposta. De uma só vez, ela eleva o entendimento acima de si mesma, o suspende até um todo segundo o seu gênero; ela o induz a produzir uma totalidade objetiva" [54].

Desta maneira, se compreende por que cada ser que é posto, é igualmente um oposto, ao mesmo tempo um condicionado e um condicionante. O entendimento atinge o seu próprio limite ao pôr as suas limitações como as limitações opostas ao ser, como suas condições; mas estas, por sua vez, precisam ser igualmente complementadas pelas condições das limitações opostas, de modo que não tem fim a tarefa do entendimento. Por essa razão, a reflexão parece

---

[52] *Differenz*; *GW* 4, p. 29.10-2; *StA* = *JKS I*, p. 32.24-7; trad. ital., p. 33; trad. fr., p. 103.
[53] *Differenz*; *GW* 4, pp. 29.33-30.2; *StA* = *JKS I*, p. 33.22-8; trad. ital., p. 34; trad. fr., pp. 103-4.
[54] *Differenz*; *GW* 4, p. 16.29-17.7; *StA* = *JKS I*, p. 16.12-25; trad. ital., p. 18; trad. fr., pp. 90-1.

ser uma atividade exclusiva do entendimento; todavia, "este conduzir em direção à totalidade da necessidade é a participação e a secreta eficácia da razão" [55].

A *segunda* referência a Espinosa serve a Hegel para poder contrapor e demonstrar a superioridade especulativa do sistema filosófico de Schelling com relação ao fichtiano. Para isso, Hegel aproxima a tese espinosana do "paralelismo" [56] dos atributos da síntese do sujeito-objeto subjetivo e o sujeito-objeto objetivo efetuada por Schelling no sistema do idealismo transcendental. De início, reconhece que o princípio de identidade é ainda o princípio absoluto do sistema de Schelling, no qual o sujeito e o objeto são postos ambos como sujeito-objeto, enquanto que no sistema de Fichte um dos opostos, o objeto, é aniquilado e o outro, o sujeito, foi elevado ao absoluto, mas somente como sujeito-objeto subjetivo. Mas, se na identidade absoluta a cisão entre os termos os opostos sujeito e objeto é suprimida, porque no próprio absoluto, posto como tal, os opostos mesmo são também suprimidos na medida em que são postos como idênticos:

> Na identidade absoluta, o sujeito e o objeto são referidos um ao outro e, por isso, negados; nesta medida, nada existe para a reflexão e o saber. Tão longe vai o filosofar em geral, que não pode chegar a um sistema; ele se satisfaz com lado negativo, que afunda todo o finito no infinito. [...] a atividade separadora é o refletir, ela suprime a identidade e o absoluto, na medida em que ela é considerada por si; e todo conhecimento seria, pura e simplesmente, um erro, porque nela há um separar. Este lado, sob o qual todo conhecer é um separar e o produto dela é um finito, transforma todo saber em um ⟨saber⟩ limitado e, por conseguinte, em uma falsidade; mas na medida em que todo saber é ao mesmo tempo uma identidade, não há nenhum erro absoluto" [57].

Ora, se já não há aqui uma crítica em germe a Schelling, ao menos um alerta a respeito dos erros em que caiu misticismo e, talvez mesmo, a filosofia de Espinosa. Pois afirmar a identidade absoluta, sem aniquilar a cisão entre sujeito e objeto, mas mantendo tanto a identidade quanto a separação, significa manter a oposição de ambos como absolutos. "A filosofia tem de conceder ao ⟨ato de⟩ separar em sujeito e objeto o seu direito; mas enquanto põe esse ⟨separar⟩ absolutamente igual com a identidade oposta à separação, ela o põe somente ⟨como⟩ condicionado, assim como uma tal identidade — que é condicionada pelo

---

[55] *Differenz*; *GW* 4, p. 17.13-4; *StA* = *JKS I*, p. 16.31-3; trad. ital., pp. 18-9; trad. fr., p. 91.

[56] *E* II, prop. 7: *"A ordem e conexão das idéias é a mesma que a ordem e conexão das coisas"*; *G* II, p. 89.21-2; trad. GEE; trad. port., p. 141*.

[57] *Differenz*; *GW* 4, p. 63.23-7, 63.38-64.5; *StA* = *JKS I*, p. 78.5-7, 27-34; trad. ital., p. 78; trad. fr., p. 140.

aniquilar dos opostos — é também somente relativa. Mas o próprio absoluto é, com isso, a identidade da identidade e da não-identidade; opor e ser-um estão simultaneamente nele" [58]. Apesar dessa exigência ter sido formulada em termos schellinguianos, ela indica já uma diferença significativa entre a posição dos dois filósofos. Com efeito, Schelling unificaria o ponto de vista da *filosofia teórica* transcendental, em que põe o lado da inteligência, do sujeito-objeto subjetivo como o absoluto e a natureza como o objeto, como contingência e acidente, e o ponto de vista da *filosofia da natureza*, recusada enfaticamente por Fichte, em que põe o lado da natureza, do sujeito-objeto objetivo como absoluto e a inteligência como o objeto, o acidente. Assim, ele Schelling teria criado condições de poder construir ambas as ciências sobre um e o mesmo *fundamento* absoluto, em que cada qual aparece constituída como única e não-suprimível pela outra. A dualidade de forma corresponderia às formas de *existência* do próprio absoluto:

> Por causa da identidade interna das duas ciências, visto que ambas expõem o absoluto, ⟨tal⟩ como ele se gera desde as potências inferiores de uma forma de aparição para a totalidade nesta forma, toda ciência é igual à outra segundo sua conexão e seqüência gradual *(Stufenfolge)*; uma é a justificativa da outra; ⟨tal⟩ como um filósofo do passado mais ou menos assim exprimiu-se: a ordem e a conexão das idéias (do subjetivo) é a mesma *(ist derselbe)* que a ordem e a conexão das coisas (do objetivo); tudo está somente em uma totalidade una; a totalidade objetiva e a totalidade subjetiva, o sistema da natureza e o sistema da inteligência são uma e mesma coisa; a uma determinidade subjetiva corresponde a mesma determinidade objetiva [59].

O emprego nesta passagem dos mesmos conceitos utilizados por Schelling para referir-se à prop. 7 da Parte II da *Ética*: *"A ordem e conexão das idéias é a mesma que a ordem e conexão das coisas"* [60], tem sido interpretado como uma forma de fidelidade de Hegel ao pensamento que estrutura tanto a concepção de base da filosofia da identidade como um projeto comum a ambos para a construção de uma *metafísica do absoluto*. Além da

---

[58] *Differenz*; *GW* 4, p. 64.9-15; *StA* = *JKS I*, p. 79.2-9; trad. ital., pp. 78-9; trad. fr., p. 140.

[59] *Differenz*; *GW* 4, p. 71.14-23; *StA* = *JKS I*, p. 88.20-32; trad. ital., pp. 87-8; trad. fr., pp. 147-8. Hegel tem aqui em vista uma passagem do prefácio do *Sistema do idealismo transcendental* de Schelling: "O que principalmente impulsionou o autor à exposição *(Darstellung)* com particular zelo daquela conexão, que é propriamente uma *seqüência gradual (*Stufenfolge*)* de intuições, pela qual o eu se eleva até a consciência na potência mais elevada, foi a paralelismo da natureza com o inteligente, a que foi conduzido já faz tempo, e que nem a filosofia transcendental nem a filosofia da natureza sozinhas podem expor completamente, mas é possível somente às *duas ciências*, as quais por causa disso tem de ser as duas ⟨ciências⟩ eternamente contrapostas, que jamais podem passar uma à outra"; *System*, Vorrede; *SW* 2, p. 331; trad. ital., p. 47.

[60] *E* II, prop. 7; *G* II, p. 89.21-2; trad. GEE; trad. port., p. 141.

diferença e "desconhecimento" entre o sentido da proposição espinosana, que não se reduz apenas um espelhamento seqüencial entre a sucessão dos modos finitos no âmbito dos atributos pensamento e extensão, os dois únicos conhecidos pelo homem, mas diz respeito à ordem e conexão segundo a necessidade intrínseca das determinações singulares em cada série atributiva por força da unidade originária de sua potência causal, a própria substância una, a interpretação de Schelling substitui os atributos por outros termos para poder usá-los com outros fins, a saber, fazer do pensamento o lado subjetivo, a *inteligência*, e da extensão, o lado objetivo desse absoluto substancial, a *natureza* ou o universo. É claro que a redução dos atributos a apenas estes dois não leva em conta a infinidade de atributos da substância, estabelecida em *E* I, def. 6 [61]; mas são de fato estes que exprimem a unificação absoluta, mas na qual os dois lados devem permanecer em eterna oposição. Como cada ciência é em si uma totalidade, seus desenvolvimentos internos se articulam de termos limitados para outros termos limitados, enquanto que sua delimitação exterior tende a ser anulada no interior da conexão sistemática, mas prevaleceria deste modo o lado *objetivo* como determinante para o saber e, portanto, sua verdade só poderia ser uma verdade limitada. Por isso Schelling tinha de considerar a igualdade *externa* entre as ciências, as quais tinham de possuir um mesmo princípio interno que as perpassasse, de maneira que o se o princípio de um era o sujeito-objeto subjetivo e o de outro o sujeito-objeto objetivo, na unidade sistemática de cada um devia estar presente também o outro, isto é, a natureza teria uma *idealidade* imanente, assim como a inteligência teria uma *realidade* imanente. Assim, eles teriam em si mesmos um *ponto de in-diferença* para com o absoluto, seriam como polaridades do conhecer e do ser que não chegam ao ponto máximo de expansão ou de contração infinita, pois correm o risco de ou por em si o limite ou pô-lo fora de si. Desta maneira se justifica por que razão uma ciência não pode passar à outra e a unidade absoluta tem de ser *in-diferente*, de modo que somente a *intuição* intelectual tenha acesso a ela.

De acordo com Hegel, no projeto metafísico de Schelling, há necessidade de se considerar que: "Cada sistema é um sistema da liberdade e da necessidade ao mesmo tempo. Liberdade e necessidade são fatores ideais, portanto não estão em oposição real; o absoluto não pode por isso se pôr em nenhuma das duas formas como absoluto; e as ciências da

[61] *E* I, def. 6: "Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita"; *G* II, p. 45.22-5; trad. GEE; trad. port., p. 78*.

filosofia não podem ser uma o sistema da liberdade e a outra o sistema da necessidade" [62]. Para Hegel, a liberdade e a necessidade são o *caráter* do absoluto, de maneira que a primeira é o lado *interno*, que se põe em uma forma delimitada, que entra em oposição com o seu ser, que é infinitude, e assim, pode passar para uma outra aparição; a segunda é o lado *externo*, uma totalidade objetiva, cujas partes não recebem nenhum ser fora do todo da objetividade. Por essa razão, como a inteligência e a natureza estão *postos* no absoluto, há entre eles uma oposição *real*, em que a liberdade e a necessidade enquanto fatores ideais se alternam. Mas, assim, tem fim toda a aparência de liberdade, visto que o arbítrio e a contingência foram banidos da *ciência* do absoluto.

Na medida em que *ordo e connexio* são transpostos por Schelling como hierarquia e seqüência gradual de intuições, ele instaura uma teleologia intrínseca e própria a cada ciência. É preciso observar ainda que Schelling concebe a contribuição do dogmatismo de Espinosa como mais relevante para os desenvolvimentos da filosofia da natureza, isto é a ciência cujo princípio é a necessidade imanente das séries de produção causal dos fenômenos, designada por ele como correspondente ao sujeito-objeto *objetivo*. Além disso, já esboça a recusa em conceder qualquer papel ao *conceito* nessa dupla via de elevação em direção ao absoluto.

Por seu lado, embora Hegel compreenda a unidade absoluta concebida por Schelling como mais perfeita do ponto de vista formal e de conteúdo, é preciso reconhecer que este último recurso à teoria do "paralelismo" e sua tradução em seqüência gradual de intuições e mecanismo mútuo de passagem entre as duas ciências transcendentais permitiu-lhe pensar a ordem natural em termos de sucessão progressiva do mais simples para o mais complexo, ou seja, como instituição uma *teleologia*, o que será relevante não só para a sua filosofia da natureza, mas para todo o seu futuro sistema. Além do que, se a admissão da transposição dos atributos espinosanos pensamento e extensão em termos de espírito e natureza deixa transparecer um certo "desconhecimento" da filosofia de Espinosa, por representar uma tentativa de reduzir a uma oposição *contraditória* os infinitos atributos substanciais, isso no entanto não deixa de apontar já para a necessidade de conceber objetivamente uma *diferença* externa real entre eles, visto que a unidade substancial absoluta garante já a unidade de ambos segundo a ordem e a conexão causal, a necessidade intrínseca, mas não explica suficientemente que a antinomia entre finito e infinito só pode ser suprimida se se compreende especulativamente a noção de *causa sui*, pois causa e efeito são contraditórios;

---

[62] *Differenz*; *GW* 4, p. 71.14-23; *StA* = *JKS I*, p. 88.20-32; trad. ital., pp. 87-8; trad. fr., pp. 147-8.

postos como determinações da reflexão em unidade. E também o de infinito atual; nas palavras de K. Düsing: "Na infinitude, que é afirmação pura como suprassunção dos limites do finito e do determinado, ele pensa metafisicamente, por certo não ainda metodicamente, uma negação do negativo, que é o finito; além disso, está pressuposta já a proposição espinosana tão importante depois para Hegel, que toda determinação é negação" [63].

A ambigüidade da posição hegeliana em face da filosofia de Espinosa, neste texto sobre a *Diferença*, é explicável em razão de sua própria intenção primeira, mas já indica que os debates com os autores contemporâneos exigiram dele tanto um aprofundamento da compreensão do sistema espinosano como o auxiliaram a ver as deficiências formais e de conteúdo presentes em sua estrutura da substância absoluta.

### *4. O problema infinito atual em* Fé e saber *(1802)*

As discussões e as referências a Espinosa exerceram um papel mais relevante na elaboração do artigo *Fé e saber ou a filosofia-da-reflexão da subjetividade na perfectibilidade de suas formas, como filosofias kantiana, jacobiana e fichtiana* (1802) [64]. Neste artigo, Hegel procura situar a filosofia alemã mais recente diante do problema da fundamentação da religião e da fé, mostrando inicialmente que os três autores visados acabaram por reconduzir a filosofia à antiga situação de *ancilla theologiæ*. Todavia, não se empreenderá aqui a exposição das análises hegelianas de cada uma das filosofias criticadas no artigo, nem das conseqüências que suas respectivas posições puderam suscitar em face da filosofia espinosana, o que exigiria certamente um demorado retorno aos textos desses autores e a reconstrução das discussões e dos contextos filosóficos e culturais em que se situaram.

Apenas um ponto específico da crítica hegeliana a F. H. Jacobi será brevemente desenvolvido, associado logo em seguida à interpretação hegeliana da filosofia de Espinosa com o foco centrado na discussão do significado do exemplo geométrico do *infinito atual*, que tem por base textual a *Carta 12* da correspondência de Espinosa, enviada a L. Meijer (em

---

[63] DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, p. 174.

[64] *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie* (in *KJPh*, II.1, jul. 1802, pp. 1-188); *GW* 4, pp. 315-414; *StA* = *JKS III*, pp. 1-134; trad. ital., pp. 121-261. Cf. CHIEREGHIN, *L'Influenza dello spinozismo*, pp. 146-66.

20/04/1663), também chamada *Carta sobre o infinito* [65]. Com isso, se desloca um pouco o foco temático da primeira parte deste Capítulo, para se realizar o exame do significado dos conceitos e das definições espinosanas de *absolutamente infinito, infinito genérico* e *finito*, e as suas relações principalmente com referência ao âmbito do atributo substancial da *extensão*. É preciso lembrar que, em outro lugar, Hegel observa ainda que, na *Ética*, Espinosa passa diretamente das idéias metafísicas gerais, que concernem ao conhecimento de Deus ou natureza (Parte I: *De Deo*), para o conhecimento da natureza e origem do espírito *(Geist)* (Parte II: *De natura et origine mentis*), não chegando a constituir verdadeiramente uma filosofia da natureza ou uma física [66]. No entanto, seguindo os passos de Hegel, essa lacuna no sistema espinosano não constrange a investigação a ponto de coibir o exame de tais conceitos e definições como *objetos problemáticos* também para as matemáticas em geral e, em especial, para a geometria. Além disso, não se poderá deixar de lado as noções correlatas de eternidade, duração, tempo, etc., em decorrência de suas conexões com o problema do infinito atual no interior da filosofia de Espinosa, e de seu importante papel na conformação dos debates em torno dos princípios das teorias físico-mecânicas, da base conceitual do cálculo infinitesimal e da moderna análise matemática, durante o século XVII. Mas, sobretudo, nas discussões em torno do significado do infinito atual tiveram para os autores do idealismo alemão e a formação de seus respectivos sistemas filosóficos.

Ao examinar a filosofia de Jacobi em *Fé e saber* [67], como uma das formas assumidas pela nova "filosofia da reflexão da subjetividade", Hegel se dá conta que o autor, em seu papel de intérprete de Espinosa, atribuiu-lhe a intenção expressa de *"efetuar uma explicação*

---

[65] *Ep 12*, a L. Meijer, de 20/04/1663; *G* IV, pp. 52.10-62.25; trad. ital., pp. 78-85; trad. bras., pp. 375-8.

[66] "Sua obra-prima, a *Ética*, [...] consiste em cinco partes: a primeira trata de Deus *(De Deo)*; a segunda da natureza e origem do espírito *(De origine et natura mentis)*. Ele não trata, portanto, da natureza, — extensão e movimento, mas passa diretamente de Deus para o espírito, para o aspecto ético"; *VGPh III*; *SW* 19, p. 370; trad. fr., 6, p. 1.

[67] O exame da filosofia de Jacobi ocupa a segunda parte de *GuW*; cf. *GW* 4, pp. 346.27-386.36; *StA* = *JKS III*, pp. 44.3-98.14; trad. ital., pp. 165-216. A parte que mais nos interessa aqui, cf. principalmente *GW* 4, pp. 352.16-354.16; *StA* = *JKS III*, pp. 51.28-54.20; trad. ital., pp. 172-3. Hegel refere-se aqui claramente a uma seção da obra *Sobre a doutrina de Espinosa* (1785) de Jacobi, na qual ele diz a Mendelssohn, em carta de 21/04/1785: "[...] Por isso, quanto mais e longamente eu o pondero, se pretendemos alguma coisa, e, não queremos nos afastar um do outro, pelo menos (queremos) aproximar um do outro, temos de esclarecer antes de tudo o que é a coisa principal, a própria doutrina de Espinosa. Assim eu pensava após a primeira leitura de suas recordações *(Erinnerungen)*, e por esse motivo considero uma cópia de minha carta a Hemsterhuis, provisoriamente, a melhor resposta. Assim, penso ainda e quero tentar aqui de novo uma apresentação *(Darstellung)* do mesmo sistema *(Lehrgebäude)*"; cf. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, pp. 87.5-88.6; trad. fr., pp. 166-7. Na mesma obra, cf. ainda a exposição dos 44 parágrafos em que Jacobi interpreta e resume a filosofia de Espinosa (pp. 89.1-110.8); e também, na 2ª edição (1789), Beilage VII, pp. 271-93; trad. fr., Appendice VII, pp. 278-96.

*natural do ser-aí* (Dasein) *das coisas finitas e sucessivas"*[68], intenção essa que o teria levado a cometer um erro elementar que consistiria em considerar o *princípio de razão suficiente (Satz des Grundes)* em um sentido meramente *lógico*, e não no sentido de um fundamento (ontológico) de *causalidade*. Segundo Hegel, o que de fato correu foi que Jacobi buscou atribuir a Espinosa, em verdade, a sua própria posição filosófica, favorável a uma fundamentação do ser-absoluto a partir do *finito*. Assim, o *ser* finito era entendido por Jacobi tanto como um ob-jeto, a coisa externa real e empiricamente apreendida pela *sensação*, quanto como sujeito humano, o ser racional e sensível; todavia, ambos eram *postos* imediatamente como coisas-em-si, cujas relações se dariam então sucessiva e simultaneamente por meio de conexões causais objetivamente consideradas. Razão pela qual Jacobi se afastava de Kant, que apesar de circunscrever o resultado da dedução das categorias e, assim, os conceitos de causa, efeito sucessão, etc., limitando-os aos fenômenos, não deixou de colocar o em-si e a razão acima dessas formas limitadas e sem contato com elas, na dialética transcendental. Por isso, de acordo com a leitura de Jacobi, a sucessão e a conexão causal entre os objetos da percepção empírica seriam entendidas por Espinosa apenas como *representações* subjetivas e ideais, já que na consideração filosófica tudo deveria ser apreendido intuitivamente pelo intelecto humano como absolutamente *necessário* e *simultâneo*, ou seja, o universo inteiro ou a natureza têm de ser apreendidos sob "o aspecto da eternidade *(sub specie æternitatis)"*.

Isto decorreria, pensava Jacobi, do fato de Espinosa desconsiderar a *temporalidade* como implicada necessariamente no princípio de razão, que é a base da sucessão e da causalidade transitiva e recíproca atribuída ao processo de produtividade dos modos finitos da substância. Assim, a finitude das coisas, o tempo e a sucessão se perderiam no interior da idéia suprema da substância única, absolutamente infinita e eterna. E nisso haveria ainda algo de *paradoxal*, pois a sucessão e a duração seriam determinações do intelecto finito e, portanto, meras aparições. Por seu lado, Hegel o censura por não considerar haver nada de paradoxal na posição de Espinosa, pois a "simultaneidade *(Zugleich)* absoluta e ⟨o fato de⟩ que Deus é a

---

[68] *GuW*; *GW* 4, p. 352.16-7; *StA* = *JKS III*, p. 51.29-31; trad. ital., p. 172. A referência de Hegel é certamente JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, Beilage VII (1789), p. 276.11-2; trad. fr., Appendice VII, p. 282. Em seu devido contexto, a passagem citada por Hegel diz respeito ao problema cosmológico de se conceber um caos inicial e, depois, um sistema do mundo que se ordena e desenvolve pouco a pouco segundo princípios naturais meramente mecânicos: "Este erro, pois, Espinosa não comete; mas o que ele queria propriamente levar a cabo *(zu Stande bringen)*: efetuar *uma explicação* NATURAL *do ser-aí das coisas finitas e sucessivas*, podia ser tão pouco alcançado através de sua nova maneira de representação *(Vorstellungsart)* do que através de qualquer outra" (p. 276.9-14; trad. fr., p. 282).

causa não transitiva, mas a ⟨causa⟩ eterna das coisas; e que essas fora de Deus, portanto, também no tempo, e o próprio tempo não são nada em si — cada linha do sistema espinosano torna de uma tal maneira trivialidade a proposição que tempo e sucessão são meras aparições *(Erscheinungen)*, que não há de se ver aqui o mínimo traço de novidade e paradoxo". Ademais, ele observa que o próprio Jacobi reconhecera que Espinosa estava persuadido que "todas as coisas tinham de ser consideradas somente secundum modum, quo a rebus aeternis fluit, e tempo, medida e número como maneiras de representar separados deste modo, conseqüentemente como seres de imaginação" [69]. Como Jacobi tinha elevado a coisa mais finita da finitude, isto é, o sensível singular e contingente, ao nível de algo absoluto, sua refutação de Espinosa consistia em afirmar que ele devia admitir o tempo como estando compreendido no princípio de fundamento, enquanto que, segundo Hegel, desta maneira ele próprio tornava contingente ou impossível a tarefa especulativa da razão.

A conclusão de Jacobi considerava com certeza, portanto, que no sistema do filósofo holandês *não* tinha lugar a idéia de uma sucessão temporal no interior de toda a atividade produtiva da substância infinita; não obstante, de acordo com ele, Espinosa teria produzido uma grande inconseqüência em seu sistema, pondo o *tempo* como uma coisa *em si*, na série infinita da produção das coisas singulares, fazendo dele uma realidade ou fundamento da sucessão das coisas empíricas. Assim, Jacobi lhe atribuía a responsabilidade por ter forjado a noção absurda, derivada dessa mesma posição teórica, de um "tempo eterno *(ewige Zeit)*, uma finitude infinita" que, como ele mesmo dissera, "não se deixaria eliminar por nenhuma figura matemática *(keine mathematische Figur)*", visto que, no que concerne às tentativas dessa ordem, "Espinosa teria deixado enganar-se por sua própria imaginação" [70].

Hegel procura desfazer essas que lhe pareceram ter sido surpreendentes e incompreensíveis confusões de Jacobi, no seu papel de comentador de Espinosa. Começa

---

[69] *GuW*; *GW* 4, pp. 353.32-354.4; *StA* = *JKS III*, pp. 53.29-54.1; trad. ital., p. 174. A remissão se faz a JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, Beilage VII (1789), p. 279.17-23; trad. fr., Appendice VII, p. 285. Cf. a citação desta passagem na nota 75 do Capítulo 4.

[70] *GuW*; *GW* 4, p. 354.14-9; *StA* = *JKS III*, p. 54.16-20; trad. ital., p. 175. A referência mencionada por Hegel é JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, Beilage VII (1789), p. 276.15-30; trad. fr., Appendice VII, pp. 282-3: "Ele tinha de admitir uma série infinita de coisas singulares, das quais uma viria à efetividade após a outra, portanto, ⟨admitir⟩ no fundamento, um *tempo eterno*, uma finitude infinita. Ele procurava extirpar o absurdo desta afirmação por meio de símiles matemáticos, e assegurava que caberia meramente à nossa imaginação, quando nós nos representamos como um tempo eterno uma série infinita de coisas singulares, que se sucedem umas às outras, objetiva e efetivamente umas após as outras. Eu creio, porém, que antes era Espinosa quem aqui se deixava levar pela sua imaginação, pois a série, que era representada no símile matemático, não é nenhuma ⟨série⟩ objetiva e efetiva, mas uma ⟨série⟩ subjetiva e meramente ideal *(idealisch)*, que também não podia estar uma vez presente idealmente *(idealisch)*, se para ela não houvesse por fundamento, uma sucessão efetiva no sujeito, que a produz no pensamento [...]".

esclarecendo que Espinosa, em verdade, *separa* da substância absoluta, Deus ou a substância eterna e infinitamente infinita, a *série* infinita das coisas finitas, considerando esta última como a série da sucessão temporal e da conexão causal eficiente e material das existências, portanto, como uma série pertencente à *natureza naturada*, por conseguinte distinguindo-a da *natureza naturante* absoluta. Além do que, Jacobi sem dúvida devia conhecer a importante distinção espinosana entre *intellectus* e *imaginatio*, segundo a qual *tempo* e *sucessão* são apenas *auxilia imaginationis*.

Eis os motivos pelos quais, em *Fé e saber*, Hegel divide em três etapas o esclarecimento necessário desta questão, nas quais procurará discutir: *a)* como Espinosa concebe a série infinita das coisas singulares; *b)* como daí Jacobi faz derivar a noção paradoxal de "tempo eterno"; e, finalmente, *c)* qual a razão da alegada inadmissibilidade *(Unstatthaftigkeit)* de se produzir "símiles matemáticos *(mathematische Gleichnisse)*" do infinito atual [71].

### *4.1. A série infinita das coisas singulares em Espinosa*

De acordo com Hegel, Jacobi confundiu a noção de *infinito atual* com a noção de infinito da *imaginação* [72], ambas explicitadas na *Carta 12*, enviada a L. Meijer, na qual Espinosa escreve:

---

[71] *GuW*; *GW* 4, p. 354.17-9; *StA* = *JKS III*, p. 54.21-4; trad. ital., p. 175. Traduzimos por "símile" a palavra alemã *Gleichnis*, que poderia ser vertida também por "exemplo, figuração, imagem, comparação", e talvez por "igualar-se, igualação"; *Gleichnisweise* é vertida por *similitudine*; ela traduz também o termo greco-latino *parabola*, inclusive na acepção bíblica mais comum, de "narrativa, alegoria, metáfora". R. BODEI usa *paragoni* ("comparações"); M. MÉRY, *comparaisons*. Se verá adiante a importância desta noção quando Hegel pôr em relevo o aspecto singular e finito da figura geométrica como um dos elementos da prova intuitiva (em termos espinosanos) do infinito atual. Cf. ainda outras indicações do uso hegeliano do vocábulo em GLOCKNER, H., *Hegel-Lexikon*. Stuttgart/Bad-Cannstatt, Fr. Frommann, G. Holzboog, [1935-39, 4 vols.] [2]1957, vol. I, pp. 822-4. No capítulo dedicado a Espinosa das *Lições sobre a história da filosofia*, ao referir-se a este problema, Hegel emprega a expressão "exemplos geométricos": "Espinosa dispõe aqui também exemplos geométricos *(geometrische Beispiele)* para a explicação *(Erläuterung)* do conceito de infinito; em sua *operibus postumis*, p. ex., recorre a uma figura como imagem *(eine Figur, als Bild)* dessa infinitude (também à frente de sua Ética)"; cf. *VGPh III*; *SW* 19, p. 383; trad. fr., 6, p. 1.463. Os intérpretes têm notado que tanto nas *VGPh* quanto na *WdL I.1* (1812) as referências a essa figura como "autêntico símbolo *(echtes Symbol)*" da filosofia espinosana remetem ao frontispício da *Ética*, onde de fato *não* aparece, e não ao dos *PPC*, como é corretamente indicado em *GuW*; *GW* 4, p. 357.25-6; *StA* = *JKS III*, p. 58.36-8; trad. ital., p. 179 (cf. citação assinalada pela nota 97 abaixo). Com efeito, a figura aparece na primeira página das *Opera posthuma* na edição Paulus, com a qual Hegel colaborou; cf. *P* II, p. 1.

[72] *GuW*; *GW* 4, p. 354.20-6; *StA* = *JKS III*, p. 54.25-31; trad. ital., p. 175.

> Ademais, pelo modo que foi dito, está muito patente que nem o número, nem a medida e nem o tempo, porque não são mais que auxiliares da imaginação *(auxilia imaginationis)*, podem ser infinitos. Decerto, sem o que, o número não seria número, nem a medida medida, nem o tempo tempo. Donde se vê claramente por que muitos, que confundem esses três com as coisas mesmas, por ignorarem a verdadeira natureza das coisas, negaram o infinito em ato [73].

O conceito de *infinito* é definido por Espinosa no escólio 1 da prop. 8 da Parte I da *Ética* como a "afirmação absoluta da existência de alguma natureza", em oposição ao de *finito*, que é "de fato, uma negação parcial" [74]. Nesta proposição, ele tem em vista explicitar a natureza *infinita* necessária da *existência* da substância una e absoluta, afirmada na prop. 7, que por sua vez se funda principalmente na definição 1 da Parte I como *causa sui*, pois se intelige que é causa de si aquilo *"cuja essência envolve essência, ou seja, isso cuja natureza não pode ser concebida senão existente"* [75]. Por essa razão, lembra Hegel, esta *determinação* aparentemente simples faz do *conceito* de *infinito*

> [...] um conceito absoluto, igual a si mesmo, indivisível e verdadeiro, que ao mesmo tempo encerra em si, segundo sua essência, o particular ou finito, e é único e indivisível; e essa infinitude, na qual nada é negado e determinado, Espinosa chama infinitude do entendimento; é a infinitude da substância, e o seu conhecer é a intuição intelectual *(intellektuelle Anschauung)*, na qual, como conhecimento intuitivo *(intuitiver Erkenntnis)*, o particular e o finito não são excluídos e opostos, como no conceito vazio e na infinitude da abstração; e este infinito é a própria Idéia [76].

Todavia, ao enfatizar o significado especulativo e concreto que estaria contido no conceito espinosano de infinito, identificando-o desde já com a Idéia, Hegel não deixa por outro lado de assinalar que este conceito foi concebido como o infinito do *entendimento*, o que em princípio, em seu vocabulário, corresponde à formação de um conceito abstrato e vazio, fixado somente como um *negativo* por oposição ao finito. No entanto, como este infinito é considerado acessível à intuição intelectual, que é tomada aqui ainda como um *conhecer* de natureza intuitivo, ele pode ser apreendido como reunindo em si o particular e o finito. Neste ponto precisamente reside o problema com o qual se debatia Jacobi, pois esse acreditava ser possível alcançar tal conceito partindo do conhecimento do ser finito sensível,

---

[73] *Ep 12*; *G* IV, pp. 58.16-8-59.4; trad. ital., p. 82; trad. bras., pp. 377-8*.

[74] *E* I, prop. 8, schol. 1; *G* II, p. 49.19-21; trad. GEE; trad. port., p. 83*. Cf. nota 48 do Capítulo 1.

[75] Cf. *E* I, def. 1: *"Por causa de si entendo* (intelligo) *isso cuja essência envolve existência, ou seja, isso cuja natureza não pode ser concebida senão existente"*; *G* II, p. 45.5-7; trad. GEE; trad. port., p. 77*.

[76] *GuW*; *GW* 4, p. 354.26-34; *StA* = *JKS III*, pp. 54.34-55.7; trad. ital., p. 175.

tornado absoluto, conservando-o ainda como uma base sólida durante toda a série infinita de coisas singulares. Todavia, Hegel lembra ainda que, na mesma *Carta 12*, Espinosa já tinha explicado como surge para o homem essa *infinitude da abstração*, ou seja, o *infinito da imaginação*:

> De tudo isso é certo, claramente, que, como ocorre muitíssimas vezes, se consideramos apenas a existência e a duração dos modos somente ⟨com relação⟩ à sua essência, mas não certamente ⟨com relação⟩ à ordem da natureza, podemos determiná-las à vontade e, em conseqüência disto, concebê-los maiores ou menores e até dividi-los em partes, sem de nenhuma maneira destruir o conceito que deles temos; porém, a eternidade e a substância, já que não podem ser concebidas senão como infinitas, nada disso podem admitir; a não ser que, simultaneamente, destruamos seus conceitos [77].

Na seqüência da carta, Espinosa passa a explicar a *distinção* que faz entre os modos *finitos* e os modos *infinitos* exclusivamente com referência ao atributo extensão, justificando-a em decorrência de existir dois *modos* de a mente conceber a quantidade *(quantitas)*, quais sejam: *a)* pela *imaginação*, auxiliada pelos sentidos, de maneira abstrata e superficial; ou seja, como uma representação; e *b)* pelo *intelecto*, como uma substância ou, em termos gnosiológicos, como uma essência formal existente em ato apreendida objetivamente pela intuição intelectual. A primeira modalidade concebe a quantidade como "divisível, finita, composta de partes e múltipla"; a segunda, como "coisa percebida tal como ela é em si mesma", ou seja, "infinita, indivisível e única" [78]. Não obstante, continua Espinosa, no primeiro modo há efetivamente a possibilidade de ainda podermos determinar à vontade *(ad libitum)* tanto a *duração* quanto a *quantidade*, porque

> [...] quando concebemos esta abstraída da substância e aquela separada da maneira como flui das coisas eternas, originam-se tempo e medida; o tempo serve evidentemente para determinar a duração; a medida, para a quantidade; de tal maneira que as podemos imaginar o mais facilmente possível. Ademais, porque separamos as afecções da substância da própria substância e as repartimos em classes, para que as possamos imaginar o mais facilmente possível, origina-se o número, ⟨com⟩ o qual determinamos essas mesmas ⟨afecções⟩. Portanto, pode ver-se claramente que medida, tempo e número nada são além de modos de pensar, ou melhor, de imaginar *(cogitandi seu... imaginandi modos)* [79].

---

[77] *Ep 12*; *G* IV, p. 55.4-11; trad. ital., p. 80; trad. bras., p. 376*.
[78] *Ep 12*; *G* IV, p. 56.13, 15; trad. ital., p. 81; trad. bras., p. 376*.
[79] *Ep 12*; *G* IV, pp. 56.16-18-57.8; trad. ital., p. 81; trad. bras., p. 376*.

Porém, desta maneira, a imaginação mesma *põe* uma outra noção de infinitude, a *infinitude empírica*, em contraposição com a infinitude absolutamente infinita da substância, apreendida pela intuição intelectual. Essa infinitude empírica é posta somente na medida em que são *postas* as coisas singulares, conforme Hegel entende ter sido feito na *E* I, prop. 28 [80]. Todavia, essa não deve ser confundida ou compreendida como equivalente à noção de *infinito em seu gênero*. O próprio Espinosa contrapôs essa última determinação essencial de cada um dos *atributos* ao conceito de *absolutamente infinito* contido na explicação da definição de Deus (cf. *E* I, def. 6) como "o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita", de maneira que Ele é dito absolutamente infinito porque "à sua essência pertence tudo que expressa essência, e ⟨ela⟩ não envolve nenhuma negação" [81]. Pelo contrário, àquilo que é infinito *em seu gênero* "podemos negar infinitos atributos". Mas esta infinitude segundo o gênero, apesar de ser uma propriedade "particular" comum a todos os infinitos atributos substanciais, tem de ser considerada ao mesmo tempo como múltipla, pois a infinitude de cada atributo pode ser diferenciada com relação às outras, uma vez que cada atributo exprime uma essência *diversa* da substância infinita; noutros termos, essa infinitude é uma totalidade "particular" de um único atributo, e todas elas não diferem umas das outras enquanto infinitude, pois, segundo a quantidade, elas são por assim dizer co-extensivas, igualmente infinitas; mas diferem mutuamente segundo a qualidade, portanto, quanto à natureza do atributo que expressa uma das essências da substância; e cada essência é diversa da outra, mas não oposta ou contrária à outra, pois são todas expressões afirmativas da essência infinita da substância absolutamente infinita, constituída de infinitos atributos, igualmente infinitos em seu gênero.

Todavia, segundo a leitura hegeliana da ontologia espinosana, há de se reconhecer a necessidade de que cada atributo infinito em seu gênero, por uma *necessidade* intrínseca à sua própria essência e potência tenha de comunicar aos modos finitos uma natureza *co-essencial* comum a todos eles, que é efetuada por meio de sua atividade ou processo de produção, isto é, por uma causalidade imanente, eficiente e não-transitiva. Contudo, há de se reconhecer também que nesse processo de produção imanente o atributo pode comunicar essa infinitude somente de maneira *parcial* aos modos *infinitos*, enquanto que *não* o pode fazer de maneira

---

[80] *E* I, prop. 28; cf. a nota 74 acima e a nota 48 do Capítulo 1.

[81] *E* I, def. 6, expl.: "Digo absolutamente infinito, não porém em seu gênero; pois, disso que é infinito apenas em seu gênero, podemos negar infinitos atributos; porém, o que é absolutamente infinito, à sua essência pertence tudo que expressa essência, e ⟨ela⟩ não envolve nenhuma negação"; *G* II, p. 46.2-7; trad. GEE; trad. port., p. 78*.

nenhuma aos modos *finitos*. Pois, essa infinitude segundo o gênero exprimirá a afirmação absoluta necessária de uma natureza co-essencial ao atributo, mas somente quanto aos primeiros; visto que, quanto aos segundos, pelo contrário, a afirmação da natureza co-essencial não pode ser *efetivamente* infinita, mas deve envolver uma negação parcial. Em outras palavras, os modos produzidos por um atributo podem ser, segundo as respectivas essências, ou *a) imediata ou mediatamente infinitos* [82], ou *b) finitos*, simplesmente [83]. Aos modos *infinitos* atribui-se *a existência necessária e a infinitude*; logo, igualmente, a *eternidade*, cuja definição espinosana em *E* I, def. 8 é: "a própria existência concedida como seqüência necessária da mera definição da coisa eterna" [84]. Os modos *finitos*, pelo contrário, enquanto coisas produzidas imanentemente por Deus e resultantes de modificações intrínsecas dos atributos infinitos em seu gênero, têm uma essência que não envolve necessariamente a *existência* [85]. Assim, podemos compreender por que Hegel enfatizará o valor heurístico e o papel desempenhado pela definição 2 da Parte I da *Ética*, que afirma a "coisa finita em seu gênero", cujos exemplos são, desde o início, a possibilidade de um *processo de autolimitação intrínseco aos próprios atributos do pensamento e da extensão*, igualmente infinitos segundos seus respectivos gêneros, produzidos por meio da atividade intrínseca a cada um deles, reciprocamente independentes [86].

A definição dos modos *finitos* é dada em *E* I, prop. 28:

> *Qualquer singular, ou seja, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinado a operar, a não ser que seja determinado a existir e operar por outra causa, que também seja finita e tenha existência determinada, e por sua vez esta causa também não pode existir nem ser determinada a operar a não ser que seja determinada*

---

[82] Cuja produção é explicada em *E* I, prop. 21-27; *G* II, pp. 65.11-70.15; trad. GEE; trad. port., pp. 101-7. Cf. ainda CRISTOFOLINI, P., "I due/infiniti attributi in Spinoza", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Classe di Lettere e Filosofia, vol. 9 (1979), pp. 1.175-88; CHAUI, M., *A nervura do real*, vol. I, p. 799-816.

[83] *E* I, prop. 28; cf. a nota 74 acima e a nota 48 do Capítulo 1.

[84] *E* I, def. 8: "Por eternidade entendo a própria existência enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna"; *G* II, p. 46.13-5; trad. GEE; trad. port., p. 79*.

[85] *E* I, def. 5: "Por modo entendo afecções da substância, ou seja, isso que é em outro, pelo qual também é concebido"; — prop. 24: *"A essência das coisas produzidas por Deus não envolve existência"*; *G* II, pp. 46.20-1, 67.12; trad. GEE; trad. port., pp. 78*, 103*.

[86] *E* I, def. 2: "É dita finita em seu gênero essa coisa que pode ser delimitada por outra de mesma natureza. P. ex., um corpo é dito finito porque concebemos outro sempre maior. Assim, um pensamento é delimitado por outro pensamento. Porém, um corpo não é delimitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo"; *G* II, p. 45.8-13; trad. GEE; trad. port., pp. 77-8*.

*a existir e operar por outra que também seja finita e tenha existência determinada, e assim ao infinito* (in infinitum) [87].

Os modos finitos são definidos como tendo existência e duração *determinadas* por outros modos igualmente finitos, em uma sucessão indefinida de relações. O que deve ser enfatizado aqui é que ambas, existência e duração, são determinadas por outra *causa*, e não em virtude de suas respectivas essências; assim, devem ser compreendidos como necessariamente produzidos e mantidos na existência por suas relações causais recíprocas com outros modos igualmente finitos, e estes, por sua vez, por outros modos finitos e assim por diante, indefinidamente ou *in infinitum*. Em outras palavras, o modo singular finito é determinado também por uma causa eficiente externa do mesmo gênero que o seu, seja ele modo do atributo pensamento ou um modo do atributo extensão. Portanto, além da causalidade essencial, imanente, não-transitiva e eficiente de Deus [88], as coisas finitas podem e devem necessariamente ser produzidas pela sua *determinação recíproca* no âmbito estrito da causalidade material da existência. Elas têm uma existência singular e indefinida, pois nem por sua própria natureza de coisa singular existente em ato (e, por conseguinte, possuidora de um *conatus* por perseverar na existência, correlato modal da potência infinita de Deus), nem pela causa imanente e eficiente representada pela permanência em seu interior da *essência comum* ao atributo de que é modo, podem elas, de alguma maneira, ser suprimidas [89]. Deste complexo processo de autodelimitação que tem lugar na atividade produtora dos atributos surge, efetivamente, a definição de *duração* como "continuação indefinida na existência" [90].

Por essa razão, segundo Hegel, Jacobi acabou por entender a *eternidade* como a *identidade absoluta* em que se dissolve a oposição entre, de um lado, a *infinitude segundo o gênero* dos atributos e seus modos infinitos imediatos e mediatos e, de outro lado, a *finitude* dos seus modos finitos, anulando por conseqüência ambas as distinções formuladas por Espinosa. Por essa razão, e segundo a primeira das modalidades de concepção da quantidade, a imaginação, a infinitude segundo o gênero e a finitude são *contrárias* entre si; porém, segundo a intuição intelectual da infinitude substancial ou a ordem imanente da Natureza, *não* haveria diferença entre o absolutamente infinito e o infinito segundo o gênero dos atributos, a

---

[87] *E* I, prop. 28; *G* II, p. 69.2-9; trad. GEE; trad. port., p. 105*.

[88] *E* I, prop. 25: *"Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também da essência"*; *G* II, p. 67.27-8; trad. GEE; trad. port., p. 104*.

[89] "Na verdade, o que se concluiu, e que reconheço de bom grado, é que, se uma única parte da matéria fosse aniquilada *(annihilaretur)*, simultaneamente toda a extensão evanesceria *(evanesceret)*"; *Ep 4*, a H. Oldenburg, de set. ou out./1661; *G* IV, p. 14.18-20; trad. ital., p. 47; trad. bras., p. 372*.

[90] *E* II, def. 5: "Duração é a continuação indefinida do existir"; *G* II, p. 85.10; trad. GEE; trad. port., p. 137*.

não ser sob o aspecto da compreensão intelectual intuitiva das diferentes *maneiras de exprimir* a essência infinita da substância que são os próprios atributos, nos quais as modificações infinitas e as modificações finitas ocorrem segundo uma ordem e conexão unívoca absolutamente necessária, que une todos os atributos em uma comunidade de essência substancial e conexão de causalidade no interior da substância mesma. Todavia, a *finitude* dos modos finitos permanece, na explicação espinosana, como um produto ou resultado da atividade produtora e autodelimitadora própria da substância infinita, por mediação da atividade de seus dois únicos atributos constitutivos aos quais o intelecto humano tem acesso. Da mesma maneira, se concebida pela *imaginação*, a *duração* é entendida necessariamente como uma *negação parcial* da noção de tempo infinito ou da concepção vulgar de eternidade como ausência de tempo ou conjunção no presente de suas outras duas dimensões relativas, o passado e o futuro. Mas se a duração for concebida pela intuição intelectual, ela é mais precisamente um modo *finito*, porém *indefinido*, da *existência* absolutamente necessária da própria substância eterna.

Segundo a leitura hegeliana, portanto, na filosofia de Espinosa finito e infinito segundo o *gênero* são determinados pela imaginação somente através da *contrariedade* ou *oposição recíproca* de suas próprias *definições*. Além disso, lembra ainda Hegel, no curso histórico da cultura as línguas acabaram por definir aquilo que é *absolutamente positivo*, a existência eterna autoproduzida pela própria substância, de uma maneira apenas *negativa*, isto é, sempre se recorreu a abstrações e negações para procurar definir o absolutamente verdadeiro e necessário em oposição à realidade sensível, imediata e contingente, por meio de termos negativos correlatos. Com isso, diz o autor, logrou-se obter um *conceito* que é determinado, ao mesmo tempo, como o *outro (das Andere)* de alguma coisa, pois

> [...] aqui um é determinado como não sendo *(nicht seind)* o que o outro é, e cada um como posto e não posto, como sendo este determinado e como sendo um outro; e um posto desta maneira *(ein so Gesetzes)* termina na infinitude empírica. A duração, enquanto posta somente pela imaginação, é um momento-do-tempo, um finito e, fixado como tal, um parcialmente negado *(zum Teil Negiertes)*, em ⟨si⟩ e por si, ao mesmo tempo determinado como sendo um outro; este outro, que igualmente obtém pela imaginação a sua efetividade *(Wirklichkeit)*, é da mesma maneira um outro; esta negação, que permanece o que ela é, tornada positiva pela imaginação, produz o infinito empírico, isto é, uma absoluta e irresoluta contradição [91].

[91] *GuW*; *GW* 4, p. 355.13-21; *StA* = *JKS III*, pp. 55.30-56.2; trad. ital, p. 176.

De acordo com Hegel, na *Ética*, o conceito de infinitude empírica surge apenas quando as coisas singulares e *finitas* e com existências *determinadas* são simplesmente *postas* por Espinosa, e não deduzidas dos modos infinitos imediatos ou mediatos (cf. *E* I, prop. 28). A dificuldade de Espinosa, de acordo com Hegel, consistiria no fundo em poder explicar de maneira suficientemente clara como da essência eterna e absolutamente infinita da substância pôde produzir-se, pela sua própria ação ou causalidade intrínseca, um *modo* ou uma *modificação* igualmente necessária e efetivamente real, porém *finito*. Todavia, um modo que, apesar da co-essencialidade que lhe é comunicada pela causalidade substancial (imanente, eficiente, não-transitiva) e da existência eterna necessária dos modos infinitos (imediatos e mediatos), seja definido precisamente por ter sua essência modificada por um *outro* modo igualmente finito, e este por outro, etc., sem que se esclareça como uma essência infinita pode ser mudada em ou reduzida a uma essência de uma coisa *finita*, cuja existência e operação determinadas dependem de um complexo de causalidades recíprocas externas, e não somente de sua própria potência interna ou *conatus*. O que consiste em reconhecer que o problema fundamental da filosofia de Espinosa é saber de que maneira são deduzidos os modos finitos co-essenciais aos atributos infinitos em seu gênero, que exprimem de maneira certa e determinada a essência da substância una infinita, mas que, ao contrário dos modos infinitos, *não* exprimem plenamente a infinitude essencial da potência de sua causa. Ora, os modos finitos são definidos exatamente por serem determinados em seu *operar* e em seu *existir* pela causalidade externa proveniente de outro modo, que é igualmente finito e do mesmo atributo infinito em seu gênero. E, por fim, como esses múltiplos processos de produção modal finita no âmbito de um único atributo podem ser reiterados *in infinitum* na efetividade empírica, sob a forma de uma cadeia ou série indefinida de coisas singulares, sem a consideração de um princípio causal absoluto eminente ou transcendente, que não seja um termo inicial indiferente ou heterogêneo a toda a série, nem um termo final condicionado, resultante da sucessão e encadeamento causal.

### *4.2. Como Jacobi formula a noção de "tempo eterno"*

A confusão de Jacobi reside, portanto, por um lado, em admitir como *ponto de partida* absoluto de sua filosofia justamente essa oposição entre as próprias coisas singulares (o

sujeito sensível e a coisa sentida) e entre elas e a substancialidade infinita, por outro lado, em atribuir a Espinosa a responsabilidade (ou melhor, a culpa) por ter exigido da razão humana finita, o intelecto ou entendimento, ter de considerar as coisas singulares paradoxalmente como situadas numa natureza onde tudo é necessário e simultâneo, onde aquilo que se costuma chamar sucessão temporal e conexão causal não passariam de "uma mera aparição *(eine bloße Erscheinung)*", sem nenhuma realidade objetiva. Todavia, afirma Hegel, "[...] nenhum filósofo estava mais distante que ele ⟨Espinosa⟩ de aceitar alguma coisa de semelhante, pois com o não ser-em-si *(mit dem nicht Ansichsein)* das coisas finitas caem fora imediatamente tal finitude empírica e o tempo" [92]. Além disso, mesmo tendo em vista a simultaneidade absoluta e a causalidade não-transitiva, mas eternamente imanente e eficiente de Deus, requeridas pela especulação filosófica, somos obrigados a reconhecer que as coisas singulares existentes estão efetivamente situadas no tempo e na duração. Porém, afirma Hegel, "o tempo nada é em si mesmo e, ainda, nada é para os conceitos da razão". Desta maneira, Jacobi não poderia asseverar que Espinosa induziu-o ao argumento de que, pela atividade da imaginação, deveríamos formar uma *representação* de algo como um "tempo eterno", deduzindo-o da série infinita ou indefinida das coisas singulares que "se sucedem uma à outra e derivam-se objetivamente e realmente uma da outra". A razão desse engodo residiria na própria concepção errônea que em geral se tinha de tal série infinita de coisas singulares, por exemplo, tal como nas ciências físicas e matemáticas da época ou na reflexão cosmológica, e na admissão, por parte de Jacobi, dessa mesma concepção como o absoluto ponto de partida do filosofar. Portanto, diz Hegel, é preciso concluir que de fato "é Jacobi que introduz o singular e o tempo na infinitude de Espinosa" [93]. Todavia, esse processo-de-mutação *(Verwandlungs-Prozeß)* levado a efeito por Jacobi não é senão um resultado do trabalho da imaginação ou *reflexão*, que termina por transformar a elevada idéia espinosana da substância absolutamente infinita e eterna em uma "absurdidade" *(Ungereimtheit)*, porque a reflexão do entendimento põe, ao mesmo tempo, como *absolutamente idênticas* tanto a coisa sensível finita tal como *é*, enquanto *abstraída* e *separada* da substância, que é considerada como o único ser absolutamente autônomo, quanto essa mesma coisa *restituída à esfera* da *substância eterna*, onde ela *deixa de ser* imediatamente o que era enquanto

[92] *GuW*; *GW* 4, p. 355.26-8; *StA* = *JKS III*, p. 56.9-12; trad. ital., p. 176.
[93] *GuW*; *GW* 4, p. 355.36-7; *StA* = *JKS III*, p. 56.23-4; trad. ital., p. 177.

separada, ou seja, deixa de ser autônoma, passando a só ter a essência e a existência asseguradas pela atividade imanente dos atributos de que são modos.

Por conseguinte, para Hegel, é Jacobi quem formula a noção absurda de um "tempo eterno" porque ele mesmo quem "[...] mantém na infinitude e na eternidade mesmas ⟨o⟩ tempo, ⟨a⟩ singularidade e ⟨a⟩ efetividade" [94]. Desta maneira, a asserção jacobiana de que Espinosa procurou realizar, na *Ética*, uma "explicação natural das coisas sucessivas e finitas" não somente é improcedente como insustentável. Em outras palavras, Jacobi formulou uma *abstração* do tempo empírico por meio da atividade reflexiva da imaginação, compreendendo-o como uma sucessividade infinita de causalidades externas entre coisas singulares finitas no interior da própria *eternidade* substancial, cujo conceito, em verdade, *suprime* imediatamente o próprio conceito de tempo e de duração. Eis por que razão, diz Hegel, se seguirmos o que diz Jacobi,

> Obtemos a abstração do tempo quando isolamos dos atributos o pensar, e não o concebemos como atributo da substância absoluta, como aquele que exprime essa mesma, mas sim o fixamos abstraído dessa ⟨substância⟩ como pensar vazio, ⟨como⟩ infinitude subjetiva, e pomos esta abstração em relação relativa *(in relative Beziehung auf)* à singularidade do ser. Mediante esta abstração, pois, o tempo foi verdadeiramente reconhecido a partir da eternidade e, se se quer, explicado; sua dedução ⟨do tempo⟩, porém, a partir de uma comunidade de coisas singulares, dará uma explicação mais natural, porque o pressuposto, as coisas singulares, são já alguma coisa de natural [95].

A compreensão filosófica, no entanto, não é dotada de uma tal naturalidade; e, ademais, como diz Hegel, "tudo é bem sobrenatural em Espinosa *(so ist wohl alles übernatürliches in Spinoza)*" [96]. Nesse ponto também, Jacobi fez uma tentativa de empreender, no que concerne à *oposição* entre naturalidade e sobrenaturalidade, um processo-de-mutação análogo a ser operado pela reflexão e pela imaginação. Mas essa pretensa naturalidade reclamada por Jacobi é, segundo Hegel, o mesmo que "[...] o mecanismo e a conexão causal, e o tempo, assim como o saber que progride rumo à identidade pura, e analisa fatos *(Tatsachen)* [...]" [97]. Ou seja, o que de maneira nenhuma corresponde ao processo do conhecimento racional e da intuição intelectual descritos por Espinosa, mas sim ao processo

---

[94] *GuW*; *GW* 4, p. 356.18-9; *StA* = *JKS III*, p. 57.12-4; trad. ital., p. 177.
[95] *GuW*; *GW* 4, p. 356.28-36; *StA* = *JKS III*, p. 57.27-38; trad. ital., p. 178.
[96] *GuW*; *GW* 4, p. 357.6-7; *StA* = *JKS III*, p. 58.10; trad. ital., p. 178.
[97] *GuW*; *GW* 4, p. 357.14-6; *StA* = *JKS III*, p. 58.22-4; trad. ital., p. 178.

das ciências empíricas que têm seus objetos previamente dados como *fatos* de percepção sensível.

### *4.3. O exemplo geométrico de Espinosa: um símile matemático do infinito atual*

Contrariamente à opinião de Jacobi, que não admitia a possibilidade de uma figura matemática qualquer eliminar o aspecto absurdo das noções de "tempo eterno" e de "finitude infinita", atribuídas ao autor da *Ética*, mas em verdade ambas geradas por seu comentário, Hegel vai considerar o exemplo geométrico contido na *Carta sobre o infinito* de Espinosa como uma demonstração concreta, uma prova intuitivo-geométrica da efetividade do *infinito actu*. Todavia, não sem indicar também as balizas teóricas em que entendia ser necessário situá-la, isto é, em relação aos desenvolvimentos da análise matemática infinitesimal. Com efeito, em *Fé e saber*, o filósofo alemão inicia esta parte do tratamento do problema afirmando:

> No que concerne, enfim, aos símiles matemáticos *(mathematischen Gleichnisse)* de um infinito actu, os quais Espinosa contrapunha ao engano da imaginação, e com os quais, segundo Jacobi, ele ter-se-ia deixado enganar por sua imaginação, Espinosa está tão certo de sua causa *(seiner Sache)* que diz: como raciocinaram miseramente aqueles que tomam o infinito actu por uma absurdidade; a esse respeito podem julgar os matemáticos, que não se deixam deter por argumentos de tal espécie em coisas reconhecidas clara e distintamente [98].

Em seguida, ele passa a descrever resumidamente o exemplo contido na *Carta 12*. Visando à precisão dos detalhes necessários ao exame que propomos, é preciso transcrever a passagem em sua integralidade; a dividimos, porém, em duas partes por mera comodidade. A primeira parte diz efetivamente:

> O exemplo de Espinosa é o espaço que é encerrado entre dois círculos, os quais não têm um ponto central comum, segundo a figura *(Figur)*, que ele ainda fez pôr como seu autêntico símbolo *(sein echtes Symbol)* à frente de seus *Princípios da filosofia cartesiana*, na medida em que por meio deste exemplo ele reconduziu a infinitude empírica para fora das divagações sem

[98] *GuW*; *GW* 4, p. 357.17-23; *StA* = *JKS III*, p. 58.25-34; trad. ital., pp. 178-9. Hegel cita aqui em tradução livre ao alemão uma passagem da *Ep 12*: "Sed quàm miserè ratiocinati sint, judicent Mathematici, quibus hujus farinæ Argumenta nullam moram injicere potuerunt in rebus, ab ipsis clarè, distincteque perceptis"; *G* IV, p. 59.4-6; trad. ital., p. 82; trad. bras., p. 377.

> fim do imaginar e a circunscreveu diante de si. Os matemáticos concluem que as desigualdades *(Ungleichheiten)*, que ⟨são⟩ possíveis neste espaço, são infinitas, não a partir da quantidade *(Menge)* infinita das partes, pois sua grandeza é determinada e delimitada, e eu posso pôr espaços maiores e menores — portanto maiores e menores infinitudes —, mas porque a natureza da coisa *(die Natur der Sache)* ultrapassa toda a determinidade do número; neste espaço delimitado há um infinito *efetivo*, um infinito actu [99].

A descrição do exemplo por Hegel não difere em nada daquele contido na *Carta sobre o infinito*, apesar de ter apresentado apenas seus dados fundamentais. O texto original de Espinosa é bastante conciso e não deixa de suscitar dificuldades aos estudiosos e tradutores. M. Gueroult explica-o como estando em referência à *quarta* das distinções entre os diversos objetos que podem ser chamados própria ou impropriamente de infinitos, estabelecidas por Espinosa no início da mesma carta, a saber: "aquilo cujas partes, embora tenhamos o máximo e o mínimo, não podemos explicar e adequar a nenhum número *(nullo numero... adæquare)*"; que por sua vez está em oposição à *terceira* distinção: "aquilo que é dito infinito porque não tem fim" [100]. Com efeito, em seguida à passagem citada por Hegel, Espinosa afirma, que os *matemáticos*

> [...] além de terem descoberto *(invenerunt)* muitas ⟨coisas⟩ que por nenhum número podem explicar-se *(quae nullo numero explicari possunt)*, o que é suficiente para estabelecer o defeito do número para determinar todas as coisas *(ad omnia determinandum)*, conhecem também muitas ⟨coisas⟩ que a nenhum número podem adequar-se *(quae... adæquari possunt)*, mas superam todo número que possa ser dado. Entretanto, não concluem que tais ⟨coisas⟩ superam todo número pela multidão das partes *(ex partium multitudine)*, mas, segundo eles, porque a natureza da coisa não pode, sem manifesta contradição, ser submetida ao número *(sed ex eo, quod rei natura non sine manifestâ contradictione numerum pati potest)* [101].

---

[99] *GuW*; *GW* 4, p. 357.23-33; *StA* = *JKS III*, pp. 58.34-59.10; trad. ital., p. 179. A passagem da *Carta 12* traduzida por Hegel ao final deste trecho corresponde aproximadamente a *Ep 12*; *G* IV, p. 59.10-3; trad. ital., p. 82; trad. port., p. 377. Além da análise de M. Gueroult, citada logo mais adiante, sobre esta carta espinosana cf. BARBARAS, F., "Spinoza, Lettre 12", *D.A.T.A. - CERPHI (Documents, Archives de Travail & Arguments)*, nº 14, déc. (1997), pp. 1-17. A análise da *Carta 12* feita por M. Chaui, a partir de sua inserção nos debates matemáticos da época de Espinosa vai em direção oposta à apresentada aqui, a partir da leitura hegeliana, e também à de Gueroult; cf. CHAUI, M., *A nervura do real*, vol. I, pp. 713-9. Sobre a interpretação hegeliana da *Carta 12*, cf. principalmente o trabalho de MORETTO, A., *Hegel e la "matematica dell'infinito"*. Trento, Pubblicazioni di Verifiche, 1984, pp. 102-10.

[100] *Ep 12*; *G* IV, p. 53.5-6; trad. ital., p. 79; trad. bras., p. 375.

[101] *Ep 12*; *G* IV, p. 59.7-13; trad. ital., p. 82; trad. bras., p. 377*. As duas ocorrências de *multa* ("muitas") nesta passagem parecem referir-se, pelo significado das frases, implicitamente a uma noção de *grandeza* (como entendeu Ch. Appuhn, t. 4); mas nos parece que o referente gramatical é ao *in rebus* da sentença anterior (como

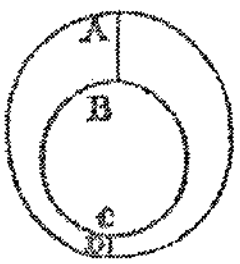


*figura 1*

De fato, a *Carta 12* oferece como exemplo que "todas as desigualdades do espaço interposto entre os dois círculos, AB e CD, e todas as variações, as quais deve sofrer a matéria nele movida, superam todo número *(omnes inæqualitates spatii duobus circulis AB, & CD, interpositi, omnesque variationes, quas materias, in eo mota, pati debeat, omnem numerum superant)*" (cf. fig. 1) [102].

A *totalidade das desigualdades* é compreendida por alguns intérpretes e tradutores como significando a *soma das distâncias desiguais* existentes entre AB e CD, cujo *resultado* pode ser considerado *infinito*, pois a ele não se pode atribuir nenhum número, embora o *espaço* inscrito entre os dois círculos seja, de fato, *limitado* pelas linhas de circunferência.

Gueroult observa que, nas *Lições sobre a história da filosofia*, Hegel traduziu indevidamente *inaequalitates spatii* por "distâncias desiguais do espaço *(die ungleichen Abstände des Raumes)*" [103], permitindo que se compreenda por tal soma simplesmente a *soma das distâncias dos múltiplos segmentos EF finitos*, delimitados pelas duas linhas de circunferência. Visto que se pode traçar uma multiplicidade infinita de linhas EF que passam pelo ponto central O, se pode afirmar que CD < EF < AB; ou seja, que a soma dos segmentos desiguais e finitos EF constitutivos desse espaço é infinita, sendo porém AB a máxima e CD a mínima grandeza atribuível aos múltiplos segmentos EF. Todavia, alerta ainda Gueroult, o mesmo se daria *se* os dois círculos *fossem concêntricos* e todos os segmentos EF finitos e

---

entenderam A. Droetto e A. Domínguez), portanto, *às coisas* percebidas clara e distintamente pelos matemáticos, tais como "noções" (Droetto, na segunda ocorrência), as relações de proporção e outras propriedades.

[102] *Ep 12*; *G* IV, p. 59.13-6 (de onde se extraiu a figura 1); trad. ital., p. 83; trad. bras., p. 377*. A menção às variações de *velocidade* que a quantidade de matéria movida neste espaço interposto entre os círculos, mostra que este problema não foi tratado como meramente geométrico, mas também como *físico*.

[103] A referência de Gueroult é a 2ª edição das *VGPh* (= *W* XV, 1844, p. 342). A expressão todavia *não* consta da 1ª ed. (1833), reproduzida em *SW* 19: "Ele tem dois círculos, que estão um dentro do outro, mas não são concêntricos. A área entre os dois círculos não pode ser dada, não é exprimível por uma Relação *(Verhältnis)* determinada, não ⟨é⟩ comensurável; se eu quero determiná-la, então tenho de prosseguir ao infinito, — uma série infinita. Isso é o para-fora *(das Hinaus)*, é sempre defeituoso, afetado pela negação; e todavia esta infinitude ruim é acabada, confinada, — afirmativa, presente naquela área. O afirmativo é, portanto, negação da negação; *duplex negatio affirmat*, segundo a conhecida regra gramatical. O espaço entre os dois círculos é um espaço perfeito, é efetivo, não ⟨é⟩ um para-além *(ein jenseitiger)*; e contudo a determinação do espaço não se deixa dar exatamente em números. O determinar não esgota o próprio espaço; e todavia ele é presente. Ou uma linha, uma linha limitada compõe-se de pontos infinitamente múltiplos: e não obstante ela é presente, é determinada. O infinito deve ser representado como efetivamente presente. O conceito de causa de si é, assim, o infinito verdadeiro. Tão logo a causa tem um outro defronte, o efeito, então está presente a finitude; mas aqui este outro é simultaneamente suprassumido, ele é de novo ela mesma"; *VGPh III*; *GW* 19, p. 383; trad. fr., 6, pp. 1.463-4 (seguimos aqui a lição de Garniron, que lê *ein jenseitiger*, "um para-além", e não *ein einseitiger*, "um unilateral", p. 1.464, nota j.).

iguais entre si, porque "é claro que a soma infinita dos EF desiguais não está ligada à desigualdade deles e não é delimitada pelo *maximum* e pelo *minimum* de suas variações" [104]. Tal afirmação, entretanto, não nos parece totalmente correta, como veremos na seqüência.

Retornemos por ora ao texto da *Carta 12*. Face ao exposto até agora, podemos compreender portanto que, segundo Espinosa, a *impossibilidade* de se atribuir um número a tal soma *não se concluiria*

> [...] da excessiva magnitude do espaço interposto *(ex nimiâ spatii interpositi magnitudine)*: pois, por menor que seja a porção que dele concebamos, contudo, as menores porções das suas desigualdades *(parvæ portionis inæqualitates)* superam todo número. Daí não se conclui também, como acontece em outros ⟨casos⟩, que não tenhamos desse ⟨espaço⟩ *(ejus)* máximo e mínimo; e porventura nesse nosso exemplo temos realmente um máximo, com efeito, AB, e um mínimo, com certeza, CD. Mas conclui-se simplesmente que a natureza do espaço interposto entre dois círculos *(natura spatii inter duos circulos... interpositi)*, que têm centros diferentes, nada de semelhante pode admitir. Portanto, se se quisesse determinar todas as desigualdades com algum certo número *(certo aliquo numero)*, se deveria fazer simultaneamente que o círculo não fosse círculo [105].

Considerando-se ainda a interpretação de Gueroult, podemos então entender que as "desigualdades do espaço interposto entre dois círculos não-concêntricos", de que fala Espinosa, diria respeito *não* à soma das diferentes e infinitamente múltiplas distâncias ou segmentos finitos EF, mas sim apenas à *soma das desigualdades desses mesmos segmentos EF*, que são *finitos e desiguais entre si*; ou, noutros termos, haveria entre a grandeza de $EF_1 >$ CD e a grandeza $EF_n <$ AB uma *variação infinita das desigualdades* de todos os segmentos EF que estão necessariamente compreendidos entre o *maximum* (AB) e o *minimum* (CD).

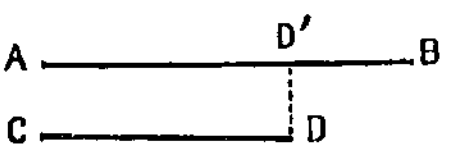


*figura 2*

"Compreende-se então — diz M. Gueroult — que o exemplo possa ilustrar a tese que toda porção de espaço envolve uma divisibilidade ao infinito inexprimível por um número, pois a distância D'B (cf. *fig.* 2), determinada pela dife-

[104] GUEROULT, *Spinoza*, I, p. 523; cf. sua análise detalhada da *Carta sobre o infinito*, no Apêndice nº 9, pp. 500-29.

[105] *Ep 12*; *G* IV, pp. 59.17-9-60.8; trad. ital., pp. 82-3; trad. bras., p. 377*.

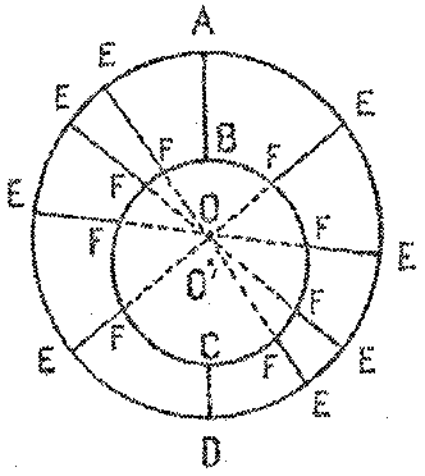

*figura 3*

rença entre o *maximum* e o *minimum*, aparece como constituída pelo conjunto infinito dessa multiplicidade de partes infinitamente pequenas que são as desigualdades ou variações infinitamente pequenas da multiplicidade infinita dos EF desiguais compreendidos entre AB e CD. Como se vê, trata-se não de uma soma infinita de quantidades finitas, mas que uma soma de diferenças ou variações" [106].

O que Gueroult não diz, entretanto, é que deveríamos efetuar esta soma partindo da distância mínima CD (= $EF_1$) em direção à distância máxima AB (= $EF_n$), e também *inversamente*, de AB para CD, para que possamos concluir de fato o *cálculo da soma* das diferenças ou *variações* contidas no espaço interposto entre os círculos (cf. fig. 3) [107]. Contudo, desta maneira de tratar a questão, há de se reconhecer que haveria uma *correspondência biunívoca* entre cada duas de tais desigualdades, sendo cada qual posta, respectivamente, ou na *série* do semicírculo da direita, ou na *série* do semicírculo da esquerda. E, ademais, que o suposto resultado desta soma não exprimível em número bem que poderia ser determinado *espacialmente* sobre a *figura*. Com efeito, se, partindo do centro do círculo maior (o ponto O), traçarmos um outro círculo CP de raio OC. Teríamos assim o ponto P cortando o segmento AB; e, por conseguinte, o espaço desse novo círculo CP *subtraído* do espaço do círculo menor BC, nele inserido e igualmente não-concêntrico, corresponderia efetivamente à totalidade das variações dos infinitamente múltiplos segmentos EF, cuja soma constitui a totalidade das desigualdades do espaço interposto entre os dois círculos não-concêntricos. Vejamos com a atenção necessária a razão dessa nossa afirmação, evidentemente baseada na análise hegeliana do problema.

Com efeito, a figura que ilustra o exemplo de Espinosa traz as distâncias AB e CD marcadas sobre dois segmentos de uma linha que serve a ambos os círculos como *diâmetro*, sobre a qual Gueroult efetuou a marcação dos centros (O e O') e traçou os múltiplos segmentos EF que passam por O; porém, uma linha reta que passa pelo centro de um círculo não uma simples *secante*, como pensa Gueroult, é um *diâmetro*. Embora se veja claramente

[106] GUEROULT, *Spinoza*, I, p. 523.
[107] GUEROULT, *Spinoza*, I, pp. 524 e 520, respectivamente; cujas figuras (2 e 3) aqui reproduzimos.

que esses círculos são *não-concêntricos*, independentemente da indicação dos seus centros, a simples marcação dos mesmos sobre um mesmo diâmetro nos permite estabelecer *relações* quantitativas entre eles que podem ser exprimidas numericamente. Assim, se designarmos, respectivamente como $R_1$ e $R_2$ os *raios* de cada um dos círculos (AO e CO'), iguais à metade dos diâmetros (AD e BC), poderíamos efetivamente indicar o valor numérico das respectivas *áreas* dos círculos maior ($A_1 = \pi.R_1^2$) e menor ($A2 = \pi.R_2^2$); e o valor da *diferença* entre elas ($A_1 - A_2 = \Delta$ A); e ainda o comprimento das linhas de circunferência, etc. E sendo os centros os pontos O e O', teríamos o valor da *excentricidade* existente entre os círculos ($e = [R_1 - R_2] - CD$). A *diferença* entre os diâmetros seria, evidentemente, igual à soma dos segmentos lineares AB e CD.

O sentido da definição genética do círculo contida no *Tratado da emenda do intelecto* (§ 96) [108] é bastante conhecido entre os estudiosos. Nela Espinosa procura mostrar que a definição deve trazer a descrição do modo de produção da coisa pela sua *causa* próxima, de maneira que dela possam concluir-se todas as suas propriedades quando é vista isoladamente (no caso das "coisas criadas"). A definição genética do círculo diz que ele é a figura produzida pela rotação de um segmento de reta (o raio), que tem uma de suas extremidades fixa, produzindo na outra extremidade a linha de circunferência, em que todos os pontos são eqüidistantes do centro. Todavia, no exemplo da *Carta 12*, não temos uma descrição da gênese produtora dessas desigualdades, a não ser que consideremos como seu fundamento a natureza da *relação* que se pode estabelecer entre os dois círculos, ou seja, justamente a *não-concentricidade*, que é simplesmente "posta" pelo geômetra. Mas, para Gueroult, a soma da variação das desigualdades, não podendo ser determinada numericamente, torna-se portanto inacessível à imaginação. Todavia, devemos compreender *a priori*, somente pela atividade reflexiva do intelecto a partir da causa próxima, que a esta *idéia* (modo do atributo pensamento) corresponde necessariamente um *ideado real* (modo do atributo extensão); logo, a soma das desigualdades ou variações, por si só, não corresponderia à *totalidade* das propriedades derivadas da não-concentricidade dos círculos, que dizem respeito, em verdade, não somente à totalidade das *desigualdades* do espaço, mas também à totalidade do próprio espaço *integralmente* interposto entre os círculos em que se dão tais desigualdades. Tal *variação* seria apenas a soma das diferenças entre os infinitamente múltiplos segmentos EF, mas não incluiria em si a soma do "resíduo" que resultaria desta operação abstrativa, isto é, a

[108] *TIE*, § 96; *G* II, p. 35.17-24; trad. bras., pp. 66-7.

*soma* igualmente infinita dos segmentos EF tornados *iguais* entre si, da qual se tem de *subtrair* as respectivas diferenças (como com relação ao caso dos círculos concêntricos, como alega o próprio Gueroult). O que, com efeito, corresponderia ao espaço do círculo CP subtraído do círculo BC, e nos daria uma figura em forma de anel cujas linhas de circunferência, maximamente distanciadas em PB, se encontrariam em um único ponto, C, em que a desigualdade seria *nula*. Tais círculos seriam, pois, *outros* dois círculos não concêntricos. Em verdade, Gueroult fez em sua análise do exemplo geométrico de Espinosa apenas o que Hegel mesmo, na passagem transcrita acima, afirmou ser possível segundo a figura, ou seja, destacou os segmentos *correspondentes às desigualdades* (diferenças) entre os segmentos infinitamente múltiplos EF e considerou-os *isoladamente* como uma infinitude de *segunda ordem*, uma infinitude maior e derivada com relação à *soma integral* dos próprios segmentos EF finitos, soma que é, não obstante a delimitação espacial intra-circunferências, igualmente *infinita*. Procedimento este que, de fato, pode ser *reiterado* infinitamente se tomarmos, como sugere Espinosa ao falar em "porções" do espaço e "porções das desigualdades", por exemplo, as desigualdades *destas mesmas* desigualdades do espaço interposto entre os dois círculos não-concêntricos, como uma *terceira ordem* de segmentos igualmente divisíveis ao infinito, cuja soma seria igualmente infinita, e assim por diante *in infinitum*. Todos os segmentos análogos ao segmento D'B (desigualdade máxima entre AB e CD) seriam, portanto, igualmente diminuídos ao infinito; mas nesse caso a desigualdade mínima *tenderia para* ou corresponderia a *zero* no ponto C.

### *5. A interpretação hegeliana do exemplo geométrico de Espinosa*

Retornamos agora o texto hegeliano de *Fé e saber*, no intuito de compreendermos o que Hegel quis efetivamente dizer com o fato de Espinosa ter "reconduzido a infinitude empírica para fora das divagações sem fim do imaginar" e tê-la "circunscrito diante de si". O que está em questão aqui é a própria concepção da possibilidade da *divisibilidade infinita* da extensão e da matéria, ou seja, o significado dos conceitos de *infinito potencial* e de *infinito empírico*. No início da *Carta 12*, Espinosa diz que devemos distinguir claramente pelo intelecto "[...] qual infinito não se pode dividir em partes ou não pode ter partes, e qual, pelo

contrário, ⟨pode,⟩ e isso sem contradição". E que aqueles que assim procedessem "teriam inteligido também qual infinito pode ser concebido maior que outro infinito sem nenhuma incoerência; e qual não o pode [...]" [109].

Pelo que expõe logo em seguida nesta carta, Espinosa justifica que à *substância* infinita se deve atribuir a *continuidade*, a *infinitude absoluta* e a *eternidade*, pois a sua existência pertence à sua essência, não existem múltiplas substâncias e que ela é única em sua natureza; ela só pode ser explicada pela eternidade porque se entende por este conceito uma "fruição eterna do existir, ou [...] fruição infinita do ser". Logo, ela é infinita em razão de sua própria *essência* ou *natureza*. Entre as duas maneiras pelas quais os homens podem conceber a *quantidade*, uma é concebê-la "como uma substância", isto é, somente pelo *intelecto*, na qual percebemos a coisa tal como é em si mesma: "infinita, indivisível, única".

Pelo contrário, aos *modos*, que são somente afecções da substância, se deve atribuir a *descontinuidade*, a *finitude* e a *duração*, pois por definição eles não têm a existência em sua própria essência, de maneira que se pode concebê-los como não existentes, donde segue que "quando consideramos apenas a essência dos modos e não a ordem da natureza inteira, não podemos concluir, da existência presente deles, que deverão existir ou não existir posteriormente, ou que tivessem existido anteriormente". A segunda maneira de se conceber a *quantidade*, que é própria à existência dos modos, é *abstrata e superficialmente*, e é dada pela *imaginação* com o auxílio dos sentidos, isto, é como "divisível, finita, composta e partes e múltipla" [110].

Tendo em vista esta diferença, a dificuldade reside em como há de se considerar os *atributos*, que são infinitos em seu *gênero*. Embora o intelecto os conceba por sua própria natureza infinitos, eles devem ser concebidos com uma infinitude diferente daquela da substância, que não é única nem absoluta, mas uma infinitude plural e divisível, porque são totalidades em cujo interior se efetuam duas modalidades de *limitação*: *a)* a que determina a produção dos *modos infinitos* imediatos e mediatos, que enquanto modos não podem ter a mesma infinitude da essência dos atributos; eles são infinitos em razão da potência de sua causa, não por força de sua própria natureza; e *b)* aquela em que se dá a determinação e

---

[109] Esta passagem intrincada da *Ep 12* no texto original: "Clarè enim tum intellexissent, quale Infinitum in nullas partes dividi, seu nullas partes habere potest; quale verò contrà, idque sine contradictione. Porrò etiam intellexissent, quale Infinitum majus alio Infinito sine ullâ implicantiâ; quale verò non item concipi potest; quod ex mox dicendis clarè apparebit"; *Ep 12*; *G* IV, p. 53.11-5; trad. ital., p. 79; trad. bras., p. 375*.

[110] *Ep 12*; *G* IV, p. 56.11-5; trad. ital., pp. 80-1; trad. bras., p. 376*. Texto semelhante em *E* I, prop. 15, schol.; *G* II, p. 59.20-35; trad. port., pp. 93-4.

limitação recíproca entre os *modos finitos* de um mesmo gênero (cf. *E* I, def. 2), segundo as séries infinitas de relações causais transitivas (cf. *E* I, prop. 28). As duas modalidades de limitação intrínsecas à infinitude dos atributos seriam concebidas *sem* nenhuma contradição. Seria a primeira modalidade aquela em que, segundo Espinosa, se pode conceber um infinito maior ou menor que outro infinito? A diferença não diz respeito somente àquela existente entre o absolutamente infinito e o infinito em seu gênero, mas também ao infinito por natureza (substância e atributos) e ao infinito por força de sua causa (modos infinitos). Todavia ainda resta saber que modo do pensamento operaria tais maneiras de conceber a *quantidade* no atributo, o intelecto ou a imaginação? Se é claro que a infinitude da substância não admite a limitação e o número, só podendo ser concebida pelo intelecto, não é tão claro assim que a infinitude do atributo não possa ser considerada sob o ponto de vista da imaginação, caso contrário, não se poderia compreender como a limitação entre os modos finitos se produziria em seu âmbito e sem contradição. Assim ao atributo corresponderia tanto uma infinitude em seu *gênero* e *em ato* entendida intuitivamente como uma totalidade, quanto uma infinitude *empírica*, que permite conceber imaginativamente no seu interior tanto a divisibilidade, a limitação e a finitude quanto a integração do finito em uma só e mesma totalidade. De maneira que, por um lado, fica afastada a possibilidade da infinitude potencial dos matemáticos ser admitida no que concerne à causalidade substancial e à atividade produtiva essencial dos atributos; mas, por outro, introduz-se aquilo que Hegel chamou de infinitude empírica, como um correlato da infinitude potencial, em que a divisibilidade e a limitação exigem o reconhecimento de um infinitude concebida pela imaginação no interior do processo de produção da existência modal, por meio da causalidade transitiva.

No entanto, é preciso notar que, na *Ética*, tudo leva a crer que Espinosa refuta a idéia de que possa haver um infinito maior do que outro. Depois de concluir no corolário II da prop. 14 da Parte I que dela "a coisa extensa e a coisa pensante são ou atributos de Deus ou *(pelo ax. 1)* afecções dos atributos de Deus", no escólio da prop. 15, afirma que a substância extensa é um dos atributos infinitos de Deus. Como em geral os cartesianos identificam extensão e corpo, e que a substância corpórea é concebida como composta de partes, negam que ela seja infinita e que possa, portanto, pertencer a Deus, o ser absolutamente infinito. Os dois exemplos freqüentemente usados pelos adversários como argumentos é referido por ele com a intenção de ser refutado imediatamente. Aqui nos deteremos somente no primeiro:

Se a substância corpórea, acrescentam, é infinita, que se conceba ser dividida em duas partes; cada uma das partes será ou finita ou infinita. Se finita, então o infinito será composto de duas partes finitas, o que é absurdo. Se infinita, então dar-se-á um infinito duas vezes maior que outro infinito, o que também é absurdo. Além disso, se uma quantidade infinita for medida em partes iguais a um pé, deverá constar de infinitas partes como essas, bem como se medida em partes iguais a uma polegada; e com isso um número infinito será doze vezes maior que outro número infinito. Enfim, que se concebam a partir de um ponto em uma quantidade infinita qualquer duas linhas, como AB e AC, no início com uma distância certa e determinada e estendidas ao infinito; é certo que a distância entre B e C é aumentada continuamente e, por fim, de determinada tornar-se-á indeterminável. Portanto, visto esses absurdos seguirem, como pensam, de supor-se a quantidade infinita, daí concluem a substância corpórea dever ser finita e conseqüentemente não pertencer à essência de Deus [111].

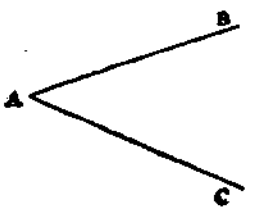

*figura 4*

O que é exigido nestes exemplos é que a quantidade da *res extensa* ou do atributo substancial seja concebida pelo intelecto, não segundo a imaginação. Não obstante, o que parece absurdo no primeiro exemplo já era desde Galileu [112]considerado legítimo de ser concebido, segundo a preensão imaginativa da quantidade, em que vigoram o número e o infinito potencial dos matemáticos, isto é, a idéia de diferentes *ordens de infinitude* ou de grandezas infinitesimais com correspondência biunívoca entre os termos; e o que aparece absurdo no segundo exemplo, não será visto como um problema real com a introdução da noção matemática de *limite* de uma função; com o qual os matemáticos afastaram a idéia da existência mesma de um infinito atual ou número infinito.

É com relação a problemas desta natureza que, na *Carta 12*, Espinosa argumenta que a admissão da divisibilidade infinita da *duração finita* tornaria impossível de se compreender como uma hora pode efetivamente passar [113], pois, submetê-la a uma tal divisão infinita resultaria em estabelecer uma *seqüência* ou *série infinita* que, por um lado, não se concluiria jamais, pois não encontraríamos uma unidade indivisível de tempo; e que, por outro lado, não

---

[111] *E* I, prop. 15, schol.; *G* I, pp. 57.28-58.9; trad. port., p. 92* (de onde se extraiu a figura 4). O segundo argumento é tirado da suma perfeição de Deus. Como se diz que Deus é ser sumamente perfeito, não pode ser paciente; como a substância corpórea é divisível, ela pode ser paciente; logo, ela não pertence à essência de Deus.

[112] De Galileo, cf. a "Giornata Seconda" do *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano* (1632); *OEN* VII, 1897, pp. 224-30; cf. também a edição de L. Sosio. Torino, G. Einaudi, 1970, pp. 240-8; os *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attenenti alla Meccanica ed ai Movimenti locali* (1638); *OEN* VIII, 1898, pp. 77-93.

[113] *Ep 12*; *G* IV, p. 58.5-10; trad. ital., pp. 81-2; trad. bras., p. 377*.

se poderia jamais recompor a *unidade*; como, por exemplo, na soma das frações abaixo, em virtude do crescimento gradual das ordens de infinitude sem a imposição arbitrária de algum *limite*:

$$\frac{1}{2}+\frac{1}{4}+\frac{1}{8}+\frac{1}{16}+\frac{1}{32}+\ldots+\frac{1}{n} = 1 \text{ hora}$$

Desta maneira, diz ainda Espinosa: "Por isso muitos que não costumam distinguir os entes de razão dos ⟨entes⟩ reais ousaram asseverar que a duração é composta de momentos e, assim, desejosos de evitar Caríbdes, caíram em Cila. Mas, compor a duração de momentos é o mesmo que ⟨compor⟩ o número pela só adição de nulidades" [114].

Ora, o que na explicitação de Gueroult parece-nos insuficiente é, precisamente, o fato de ele ter *separado* a soma das desigualdades dos segmentos EF como resultados de uma variação dentro de *uma ordem* de grandezas infinitesimais que, em princípio é novamente passível de divisibilidade *in infinitum* e de serem constituintes de novas ordens superiores de infinitude. Isto ficará mais claro após a leitura da descrição gueroultiana da segunda parte do argumento de Espinosa, relativa à "variações que deve sofrer a matéria movida no espaço", ou seja, ao passar imediatamente do exemplo geométrico para o campo *físico*, com base em um fenômeno de hidráulica: o fluxo de líquidos em tubos cilíndricos. Sabemos que a referência de Espinosa é o artigo 33 da Parte II dos *Princípios da filosofia* (1644) de Descartes, cujos conteúdo e figura são reproduzidos simplificadamente nos *Princípios da filosofia cartesiana* (1663), mais precisamente na Parte II, prop. 9 e seu lema, e explicitados nas duas proposições seguintes [115]. Tal artigo serve a Descartes simultaneamente tanto como uma prova da existência do *plenum* e da impossibilidade do vácuo quanto como da eficácia real dos princípios de conservação das quantidades de matéria e de movimento e repouso.

O tema em questão na prop. 9 dos *PPC* é o anel ou canal circular por onde passa uma matéria fluida (exemplificada empiricamente por líquidos, como a água) e que serve de base à teoria cartesiana dos turbilhões. O estreitamento progressivo do espaço CD faz com que a matéria homogênea se divida em infinitas partes, a fim de compensar o estreitamento, e aumente progressivamente a sua velocidade de escoamento nessa região do anel. Gueroult escreve que "em cada um desses espaços a mesma quantidade de matéria deve, para continuar

---

[114] *Ep 12*; *G* IV, p. 58.11-5; trad. ital., p. 82; trad. bras., p. 377*.

[115] DESCARTES, *Principia Philosophiæ* (1644), II, art. XXXIII; *AT* VIII-1, pp. 58-9; *Principes de la philosophie* (trad. Picot, 1647), II, art. 33, in *Œuvres philosophiques*. Tome III: *(1643-1650)*. Éd. par F. Alquié. Paris, Garnier, 1973, pp. 178-80. Esse artigo é comentado por Espinosa em *PPC*, II, prop. 9; *G* I, pp. 198.16-199.3 (de onde se extraiu a figura 5); trad. ital., pp. 69-70.

a avançar, perder a cada vez uma parte infinitamente pequena dela própria correspondente ao estreitamento progressivo do canal, devendo sua velocidade, em compensação, aumentar a cada vez de um grau infinitamente pequeno correspondente — vê-se que entre o *maximum* e o *minimum* a soma das *inaequalitates*, quer dizer, das desigualdades ou diferenças de variação tanto do volume da matéria como de sua velocidade, numa palavra, a soma das pequenas partes de extensão diminuídas, como a soma dos pequenos graus de velocidade acumulados, é um infinito inexprimível pelo número" [116].

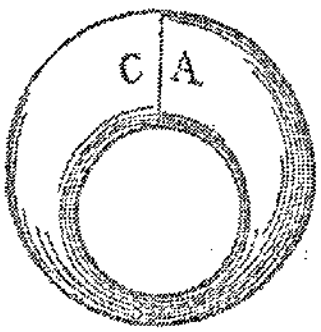


*figura 5*

O mesmo intérprete acredita, com isso, ter feito desaparecer toda dificuldade do problema trazido pela figura de Espinosa, pois continua: "os dois segmentos AB e CD sendo considerados como situados sobre uma secante que gira em torno do centro O, acrescentam-se suas diferenças sucessivas e obtém-se em valores absolutos (AB – CD) + (A'B' – C'D') + (A"B" – C"D"), etc., logo $\Sigma$ | AB – CD |. [...] e ⟨para⟩ passar dos espaços às velocidades (às variações dos movimentos da matéria em função das desigualdades dos espaços), se considerará a soma das razões *(rapports)* de AB e CD, ou seja, $\Sigma \frac{AB}{CD}$ " [117].

Ora, como expusemos acima, a linha EF que passa pelos centros O e O' dos círculos maior e menor, respectivamente, não é simplesmente uma secante, mas sim um diâmetro; as desigualdades dos segmentos EF, desiguais e finitos, lhes são *acrescidas* enquanto segmentos infinitesimais se partir de CD para AB, mas lhes são *subtraídas* se partir de AB para CD. Tomando a desigualdade máxima entre AB e CD, o segmento D'B, passamos a subtrair as desigualdades correspondentes a cada um dos segmentos EF do semicírculo da esquerda e chegamos a uma *desigualdade mínima* em C, igual a *zero*. No procedimento inverso, partimos da desigualdade nula em C acrescentando as desigualdades até a desigualdade máxima D'B. Evidentemente, a realização ininterrupta dessa dupla operação inversa nos dois semicírculos, seja qual for o seu ponto de partida, terá como resultado a *soma das desigualdades do espaço integral interposto e delimitado entre os dois círculos não-concêntricos*. Além disso, o mesmo autor afirma que a desigualdade máxima entre AB e CD, isto é, "a distância

[116] GUEROULT, *Spinoza*, I, p. 524.
[117] GUEROULT, *Spinoza*, I, p. 525.

determinada AB – CD, a saber D'B, que comporta uma infinitude em ato de distâncias infinitamente pequenas, e por conseguinte é indivisível em partes descontínuas" [118], mas que comporta também em si uma multiplicidade de grandezas infinitesimais (correspondentes às distâncias). Mas com essa asserção, Gueroult reinstaura uma *oposição* ou *diferença* entre os segmentos EF constituintes do espaço entre os círculos e as suas próprias desigualdades, ao considerar o próprio segmento *finito* D'B como um *indivisível* que comporta em si uma "infinitude em ato de distâncias infinitamente pequenas", ou seja, ao fazer do segmento D'B, considerado como *resultado* da soma infinita das desigualdades, um *infinitum actu*. Ora, tal segmento é apenas a *desigualdade máxima* entre os segmentos AB e CD, e *não* a soma infinita das desigualdades ou variações, pois ele diz respeito apenas à soma das variações de *um* dos semicírculos. Portanto, inversamente, ela pode ser igualmente diminuída *in infinitum*, até o ponto nulo em C. Mas, como há uma *correspondência biunívoca* entre cada dois dos infinitamente múltiplos segmentos EF que passam pelo centro O, sendo um em cada semicírculo, podemos afirmar que tais segmentos diminuem *ou* crescem simultaneamente de acordo com a mesma *razão* ou *proporção* que há entre as desigualdades máximas AB e mínima CD. Quer dizer, Gueroult fez o segmento finito D'B compor-se *potencialmente* de uma infinidade de segmentos infinitesimais de *ordem superior*, esses sim, considerados indivisíveis, tal como as menores partículas da matéria homogênea, em conformidade com as teses de Descartes e de Espinosa.

Neste ponto surge a questão: como é possível afirmarmos que o segmento D'B é constituído de "distâncias infinitamente pequenas", sem que sejamos levados a pensar que, da mesma maneira, os demais segmentos AB, CD e todos os EF possam ser *igualmente* compostos por distâncias ou segmentos infinitamente pequenos? Em outros termos, todos os segmentos finitos poderiam ser considerados, ao mesmo tempo, como igualmente infinitos. A questão é, pois, admitir a possibilidade de se conceber um infinito *maior* que outro infinito *sem contradição*, isto é, que a soma infinita das desigualdades de uma *parte*, por ex. o semicírculo da direita, em razão da ordem dos infinitésimos que o compõe, possa vir a ser maior que a soma infinita integral das desigualdades do círculo *todo*. Desta maneira, Gueroult abriu a possibilidade de uma reinserção de um *infinito da imaginação* no exemplo de Espinosa ao constituir um *indivisível*, um contínuo, por meio de uma multiplicidade infinita de novos segmentos infinitamente pequenos, no interior do próprio *infinitum actu*. Em outras

[118] GUEROULT, *Spinoza*, I, p. 525.

palavras, Gueroult fez das infinitamente múltiplas *desigualdades* entre D'B e C (finitas, desiguais entre si e em correspondência biunívoca), simples distâncias *finitas* análogas aos segmentos EF, cujas desigualdades podem igualmente ser divididas *in infinitum*, e cuja soma é infinita, etc.

Desta maneira, podemos associar por semelhança o procedimento analítico de Gueroult daquele empregado por Jacobi. O estudioso francês, porém, faz um caminho inverso ao tentar reintroduzir o *infinitum actu* sob a rubrica da desigualdade máxima *indivisível* num espaço finito, mas que é potencialmente divisível *in infinitum*, por um processo de *reiteração sem fim*, segundo novas e sucessivas ordens de grandezas infinitesimais. Ora, Gueroult segue aqui aquele que era o procedimento mais corrente em análise matemática na época da fundamentação do cálculo diferencial, logo após a sua invenção por Newton e Leibniz. Todavia, quais são as conseqüências desse duplo movimento? De um lado, resulta a reinserção do infinito empírico e da divisibilidade potencial infinita no interior de uma totalidade delimitada pelo espaço interposto entre os dois círculos não-concêntricos; e, de outro, a reinstauração de uma grandeza contínua indivisível, que comporta *in actu* uma infinidade de distâncias infinitamente pequenas de ordem superior, como equivalente à soma infinita das desigualdades de segmentos finitos.

Ao elaborar a soma das desigualdades sob a forma de um *algoritmo* infinito ou uma *série* infinita, isto é, como $(AB - CD) + (A'B' - C'D') + (A''B'' - C''D''), + \ldots + (AB^n - CD^n)$, enfim, como $\Sigma \mid AB - CD \mid$, Gueroult serviu-se na verdade do *infinito potencial*, do infinito sem fim, que corresponde propriamente à noção de um *progresso infinito*, tal como presente nas *séries infinitas* dos matemáticos, as quais Hegel sempre identificou com o *infinito abstrato do entendimento*, e, portanto, análogo ao infinito *empírico*.

Todo este desenvolvimento anterior sobre a interpretação da *Carta 12* feita por Gueroult nos foi sugerido pela interpretação hegeliana contida em *Fé e saber*, que nos permite vislumbrar este movimento, não apenas ao descrever as torções conceituais pelas quais Jacobi interpretava o problema do infinito atual com relação a Espinosa, mas também pela crítica das *conseqüências especulativas* que podem ser tiradas do exemplo geométrico do infinito atual e pelo brevíssimo e preciso diagnóstico das razões pelas quais tais procedimentos encontraram grande e incontestada receptividade junto aos matemáticos da época moderna. Além disso, Hegel explica muito sucintamente sua compreensão da maneira com se deu a admissão do infinito *abstrato*, análogo ideal ao infinito *empírico*, do "infinito sem fim", no âmbito da

própria análise matemática moderna. O exemplo matemático de Espinosa consegue ilustrar ou serve como prova intuitiva e geométrica da existência mesma do infinito atual, mas também da dificuldade experimentada por Espinosa para explicar somente pelo intelecto a gênese da finitude no interior do absolutamente infinito, pois finito e infinito são entre si incomensuráveis, assim como o modo e a substância. Transcrevemos a seguir a segunda parte do seu denso exame do exemplo intuitivo-geométrico do infinito atual de Espinosa:

> Nós vemos neste exemplo o infinito, que acima foi determinado como a afirmação absoluta ou o conceito absoluto, exposto ao mesmo tempo *(zugleich)* para a intuição, portanto, no particular, e o conceito absoluto é actu a identidade dos opostos; sejam estas partes mantidas separadas e, como tais, postas como idênticas, este particular é efetivamente posto como tal, expresso em números, e esse ⟨infinito particularizado⟩, na sua incomensurabilidade, deve ser posto como idêntico ⟨ao infinito⟩ segundo o conceito; então, surge ⟨assim⟩ a infinitude empírica nas séries infinitas dos matemáticos; a incomensurabilidade, porém, consiste em que o particular é desvinculado da subsunção ao conceito, é dividido em partes, e essas são absolutamente determinadas e absolutamente desiguais entre si; e se elas, depois de postas em igualdade no conceito intuitivo, são agora comparadas entre si, não estão mais em identidade, mas sim apenas em Relação *(im Verhältnisse)*; em uma palavra, isto não é nada mais que a transformação da Geometria em Análise, ou mais precisamente — do teorema pitagórico, o qual sozinho é toda a Geometria, nas séries das funções de linhas curvas [119].

Invertendo a ordem da dupla argumentação de Hegel e visando uma maior clareza expositiva, é preciso indicar somente que, seguindo as indicações contidas também em outros textos hegelianos da mesma época [120], este diagnóstico relativo ao progresso no âmbito da história matemática, resumido na expressão "transformação da Geometria em Análise", se deixa explicar pela referência a alguns poucos autores, em detrimento de muitos outros que poderiam ser igualmente lembrados, que particularmente contribuíram tanto para o estudo cinemático e mecânico dos fenômenos de movimento quanto para a formulação da base teórica do cálculo infinitesimal. Todavia o desvio seria longo demais. Razão pela qual, além

---

[119] *GuW*; *GW* 4, pp. 357.34-358.9; *StA* = *JKS III*, p. 58.10-30; trad. ital., p. 179. Este breve e denso diagnóstico hegeliano sobre a transformação da geometria em análise, do teorema pitagórico em série de funções das linhas curvas e da gênese da análise infinitesimal moderna é o que motivou o estudo histórico preliminar contido em MORETTO, *Hegel e la "matematica dell'infinito"*, pp. 22-47. O tratamento deste tema no presente trabalho o desviaria inteiramente de seu propósito.

[120] Em particular na *Dissertatio*; *SW* 1, pp. 3-39; trad. fr., pp. 127-65. Dedicamos ao estudo deste texto uma dissertação de mestrado, à qual reenviamos, cf. BAIONI, J. E. M., *A* Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum *de G. W. F. Hegel – A crítica a Newton e os fundamentos da filosofia da natureza*. São Paulo, PUC-SP, 1995.

de reenviar aos poucos trabalhos já consagrados ao tema [121], acreditamos que é possível compreender o diagnóstico hegeliano se ele for referido a um único ponto, exposto aqui dogmaticamente: segundo o novo método de análise matemática desenvolvido por Newton e Leibniz, em fins do século XVII, a *igualdade* das razões entre dois ou mais termos contempla uma *diferença* infinitesimal nas próprias quantidades de que são razões, expressa pela *função* derivada. Eis o significado do confronto e da transformação que Hegel acreditava se dar entre a nova *sublimiore geometria* (analítica), isto é, a análise ou cálculo infinitesimal, e a geometria clássica (sintética), que não admitia a diferença no interior da igualdade estabelecida pelas razões das quantidades, quer entre as grandezas finitas quer entre as chamadas grandezas incomensuráveis (por exemplo, a diagonal do quadrado). O conceito de *limite* desempenha aqui um papel fundamental, pois ele surge na análise infinitesimal como uma determinação que permite considerar o infinito potencial e as grandezas variáveis postas em relação pelas razões de igualdade como efetivamente não-nulas (mas tendendo para zero), e evitar qualquer recurso a uma noção de infinito atual ou de indivisíveis no interior da matemática. Por conseguinte, de acordo com o pensamento de Hegel, o exemplo intuitivo-geométrico do infinito atual de Espinosa ajudaria a por novamente em questão justamente essa noção matemática de *progresso infinito em série* e a própria noção de derivabilidade de diferenças a partir da igualdade de razões e de sua convergência.

Mas com este conceito de *limite* se põe um outro problema lógico e ontológico, que é a consideração da diferença no interior mesmo da igualdade ou identidade. Tendo em vista o novo método analítico infinitesimal, podemos transpor uma formulação *dialética* para os fenômenos de movimento, pois a velocidade instantânea, enquanto função de identidade de duas variáveis independentes, espaço e tempo $(v = s / t)$, e de uma diferença infinitésima (razão de incremento ou derivada da função) [122], poderia ser concebida, nos termos empregados no escrito sobre a *Diferença*, como uma relação de "identidade da identidade e da diferença"; ou seja, o novo cálculo poderia compartilhar de uma lógica dialética que permite a individuação de um fenômeno, em termos de identidade, através de um progressivo desenvolvimento de suas diferenças intrínsecas.

---

[121] Cf. ainda MORETTO, *Hegel e la "matematica dell'infinito"*, pp. 203-65; MORETTO, A., "L'influence de la 'Mathématique de l'infini' dans la formation de la dialectique hégélienne" [1985], in HORSTMANN, R.-P. – PETRY, M. J. (Hrsg.), *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, pp. 175-96; REBUFFO, F., *Hegel e il pensiero matematico della sua epoca*. Firenze, La Nuova Italia, 1989.

[122] Cf. a Nota complementar ao final do presente Capítulo.

*6. O caráter especulativo do conceito de infinito atual*

Hegel procura acentuar o caráter *intuitivo* do exemplo geométrico de Espinosa, ao dizer que nele nós "vemos o infinito", que ele aí é particularizado, figurado e delimitado no espaço finito interposto entre os círculos não-concêntricos. De tal exposição figurada do infinito atual na particularidade do espaço do exemplo geométrico, apreensível pela imaginação e pela intuição sensível (em sentido kantiano), se pode passar para o *conceito absoluto de infinito* que fora concebido pela intuição intelectual como "a afirmação absoluta da existência de uma coisa", como afirmou Espinosa [123]. Mas, para Hegel, essa passagem significa alcançar a "identidade absoluta dos opostos", ou seja, a identidade entendida não somente: *a)* como a identidade do *absolutamente infinito* da substância com os dois *infinitos em seu gênero* dos atributos que a exprimem, que todavia conservaria ainda a *diferença* entre as infinitudes e a sua conexão *unívoca* no interior da própria substância; mas também *b)* como a *identidade* do *absolutamente infinito* da substância com a *infinita multiplicidade* dos modos finitos existentes em ato. Em outros termos, é preciso admitir, pelo menos, uma identidade que contemple a *diferença* intrínseca como uma condição necessária para se estabelecer uma *comensurabilidade, proporção* ou *razão (ratio)* entre o absolutamente infinito e cada um dos múltiplos modos finitos, tomados em sua singularidade e reinseridos na infinitude do atributo constitutivo da unitotalidade substancial, se se quer manter a causalidade absoluta imanente que perpassa todas as essências singulares.

Portanto, parece-nos ser possível compreender o significado da frase de Hegel que diz que Espinosa "reconduziu a infinitude empírica para fora das divagações sem fim do imaginar" e a "circunscreveu diante de si". Noutros termos, Espinosa teria separado do absolutamente infinito aquele infinito empírico da imaginação, retirando-o da esfera do infinito potencial e divisível para reintegrá-lo numa figura delimitada e finita da geometria, a partir da qual é possível intuir ou estabelecer *razões*, ou seja, inserindo-o no âmbito do *conhecimento intuitivo* dos modos do atributo substancial da extensão. Expondo-o numa figura particular inteiramente determinada, Espinosa vincularia o *infinito empírico* da *imaginação*, análogo ao infinito potencial matemático e concebido a partir da série infinita das coisas singulares, ao *infinito atual*, ao absolutamente infinito da substância, tornando a

[123] *E* I, prop. 8, escol. 1: "Em verdade, como ser finito é negação parcial, e ser infinito a afirmação absoluta de existência de alguma natureza, logo segue da só *prop.* 7 dever toda substância ser infinita"; *G* II, p. 49.19-21; trad. GEE; trad. port., p. 83*.

ambos imediatamente *intuitivos* por meio do exemplo geométrico e, portanto, passíveis de serem referidos um ao outro por *razão* ou *proporção* recíproca. Por isso, Hegel aponta para o fato de que se pode recorrer às novas noções matemáticas de progresso *in infinitum* e de série infinita que contemplam um *limite*, tal como faziam a análise geométrica ou cálculo infinitesimal, como conceitualmente mais próximas do verdadeiro conceito *especulativo* de infinito que o próprio conceito metafísico de infinito elaborado pela tradição filosófica. Uma definição genética da produção das desigualdades, a ser elaborada pelo intelecto intuitivo ou a razão (e não pelo entendimento abstrato), derivaria em última instância da definição e da natureza do próprio círculo, associada não apenas a uma eventual definição de *não-concentricidade*, mas também à *processualidade* dos *movimentos* produtores das diferenças ou desigualdades, pela atividade autodelimitadora do atributo, que expressa segundo o seu gênero a própria causalidade imanente, eficiente e não-transitiva da substância.

Com este exemplo, segundo Hegel, Espinosa teria reconduzido a série sem fim e indefinida das coisas singulares, sujeitas à temporalidade, à duração, à sucessividade e ao número, para fora ou para além dos processos imaginativos e reflexivos do espírito *(mens)*, em direção à intelecção intuitiva ou racional, ao mesmo tempo que a reintroduz no seio de uma figura geométrica que representa imediatamente de maneira *figurada* a própria atividade autoprodutora imanente da substância, mediada pelos atributos [124]. Na *Carta sobre o infinito*,

---

[124] Para compreender o termo *Gleichniß*, em sua acepção estética de *símile*, é preciso recorrer às *Lições de Estética*. Aí Hegel procura explicar que o símbolo *(Symbol)* permanece essencialmente ambíguo quanto ao seu próprio *conceito*, isto é, que embora ele *não possa* ser de modo algum adequado ao seu significado, ele também *não deve* se fazer inteiramente conforme ao seu significado: "Pois se por um lado o conteúdo, que é o significado *(Bedeutung)*, e a forma, que é empregada para a sua designação, também concordam em *uma* propriedade, assim, por outro lado, a *forma* simbólica contém, todavia, também para si ainda *outras* determinações, completamente independentes daquela qualidade comum que ela uma vez significou; do mesmo modo o *conteúdo* não precisa ser apenas um conteúdo abstrato, [...] mas pode ser um conteúdo concreto, que por seu lado também pode conter novamente qualidades peculiares — distintas da primeira propriedade que constitui o significado de seu símbolo e igualmente ainda mais distintas das constituições peculiares restantes desta forma. — Assim, [...] particularmente Deus tem ainda outras propriedades completamente diferentes daquelas que podem ser apreendidas num número, numa figura matemática ou numa forma animal. Por isso, o conteúdo permanece também *indiferente* (gleichgültig) frente à forma que o representa; e a determinidade abstrata que ele constitui pode estar presente de igual modo em outras infinitas existências e configurações. [...] Completamente infinita [...] é a quantidade de configurações e formações *(Gebilden)* que foram usadas como símbolos para representar Deus". Diante de tal ambigüidade, a dificuldade reside no fato que, diante de uma imagem, não se apresenta a nós só o significado que ela pode ter como símbolo, mas também a forma e a existência sensíveis que lhe dão expressão: "Tal dubiedade, portanto, acaba apenas quando um dos dois lados, o significado e a forma, são mencionados explicitamente e ao mesmo tempo é expressa a sua relação *(Beziehung)*. Mas então a existência concreta representada também não é mais um símbolo no sentido autêntico da palavra, porém uma mera imagem, e a relação entre imagem e significado recebe a conhecida Forma da *comparação*, do símile *(Gleichnisse)*. No símile, ambas as coisas tem de estar presentes: por um lado, a representação universal e, por outro lado, a sua imagem *(Bild)* concreta". Mais adiante, na parte dedicada precisamente ao conceito de *Gleichnis*, ele explica: "[...] no símile tudo aquilo que a imagem expõe exclusivamente na Forma imagética,

Espinosa serviu-se dos termos *explicare* e *adæquare* para referir-se à incomensurabilidade do espaço interposto entre os dois círculos e a determinação quantitativa por meio do número, em função da própria "natureza da coisa". *Explicare* deve ser compreendido no sentido de *explicatio*, uma expansão ou desdobramento da essência da substância, da potência infinita da sua autoprodução, por intermédio de sua atividade autodelimitadora nas esferas *autônomas* dos atributos, responsáveis pela causalidade imanente e a co-essencialidade dos modos. *Adæquare* deve ser entendido como equivalente de *complicatio* ou *comprehensio*, ou seja, de um envolvimento ou uma recondução interna entre uma essência singular, a sua causa geradora cuja potência é infinita e as demais coisas singulares com que tem relações de causalidade recíproca no âmbito das existências; é uma *comprehensio* do processo infinito de autoprodução da diferença pela substância através da *mediação* da igualdade da razão última entre as desigualdades, e não simplesmente uma *igualização* quantitativa. Portanto, tomando por base a análise de Gueroult, a consideração das distâncias desiguais EF presentes no espaço interposto entre os círculos não-concêntricos, apesar de estarem determinadas e serem infinitas, torna as *áreas* delimitadas, por exemplo, entre $EF_1$ e $EF_2$, como espaços infinitesimais singulares ou particularizados. Em termos geométricos, cada um desses polígonos, com dois lados em curva e dois retos, seria parte de um *setor* de uma curva, cuja determinação quantitativa particular poderia ser feita, independentemente do círculo completo, recorrendo-se ao método newtoniano das "primeira e última razões de quantidades", se se considerar a hipótese de Arquimedes, de que o círculo é equivalente a um polígono de infinitos lados. Poderíamos ainda determiná-los em termos de função de duas *variáveis independentes*, representadas geometricamente pelos arcos das circunferências não-concêntricas e os infinitamente múltiplos segmentos EF. Mas, tendo em vista a natureza contínua da curva particular que é o círculo, que é determinada essencialmente por um *único* parâmetro que é o *raio* (*r*), a simples não-concentricidade de dois círculos *produz* entre as distâncias ou os segmentos desiguais e finitos EF, infinitamente múltiplos, e as suas desigualdades infinitesimais, uma mesma *razão* de igualdade. Eis, portanto, o fundamento, segundo o exame de Hegel, para que as desigualdades possíveis neste espaço interposto entre

---

também em sua abstração como significado — ao qual surge por meio disso ao lado de sua imagem e é comparado com ela — pode obter para si um modo de expressão autônomo. Metáfora e imagem tornam intuitivos *(veranschaulichen)* os significados, sem expressá-los, de modo que apenas a conexão, na qual ocorrem as metáforas e as imagens, mostra abertamente o que de fato deve ser dito com elas. No símile, ao contrário, ambos os lados, a imagem e o significado [...] encontram-se completamente separados, cada um considerado para si e apenas então relacionados nesta separação um do outro devido às semelhanças de seu conteúdo"; cf. *VAesth I*; *SW* 12, pp. 411-2, 543; trad. bras., II, pp. 27-9, 137.

os círculos seja infinita; ela não deriva da quantidade infinita das partes (linhas que em movimento gerariam áreas infinitamente pequenas), nem da possível separação dessas e de seu isolamento para efeito do cálculo das variações, pois aí cada qual é, simultaneamente, igual si mesma e diferente de uma outra; mas *comparadas* uma com a outra diante da totalidade do espaço interposto entre os círculos, se não podemos afirmar que entre elas haja identidade *quantitativa*, pois elas são desigualdades infinitesimais, podemos ao menos afirmar que há entre todas essas quantidades diferentes uma *relação*, *proporção* ou *razão*, ou seja, que elas estão *im Verhältnisse*. Noutras palavras, que há entre elas uma mesma razão ou proporção, uma razão última da igualdade entre as infinitamente pequenas partes das circunferências não-concêntricas e dos infinitamente múltiplos segmentos EF, e, ainda, entre essas e as desigualdades ou diferenças de cada um dos segmentos EF e seus correspondentes arcos, tangentes, cordas, etc. Assim, estando diante dessa figura, defrontamo-nos intuitivamente com o conceito absoluto ou a Idéia mesma do infinito atual, por meio de uma "figuração finita": o diagrama geométrico. Podemos reconhecê-lo não apenas por meio da intuição intelectual (ou da intuição pura *a priori* kantiana), mas adquirimos por meio dessa figura particular um conhecimento intuitivo de sua efetividade.

Por essa razão, a superação de toda determinação numérica se dá nesse exemplo em virtude de haver entre o espaço *total* interposto entre os círculos não-concêntricos, as distâncias *desiguais* EF e as *desigualdades* destas últimas uma mesma *relação* ou *razão* que não é determinável quantitativamente, não só por que o valor de $\pi$ é sempre infinito, mas porque uma razão ou proporção é efetivamente uma *determinação qualitativa* das grandezas quantitativas, e por isso podem ser variáveis. O teorema de Pitágoras é, para Hegel, um exemplo do que Espinosa disse acerca das "coisas" que os matemáticos descobriram que não podem ser totalmente *explicadas* nem ser *adequadas* ao número, pois a expressão $h^2 = a^2 + b^2$ não indica apenas a igualdade quantitativa entre segmentos quaisquer, mas precisamente a *razão* entre a hipotenusa e os catetos, segmentos que têm uma posição precisa no triângulo retângulo, e que assim serve de base à própria trigonometria. Da mesma forma, a fração $\frac{2}{7}$ pode ser igualmente reproduzida sob a forma de uma série infinita de base decimal 0,285714285714..., ou sob a forma relacional de uma série de frações $\frac{4}{14}$, $\frac{6}{21}$, $\frac{8}{28}$, ... etc., conservando a mesma relação ou razão entre o numerador e o denominador; com efeito, o

primeiro pode ser entendido como uma função do segundo, que indica de fato o seu valor numérico real com relação ao número de partes em que se divide a *unidade* (ou o todo).

Como bem observara Kepler, estudado brevemente por Hegel na *Dissertatio*, os termos *ratio* e *proportio* matemáticas se diziam em grego λόγος e ἀναλόγος, de maneira que as grandezas ou os números chamados *irracionais* (por exemplo a diagonal do quadrado de lados iguais à unidade, = √ 2), que em grego se diziam ἀλόγοι, serem em verdade apenas *ineffabiles*, impronunciáveis diante da possibilidade de indicar-se sempre após a vírgula um número a mais numa série infinita, como acima no exemplo da fração $\frac{2}{7}$. Deve notar-se ainda que entre √ 2, √ 16, √ 25, etc., e seus resultados 1,414213562373..., 4 e 5, sempre há uma *mesma* razão, indicada pela própria regra de extração da raiz quadrada.

Da mesma maneira, o método da primeira e última razões de quantidades de Newton ofereceu a Hegel ainda a possibilidade de se compreender como se geram as grandezas nascentes e as grandezas evanescentes prelo movimento cinético do ponto no interior do atributo substancial da extensão, embora tal método carecesse ainda, aos olhos de Hegel, de uma mais bem fundada base conceitual e teórica, pois a consideração das quantidades no instante pontual correspondente à velocidade instantânea exigiria dos matemáticos que não admitissem algo como um *quid* intermédio entre o ponto e a extensão infinitesimal, entre o ponto sem dimensão e a própria dimensão espacial gerada pelo seu movimento. Mas, como em matemática e o entendimento abstrato contemplam somente os três princípios lógicos de identidade, de não-contradição e do terceiro excluído, elas estariam aparentemente incapacitadas para compreender e aceitar a demonstração intuitivo-geométrica do infinito atual elaborada por Espinosa. Desta maneira, o novo cálculo infinitesimal deveria compartilhar de uma lógica que lhe permitisse, inclusive no âmbito da físico-mecânica, a individuação dos fenômenos e grandezas em termos de uma identidade que se estabeleceria por meio de um progressivo desdobramento de suas diferenças (infinitesimais) internas, expressas pelos "valores vizinhos" de Fermat, para enfim, estabilizar-se momentaneamente num determinado *limite*, sempre passível de ser ultrapassado se operadas novas diferenciações infinitesimais. Em termos estritamente hegelianos, seria tarefa da filosofia formular uma *dialética do infinito e do finito*, do ser e do não-ser, que num momento do processo de seu desenvolvimento, no seu devir ou vir-a-ser, como que se estabilizasse provisoriamente na forma de um ser-determinado *(Dasein)*. Mas isso requereria que a matemática passasse a admitir a própria *contradição* envolvida no processo de determinação recíproca entre infinito

e finito, entre o ponto sem dimensões e as dimensões geradas pelo seu movimento, etc., em termos de uma *dupla negação*, pois, lembra Hegel, como o próprio Espinosa teria ensinado, *omnis determinatio negatio est*. Quer dizer, não determinação quantitativa exata ou finita que possa ser positivamente considerada sem que haja intrinsecamente nela a negação da continuidade, da infinitude verdadeira e absoluta. Mas que essa de fato só se restabelece, por sua vez, *negando* essa singularidade *quantitativa* do número por meio da determinação *qualitativa* das razões ou proporções, que o reinsere na unidade completa do *todo*, na totalidade da figura geométrica que expressa figurativamente o infinito atual.

Portanto, a superação positiva de toda quantificação ou toda numeração pode ser compreendida como tarefa exclusiva do conhecimento racional, que busca restabelecer aquilo que, segundo Espinosa, o intelecto apreende por meio da intuição intelectual. Visando concluir sua avaliação do problema do infinito atual em *Fé e saber*, Hegel indica um alargamento do alcance especulativo do exemplo geométrico de Espinosa, ao afirmar:

> Daí resulta que o verdadeiro caráter do pensar é a infinitude; na medida mesma em que o conceito absoluto ⟨é⟩ infinitude, — ⟨ele é⟩ em si afirmação absoluta, mas, voltado contra o oposto e o finito, como sua identidade, é absoluta negação; e esta negação como existente *(seiend)*, realmente posta, é o pôr dos opostos: +A –A = 0; o nada *(das Nichts)* existe como +A – A, e é, segundo sua essência, infinitude, pensar, conceito absoluto, pura afirmação absoluta. Esta infinitude abstraída da substância absoluta é aquilo que Fichte tornou acessível à nossa cultura moderna, mais subjetiva, como Eu, ou pura autoconsciência, pensar puro, e mesmo como eterno operar, ou produzir da diferença, que o pensar refletido *(das reflektierte Denken)* conhece sempre apenas como produto. O que se mantém mutuamente separado do fenômeno, o incomensurável, a diferença como produto é igual a si próprio na última razão *(in dem letzten Verhältnisse)*, na infinitude, quer dizer, onde ao mesmo tempo os opostos desaparecem *(wegfallen)*; e a identidade em relação *(in Beziehung auf)* aos incomensuráveis postos como existentes por si (no número) é uma ⟨identidade⟩ infinita, um nada; porém, os incomensuráveis não são postos como estas abstrações, por si existentes (no número), nem como partes subsistentes sem o todo, mas segundo o que essas ⟨partes⟩ são em si, a saber: elas ⟨são⟩ postas somente no todo; assim, o verdadeiro conceito, a verdadeira igualdade do todo e das partes, e a infinitude afirmativa, o infinito actu, está à mão *(ist vorhanden)* para o conhecimento intuitivo ou geométrico. Esta idéia do infinito é uma das mais importantes do sistema espinosano e, numa exposição do mesmo, ela deveria desempenhar um papel mais importante *(eine größere Figur spielen)* do que, como nos princípios jacobianos, sempre fornecer somente um predicado ocioso ao pensar, à extensão, etc.; nela reside precisamente o mais importante, isto é, o

conhecimento do ponto de unificação dos atributos; sem esta Idéia, porém, as mais elevadas idéias de Espinosa são expostas de uma maneira formal, histórica, tal como na proposição 14ª, ⟨em que⟩ os atributos e os modos acrescentam-se à substância absoluta na forma comum da reflexão, ⟨na forma⟩ de *propriedade* (Eigenschaft) [125].

*O ponto de unificação dos atributos.* Eis o significado fundamental do conceito de infinito atual. A determinação qualitativa expressa pela razão ou proporção das quantidades seria, portanto, um modo cuja essência não derivaria do atributo substancial da extensão, mas sim do atributo substancial do pensamento. Residiria aí, como Hegel sugere, uma solução para a dificuldade fundamental do sistema de Espinosa: explicar como se dá o processo de autodiferenciação da substância por meio da atividade produtiva dos atributos; explicitar a própria possibilidade de se admitir um conhecimento racional que possa apreender, no finito e particular, os aspectos ou elementos cognitivos que lhe permitam vincular diretamente os modos finitos aos respectivos atributos infinitos em seu gênero; e, por fim, delimitar os atributos que exprimem a essência infinita da substância somente e *necessariamente* ao pensamento e à extensão.

A substância absolutamente infinita, considerada como a identidade dos absolutamente opostos, da *infinitude* "genérica" dos atributos e de suas modalidades (imediatas e mediatas), e da *finitude* dos modos, torna-se desta maneira a *negação absoluta* dessas duas *formas* de expressão de sua própria essência infinita. Todavia, esse desenvolvimento conceitual especulativo é representado pelo entendimento reflexivo como se ele concebesse "inconscientemente" a infinitude, que é a afirmação absoluta da existência de uma natureza, como uma contradição não-resolvida, como um nada, como *simples* negação absoluta: "O nada existe como +A –A". O nada é a não-diferenciação dos opostos no interior da substância mesma, a identidade *in-diferente* dos modos finitos, imediatamente iguais entre si em sua finitude. Por isso, o singular finito, situado na temporalidade e na efetividade empírica, é o incomensurável diante da substância absoluta, da unitotalidade de Deus. Mas esta incomensurabilidade é um *produto modal* da substância, uma afecção ou modificação existente em ato causada por sua própria atividade essencial, de maneira que a restituição dos modos à unitotalidade substancial não deve ser concebida como uma simples *permanência* da diferença quantitativa determinada pelo número, subsistente por si e *abstraída* da substância, mas como a completa *dissolução* das diferenças quantitativas singulares diante da *estrutura*

[125] *GuW*; *GW* 4, p. 358.9-34; *StA* = *JKS III*, pp. 59.30-60.29; trad. ital., p. 180.

*relacional* consolidada pela *última* razão ou proporção no âmbito da substância infinita autodiferenciada. Isto é o que, em última instância, permite a Hegel afirmar que o verdadeiro conceito afirmativo de infinito é a igualdade do todo e das partes na unitotalidade substancial.

Por fim, Hegel procura ainda acentuar o fato de que, mesmo assim, a substância espinosana *não* é dotada de uma *estrutura subjetiva infinita* tal que ela possa: *a)* contemplar em si mesma a contradição dos termos opostos; *b)* assumir positivamente as determinações intrínsecas ao processo de produção modal como *negações parciais*, que são novamente *negadas* ao serem reinseridas no âmbito substancial pela atividade reflexiva do conhecimento intelectual-racional, e *c)* ser considerada não a identidade infinita das quantidades abstratas, mas a identidade infinita das diferenças concretas do todo e das partes, ou seja, "a identidade da identidade e da diferença".

Assim, em *Fé e saber*, Hegel elabora um resumo conclusivo das formas assumidas pela infinitude ao ser tratada pela imaginação ou pelo entendimento reflexivo, cujo objeto fora limitado pela recente filosofia alemã, de Kant e de Fichte em particular, ao imediatismo sensível do fenômeno empírico.

> Resumamos brevemente as formas da infinitude; o verdadeiro infinito é a Idéia absoluta, identidade do universal e do particular, ou identidade do infinito e do finito mesmo; a saber: do infinito na medida em que ele é oposto a um finito, e este infinito é puro pensar; posto como esta abstração, ⟨ele⟩ é identidade pura absolutamente formal, puro conceito, razão kantiana, Eu fichtiano. Mas situado em face desse outro infinito, ele é, precisamente por isso, o nada absoluto mesmo, +A –A = 0; ele é o lado negativo da idéia absoluta; este nada posto como realidade *(Realität)* é a própria infinitude, não como sujeito ou produzir, ⟨pois⟩ ela é, tal e qual, tanto pura identidade quanto nada, mas como objeto *(Objekt)* ou produto dela é o +A – A, o pôr dos opostos. Mas nenhuma destas formas da infinitude é ainda a infinitude da imaginação, ou a ⟨infinitude⟩ empírica; a primeira infinitude é a razão absoluta; a infinitude da pura identidade ou da negatividade é a ⟨infinitude⟩ da razão formal ou negativa; porém, o infinito, em sua realidade, como +A –A, a partir do qual um ⟨termo⟩ é mesmo determinado como infinito, o outro ⟨termo⟩, como finito ou a finitude em geral, é o ⟨infinito⟩ da reflexão e da imaginação, ao qual pertence o ⟨caso⟩ anteriormente indicado, se um infinito deve ser posto como absoluto, quer dizer, ao mesmo tempo como um outro. Em Jacobi, a infinitude encontra-se ou como algo ocioso *(etwas Müßiges)*, ou como a ⟨infinitude⟩ empírica da imaginação; isto o conduz a opinar *(meinen)* que Espinosa, em seu exemplo matemático [...], tenha querido expor uma infinitude empírica como existente actu; e Jacobi é satisfeito por esse exemplo na

medida em que aí encontra uma infinitude 'não certamente objetiva e efetiva *(wirkliche)*, mas subjetiva e ideal' [126].

Procuramos em nossa exposição apontar para o fato de que a interpretação hegeliana do exemplo intuitivo geométrico do infinito atual trata uma questão fundamental do ponto de vista da economia interna do sistema de Espinosa, contrariamente à opinião de Gueroult, que via nela apenas uma retomada da posição de Fichte por meio de conceitos que igualmente seriam estranhos ao autor da *Ética*. Ao aproximar a infinitude da razão pura kantiana e do Eu fichtiano da concepção de progresso infinito dos matemáticos, Hegel passa em verdade também a problematizar a fundamentação da subjetividade transcendental, a qual conserva, ao recorrer a esse "infinito mau" tanto na apreensão da série de causalidades eficientes pertencentes ao sistema legal da natureza quanto da incapacidade de realização do bem pela moralidade singular coagida pela pureza formal do imperativo categórico, uma fundamental dependência do universo fenomênico, das coisas singulares dadas imediatamente à percepção, tanto do ponto de vista cognitivo e epistemológico quanto ponto de vista da realização prática da liberdade da vontade racional.

O estudo do infinito atual mostra-nos, portanto, como disse Hegel nas *Lições sobre a história da filosofia*, que a filosofia de Espinosa é o ponto de partida absoluto do filosofar, a negação da imediatidade do finito e a sua reinserção na unitotalidade da identidade absoluta da substância. Todavia, esta substância espinosana, apesar do seu complexo processo de autodiferenciação ou de produção modal, analisado aqui somente no que concerne ao atributo extensão, não foi concebida por ele como *espírito*.

---

[126] *GuW*; *GW* 4, pp. 358.34-359.23; *StA* = *JKS III*, pp. 60.29-61.25; trad. ital., pp. 180-1.

*NOTA COMPLEMENTAR*

Podemos expressar em notação moderna a determinação da velocidade, para tornar mais intuitiva a noção básica de *função* de que aqui se trata, ou seja, uma função matemática de duas variáveis independentes.

Considerando-se o espaço percorrido $s$ é uma função do tempo $t$, isto é, $s = f(t)$, ou então $y = f(x)$. Se um corpo se move num intervalo espacial infinitesimal entre $y_0$ e $y_1$, cujos tempos correspondentes a esses pontos são $x_0$ e $x_1$, sendo $\Delta x = x_1 - x_0$ o incremento (temporal) infinitesimal diferente de 0 (zero); podemos então considerar $y_0 = f(x_0)$ e $y_1 = f(x_0 + \Delta x)$. Como a velocidade $v$ é uma relação entre $s$ e $t$, ou $y$ e $x$, supondo-a *variável* nesse intervalo, teremos então

$v = \dfrac{y_1 - y_0}{x_1 - x_0}$; ou então, $v = \dfrac{y_1 - y_0}{(x_0 + \Delta x) - x_0}$.

Substituindo-se $y_0$ e $y_1$ pelas respectivas funções e considerando-se o resultado do denominador, teremos então $v = \dfrac{f(x_0 + \Delta x) - f(x_0)}{\Delta x}$.

A velocidade assim considerada não é mais a identidade rígida da relação básica $v = \Delta s / \Delta t$, indicativa da velocidade média, mas a velocidade *instantânea* no intervalo, ou seja, é uma identidade "em vias de formação", uma vez que o incremento infinitesimal de tempo $\Delta x$, que pode ser diminuído *in infinitum*, tende para um *limite* $\lambda$. Todavia, como observou *Newton*, não ocorre uma identificação exata entre a *razão* das quantidades e as próprias quantidades últimas de que ela é razão, de modo que, em conformidade com Livro I, seção I, lema I dos *Philosophiæ naturalis principia mathematica* (1687), essa *diferença* mesma poderia ser diminuída infinitamente, sem no entanto nunca poder fazê-la desaparecer por completo. Assim, poderíamos determinar a velocidade do seguinte modo:

$$v = \lim_{\Delta x \to 0} \frac{f(x_0 + \Delta x) - f(x_0)}{\Delta x}.$$

Como à diferença temporal infinitesimal $\Delta x$ corresponde um incremento espacial infinitesimal $\Delta y$, a relação de ambos é uma *razão* ou *relação de incremento* da *função original*, e desta maneira, o limite dessa relação tende a zero, teremos então $\lim_{\Delta x \to 0} = \dfrac{\Delta x}{\Delta y}$ obtém-se então a primeira *derivada* da função original $f(x)$ em $x_0$, o que pode ser expresso igualmente por $f'(x)$. Por conseguinte, poderíamos desenvolver e expandir a função em uma série infinita, tal como na chamada série de Mac Laurin *.

* Cf. RAMBALDI, E., "Identidade/diferença", in *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 10: *Dialéctica*. Lisboa, IN-CM, 1988, pp. 11-44. Sobre as séries de Mac Laurin, cf. BOYER, C. B., *História da matemática*. São Paulo, E. Blücher, [1974] [5]1985, pp. 315-6; MORETTO, *Hegel e la "matematica dell'infinito"*, pp. 113-5.

# CAPÍTULO 3

## ESPINOSISMO COMO "UM ECO DO ORIENTE"

Ao procurar esclarecer que o sistema filosófico de Espinosa não devia ser acusado de *ateísmo* e nem propriamente de *panteísmo*, Hegel afirmou que ele devia ser ajuizado mais corretamente como *acosmismo*. Um dos elementos de base para esse juízo é sem dúvida a conclusão da crítica à noção espinosana de substância e a sua suprassunção dialética como Idéia absoluta, à qual se vincula o juízo de que a filosofia de Espinosa, ou mais corretamente, o "espinosismo" devia ser visto como "um eco do Oriente" [1] ou, então, devia ser designado como equivalente ao "panteísmo oriental" [2], o que em última instância implicaria proceder a uma "identificação" entre a concepção espinosana de substância e um certo "sistema de emanação da luz" oriental. Nas *Lições sobre a história da filosofia*, Hegel diz que a *identidade absoluta* da *substância* foi o que Espinosa introduziu imediatamente na maneira de pensar européia e, em particular, na cartesiana: "Esta profunda unidade de sua filosofia, tal como ela se exprimiu na Europa, o espírito, infinito e finito idênticos em Deus, não como um terceiro (termo), é um eco do Oriente *(ein Nachklang des Morgenlandes)*", e um pouco mais adiante, que esta "intuição oriental *(morgenländische Anschauung)*" exprime a idéia suprema do espinosismo, semelhante ao ὄν dos eleatas, que é o ponto de vista essencial de todo o *começo* do filosofar: "Quando se começa a filosofar, então se tem de ser primeiro espinosista. A alma tem de banhar-se nesse éter da substância una, na qual tudo o que se tomou por verdadeiro está afundado. Isso é a negação de todo particular a que tem de ter chegado todo filósofo; é a libertação do espírito e sua base absoluta" [3].

Para explicitar esta questão, é preciso esclarecer como na interpretação hegeliana foi articulado esse vínculo entre a filosofia de Espinosa e o pensamento oriental, em particular a partir das referências hegelianas às doutrinas filosóficas e religiosas indianas. Assim, se

---

[1] *VGPh III*; *SW* 19, p. 368; trad. fr., 6, p. 1.442. Esta expressão relativa ao Oriente, no entanto, não consta do manuscrito das *Lições sobre a história da filosofia* de 1825/26, cf. *VGPh 4*; *V* 9, pp. 102-13.

[2] "Conheceremos o panteísmo oriental ou, mais corretamente, o espinosismo mais tarde, na religião oriental", *VPhRel I* (1827); *V* 3, p. 273.264-6; trad. esp., 1, p. 257.306-9.

[3] *VGPh III*; *SW* 19, pp. 368, 376; trad. fr., 6, pp. 1.442, 1.455-6 (respectivamente). O lapso nesta passagem da tradução de Garniron já foi assinalado. Cf. na Introdução a nota 2.

poderá compreender que o núcleo do "orientalismo" de Espinosa reside na afirmação imediata da substância como unidade absoluta de *ser* e *pensar*, de *espírito* e *natureza*, a partir da qual será considerada também a motivação fundamental das acusações de *ateísmo* e de *panteísmo*, dirigidas tanto a Espinosa quanto à filosofia especulativa hegeliana.

## *1. Ateísmo, panteísmo e Oriente: informações preliminares*

Por ter colaborado com a edição das *Opera* realizada por Paulus, publicada em Jena (1802-1803), Hegel pôde conhecer as biografias de Espinosa escritas por Colerus e Lucas, e também a refutação de autoria de H. de Boullainvillers [4]. Com base em outras fontes, em particular do artigo "Espinosa" do *Dicionário histórico e crítico* (1696-97) de P. Bayle, que na verdade serviu de base às mencionadas acima, ele obteve informações a respeito das discussões e polêmicas suscitadas imediatamente após a publicação do *Tratado teológico-político* (1670) e das *Opera posthuma* (1677), às quais se somaram as relativas às mais recentes polêmicas travadas em torno da obra espinosana, na Alemanha de fins do século XVIII, testemunhadas nas obras de Jacobi, Mendelssohn, Herder e outros.

Sobre o *Teológico-político* em particular, Hegel se restringe a dizer, nas *Lições sobre a história da filosofia*, que a obra que fez Espinosa adquirir "uma grande celebridade" e que tinha por objetivo discutir uma "doutrina da inspiração" de Deus sobre os profetas, por meio de um tratamento crítico dos livros mosaicos e de outros do Antigo Testamento, de um ponto de vista histórico, concluindo que as leis neles contidas se restringiam ao povo judeu, que foram redigidos após a época de Moisés e que, em parte, são posteriores ao período do cativeiro na Babilônia [5]; em sua opinião, o que posteriormente fora escrito sobre o assunto como crítica histórica da Bíblia pelos teólogos cristãos, católicos ou protestantes, já estaria presente nessa obra espinosana [6]. No entanto, ainda que tais debates tenham se prolongado no

---

[4] Cf. a *Collectanea de vita B. de Spinoza*; *P*, II, pp. 591-680. Sobre a participação de Hegel nessa edição, cf. no Capítulo 2 a nota 12.

[5] Para uma breve exposição do significado do método histórico de crítica bíblica de Espinosa, cf. POPKIN, R. H., "Spinoza and Bible scholarship", in GARRETT, D. (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge, C.U.P., 1996, pp. 383-407.

[6] *VGPh III*; *SW* 19, p. 369; trad. fr., 6, pp. 1.443-4; *VGPh 4*; *V* 9, pp. 102.19-103.30. Visto retrospectivamente, em virtude dos trabalhos de crítica bíblica surgidos no século anterior e em sua época, Hegel parece ter subestimado a contribuição fundamental de Espinosa nesse campo, pois ele compreendia a *crítica histórica*,

tempo por causa das questões religiosas e políticas que implicavam, Hegel observa que a censura e o ódio que os rabinos e os teólogos (principalmente os protestantes) moveram contra Espinosa não tinha sido gerado pelo *TTP*, mas mais precisamente pela sua própria filosofia [7].

Hegel não desconhecia, portanto, o fato de a filosofia de Espinosa ter sido atacada, já desde a época em que o pensador holandês ainda vivia, como *ateísmo* e, logo em seguida, como *panteísmo* [8]. Com efeito, as refutações de Espinosa elaboradas durante o século XVIII produziram, entre os vários aspectos de seus resultados, a unificação, aparentemente paradoxal, desses dois juízos, com o objetivo de caracterizar a filosofia espinosana como um corpo doutrinal que defendia uma visão de mundo unitária, principalmente em função de sua concepção de Deus, considerada principalmente a partir da expressão *Deus sive Natura*, e de Suas relações com o mundo e o homem, marcadas pelo necessitarismo e fatalismo, em que a liberdade do arbítrio humano e a divina providência e bondade não têm mais lugar algum. Não cabe aqui, obviamente, traçar em linhas gerais a história dessas acusações feitas a Espinosa e seus desdobramentos teóricos e práticos, pois sua descrição requer o esclarecimento de condições sociais, culturais e históricas específicas de vários países

---

sobretudo a vigente na Alemanha, como correspondendo mais à *Historie*, ou seja, a investigação, narração e julgamento eruditos sobre fontes, opiniões, instituições e eventos específicos do passado, visando examinar a sua verdade ou credibilidade, residindo o mérito mais na perspicácia com que os autores delas extraíam algo e na maneira como o elaboravam; cf. *VPhG*; *SW* 11, pp. 32-3; trad. bras., pp. 15-6; e o verbete "História", in INWOOD, *Dicionário Hegel*, pp. 160-2. Quase nada se pode afirmar com segurança a respeito dos conhecimentos de Hegel sobre os trabalhos alemães de crítica bíblica produzidos em seu tempo, cf. nota editorial in *VGPh 4*; *V* 9, p. 310. Além disso, Hegel não faz referência ao fato de o *TTP* e as *OP* terem sido proibidos pelo governo holandês em julho de 1674 e junho de 1678, respectivamente, e incluídas no *Index Librorum Prohibitorum*, em fevereiro de 1679 e agosto de 1690; cf. DOMÍNGUEZ, A. (comp.), *Biografías de Spinoza*. Madrid, Alianza, 1995, pp. 127-8, 228-9, 272.

[7] *VGPh III*; *SW* 19, p. 371; trad. fr., 6, p. 1.448.

[8] A acusação de *ateísmo* a Espinosa foi feita enquanto ele vivia, como testemunha a sua correspondência com H. Oldenburg, cf. *Ep 30*, sem data [1665]; *G* IV, p. 166.25-26; trad. ital., p. 164. Mais explícita, nesse sentido, é a longa carta de Lambert van Velthuysen a Jacob Ostens, de 24/01/1671, e a resposta de Espinosa a Ostens, de fevereiro do mesmo ano, que têm sem dúvida alguma a publicação do *TTP* por motivação; cf. respectivamente, *Ep 42* e *Ep 43*; *G* IV, pp. 207-22 (em especial, pp. 218.32-34, 219.15-16); trad. ital., pp. 197-215 (em especial, pp. 210-1). Sobre essas últimas cartas, cf. CHAUI, M., *A nervura do real*, vol. 1, pp. 126-34, e CURLEY, E. M., "A correspondência de Lambert van Velthuysen e Espinosa", *Discurso*, nº 31 (2000), pp. 11-43. O autor do *Praefatio* das *OP*, Jarig JELLES, já o defendia expressamente da acusação de *ateísmo*, ou seja, daqueles que, "seduzidos por uma crassa e supina ignorância ou por suas paixões, não só acusam um homem acutíssimo de Ateísmo, mas se esforçam também, segundo suas forças, para persuadir os Leitores que ensina em seus escritos o Ateísmo e que sua posição suprime *(tollere)* toda Religião e toda Piedade dos ânimos dos homens"; assim como já circunscrevia os termos que caracterizarão a de *panteísmo*, isto é, de que "confunde Deus e Natureza, ou [...] que os considera uma só e mesma coisa *(Deum et Naturam confundat, vel [...] pro uno eodemque habeat)*" e suas conseqüências (determinismo moral, fatalismo, etc.); cf. *Praef. OP* [§§ 54 e 13]; *P II*, pp. 22 e 6; trad. ital., pp. 437 e 429, respectivamente.

europeus durante o século XVIII [9]. Para o nosso propósito, no entanto, não se pode deixar de fazer referência ao importante papel desempenhado pelo artigo "Espinosa" do *Dicionário histórico e crítico* de P. Bayle para a construção da imagem do espinosismo no decorrer de todo o século XVIII, cujos contornos e reflexos estarão presentes também na Alemanha, na época que vai de Jacobi a Hegel. De acordo com Hegel, Bayle procurou tornar ridículo o argumento espinosano de que todo particular realmente existente é apreendido por nós como um *modo*, logo, interpreta-o Hegel, pela apreensão de um entendimento exterior à substância [10]. Com efeito, o artigo sobre Espinosa, um dos maiores do *Dicionário*, diz em seu início:

> ESPINOSA (BENEDITO DE) Judeu de nascimento, e depois desertor do judaísmo, e enfim ateu, era de Amsterdã. Ele foi um ateu de sistema, e com um método inteiramente novo, se bem que sua doutrina no fundo lhe foi comum com vários outros filósofos antigos e modernos, europeus e orientais (A). A respeito desses últimos, não há de se ler senão o que relato na nota D do artigo sobre o Japão e o que digo acima sobre uma seita de chineses (B) [11].

A novidade representada pela aplicação do método geométrico em filosofia, no entanto, não teria impedido Espinosa de professar uma mesma doutrina, o *ateísmo*, comum a muitos outros, antigos e modernos. E, desde já, comum também a ocidentais e orientais [12].

---

[9] Esta história é traçada detalhadamente em CHAUI, M., *A nervura do real*, vol. 1, pp. 239-321. Já se buscou antes associar a acusação de panteísmo a outros rótulos gerais, cujos significados são definidos muito genericamente em conformidade com um vocabulário difuso, por exemplo, tal como faz P. Siwek, para quem a filosofia de Espinosa pode ser caracterizada como "panteísmo naturalista místico", cf. SIWEK, P., S.J., *Spinoza et le panthéisme religieux*. Paris, Desclée de Brouwer, 1937, p. 261.

[10] Cf. *VGPh III*; *SW* 19, p. 393; trad. fr., 6, p. 1.477. Eis a passagem do artigo de P. Bayle (1647-1706) visada por Hegel: "[...] Que os homens se odeiam uns aos outros, que eles se entreassassinam [...] isso se compreende porque se supõe que eles são distintos uns dos outros, e que o teu e o meu produzem neles paixões contrárias. Mas que os homens não sendo senão modificação do mesmo ser, não havendo por conseqüência senão Deus que age, e ⟨que⟩ o mesmo Deus em número que se modifica em turco, se modifica em húngaro, ⟨e que⟩ haja guerras e batalhas, é o que ultrapassa todos os monstros e todos os desregramentos quiméricos das cabeças mais loucas que se tenha alguma vez encerrado nas casas de loucos [...]. Assim, no sistema de Espinosa, todos aqueles que dizem *os alemães mataram dez mil turcos*, falam mal e falsamente, a menos que por isso entendam *Deus modificado em alemães matou Deus modificado em dez mil turcos* [...]"; BAYLE, P., artigo "Spinoza", in *Dictionnaire historique et critique*. Quatrième édition revue, corrigée, et augmentée avec la vie de l'auteur par Mr. Des Maizeaux. Amsterdam-Leide, P. Brunel *et allii*, S. Luchtmans, 1730, 4 vols.; t. IV, pp. 253-71; citação à p. 261, nota N, nº IV. Uma reprodução parcial do artigo tal como aparece na 2ª ed. do *Dictionnaire*, de 1702 (t. III, pp. 2.767-80), in PRÉPOSIET, J., *Bibliographie spinoziste*. Besançon, Paris, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Les Belles Lettres, 1973, pp. 344-98; citação à p. 371.

[11] BAYLE, artigo "Spinoza", pp. 253-4 (as letras entre parênteses são remissões a notas, como no original).

[12] Na longa nota *A*, Bayle menciona alguns dos antigos que compartilhavam da mesma doutrina que Espinosa: algumas seitas maometanas, como os *Ehl Eltahkik*, ou "homens da verdade", e os Zindikitas, próximos dos saduceus, de quem tomam o nome e que acreditavam que tudo o que vêem e é criado, é Deus; alguns heréticos entre os cristãos, como Amaulrico de Bena e David de Dinant; Alexandre Epicureu, Estratão de Lâmpsaco, os estóicos, Abelardo, etc. Bayle recorre ainda ao testemunho de viajantes e missionários, acrescentando ainda uma longa citação do jesuíta François Bernier (1620-1688), a qual "ensina que o

Com Bayle se inicia também a construção da imagem de Espinosa como filósofo de inspiração "oriental" que, apesar da inovação metodológica, compartilhava antigas doutrinas. Fazer do ateísmo um *sistema* é a principal inovação espinosana:

> Eu creio que ele é o primeiro que reduziu a sistema o ateísmo, e que dele fez um corpo de doutrina ligado e tecido segundo as maneiras dos geômetras; mas, de outro lado, seu sentimento não é absolutamente novo. Há muito tempo que se acreditou que todo o universo não é senão uma substância, e que Deus e o mundo não são senão um só ser [13].

Este é, em síntese, o significado filosófico do termo *ateísmo* que será difundido pelo artigo. O ateísmo em forma sistemática não significava exatamente a negação expressa e absoluta da existência de Deus, mas sim a constituição de uma doutrina que atingia frontalmente a tradição teológico-metafísica cristã, defensora da idéia de que o ser absoluto, incausado e imaterial, ser espiritual dotado de personalidade moral, pudesse criar o mundo *ex nihilo* e produzir imediata e diretamente efeitos na matéria ou, por um ato de Sua vontade, lhe impor leis eternas e imutáveis. No fundo, é a introdução da idéia de uma *causalidade imanente* de Deus a todas as coisas que se mostra aos adversários de Espinosa como o núcleo problemático do ateísmo, uma vez que a matéria, sendo dotada de leis próprias e eternas, tem de ser considerada necessariamente como a causa de todos os efeitos produzidos em seu âmbito e, também, como a causa produtora das próprias idéias em nosso espírito, podendo assim excluir-se a causalidade transcendente e, no limite, a própria idéia de uma causalidade efetiva e verdadeira de Deus. Eis por que o núcleo da refutação de Bayle visa atingir as noções espinosanas de unicidade substancial e a identidade entre Deus e a Natureza, que destroem a *transcendência* do ser divino, atribuindo-Lhe uma materialidade divisível e corruptível que não pode ser compatível com a Sua essência, e a *independência* dos entes

---

espinosismo não é senão um método particular de explicar um dogma que tem grande circulação nas Índias", isto é, algo de tal modo universal que é expresso nas pandectas dos gentios hindus, na cabala dos sufis e dos persas, etc. A nota *B* indica que se tem em vista a seita chinesa *Foe Kiao*, fundada por Iu Fan Vam, filho do Imperador, e estabelecida por autoridade imperial em 65 d.C. Aos trinta anos, seu fundador passou a ser chamado *Foe*, isto é, *não-homem*, estabelecendo "como primeiro principio ou o fim de todas as coisas um certo *vazio* e *nada real*". Seus discípulos orientaram a sua doutrina para um quietismo, "porque todos os que buscam a verdadeira beatitude devem se deixar de tal maneira absorver em profundas meditações, que não façam uso nenhum de seu intelecto, mas que por uma insensibilidade consumada, eles se entranham no repouso e na inação do primeiro princípio, o que é o verdadeiro meio de lhe reunir perfeitamente e de participar da felicidade". Sobre as críticas de Bayle a Espinosa, cf. VERNIÈRE, P., *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. Tome I: *XVII^e siècle (1663-1715)*. Paris, P.U.F., 1954, pp. 288-306; BRYKMANN, G., "La 'réfutation' de Spinoza dans le *Dictionnaire* de Bayle", in BLOCH, O. (ed.), *Spinoza au XVIII^e Siècle*. Paris, Méridiens Klincksiek, 1990, pp. 17-28; para uma mais densa análise do artigo de Bayle e a discussão de sua repercussão histórica, cf. CHAUÍ, M., *A nervura do real*, vol. 1, pp. 282-300.

[13] BAYLE, artigo "Spinoza", p. 253, nota *A*.

finitos, cuja existência real não seria possível no interior da continuidade e indivisibilidade de um atributo infinito. Por essa razão, aqueles que crêem na identificação do ser de Deus e o ser do mundo e na rejeição da transcendência e da divindade como algo sobrenatural, tais como Espinosa e outros indicados por Bayle, logo passarão também a ser chamados "panteístas", defensores do "panteísmo", termos introduzidos na cultura européia durante uma disputa teológico-filosófica no início do século XVIII, que de imediato passam a ser referidos "por semelhança" também a antigas doutrinas religiosas orientais e a algumas das filosofias da Grécia, de Roma e da Idade Média [14].

O artigo do *Dicionário* nos esclarece ainda que, embora se diga que Espinosa morreu "bem persuadido de seu ateísmo" e não tenha querido "por modéstia", segundo seus amigos, dar seu nome a uma seita [15], de fato não foram muitos os seus seguidores, e menos ainda os que estudaram e compreendam suas "abstrações impenetráveis". Porém, lembra Bayle, em diversos países, todos os suspeitos de não terem absolutamente religião alguma e que não procuram esconder esse fato passaram a ser chamados "espinosistas". No entanto, ocorreu a Espinosa o que acontece comumente a todos os que construíram seus "sistemas de impiedade": ele procurou se guardar contra certas objeções, mas se expôs a inúmeras outras dificuldades. Desta maneira, diz Bayle, entre

> todas as hipóteses de ateísmo, a de Espinosa é a menos capaz de enganar; pois, como já o disse, ela combate as noções mais distintas que estejam no entendimento do homem. As objeções contra ele nascem em massa; e ele não pode dar senão respostas que superam em obscuridade a tese mesma que deve sustentar. Isso faz que seu veneno porte consigo seu remédio [16].

A crítica de Bayle movia-se com a clara intenção de fazer as tais conseqüências absurdas resultantes das proposições de Espinosa fossem redirecionadas contra a sua própria

---

[14] No início do século XVIII, o irlandês J. Toland introduziu o termo "*pantheist*" em seu escrito *Socinianism Truly Stated* (1705), enquanto que seu adversário holandês e teólogo, J. de la Faye, empregou o termo "*pantheismus*" na *Defensio religionis* (1707). Nas *Origines judaicae* (1709), Toland o define como segue: "não há nenhum ser divino diferente da matéria e deste sistema do universo, e a própria natureza, isto é, a totalidade das coisas, é o único e supremo Deus", enquanto que, após as críticas de Leibniz, em seu *Pantheisticon* (1720), o mesmo autor empregou-o menos como referente um sistema metafísico do que como designação de doutrinas esotéricas de uma sociedade secreta dos "panteístas", que se confessava reunir em um só conjunto antigas teorias da alma do mundo, o hilozoísmo, o orfismo e, ainda, a astronomia copernicana e a física de Newton. Dois autores alemães do início do século XVIII, J. F. Budde e J. F. Werder, defenderão uma *Dissertatio philosophica de spinozismo ante Spinoza* (1701), identificando como tal as diversas figuras antigas do panteísmo desde o eleatismo; cf. SCHRÖDER, W., verbete "Pantheismus", in RITTER, J. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel, B. Schwabe, 1995, vol. 7, col. 59.

[15] Bayle segue aqui uma informação contida do *Praef. OP* [§ 10]; *P II*, p. 5; trad. ital., p. 428.

[16] BAYLE, artigo "Spinoza", p. 266.

filosofia. Sobre o *TTP*, afirma que é "livro pernicioso e detestável, onde ele fez passar furtivamente todas as sementes do ateísmo que se vê a descoberto em suas *Opera posthuma*", nas quais Espinosa deu a conhecer o seu sistema, a "mais monstruosa hipótese que se possa imaginar, a mais absurda e a mais diametralmente oposta às noções mais evidentes de nosso espírito", noções essas que, para Bayle, correspondiam sem dúvida àquelas da metafísica e teologia de inspiração cristã reformada. Estranhamente, porém, notava-se que a malignidade das obras não correspondia de fato à imagem que os testemunhos pessoais produziram do homem e do cidadão, pois "aqueles que tiveram alguns tratos com Espinosa e os habitantes das aldeias onde viveu retirado durante algum tempo concordam entre si em dizer que era um homem de um bom comércio, afável, honesto, honrado, e bastante regrado em seus costumes" [17]. A partir da ampla difusão que este e de outros textos de Bayle tiveram em sua época, os epítetos de *ateu de sistema* e *ateu virtuoso* passaram a ser constantemente atribuídos a Espinosa, contribuindo para a construção de uma imagem de dupla face do filósofo holandês, por um lado, com a intenção expressa de denunciar a perversidade e impiedade de sua obra e, por outro, paradoxalmente, de enaltecer a elevada moralidade de sua conduta pessoal.

No decorrer do século XVIII, as doutrinas defensoras da religião natural ou do materialismo, assim como os deísmos de índoles diversas, foram identificados também com o ateísmo e o panteísmo, e muitos delas, conseqüentemente, com o espinosismo. A razão disso, aos olhos dos críticos de Espinosa, é que a idéia de uma causalidade eficiente imanente e de natureza estritamente material permite a eliminação de Deus como princípio metafísico e teológico de explicação do mundo, do movimento e suas transformações, das afecções corpóreas que produzem em nós as representações, etc.; ou, pelo menos, é ela que autoriza a redução da idéia de Deus a uma abstração ou a um nome que somente pode corresponder a um *princípio* da natureza, ou à ordem e unidade do mundo. Tal concepção implica ainda a afirmação de uma homogeneidade entre a natureza da razão ordenadora do mundo e aquilo que o intelecto humano é capaz de conhecer dele como presente em todas as coisas singulares. Desta maneira, ela conduziria inevitavelmente à afirmação do panteísmo, pois, há de se levar em consideração duas alternativas e suas conseqüência: *a)* se a afirmação de que Deus não tem um ser distinto do ser do mundo implicar necessariamente que se deva concebê-lo como um princípio ordenador impessoal, e não como pessoa moral, destruindo-se assim o plano

[17] BAYLE, artigo "Spinoza", pp. 255, 259 e 257 (respectivamente).

providencial; e *b)* se a natureza deve ser entendida como um único organismo vivente, então Deus pode passar a ser considerado um *princípio espiritual* ou *alma do mundo*, todavia uma alma completamente destituída de vontade ou de consciência que governa mecanicamente o mundo, através da imposição de um conjunto rigoroso de leis naturais.

É preciso lembrar ainda que, durante os séculos XVII-XVIII, como já testemunha o artigo de Bayle, vários relatos de viagens difundiram idéias e imagens a respeito dos povos, costumes e cultura dos povos do Oriente, nos quais muitos autores, literatos e filósofos, recolhiam avidamente informações de viajantes e missionários sobre populações que habitavam longínquas e vastas regiões do mundo, e de que nessas sociedades nem os preceitos religiosos e morais do cristianismo nem as idéias políticas e as estruturas de governo vigentes nos países europeus tinham qualquer validade. Essas idéias e imagens — por vezes anedóticas, pitorescas, estereotipadas ou preconceituosas — forneceram certamente inúmeros elementos para a crítica à pretendida universalidade das concepções filosóficas, religiosas, morais e políticas que sustentavam a cultura européia e cristã, ao mesmo tempo em que também serviram para, em sentido contrário, formar contra esses mesmos elementos uma crescente resistência e preconceitos. Assim, às críticas teóricas produzidas pelo Iluminismo somaram-se também novas provas irrefutáveis recolhidas junto a novos documentos literários, fatos e testemunhos históricos sobre os povos e as religiões orientais, em particular sobre as religiões egípcia, persa e indiana antigas. Estas já defendiam muito antes do advento do Cristo a crença na imortalidade da alma e em um Deus pessoal; nenhum desses dogmas era uma exclusividade cristã. A crença num Deus pessoal teria provindo, no fundo, de uma idolatria: os homens honraram como seres divinos criaturas da sua espécie, construíram templos, altares, estátuas, instituíram sacerdotes e sacrifícios, e habituaram os súditos a imaginar Deus à semelhança dos seus soberanos [18].

---

[18] A título de exemplo, podemos lembrar os nomes de Montesquieu, Voltaire e Diderot. Um dos autores preferidos do jovem Hegel, G. E. Lessing (1729-1781) situa o enredo dramático de *Nathan o sábio* em Jerusalém, na época da segunda Cruzada, transpondo o debate alemão entre o Iluminismo filosófico e o pietismo religioso sob a forma de uma discussão sobre a tolerância entre personagens representantes das três grandes religiões: cristã, judaica e mulçumana; cf. LESSING, G. E., *Nathan der Weiser* (1779), in *Werke in drei Bänden*. Hrsg. v. P.-A. Alt, G. u. S. Bauer. Darmstadt, WBG, [3]1994-95, vol. I, pp. 711-837; *Nathan le Sage*. Trad. et préf. par R. Pitrou. Paris, Aubier-Montaigne, 1939. Sobre as informações relativas aos povos não-cristãos, às idéias e imagens do Oriente e de seu papel nas culturas e filosofias européias no início do século XVIII, cf. HAZARD, P., *A crise da consciência européia (1680-1715)*. Lisboa, Cosmos, 1948, pp. 15-33; VALJAVEC, Fr., *Historia de la Ilustración en Occidente*. Madrid, Rialp, 1964, pp. 32-42.

Na Alemanha, o interesse pela cultura oriental é apontado como estando inicialmente ligado às reflexões de J. G. Herder [19] sobre a história e poesia antigas e sobre a origem das línguas, as quais logo em seguida são apropriadas e transformadas pelos autores do primeiro romantismo e, depois, passam às pesquisas eruditas de lingüística histórica e comparada, de antropologia e de história [20]. Já se observou também que muito do interesse alemão pela língua e literatura da Índia em particular teve por motivação a busca de uma origem histórica mais antiga e nobre para as raízes germânicas, independentemente da linha de sucessão histórica presente na narrativa bíblica ou na historiografia greco-latina. O movimento de redescoberta de todo o Oriente (árabe, persa, hindu, chinês, egípcio, etc.) na Europa da segunda metade do século XVIII e início do século XIX resultou tanto da instalação do domínio britânico na Índia como da expansão napoleônica no Egito. A partir de então, puderam se desenvolver mais intensamente os estudos lingüísticos, surgem as primeiras traduções das epopéias e textos religiosos indianos para o latim e as línguas européias, e são criadas as primeiras cadeiras de línguas orientais nas universidades, etc. Na Alemanha romântica, todavia, embora seus estudiosos não tenham participado das descobertas decisivas do século XVIII e tenham obtido a formação necessária para o estudo do sânscrito na França, se instalou uma "ideologia" em que Alemanha e a Índia foram associadas de tal maneira que foi possível em poucos anos construir como que uma base científica ao mito da raça ariana. Herder foi um dos responsáveis pela reabilitação do medievo germânico cristão e, assim, preparou alguns aspectos valorizados pelo romantismo, ao criticar a *Aufklärung* e a

---

[19] J. G. Herder (1744-1803) busca mostrar que as investigações das épocas mais remotas da história universal tornam plausível a idéia de que a origem do gênero humano em sua globalidade foi uma só, coincidindo com o plano providencial. Ele concebeu as etapas de sua evolução analogamente às idades de um indivíduo (infância, adolescência, juventude, fase adulta, etc.). O Oriente corresponderia à infância, na qual o despotismo oriental criticado pelo Iluminismo não seria mais "que a autoridade paterna aplicada na governação do lar e da descendência", as primeiras experiências que lançaram os fundamentos sobre os quais se edificou a formação global da humanidade em seus múltiplos aspectos: "E tu, Oriente, que és solo de Deus, foste escolhido justamente para tal fim!"; cf. HERDER, J. G., *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade. Uma contribuição a muitas contribuições do século* [1774]. Trad., notas e posf. de J. M. Justo. Lisboa, Antígona, 1995, pp. 7-18. Em outro texto, Herder discute o problema da origem e diversidade das línguas, se foi inventada por Deus ou se tem origem humana, se havia uma língua originária comum a todas as outras, etc., posicionando-se contrariamente à hipótese de uma origem divina da linguagem, pois, "por mais piedosa possa parecer a hipótese mais elevada de que vimos falando, a verdade é que é *totalmente ímpia*. Cada passagem diminui Deus por intermédio dos antropomorfismos mais baixos e grosseiros. A tese da origem humana mostra Deus em todo seu esplendor: *a obra divina, uma alma humana capaz de criar e desenvolver por si mesma uma língua, precisamente porque é obra divina e é alma humana*. A alma, como criadora, constrói o sentido da razão à imagem de Deus. Assim, a origem da linguagem só é verdadeiramente divina na medida em que é humana"; cf. HERDER, *Ensaio sobre a origem da linguagem* [1772]. Trad., introd. e notas de J. M. Justo. Lisboa, Antígona, 1987, pp. 134-56, 162-9; citação à p. 169.

[20] Cf. D'ANGELO, P., *A estética do romantismo*. Lisboa, Estampa, 1998, pp. 54-60; MOUNIN, G., *História da lingüística, das origens ao século XX*. Porto, Despertar, s. d., pp. 147-66, 173-80.

preponderância cultural do classicismo vindo da França, além de querer afastar-se da herança greco-romana tão exaltada pelo Renascimento. A busca de ancestrais mais antigos e puros, que desfizessem a difundida noção de que os alemães foram os "bárbaros" referidos pelos autores da Antigüidade clássica e do Renascimento, os levou a aproximar suas epopéias e lendas populares à recém-descoberta literatura da Índia, antes mesmo da junção definitiva propiciada pelo ensaio de Fr. von Schlegel, *Sobre a língua e a sabedoria dos indianos* (1808). Assim, quando as posteriores pesquisas lingüísticas comparadas, centradas nas idéias de raiz e de flexão, revelaram um parentesco comum que unia o sânscrito, o grego, o latim e as línguas germânicas, duas conseqüências puderam ser observadas: de um lado, logo se inferiu como confirmada uma origem mais pura da raça, que se afastava da linha da historiografia tradicional que vinculava os mundos judaico e greco-romano; e, de outro, a aproximação das raízes germânicas de fontes indianas mais antigas contribuiu decisivamente para dar origem historicamente ao arianismo. Os estudos lingüísticos de F. Bopp, embora claramente científicos e desvinculados do movimento romântico, seriam ainda tributários da idéia de que teria havido um povo originário *(Urvolk)* que falava uma língua originária *(Ursprache)*, anterior à dispersão de Babel. Embora ele se referisse a essa hipotética língua comum com o termo erudito indo-europeu, a maioria dos lingüistas alemães passou a preferir o termo "indo-germânico". Desde este momento, o primeiro quartel do século XIX, o entusiasmo do romantismo alemão pelos estudos indianos só cresceu, atraindo a atenção de sábios e eruditos como os irmãos Friedrich e August W. von Schlegel, W. von Humboldt e A. Schopenhauer, entre muitos outros [21].

É preciso levar em conta esse quadro, aqui apresentado esquematicamente, para se compreender alguns dos aspectos da vinculação que Hegel estabelecerá entre o espinosismo e o panteísmo oriental.

---

[21] Cf. BIARDEAU, M., *Clefs pour la pensée hindoue*. Paris, Séghers, 1972, pp. 6-12. Uma descrição minuciosa do renascimento dos estudos indianos na Europa em fins do século XVIII e início do século XIX, suas etapas, movimentos e personagens é feita por SCHWAB, R., *La renaissance orientale*. Paris, Payot, 1950. Sobre o papel decisivo desempenhado por Fr. von Schlegel (1772-1829) e Fr. Bopp (1791-1867), cf. as pp. 190-5.

## 2. *Hegel, Espinosa e a filosofia oriental*

No caso de Hegel, em particular, cumpre assinalar que seu interesse e sua compreensão do significado filosófico e espiritual do Oriente começam, assim como para muitos de seus contemporâneos, de forma estereotipada, ainda antes do período de Jena, ao servir-se inicialmente de noções correntes em seu tempo, provenientes de várias fontes. Em um breve estudo escrito em Frankfurt, sobre o *Espírito dos Orientais* (*ca.* 1797-98), afirma que os orientais têm um caráter rígido e imutável, ao qual se ligam intimamente "duas determinações aparentemente contraditórias: a *sede de dominação sobre todas as coisas* (Herrschsucht über alles) e o *abandono consentido a toda espécie de escravidão* (willige Ergebung in jede Sklaverei)" [22]. Aqui, ainda sob a forma de um esboço do que virá a ser uma importante concepção posterior, argumenta que as particularidades da vida de um povo são deduzidas e avaliadas com relação ao "seu espírito", ao princípio que conforma e perpassa as relações pessoais em todas as esferas da vida social de um povo. No caso dos orientais, as relações são sempre de força, de exclusão do diálogo e da comunicação: "Essa possibilidade da *oposição*, essa possibilidade da multiplicidade infinita do efetivo como possível dominador ou como possível subordinado, este poder que aparece nas *passagens* do negativo para o positivo ⟨e⟩ do positivo para o negativo, é a divindade infinita dos orientais" [23]. Essa mesma relação de domínio e servidão que caracteriza os orientais será empregada por Hegel também para caracterizar algumas das diferenças observadas na relação dos homens com o divino, tal como se exprimiram historicamente no judaísmo e no momento de nascimento do cristianismo [24]. Seu interesse pelo pensamento, religião e cultura orientais, no entanto, não aparece como uma motivação importante senão a partir de 1818-1820, quando passa a ministrar os seus cursos em Berlim, assumindo progressivamente uma forma mais abrangente e complexa, tendo doravante por base uma quantidade considerável dos mais recentes estudos geográficos, históricos, lingüísticos, literários, religiosos e filosóficos produzidos em vários países da Europa. Deste crescente interesse são testemunhos principalmente as *Lições*

---

[22] Fragmento *"Geist der Orientalen"* (*ca.* 1797-98), in *Ros.*, p. 515; *Dok.*, p. 258.

[23] Fragmento *"Geist der Orientalen"* (*ca.* 1797-98), in *Ros.*, p. 516; *Dok.*, p. 258.

[24] Na primeira parte "Der Geist des Judentums", do escrito *Der Geist des Christentum und sein Schicksal* (1798-99); [*N*, pp. 243-60]; trad. ital., pp. 353-72. Cf. ainda HULIN, M., *Hegel et l'Orient*. Paris, J. Vrin, [1979] ²2001, pp. 13-27.

ministradas sobre a Filosofia da História, a Filosofia da Religião, a Estética e, até mesmo, a História da Filosofia [25].

Todavia, a questão que se impõe logo de início [26], ao se empreender um exame sobre esse aspecto da interpretação hegeliana de Espinosa, é de como harmonizar os juízos de que a filosofia espinosana é desenvolvimento conseqüente do cartesianismo e ponto culminante do moderno pensamento europeu e que, precisamente aí e ao mesmo tempo, ela introduz marcas características de uma "inspiração oriental", pelo fato de Espinosa ter sido *judeu*. Nas *Lições sobre a história da filosofia*, Hegel descreve brevemente a formação cultural de Espinosa como tendo ocorrido junto aos rabinos da comunidade judio-portuguesa da Amsterdã, menciona as disputas "contra as fantasias talmúdicas *(gegen die talmudistischen Träumereien)*", os fatos de que "fez guerra com os rabinos" e deixou a sinagoga, o início dos estudos de latim e a redação do comentário sobre a filosofia cartesiana [27], mas não procura de modo algum vincular a filosofia espinosana a raízes judaicas, o que certamente o teria obrigado a referir-se na exposição da filosofia de Espinosa a fontes hebraicas medievais e renascentistas ou, talvez ainda, ao misticismo judaico e à cabala. Assim, o panteísmo de Espinosa não é nem mesmo atribuído a uma provável influência das filosofias neoplatônicas antigas ou do neoplatonismo do Renascimento; somente a semelhança com o eleatismo antigo, evocada várias vezes, e algumas comparações com alguns outros autores do Seiscentos (Böhme, Malebranche, Leibniz, Locke) ou posteriores (os materialistas franceses, Wolff e a filosofia popular alemã do século XVIII) são brevemente tematizadas.

Portanto, a questão pode ser também assim formulada: por que Hegel, desviando-se de tratar da presença da tradição judaica e da tradição européia na obra de Espinosa, prefere vincular sua filosofia ao pensamento e à religião dos indianos? A simples sugestão de que, em razão de seu trabalho de fabricação de lentes ópticas, Espinosa preocupava-se "com a luz" [28], não licita de maneira alguma a Hegel poder filiá-lo diretamente a um "sistema da emanação da luz", cujas fontes doutrinais não são indicadas de imediato nem talvez estivessem

---

[25] Cf. *Ros.*, pp. 378-9; trad. ital., pp. 394-3. Uma visão geral, sem exame da documentação, é apresentada por LEIDECKER, K. F., "Hegel and the Orientals", in STEINKRAUS, W. E. (ed.). *New Studies in Hegel's Philosophy*. New York, Holt, Rinehart & Winston, 1971, pp. 156-66.

[26] Sigo aqui algumas das questões referentes à interpretação hegeliana formuladas por HULIN, M., "Spinoza l'oriental ?", *Cahiers Spinoza*, nº 4 (1982-83), p. 145.

[27] *VGPh III*; *SW* 19, p. 368; trad. fr., 6, p. 1.443; cf. *VGPh 4*; *V* 9, p. 102.16-9.

[28] *VGPh III*; *SW* 19, p. 369; trad. fr., 6, p. 1.446. No Manuscrito do curso de 1825/26, conta apenas "preparação de vidros ópticos", cf. *VGPh 4*; *V* 9, p. 103.32.

suficientemente asseguradas pelos documentos e estudos sobre as culturas orientais disponíveis na época.

Os poucos estudos dedicados à interpretação do pensamento indiano na obra de Hegel nos mostram que ele estava bem informado sobre dos trabalhos e traduções existentes, tinha muitos deles à disposição e os acompanhou com muito cuidado até o fim de sua vida [29]. Esses escritos, muitos deles os primeiros a darem notícias aos estudiosos da Europa sobre as obras literárias, a história, os costumes, a religião e a "filosofia" dos povos orientais antigos, tinham com freqüência pontos de vista metodológicos, interesses lingüísticos e culturais bastante divergentes. A situação dos estudos indianos na época não permitia que sempre se distinguissem com clareza todas as verdadeiras fontes literárias e sua trajetória de transmissão, as diferentes tradições religiosas e suas seitas, as escolas de pensamento, etc., assim como tais estudos nem sempre estavam em condições de fornecer informações históricas seguras sobre tais assuntos, quais eram suas respectivas origem e evolução, suas influências recíprocas e trocas entre os diferentes povos da região, etc. Esses trabalhos pioneiros expressavam mais a situação das doutrinas e das práticas religiosas tal como foram encontradas pelos ocidentais em época recente, ou seja, correspondiam mais a uma descrição de formas e expressões culturais "cristalizadas" ou "em declínio", ou que não tinham sido ainda inteiramente reveladas aos estudiosos estrangeiros que chegavam ao Oriente no momento da instalação do domínio econômico, militar e político europeu [30].

Como historiador da filosofia, a postura de Hegel diante do pensamento oriental em geral, e em particular do indiano, foi inicialmente o de recusar-lhe um lugar preciso como momento inaugural na história da filosofia, por seus estreitos vínculos com a religião [31] e por

---

[29] Para informações de caráter geral sobre os estudos sobre o Oriente realizados por Hegel em Berlim, cf. HULIN, *Hegel et l'Orient*, pp. 35-43. O trabalho mais especifico sobre a interpretação hegeliana do pensamento indiano, VIYAGAPPA, I., S.J., *G. W. F. Hegel's Concept of Indian Philosophy*. Roma, Università Gregoriana, 1980, além de um estudo minucioso das fontes de informação sobre a Índia expressamente utilizadas por ele (pp. 11-60), nos fornece uma lista dos estudos disponíveis na época aos quais poderia ter recorrido: cerca de 180 títulos (nos 34-217 da bibliografia; pp. 266-75).

[30] Cf. HULIN, *Hegel et l'Orient*, pp. 39-40.

[31] "O [elemento] racional, tal como é o conteúdo essencial das religiões, poderia aparentemente extrair-se, acentuar-se e representar-se como série histórica de *filosofemas*. Mas a *forma* como semelhante conteúdo está presente na religião é diversa daquela como ele existe na filosofia e, por isso, uma história da filosofia é necessariamente diferente de uma história da religião. Porque ambas têm entre si uma afinidade profunda, constitui uma antiga tradição, na história da filosofia, aduzir uma filosofia persa, indiana, etc. [...] Além disso, as representações e os cultos orientais que, na época do Império Romano, penetraram no Ocidente, têm igualmente o nome de filosofia oriental. Se no mundo cristão, a religião cristã e a filosofia são consideradas mais especificamente como separadas, em contrapartida, na Antigüidade Oriental, religião e filosofia são consideradas sobretudo como inseparadas, no sentido de que o conteúdo está presente na forma em que ele é filosofia. Dada a facilidade de tais representações e a fim de se ter uma fronteira mais definida para o procedimento da história da

terem surgido em regiões onde não havia constituições políticas livres [32] — razão pela qual o nascimento da filosofia se dá efetivamente no mundo grego clássico —, passou por um progressivo enriquecimento e reconhecimento do seu valor filosófico e especulativo, de maneira a integrá-lo como "algo provisório" na exposição integral da história da filosofia, em virtude dos documentos recém-descobertos da literatura religiosa e filosófica indiana, que

---

filosofia perante as representações religiosas, será conveniente tecer algumas considerações mais específicas sobre a forma que distingue as representações religiosas dos filosofemas. Mas a forma, pela qual o conteúdo universal em si e por si pertence primeiramente à filosofia, é a forma do pensar, a forma do próprio universal. Na religião, porém, semelhante conteúdo é, mediante a arte, para a intuição externa imediata, em seguida para a representação, o sentimento. O *significado* é para o ânimo sensível, é o testemunho do espírito, que compreende tal conteúdo"; cf. *EGPh* (1820), pp. 45-6; trad. port., pp. 41-2*; = *VGPh 1* (1820); [*V* 6 =] *StA*, pp. 67.236-68.268. No início da exposição sobre a filosofia oriental do curso de 1825/26, Hegel afirma: "Devemos, na medida em que falamos da filosofia oriental, falar precisamente da filosofia, porém, nesta consideração é de se observar que aquilo que se nomeia 'filosofia oriental' é antes a maneira de representação religiosa dos orientais em geral — uma representação religiosa, visão de mundo que fica muito próxima de se tomar por filosofia. Separamos já precisamente a configuração em que o verdadeiro mantém a forma da religião, e a forma que ele recebe pelo pensamento na filosofia. A filosofia oriental é, portanto, filosofia religiosa, representação religiosa [...]", *VGPh 1* (1825/26); [*V* 6 =] *StA*, p. 365.7-16.

[32] "No mundo oriental, porém, não se pode falar em genuína filosofia; com efeito, para especificar concisamente o seu caráter, o Espírito desponta decerto no Oriente, mas a condição *(Verhältnis)* é tal que o sujeito, a individualidade não é pessoa, antes é determinada como mergulhando no objetivo. A Relação *(Verhältnis)* substancial é aí o elemento predominante. A substância representa-se aí em parte como supra-sensível, como pensamento, e em parte também como mais material. A condição do indivíduo, do particular é, então, que ele constitui somente algo de negativo perante o substancial. O mais elevado a que um tal indivíduo pode chegar é a beatitude eterna, que é somente um afundar-se em tal substância, um esvanecimento da consciência, portanto, a aniquilação do sujeito e, portanto, da diferença entre substância e sujeito. A condição mais elevada é pois a ausência-de-consciência *(Bewustlosigkeit)*. Ora, enquanto os indivíduos não tiverem alcançado tal beatitude, mas existirem ainda terrenamente, estão fora da unidade do substancial e do individual; encontram-se em Relação, na determinação do sem-espírito, são o sem-substância e — relativamente à liberdade política —, o sem-direito. A vontade não é aqui nenhuma ⟨vontade⟩ substancial, mas uma determinada pelo arbítrio e pela contingência da natureza (p. ex., por castas); uma essência da ausência-de-consciência interna. Eis a Relação fundamental no caráter oriental. O afirmativo é meramente a substância; o individual é o sem-substância, o acidental. A liberdade política, o direito, a livre eticidade, a consciência pura, o pensar não estão aí presentes. Para que eles surjam, é necessário que também o sujeito se ponha a si como consciência perante a substância e, portanto, se encontre aí como reconhecido. Por isso, saber-se como para si não tem lugar no caráter oriental. O sujeito não é aí para si e não tem valor algum para si na sua autoconsciência. O sujeito oriental pode sem dúvida ser grande, nobre e sublime; mas a determinação fundamental é que o indivíduo é desprovido-de-direito, e aquilo para que ele se constitui é determinação ou da natureza ou do arbítrio. A magnanimidade, a sublimidade, e mais excelente índole *(Sinnesart)* no oriental é arbítrio do seu caráter, por conseguinte, contingência. [...] O que para nós é direito, eticidade e Estado, existe ali de um modo substancial, natural e patriarcal, isto é, sem liberdade subjetiva. Também a moralidade, que chamamos consciência moral, não existe aí. [...] A vontade quer-se a si como finita, ainda não se concebe como algo de universal. Existe assim unicamente a condição do senhor e do servo; eis a esfera do despotismo. Isto expresso como sentimento: o *temor* é assim a categoria dominante. Quando o espírito está imerso no natural e ainda não é livre para si, mas é por enquanto uma só coisa com o particular, e se encontra enredado no finito, pode pois estar aprisionado no particular e no finito e tem a consciência de aí poder ser apreendido, de que tal finito é eliminável e pode ser posto negativamente. O sentimento do negativo, de que algo no homem — e, assim, o próprio homem — não se pode suportar, é o temor em geral. Pelo contrário, a liberdade é não estar no finito, mas no ser-para-si, num ser-em-si infinito; este não pode ser atacado. — Por conseguinte, o temor e o despotismo são no oriental o predominante. [...] A religião do Oriente tem necessariamente o mesmo caráter"; *EGPh* (1825/26), pp. 227-30; trad. port., pp. 185-8*; cf. também *VGPh 1* (1825/26); [*V* 6 =] *StA*, pp. 266.711-268-780.

passavam a exigir da comunidade acadêmica um trabalho mais minucioso no âmbito da historiografia filosófica [33].

A leitura hegeliana do espinosismo, ao atribuir-lhe uma "inspiração oriental", não deixará de exprimir uma tomada de posição crítica com relação a algumas das conseqüências oriundas da recepção da cultura indiana na Alemanha e dos debates ocorridos durante as Querelas do Panteísmo e do Ateísmo. O tratamento que Hegel dispensa ao problema se articulará também com uma crítica da imagem de Espinosa que alguns autores ligados ao romantismo construíam em suas obras, utilizando-a nos debates filosóficos e religiosos, e do uso "ideológico" da literatura, religião e pensamento indianos. Embora a designação da filosofia espinosana ou do espinosismo como ateísmo ou panteísmo não tenha surgido precisamente durante o debate entre Jacobi e Mendelssohn, seu emprego se configurava nessa época como uma conseqüência teórica e prática resultante da posição filosófica que cada autor assumira perante tais debates, em especial com relação à concepção de Deus, ao sentimento religioso autêntico e ao estatuto ontológico do finito. Por essa razão, segundo Hegel, mais do que uma avaliação crítica ou um reconhecimento da verdadeira posição filosófica de Espinosa, os debates teriam se dado principalmente em torno de uma tentativa de valorização do finito em face do infinito, o que em última instância seria de certa maneira uma herança oriunda da filosofia inglesa, sobretudo da de Locke e de Hume, marcadas pela firme defesa do empirismo, que teria penetrado no espírito da filosofia da *Aufklärung*, chegando inclusive ao criticismo kantiano e até mesmo ao romantismo. Reflexos desses debates ressurgirão na década de 1820, quando então novas tendências teológicas e filosóficas põem novamente em circulação uma crítica generalizada à filosofia especulativa, identificando-a com o ateísmo e o panteísmo.

---

[33] "O oriental, pois, há de excluir-se da história da filosofia; mas no seu conjunto, quero no entanto dar a propósito algumas informações particularmente sobre o indiano e o chinês. Antes passei isso por alto; mas desde há algum tempo, estamos em condições de sobre isso julgar. A sabedoria indiana foi antes sempre celebrada, mais ainda, fez-se ⟨em torno⟩ dela um grande barulho *(Aufheben)*, sem a rigor se saber muito bem porquê. Só agora se sabe algo de mais pormenorizado; e isto é naturalmente adequado ao caráter geral. A tal encômio, porém, não pode simplesmente contrapor-se o conceito universal, mas agora, onde for possível, tem de proceder-se historicamente"; *EGPh* (1825/26), p. 232; trad. port., pp. 189-90*; texto idêntico em *VGPh I* (1825/26); [*V* 6 =] *StA*, pp. 268.781-269.3. No manuscrito da exposição relativa à filosofia oriental do curso de 1825/26, Hegel expõe resumidamente os sistemas filosóficos indianos *(darshanas*, "pontos de vista") da tradição bramânica conhecidos como *Sāmkhya* e *Nyāya-Vaishesika*, com base em artigos de H. T. Colebrooke (1765-1837) publicados nas *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great-Britain and Ireland* (vol. I, 1, 1824), cf. *VGPh I* (1825/26); [*V* 6 =] *StA*, pp. 374.258-400.39. Cf. a nota 46 abaixo.

*3. Espinosismo e panteísmo oriental*

Do ponto de vista lógico e metafísico, as comparações efetuadas por Hegel entre a filosofia espinosana e o pensamento oriental [34] parecem proceder a uma identificação plena entre elas. Todavia, essas comparações não são detalhadas em momento algum, de modo que, se seguirmos a cronologia das obras, veremos que de início se elabora mais uma *analogia de estruturas* entre ambas, a partir dos elementos que caracterizariam de maneira geral o núcleo da concepção de substância de Espinosa e o panteísmo oriental, não fornecendo indicações precisas acerca das diferenças específicas e as efetivas semelhanças, nem afirma ter havido um elo material que assegurasse algo como uma influência direta por meio da transmissão textual ou oral de doutrinas orientais que teriam chegado até Espinosa. Noutras palavras, se se pretende de alguma maneira encontrar as semelhanças e diferenças, há de se tentar inferi-las a partir dessa mesma analogia de base [35]. Entretanto, logo se questionaria: que valor heurístico poderia ter um procedimento como este? Que valor há nessas comparações, quer para a compreensão da filosofia de Espinosa, quer para a do pensamento indiano, ou então, ainda para a da própria filosofia hegeliana? Que elementos teriam licitado, aos olhos de Hegel, essas comparações e oferecido um elo que assegurasse um vínculo tão forte e íntimo entre estas

[34] Elas são em geral assinaladas nos textos hegelianos por expressões tais como "é o mesmo que" ou "de maneira igual (ou semelhante)", e se situam no interior de avaliações críticas da filosofia de Espinosa, como na *Doutrina da essência*, ou de discussões sobre as relações entre filosofia e religião. Dois exemplos: "De maneira igual *(Auf gleicher Weise)*, *na* representação *oriental* da *emanação*, o absoluto é a luz que ilumina a si própria", cf. *WdL I.2*; *GW* 11, p. 378.10-11; *StA*, p. 172.17-19; trad. fr., I.2, p. 242; "[...] o mesmo é *(dasselbe ist das)* o nirvana budista [...]; *WdL I.1* (1832); *GW* 21, p. 325.19; *StA*, p. 366.28-9; trad. ital., I, p. 368. Cf. ainda a citação contida na nota 2 acima.

[35] Na *Introdução* às *Lições sobre a história da filosofia*, Hegel procura indicar os conteúdos mitológicos e religiosos que devem ser separados da história da filosofia, mesmo se fosse admitido que elas conteriam *implicite* "filosofemas". Apoiando-se nos neoplatônicos alexandrinos e na obra de Fr. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders bei den Griechen* (2ª ed., 1819-20), Hegel argumenta que de fato os há e que "a religião e as mitologias dos povos são produtos da razão que se torna consciente de si. Embora pareçam pobres, e até disparatados, contêm, no entanto, o momento da razão; está-lhes subjacente o instinto da racionalidade. [...] Mas porque o mitológico é a apresentação *(Darstellung)* sensível e contingente do conceito, o que a seu respeito se pensa e a partir dele se elabora permanece sempre ligado à sua figura externa. O sensível não é o elemento verdadeiro em que se possa representar o pensamento ou o conceito. Por conseguinte, esta apresentação contém sempre uma inadequação ao conceito. A figura sensível deve descrever-se segundo múltiplos aspectos, por exemplo, segundo o aspecto histórico, o natural e o da arte [...]. Pode haver algo de analógico ao pensamento *(etwas Analogisches mit dem Gedanken)*, uma relação com ele; mas isto mostra justamente até que ponto é grande a distância recíproca entre a figura e o seu significado, e que muitas eventualidades e o arbítrio podem aí se imiscuir. [...] No entanto, depara-se aí com o racional; e este deve ter-se em atenção. Mas há de excluí-lo da nossa consideração da história da filosofia; com efeito, na filosofia, não lidamos com filosofemas, isto é, modos universais de representação sobre o verdadeiro, com pensamentos que apenas estão contidos em qualquer enunciado e se encontram ainda ocultos e não desenvolvidos sob figuras sensíveis, mas com os pensamentos que emergiram, e só enquanto emergiram; na medida, pois, em que tal conteúdo, que a religião possui, apareceu, sobressaiu na forma do pensamento, e chegou à consciência", cf. *EGPh* (1823-1827/8), pp. 203-4; trad. port., p. 166*.

duas doutrinas, tão distantes entre si, geográfica e temporalmente? Mas, segundo Hegel, bastante próximas no tocante às suas teses fundamentais. Entretanto, pode-se dizer que, do ponto de vista histórico da evolução das obras hegelianas, foi a análise da estrutura da relação de substancialidade *a partir da obra* de Espinosa o que lhe permitiu aplicá-la ao estudo das representações religiosas orientais, em particular das indianas [36].

O primeiro texto de Hegel que compara o sistema de Espinosa com um "sistema da emanação da luz" oriental se encontra no final da *Doutrina da essência* (1813) da *Ciência da lógica*. Seu intento é indicar que, embora a exposição do conceito de *absoluto* seja completa em Espinosa, começando pela substância, passando ao atributo e, por fim, ao modo, o que lhe falta é expor "a necessidade do processo do absoluto até a inessencialidade, assim como sua dissolução em e para si na identidade" [37]. Constatada essa deficiência, em seguida ele assevera que o processo infinito de produção do finito no interior da substância espinosana pode ser explicado "analogamente" à representação oriental da emanação, dando ênfase ao caráter absoluto e inesgotável da fonte produtora ao expandir-se e, simultaneamente, ao próprio decaimento ou à degradação contínua do ser absoluto ao gerar sem cessar os seus rebentos finitos e mortais, os quais são cada vez mais imperfeitos quanto mais afastados da fonte original, à qual eles não podem jamais retornar. Assim, comparada à representação oriental da emanação da luz — por ora não sendo especificada a sua fonte histórica concreta ou alguma outra articulação lógica abstrata que lhe correspondesse [38] —, o processo de produção substancial descrito por Espinosa seria entendido, simultânea e contraditoriamente, como uma expansão indefinida e o seu próprio obscurecimento, em virtude da impossibilidade de os modos finitos de alguma maneira retornarem à substância, de refletirem eficazmente sobre ela.

---

[36] Diferentemente de Hulin, que busca assinalar o caráter assimétrico e os limites da comparação efetuada por Hegel, por implicar de fato a comparação de um indivíduo singular, o filósofo solitário formado pela cultura de seu tempo, com a expressão filosófica de um continente inteiro ou, pelo menos, a de uma casta de homens imersos em um universo social e religioso preciso, acreditamos que são os elementos estruturais que Hegel julga presentes em cada pólo que licita a comparação, apesar das diferenças culturais que, de fato, não são diretamente tratadas por ele. O mesmo intérprete, todavia, depois desse juízo sobre Hegel, busca ainda em seu artigo "ver em que medida as categorias, os métodos, os conceitos comuns às filosofias bramânicas poderiam mostrar-se operatórios com relação ao espinosismo, constituindo uma grade de leitura possível"; cf. HULIN, *Hegel et l'Orient*, pp. 146-70; citação à p. 148.

[37] *WdL I.2*; *GW* 11, p. 378.6-8; *StA*, p. 172.13-5; trad. fr., I.2, p. 242.

[38] M. Hulin sugere que se trata de uma referência ao zoroastrismo ou, então, do acolhimento de uma idéia difundida por Fr. von Schlegel de que tal "sistema da emanação" era muito conhecido entre os estudiosos do Oriente; cf. HULIN, *Hegel et l'Orient*, pp. 32-3 e n. 15.

> De maneira igual, *na* representação *oriental* da *emanação*, o absoluto é a luz que ilumina a si própria. Contudo ele não ilumina apenas a si, mas também se *expande*. Suas expansões *(Ausströmungen)* são *afastamentos* de sua clareza serena; os produtos seguintes são mais imperfeitos que os precedentes, dos quais eles surgem. O expandir é somente tomado como um *acontecimento*, o devir somente como uma perda contínua. Assim, o ser se obscurece sempre mais, e a noite, o negativo, é o último da linha, que não retorna à primeira luz [39].

No texto hegeliano, logo após essa comparação, tem lugar uma segunda apreciação crítica da filosofia de Espinosa, desta vez, efetuada por meio da exposição de como se deu a sua "integração parcial" na doutrina das mônadas de Leibniz, a qual por sua vez contempla a afirmação do princípio da individualidade concreta, carente no espinosismo. Porém, interessa-nos aqui observar que, na 2ª edição da *Doutrina do ser* da *Ciência da lógica* (1832), em uma nota explicativa do conceito de *medida*, Hegel reformulará seu argumento, reunindo aí os dois termos postos em comparação sob a designação unívoca de "sistemas do panteísmo" e informando que a doutrina oriental visada é o *panteísmo indiano*, isto é, aquele que corresponde com maior verossimilhança à divisão tripartite do processo de produção substancial de Espinosa, e que, não por acaso, pode ser ainda comparada também à trindade cristã. Eis a passagem inteira:

> O panteísmo *indiano* conservou em sua fantasmagoria prodigiosa igualmente, falando abstratamente, esta conformação *(Ausbildung)* que se conduz por meio do seu sem-medida *(Maßlose)* como uma linha moderadora para algum interesse: que Brahma, o uno do pensar abstrato, prossiga por intermédio das configurações em Vishnu, particularmente na forma de Krishna, ao terceiro ⟨termo⟩, Shiva. A determinação deste terceiro é o modo, a alteração, o gerar e perecer, o campo da exterioridade em geral. Se essa tríade indiana induziu a uma comparação com a cristã, então há de se reconhecer nelas um elemento comum da

---

[39] *WdL I.2*; *GW* 11, p. 378.10-17; *StA*, p. 172.17-26; trad. fr., I.2, p. 242. Os termos empregados por Hegel nesta descrição do sistema da emanação são semelhantes aos de Schelling em *Filosofia e religião* (1804), embora Hegel não tenha a intenção com isso de afirmar a *impossibilidade* da "passagem" do infinito ao finito. Para Schelling, pelo contrário, a tentativa mais antiga e comum de estabelecer uma *continuidade* entre o princípio supremo do mundo intelectual e a natureza finita: "[...] é, como se sabe, a doutrina da emanação, segundo a qual as emanações da divindade *(Ausflüsse der Gottheit)*, em uma graduação sucessiva e distanciamento da fonte originária, perdem a perfeição divina, e assim, por fim, passam ao oposto (a matéria, a privação), como a luz, ao fim, é limitada pelas trevas. Mas no mundo absoluto não há em lugar algum uma limitação, e como Deus pode produzir somente o absolutamente-real *(schlechthin-Reale)*, o absoluto, assim cada fulguração seguinte é, por sua vez, necessariamente absoluta, e pode ela mesma produzir somente algo que lhe seja semelhante, mas não pode haver em lugar algum uma passagem contínua ao exatamente oposto, a absoluta privação de toda idealidade, nem o finito pode surgir do infinito mediante uma diminuição"; cf. *Philosophie und Religion*; cf. *SW* VI, pp. 35-6; *W* I.4, pp. 25-6; *Filosofia e religione*, trad. ital. e note di V. Verra, in SCHELLING, F. W. J., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*. A cura di L. Pareyson. Milano, U. Mursia, 1974, p. 51.

determinação conceitual, embora sobre a diferença ⟨entre elas⟩ seja essencial desenvolver uma consciência mais determinada; essa ⟨diferença⟩ não é somente infinita, mas a verdadeira infinitude constitui a própria diferença. Aquele terceiro princípio é, segundo sua determinação, o transmudar-se *(Auseinanderfahren)* da unidade substancial em seu oposto, *não o retorno dela mesma* a si, — ⟨é⟩ antes, o desprovido-de-espírito, não o espírito. Na verdadeira tríade não há apenas unidade *(Einheit)*, mas unicidade *(Einigkeit)*, o silogismo serviu para a unidade *efetiva* e *plena-de-conteúdo*, que em sua determinação totalmente concreta é o *espírito*. Aquele princípio do modo e da modificação não deve excluir absolutamente a unidade; a saber, tal como no espinosismo, o modo como tal é precisamente o não-verdadeiro, e somente a substância é o verdadeiro; tudo deve ser reconduzido a ela — o que então é um mergulhar de todo conteúdo na vacuidade, na unidade meramente formal e desprovida-de-conteúdo —, assim também Shiva é por sua vez o grande todo, não diferenciado de Brahma, ⟨é⟩ o próprio Brahma; quer dizer, a diferença e a determinidade desaparecem de uma só vez, mas não são conservadas, não são suprassumidas, e a unidade não se torna unidade concreta, a cisão não é reconduzida à conciliação. O objetivo supremo para o homem empenhado na esfera do gerar e do perecer, da modalidade em geral, é o mergulhar na ausência-de-consciência, na unidade com Brahma, na aniquilação; o mesmo é o nirvana budista, o nieban, etc. [40].

Esta passagem suscita logo a questão acerca da *reciprocidade* implicada pela analogia e do papel efetivo que cada um dos termos postos em relação exercerá ao refletir sobre o outro, ou melhor, como se produz uma "explicação recíproca" proporcionada pela analogia de estruturas. Em outras palavras, a questão reside basicamente em esclarecer quais são "os elementos comuns da determinação conceitual" que unem o panteísmo oriental e o espinosismo. A divisão tripartite da unidade absoluta nos dois pólos da comparação é o principal e, ao mesmo tempo, o que autoriza o emprego do silogismo como forma lógica do processo de diferenciação entre os termos de cada um deles: 1) a consideração do *universal*, o primeiro termo, como o sem-medida, o uno substancial, o verdadeiro, unidade formal abstrata, desprovida-de-conteúdo e não-espiritual; 2) o segundo termo é o *particular*, as configurações ou formas diferentes que o universal assume, como seres naturais e seres espirituais, mas que são infinitas como o primeiro, porém, não igualmente infinitas a ele e sim co-extensivas entre si, que fazem a mediação entre os outros dois pólos; e 3) o terceiro termo é o *singular*, a modalidade, a alteração permanente, o múltiplo indefinido, o âmbito do gerar e do perecer, da

---

[40] *WdL I.1* (1832); *GW* 21, pp. 324.26-325.19; *StA*, pp. 365.30-366.29; trad. ital., I, pp. 366-8. O termo *Auseinanderfahren*, é vertido por S. Jankélévitch como *transformation*; por A. V. Miller, como *dispersal*; e, por A. Moni, como *frangersi*.

exterioridade em geral, do não-verdadeiro. A *produção da diferença* tem, nos dois pólos da comparação, um vetor *descendente*, a saber: parte-se do primeiro termo, da unidade absoluta e verdadeiramente infinita (substância / Brahma); passa ao segundo, para a sua determinidade, que é propriamente a diferença infinita da configuração particular (atributos-formas / Vishnu-Krishna); e chega ao terceiro, a modalidade, a exterioridade oposta à unidade substancial, mas desenvolvida a partir de sua atividade intrínseca, à qual ela teria de retornar (modos / Shiva). Este último aspecto indica uma carência que esclarece o que é o *interesse* posto ao término da descensão, que o liga por meio de "uma linha moderadora *(ein mäßigender Faden)*" ao primeiro termo: a fusão do singular finito com a unidade universal e infinita, na qual se dá simultaneamente a extinção ou ausência-de-consciência *(Bewustlosigkeit)* do singular. Uma segunda analogia é brevemente apresentada ao final, uma vez que este estado de ausência-de-consciência, que seria semelhante tanto no panteísmo indiano quanto no espinosismo, é comparado ao *nirvana* budista. A referência à trindade cristã, cuja diferença relativamente a essa tríade indiana deve ser observada, serve indiretamente como parâmetro absoluto para a avaliação crítica da própria analogia, pois, segundo a compreensão de Hegel, ela já tinha se revelado um processo que conduziu efetivamente à espiritualização da substância e a uma reconciliação mais perfeita entre os termos da relação, pois o seu silogismo exprime uma unidade efetiva e concreta, ou seja, é em si e para si espírito.

O que resta a explicar acerca desse processo de produção da diferença é de que maneira a *oposição* à unidade absoluta, representada pelo instante mesmo da produção da diferença infinita e da exterioridade modal (particular e singular), *desaparece* de uma só vez, como essas diferenças são imediatamente *suprassumidas*. Ora, se no panteísmo indiano o objetivo supremo do homem singular inserido na esfera do finito, da modalidade e exterioridade é este mergulhar na ausência-de-consciência e unir-se com Brahma, alcançar o *nirvana*, então é pertinente indagar: o que na filosofia de Espinosa corresponderia a esse objetivo supremo? Evidentemente, o que Hegel aqui tem em vista é o que se apresenta como escopo final do itinerário da *Ética*, isto é, a idéia de um *sentimento* da mente humana e de sua relação essencial imanente com o divino sob a forma do "amor intelectual de Deus" [41].

---

[41] *E* V, prop. 32, corol.: "Do terceiro gênero de conhecimento nasce necessariamente o amor intelectual de Deus. Com efeito, deste gênero de conhecimento nasce [...] uma alegria concomitante à idéia de Deus como causa, isto é [...], o amor de Deus, não enquanto o imaginamos como presente [...], mas enquanto inteligimos ser Deus eterno e isto é o que chamo amor intelectual de Deus"; *G* II, p. 256.22-7; trad. port., p. 295*.

*4. Análise hegeliana da tríade indiana*

Para tentar esclarecer um pouco mais o sentido básico dessa comparação, recorremos a dois outros textos de Hegel, escritos em 1827, a partir dos quais a passagem da 2ª edição da *Doutrina da ser* citada acima pôde com certeza ser elaborada. Referimo-nos aqui às *Lições sobre a filosofia da religião* [42] e à longa recensão crítica do artigo de W. von Humboldt sobre a *Bhagavad-Gītā* (1827), publicado na *Indische Bibliothek* do ano anterior, que tinha por objetivo precisamente comentar a tradução latina do original sânscrito feita por A. W. von Schlegel (1823) [43].

Para compreendermos o tratamento que Hegel dispensa à religião indiana e ao panteísmo oriental, é preciso ter em vista que, inicialmente, no manuscrito de 1821 das *Lições sobre a filosofia da religião*, Hegel define o conceito de *religião imediata (die unmittelbare Religion)* que caracteriza todo o Oriente nos seguintes termos:

> A religião, o conceito de religião é, inicialmente, ainda o nosso pensamento, ele existe neste meio *(Medium)*; mas existente sem esta forma do pensamento, para si na realidade, então ela é a religião que não foi desenvolvida nem progrediu até o pensamento e até a reflexão dentro de si mesma; a maneira de sua existência é a *imediatidade (Unmittelbarkeit)*; mas esta não é o próprio conceito total. A verdade da religião é que ela existe como Idéia; seu conceito é reduplicado por reflexão e consciência — para si tal como ela é em si. [...] A imediatidade é somente a relação a si mesma não-mediatizada, não-desenvolvida e em si não-diferente; este é

[42] Ministradas nos semestres de verão em 1821, 1824, 1827 e 1831, elas foram compiladas por Ph. Marheineke na edição feita pelos amigos, *Werke* (1832). A 2ª edição contou com a colaboração de B. Bauer (1840), e está reproduzida em *SW* 15-16. Depois daquela preparada a partir dos manuscritos devida a G. Lasson (1925-27), uma nova edição histórico-crítica definitiva foi concluída por W. Jaeschke (1983-85), cf. *V* 3-5.

[43] *Über die unter dem Namen* Bhagavad-Gita *bekannte Episode des* Mahabharata. *Von Wilhelm von Humboldt, Berlin, 1826* [in *Jahrbuch für wissenschaftliche Kritik*, nos 7-8 e 181-88, jan. e out. (1827)]; publicada como *Humboldt-Rezension*, in *BS*, pp. 101-74; trad. fr. "Un essai de Hegel sur la Bhagavad-Gîtâ", in HULIN, *Hegel et l'Orient*, pp. 143-206. O artigo de W. von Humboldt (1767-1835) fora publicado na revista *Indische Bibliothek* (1826), dirigida pelo próprio A. W. von Schlegel (1767-1845), entre 1823-30. Para os nossos propósitos, convém reter somente que, a partir da análise do poema e do artigo de Humboldt, Hegel reconstrói uma súmula de seus conhecimentos da filosofia indiana e que pode ser aproximada do capítulo dedicado à Índia das *Lições sobre a filosofia da história*. Nesta resenha, ele faz várias ressalvas quanto à tradução latina de A. W. von Schlegel, *Bhagavad-Gita, id est Θεοπεσιον μελος, sive Almi Crishnae et Arjunae Colloquium de rebus divinis* (1823), que recorreria demasiadamente a representações ocidentais para dar conta do vocabulário religioso e especulativo dos indianos (por ex., *numen* e *almun numen* para verter Brahman e Krishna, cf. *BS*, pp. 157.10-159.4; trad. fr., pp. 192-3). Quanto a von Humboldt, apesar de em princípio ter suas explicações e soluções de tradução elogiadas por Hegel, este considerou seus comentários insuficientes, por partirem de uma descrição muito superficial da religião e da estrutura da sociedade indiana para explicar o conteúdo filosófico e religioso do poema, e por evitar o confronto com outros textos indianos e estudos recentes, nos quais ele próprio se apóia: a versão inglesa do *Gītā* de autoria de C. Wilkins, *The Bhagavad-Geeta or Dialogues of Kreeshna and Arjoon* (1785), artigos de W. Jones, H. T. Colebrooke, Fr. Bopp e outros.

somente *um* momento, uma determinidade do conceito — como a sua, mais precisamente, a ⟨determinidade⟩ da *universalidade* — simplesmente a religião na forma do *ser* [44].

Na religião imediata, porque ela existe simultaneamente como Idéia, está presente também uma Relação *(Verhältnis)* da autoconsciência com Deus, mas essa diferenciação intrínseca que se introduz nela — e que corresponderá à relação entre *ātman* e *Brahman* que a seguir veremos — fica ainda subordinada ao caráter fundamental dessa Relação, isto é, "a unidade absoluta e indivisa de ambos os lados, e em todas as determinações o principal, o essencial é a unidade das diferenças que permanece substancial". Por essa razão, o caráter da religião imediata tem de ser atribuído a todo o Oriente, caráter esse que é em geral "[...] a intuição indivisa, esta intuição de Deus *em* todas as coisas sem diferença — ἕν καὶ πᾶν — céu, constelações, terra, plantas animal, homem são um reino celestial, uma vida divina; ⟨mas⟩ não um só amor — o amor que unifica os diferentes em uma só consciência. Deus não ⟨está⟩ separado do terreno e temporal, não ⟨é⟩ propriamente criador e senhor, mas ele é imediatamente todas as coisas *(alles)* Ele mesmo — Schah Nameh" [45].

Nos cursos de 1824 e 1827, a religião imediata é definida também como *religião natural*, uma das formas que assume o conceito de *religião determinada*. Todavia, Hegel observa que a acepção moderna da idéia de religião natural, que se costuma ser oposta à de religião revelada e considerar-se como inspirada pela "razão natural", deve ser entendida mais propriamente como uma religião "metafísica", entendendo-se por metafísica o modo de pensar do entendimento; assim, ela é antes um *saber* sobre Deus como algo inteiramente abstrato e corresponde historicamente ao deísmo, que é um resultado do racionalismo

---

[44] *VPhRel 2* (Ms., 1821); [*V* 4a =] *StA*, pp. 4.75-5.90; trad. esp., 2, pp. 4.89-5.107. Embora neste começo o conceito não esteja aí mediado para si, ele não existe ainda como condição ou fundamento de si mesmo, mas sim somente de maneira imediata, como uma determinidade sua.

[45] *VPhRel 2* (Ms., 1821); [*V* 4a =] *StA*, p. 5.97-104; trad. esp., 2, p. 5.115-22. A alusão à fórmula de Lessing, tal como a transmitiu Jacobi é clara, cf. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, p. 22.20-22; trad. fr., p. 108. O editor das *VPhRel*, W. JAESCHKE, nos esclarece em nota a essa passagem que Hegel se refere aqui ao livro persa *Schah Nameh* ou *Livro dos Reis* de Firdusi (Abul Kasim Mansur, *ca.* 923-1020), cuja tradução alemã fora editada por J. Görres (1820), a partir do qual ele construiria todo o esquema de interpretação do panteísmo oriental, sem levar em conta, no entanto, os traços do *dualismo* presente na mitologia desta obra. Nas *Lições sobre a filosofia da história*, porém, o juízo de Hegel sobre essa obra parece não autorizar essa interpretação, uma vez que o autor parece ciente de seu especificidade: "Em relação aos persas, pode ser mencionada aqui em especial a epopéia Schah-nameh, de *Firdusi*, um poema épico em sessenta mil estrofes, do qual Görres ofereceu um excerto abrangente. Firdusi viveu no início do século XI d.C., na corte de Mahmud, o Grande, em Ghazna, ao leste de Kabul e Kandahar. A célebre epopéia nomeada acima tem por ob-jeto a antiga lenda heróica do Irã (isto é, o oeste da Pérsia propriamente), não podendo, entretanto, valer como uma fonte histórica, já que o conteúdo é poético e o seu autor um maometano. [...] Mas permanece importante neste ponto, quando Firdusi apresenta-nos em sua obra o espírito de seu tempo, o caráter e o interesse da visão-de-mundo neopersa"; *VPhG*; *SW* 11, pp. 244-5; trad. bras., pp. 156-7*.

moderno e da *Aufklärung*. Para Hegel, pelo contrário, a *religião da natureza* é aquela cuja determinação é a "unidade do espiritual e do natural, o espírito ainda em unidade com a natureza", porém, este não é livre ainda nem efetivo como espírito, pois "esta unidade calma, esta neutralidade com a natureza, esta mescla do espiritual com o natural, o espírito em sua maneira inteiramente imediata é inicialmente o indivíduo humano. A religião começa com o fato de que o homem singular equivale à potência *(Macht)* absoluta e suprema, se toma por essa e é tomado por essa" [46].

Essa unidade do *espiritual* e do *natural*, é também a unidade imediata do *pensar* e do *ser*. Daí poder assinalar mais um motivo estrutural que autoriza a comparação do espinosismo com o panteísmo oriental. Interessa-nos sobretudo enfatizar que a interpretação hegeliana da religião indiana se concentra principalmente na noção da *trimūrti*, a tripla forma em que se manifesta o *ser supremo* (Brahman) como criador, conservador e destruidor (Brahmā-Vishnu-Shiva) para presidir os três níveis ou estados do mundo (terra, céu e espaço intermédio), a qual exprimiria de forma exemplar a concepção unitária do *absoluto* no pensamento indiano, assim como o caráter eminentemente especulativo que essa representação religiosa adquiriu no interior de uma "religião natural da fantasia"; e, ademais, essa noção representava ainda uma peculiar tendência ao *monoteísmo* em disputa com o politeísmo indiano [47].

A conformação dessa tríade indiana, tal como chegou até Hegel pela literatura especializada da época, pode ser referida a um contexto doutrinal que é fundamentalmente

---

[46] Cf. *VPhRel 2* (1827); [*V* 4a =] *StA*, pp. 415.49-417.96; trad. esp., 2, pp. 366.51-368.103.

[47] Nas *Lições sobre a filosofia da religião*, a noção de *trimūrti* é explicada detalhadamente no interior do tratamento da religião indiana. Cf. *VPhRel 2* (Lições de 1824 e 1827, respectivamente); [*V* 4a =] *StA*, pp. 229.516-237.754 e 481.557-490.712; trad. esp., 2, pp. 205.665-217.7 e 422.665-430.836. Segundo L. Renou, essa tendência ternária de justaposição dos termos nos seus papéis de criador-conservador-destruidor, se encontra na literatura védica (os três estados de Prājapati), no *Mahāyāna* (os três corpos de Buda) assim como nas teologias iranianas. Exprime em geral, em uma só forma, três deuses ou, então, um só deus e três divindades subordinadas; exprimiria no fundo o conflito entre uma tendência monoteísta em crescimento e as antigas tríades, cultuadas posteriormente nas correntes religiosas vishnuítas e shivaístas. *Prājapati* ou "Senhor das criaturas", é termo aplicado no *Rig-Veda* para Indra, Savitri e outras divindades; nos *Brāhmanas* e nas *Leis de Manu* (conjunto de leis sociais e religiosas ortodoxas), ele designa *Brahmā* como o criador do universo. O mesmo autor diz ainda que a palavra é relativamente recente e rara, assim como são raras as representações plásticas; cf. RENOU, L. – FILLIOZAT, J. (ed.), *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*. Tome I. Paris, Payot, 1947, § 1.064, p. 518. Uma imagem plástica da *trimūrti* (um busto de tripla face) é reproduzida em RENOU, L., *Hinduísmo*. Lisboa, Verbo, 1980, p. 128. Consultamos também obras históricas e temáticas sobre a filosofia indiana, que nos orientaram a respeito dos conceitos mais importantes, das dificuldades de interpretação, da complexidade da história literária e social, etc., às quais reenviamos: BIARDEAU, M., "Philosophies de l'Inde", in PARAIN, B. (dir.), *Histoire de la philosophie*. Vol. I.1: *Orient – Antiquité*. Paris, Gallimard, [1969] 1999, pp. 82-227; FILLIOZAT, J., *Les philosophies de l'Inde*. Paris, P.U.F., 1970; BIARDEAU, M., *Clefs pour la pensée hindoue*. Paris, Seghers, 1972; TOLA, F. (ed.), *Doctrinas secretas de la India: Upanishads*. Barcelona, Barral, 1973; GLASENAPP, H. von, *La filosofía de los hindúes* [1949]. Barcelona, Barral, 1977. A grafia dos termos em sânscrito é feita em conformidade com as obras de Biardeau e Viyagappa.

explicitado por ele, no entanto, sem que alguns dos conceitos que serão introduzidos aqui tenham sido expressamente referidos. Este contexto é de fato a base sobre a qual se assenta a noção da *trimūrti* e que corresponde à doutrina ortodoxa do *bramanismo* exposta nas *Upanishads* [48], conjunto de textos sânscritos que junto com outros textos canônicos constituem uma parte da literatura sagrada da revelação védica (a *shruti*). O seu significado original é pôr em equivalência ou conexão, os seres e as coisas cujas naturezas são consideradas como mutuamente ligadas ou fundamentalmente semelhantes, que se compreendem por analogia, e que podem ser substituídas umas pelas outras no uso ritual ou na via meditativa que conduz à libertação e à beatitude [49]. Assim, a revelação da natureza do divino tem como contrapartida necessária o tratamento da natureza do ser humano e dos vínculos que ele estabelece com o divino e o culto.

Esta doutrina pode ser resumida, *grosso modo*, nos seguintes termos [50]: *brahman* (substantivo neutro), significava inicialmente a piedade ou a fórmula ritual, aquilo de que se ocupava os *brāhmana* (*brâmanes*, sacerdotes), sua ciência e seu poder, mas também a potência ou força cósmica produzida ou ativada pelo rituais do sacrifício executados corretamente segundo os preceitos estabelecidos; depois, *Brahman* passa a significar o *ser puro*, o ser supremo, inescrutável, indefinível, a essência de todas as coisas que dele emanam, a essência última de todo o universo e a realidade permanente que subjaz a tudo, às aparências mutáveis do mundo natural e até mesmo à manifestação dos vários deuses; nem objeto nem sujeito, mas o *absoluto impessoal*, *conhecimento* e *beatitude*. Depois, ainda, é designado como uma personagem divina que é a fonte essencial de tudo o que existe, pois a pluralidade dos entes naturais e espirituais dele emana por meio de uma evolução de tipo cosmogônico.

---

[48] Nas *Lições*, assim como na resenha sobre Humboldt, sua exposição se baseia principalmente em artigos e livros ingleses sobre a Índia, principalmente na *The History of British India* (1818), de James Mill (1773-1836), e em vários artigos de Colebrooke publicados na revista *Asiatic Researchs*, de Londres (1799-1809). No caso das *Upanishads*, Hegel talvez tenha conhecido a tradução latina feita por A. H. Anquetil-Duperron (1731-1805), *Theologia et philosophia Indica.* Oupnek'hat, *id est Secretum Tagendum*... (1801-02), a primeira publicada na Europa.

[49] Cf. FILLIOZAT, *Les philosophies de l'Inde*, p. 12.

[50] Esta doutrina é muito complexa e tem raízes longínquas, pois está presente na literatura sagrada indiana desde o período védico (*Vedas*, *Brahmanas*, *Puranas*, etc., dos séculos XV-V a.C.), que corresponde a um pensamento em formação, carente de unidade e composto por elementos heterogêneos, provenientes de diversas épocas e meios. Nas *Upanishads* mais antigas (*ca.* 800-550 a.C.), ela se sobrepõe ao conjunto das narrativas acerca dos antigos deuses indianos e, no período pós-védico, recebe desenvolvimentos ao se vincular ao sistema *Sāmkhya-Yoga*, que, junto com outros (*Mīmānsā-Vedānta*, *Nyāya-Vaishesika*), compõem o conjunto dos sistemas especulativos ou *darshanas* ("pontos de vista") do bramanismo ortodoxo (século V a.C.). Seguimos aqui as informações colhidas, sobretudo, nas seções dedicadas à especulação no vedismo (§§ 676-96) e no bramanismo (§§ 1.119-57), in RENOU – FILLIOZAT (ed.), *L'Inde classique*, pp. 335-45, 543-63; BIARDEAU, *Clefs pour la pensée hindoue*, pp. 23-56, 95-173; TOLA (ed.), *Doctrinas secretas de la Índia: Upanishads*, pp. 11-33; GLASENAPP, *La filosofía de los hindúes*, pp. 157-268.

O seu "correlato" humano é o *ātman*, o alento, o sopro vital; termo que primeiro significava a alma singular que se fortalecia mediante o sacrifício; depois, passou a ser o *eu* ou o *si-mesmo* espiritual, a consciência, a alma individual e imortal que anima o homem; uma força vital que se superpõe às capacidades e funções dos sentidos associados ao corpo. Ao *ātman* individual se vincula durante a vida o *karman*, palavra que de início designava o ato ritual e, depois, o conjunto dos efeitos das ações de um homem, cujas conseqüências no mundo se prolongam após a morte corpórea [51], pois o *ātman* imortal está submetido a um ciclo interminável de sofrimentos, dores e reencarnações, o *samsāra*, segundo o qual ele retorna ao mundo de acordo com o *karman*, que se constitui então como um complexo mecanismo de retribuição dos atos que é determinante nos renascimentos. Assim, o *ātman* não é outra coisa que a alma universal, o próprio *Brahman*, ao qual ele se integra após a morte. Os antigos sábios upanishádicos visavam alcançar ainda em vida, ao final de um ciclo constante e indefinido de exercícios de concentração e elevação espiritual, a que se associavam exercícios psicofisiológicos (descritos minuciosamente no sistema *Sāmkhya-Yoga*), a libertação definitiva *(moksa)* de seu *ātman* com relação ao *samsāra* e ao *karman*. Essa *identidade* originária entre *ātman* e *Brahman* é eterna, mas o conhecimento dela é para quase todo indivíduo uma conquista espiritual a fazer: tornar-se *Brahman* é o objetivo supremo da religião indiana; e, neste sentido, ela pode ser considerada uma doutrina de *salvação*. Alguns buscavam a libertação por meio de sacrifícios, da piedade e das boas ações, porém, embora talvez possam melhorar sua sorte nas reencarnações seguintes, não conseguem se libertar do *samsāra*. As *Upanishads* propõem um caminho alternativo pelo conhecimento intelectualizado, meditativo, mediante o qual se pode chegar à intuição da identidade de *ātman* e *Brahman*, realizando a libertação, a *moksa*, ainda em vida. Embora essa via seja em princípio acessível a todos, ela quase não o é, pois é preciso sair da engrenagem do *karman* e do convívio social humano, controlar todas as sensações do corpo, diminuir o ritmo das funções orgânicas e psíquicas, penetrar em si mesmo, abandonar a consciência efetiva do eu, aceder ao "eu desindividualizado", inconsciente; uma vez conquistada a liberação, o *ātman*, o si-mesmo se funde com *Brahman*, o absoluto impessoal, tal como "o sal se dissolve

[51] Como todo ato é realizado tendo em vista um resultado futuro, é o *karman* que condena às mortes e aos renascimentos infindáveis para poder recolher os frutos das ações que não "amadureceram" na vida presente, pois o elo entre os atos e seus "frutos" é o que constitui o tecido mesmo da vida individual; cf. BIARDEAU, *Clefs pour la pensée hindoue*, pp. 33-4.

inteiramente na água" [52]. Tal aprendizado, entretanto, se faz somente por meio de um longo período de iniciação nos rituais do sacrifício e pela leitura, recitação e memorização dos textos sagrados, o que, como Hegel bem observou, era praticamente um privilégio dos membros da casta sacerdotal, os *brâmanes*, que a revelavam somente aos seus filhos ou aos discípulos prediletos [53].

Nas *Lições*, a descrição da religião indiana é feita de forma a destacar justamente os aspectos estruturais e relacionais da concepção da tríade Brahmã-Vishnu-Shiva, isto é, a *trimūrti*, a tripla forma de manifestação do absoluto, que se caracterizaria também por ser uma tendência ao monoteísmo. Com efeito, diz Hegel, na religião indiana

> a substancialidade existe na totalidade de sua exterioridade, de modo que ela é representada e sabida nesta e com esta, com a totalidade do mundo. Portanto, o primeiro que encontramos aqui é a mesma substancialidade na qual todo outro — o determinado, o particular, o sujeito — é somente algo acidental, que é também mortal. Porém, o segundo é aquilo que se lhe acrescenta, o concreto, a riqueza do mundo, a particularização desta substância universal, que se representa em relação *(im Beziehung auf)* à substância, à potência universal, e também para a consciência, a potência espiritual e a natural; deste modo aquelas diferenças são sabidas como pertencentes também ao absoluto, aquelas potências aparecem, por um lado, como particulares e autônomas, porém, ao mesmo tempo, esvoaçam *(verschweben)*, são absorvidas e permanecem sob aquela primeira unidade, o ser-em-si universal *(dem allgemeinen Insichsein)* da substancialidade primeira [54].

Essa tríade tem por conteúdo fundamental a representação da unidade substancial, universal e absoluta, na qual se apresentarão as diferenças como que determinadas por um "instinto do conceito". O uno indeterminado, todavia, não é sabido como *ser* puramente objetivo, ele não tem uma objetividade senão em função do pensar, mas ele existe essencialmente como homem singular, como consciência humana que se eleva até esta

---

[52] M. Biardeau sintetiza o sentido da *moksa:* "A não-entidade que é o homem individual na sociedade chega a esvaziar seu nascimento e sua morte de toda significação, a ponto de os condenar a se repetir indefinidamente. No momento em que o homem se separa de seu grupo — ato individual, se é que existe — não para reconhecer sua individualidade, mas ao contrário para aboli-la, para desvincular seu *ātman* de todo traço individualizado e o fundir no Brahman"; esta renúncia ao mundo *(sannyāsa)* é a forma hindu da busca do Absoluto; cf. BIARDEAU, *Clefs pour la pensée hindoue*, p. 34.

[53] Hegel desenvolveu uma mais ampla descrição do caráter fantasioso e imaginário da religião indiana, do ponto de vista de seus vínculos com a estrutura social e política do sistema de castas e do papel desempenhado pelos brâmanes de conservadores dessa estrutura nas *Lições sobre a filosofia da história*: *VPhG*; *SW* 11, pp. 191-226; trad. bras., pp. 123-44. Uma análise deste texto é feita por VIYAGAPPA, *G. W. F. Hegel's Concept of Indian Philosophy*, pp. 223-43.

[54] *VPhRel 2* (1827); [*V* 4a =] *StA*, pp. 475.451-477.464; trad. esp., 2, pp. 417.548-418.562.

abstração. Nesta forma da unidade substancial o absoluto é o ser-em-si, uma substância que não é concebida exclusivamente como uma substância objetiva em si mesma para o pensamento, mas que existe no presente sensível, no homem singular. A questão que se apresenta como mais relevante é determinar com clareza qual é a estrutura das *relações recíprocas* entre os três componentes da representação indiana do absoluto e as relações dessa tripla unidade com o si-mesmo singular, que por meio de uma prática meditativa atinge a sua absorção completa no interior do próprio absoluto. Em síntese, é esta a estrutura da relação identificada por Hegel:

> O primeiro é a totalidade em geral como uno, tomada muito abstratamente; ela aparece aqui como um de três, é rebaixado, enquanto que o abarcador dos três é representado como diferente deste primeiro uno. O segundo é a determinidade, a diferença em geral, e o terceiro consiste, segundo sua verdadeira determinação, em que as diferenças sejam reconduzidas à unidade, à unidade concreta. Esta unidade desprovida-de-forma é Brahma, segundo sua determinidade ele é três na unidade. Se expressarmos isto mais em detalhe, então o segundo são potências diferentes. Esta tríade é somente uma unidade; a diferença não tem direito frente à unidade absoluta, e assim ela pode ser denominada a bondade eterna; a esta se agrega a justiça pela qual o existente não é e alcança seu direito de ser alterado, de converter-se em uma determinidade particular. Aqueles três como totalidade, que é um inteiro e uma unidade, é denominado 'Trimurti' pelos indianos. 'Murti' significa alma e, em geral, toda emanação, todo espiritual; 'Trimurti' são as três essências [55].

Aqui se faz necessário introduzir, a partir da resenha hegeliana do artigo de Humboldt, a diferença entre *Brahman* (neutro) e *Brahmā* (masculino): o primeiro é o uno absoluto indeterminado, inefável, ativo, a unidade que abarca os três termos e que é representada como *diferente* deste outro uno particular, que é apenas a primeira das três formas de sua manifestação. *Brahmā* aparece somente como uma das várias concepções e figurações de *Brahman*, quando este é determinado como *sujeito*, ou melhor, como *personificação*, como alma universal, recebendo vários nomes, etc. [56] Segundo Hegel, isto se dá quando Brahman é considerado o *Senhor das criaturas (Prājapati)*, um indivíduo ou pessoa, ou seja, quando

---

[55] *VPhRel 2* (1827); [*V* 4a =] *StA*, pp. 482.581-483.597; trad. esp., 2, pp. 423.693-424.709. Apesar de reconhecer a diferença entre Brahman e Brahmā, Hegel observa que a dissolução do segundo no interior do primeiro permite-lhe compreender sua relação como de não-diferença essencial, portanto, não significativa no relacionamento e vínculo com o *ātman* singular, o si-mesmo imortal; *Humboldt-Resenzion*; in *BS*, p. 156.2-5, 26-35; trad. fr, p. 191.

[56] *Humboldt-Resenzion*; in *BS*, pp. 154.24-155.25; trad. fr., pp. 198-201. Cf. ainda VIYAGAPPA, *G. W. F. Hegel's Concept of Indian Philosophy*, pp. 47-8.

recebe uma determinidade interior, quando se torna o ser-em-si *(Insichsein)* de sua própria unidade. Assim, logo se nota a aparente inconseqüência desta distinção, a qual, no entanto, está fundada racionalmente, pois tão logo se declara o *uno* (absoluto), ele próprio é igualmente afirmado como *um* dos três, é particularizado e, assim, passa a requerer necessariamente algo superior que os unifique, isto é, o que não pode ser outro senão o próprio Brahman; por essa razão, mesmo após receber uma determinidade, Brahman permanece o ser abstrato, o universal, a substância em si mesma desprovida de subjetividade, pois a sua primeira forma não é o concreto, não é ainda o espírito. Como essa primeira determinação não tem um conteúdo preciso, o termo masculino indica uma personalidade que é vazia, sem forma, por isso ele não é ainda efetivamente um sujeito individual autônomo, mas somente uma *personificação*. Esta distinção é capital, pois nos revela que, no exame filosófico das diversas religiões e mitologias, a personificação do Deus ou de um deus qualquer difere da verdadeira personalidade espiritual do ser divino [57].

Para esta ilustrar tal distinção, Hegel apóia-se na *Bhagavad-Gītā*, um dos grandes poemas épicos da Índia, no qual é narrado um longo diálogo entre Arjuna, príncipe guerreiro da família dos Pândava, e o deus Krishna (encarnação humana de Vishnu, na pessoa do condutor do carro de combate do príncipe), durante o qual é ensinado àquele os caminhos para a realização de seus deveres de classe para com a conservação da ordem cósmica e social *(dharma)* que rege os mundos natural e humano (religioso, moral e jurídico), assim com a via da liberação pelo conhecimento até alcançar a mais alta perfeição, ou seja, a contemplação intuitiva da *natureza omniforme* do deus revelada a Arjuna [58]. Algumas das passagens mais

---

[57] Cf. *Humboldt-Resenzion*; in *BS*, pp. 154.24-155.25; trad. fr., pp. 190-1. "Observo quanto a isso que, para o julgamento desta personalidade, importa essencialmente o seu conteúdo interior. Brahma permanece, segundo essa determinação interior, o *ser* abstrato; o universal, a *substância sem subjetividade* em si, portanto, não é o concreto, não é espírito [...]"; p. 155.4-10; trad. fr., pp. 190-1. Hegel refere-se em seguida ao *Rāmāyana*, epopéia atribuída a Vālmīki (*ca.* 200 a.C.), em que Brahman, "o Senhor dos três mundos", aparece ao poeta durante uma profunda meditação, é recebido com cortesias e alimentos, e recitando um hino ensina ao poeta o metro dos versos com o qual a epopéia será composta: "Um exemplo significativo, porém, de como Brahma personificado aparece — e ele próprio até mesmo sob uma trivial exterioridade —, mas ao mesmo tempo em que é suprimida sua diferença em face do sujeito que lhe esta defronte, e ele é manifesto somente como o sentido subjetivo desse, apresenta-se logo na introdução do Ramayana", cf. *BS*, p. 155.26-31; trad. fr., p. 191. A meditação profunda *(Vertiefung*, aprofundamento), a que se refere Hegel, é como W. von Humboldt propôs a tradução alemã da palavra sânscrita *yoga* (vertida para o latim por A. W. von Schlegel como *devotio*), explicando-a "como 'uma orientação persistente do ânimo *(Gemüt)* para a *divindade*, que se desvia de todos os outros ob-jetos e até mesmo dos *seus pensamentos interiores*, trava ao máximo os movimentos e as funções corpóreas, se abisma sozinho e exclusivamente na essência da divindade única, e se *esforça para se unir* a ela' " (*BS*, p. 118.15-20; trad. fr., p. 160). Esta explicação é discutida e retificada na resenha hegeliana (cf. a nota 78 abaixo), cf. *Humboldt-Resenzion*; in *BS*, pp. 118.9-121.11; trad. fr., pp. 159-62.

[58] As passagens da *Bhagavad-Gītā* em referência são: VII, 1-7 (a dupla natureza do Deus); X, 19-42 (Deus como essência de todas as essências); XI, 15-31 (a transfiguração omniforme de Krishna revelando-se a Arjuna).

importantes são citadas por Hegel também na Anotação do § 573 da *Enciclopédia*, como um exemplo do panteísmo oriental expresso de maneira *sublime* pela forma artística do poema [59]. Com efeito, Hegel aqui explicita um pouco mais a natureza das relações entre o uno absoluto e o primeiro termo da *trimūrti*:

> O primeiro é o que se chama Brahma, Brahman. Porém aparece também: Parabrahma, o que está acima de Brahma [...]. De Brahma, na medida em que é sujeito, são narradas várias histórias; mas o pensamento, a reflexão vai em seguida mais além de uma tal determinação como Brahma, em que é apreendido algo determinado, mais além daquilo que era determinado imediatamente como um desses três e torna-se aquele superior, que é determinado por sua diferença em face do outro. Na medida em que é pura e simplesmente substância e novamente aparece apenas como um ao lado do outro, então a necessidade *(Bedürfnis)* do pensamento é ter ainda um superior, Parabrahma — com o qual, porém, não se pode dizer em qual Relação determinada estão semelhantes formas. [...] Brahma é o que é apreendido como a substância, a partir da qual tudo emanou e é engendrado, ⟨é⟩ esta potência que produziu e criou todas as coisas. Porém, enquanto a substância una, o uno é potência abstrata, ele aparece também imediatamente como o inerte, a matéria inerte e informe. Aí temos, então, a atividade formativa, tal como o poderíamos exprimir, particularmente. A substância una, porque somente isso é o uno, é o informe *(das Formlose)* — assim esta é também uma maneira na qual chega a parecer que a substancialidade não é satisfeita, precisamente porque a forma não está presente [...] [60].

Essa primeira consideração é sem dúvida expressão da dificuldade de se definir o termo absoluto Brahman, que abarca as três essências da tríade, em função da relação com a sua personificação ou configuração como sujeito ou *Senhor dos mundos (Īshvara)*, como

---

Sobre as quais, tanto para a tradução quanto para os comentários, reenviamos a ZAEHNER, R. C. (ed.), *The Bhagavad-Gita*. Oxford, O. U. P., [1969] [12]1989, pp. 242-7, 297-302, 305-11; e a ESNOUL, A.-M. – LACOMBE, O. [eds.], na trad. port. [da ed. francesa], *Bhagavad-Guitá*. Lisboa, Estampa, 1990, pp. 91-7, 117-25, 129-37. Na resenha sobre Humboldt, Hegel acentua o caráter contraditório da exortação de Krishna a Arjuna. Este último, como membro da casta dos príncipes e guerreiros *(kshatriya)*, tem de lutar até a morte contra os membros de sua família, parentes e antigos mestres, para cumprir os deveres de sua casta e manter a ordem universal *(dharma)*, uma vez que somente aquele que está satisfeito com suas obras pode chegar a atingir a perfeição. Porém, nota Hegel, não são as obras exteriores que aí interessam e são capazes de trazer a felicidade, pois não há "conexão afirmativa entre um deus espiritual e os deveres, portanto, nenhuma interioridade do direito e da consciência moral; pois o *conteúdo* dos deveres não é espiritual, mas determinado naturalmente" pelo vínculo familiar e pelo nascimento, cf. *Humboldt-Resenzion*; in *BS*, p. 125.1-5; trad. fr., p. 165.

[59] Cf. *Enz C*, III, § 573 *Anm.*; *GW* 20, pp. 559.21-562.17; *NP*, pp. 453.31-456.23; trad. fr., III, pp. 364-7; trad. bras., III, pp. 355-8. Retornaremos a esta passagem, que foi incluída somente na 3ª edição da *Enciclopédia* (1830), um pouco mais adiante e no Capítulo 4.

[60] *VPhRel 2* (1827); [*V* 4a =] *StA*, pp. 483.597-484.618; trad. esp., 2, pp. 424.710-425.735.

Brahmā [61]. Uma vez definida sua relação com a tríade e com a primeira forma dessa tríade, só lhe restam as determinações abstratas enunciadas acima: substancialidade, uno, potência abstrata, sem-forma, matéria inerte, o superior *(das Höheres)*. Ele é o "repouso eterno do ser-em-si, a essência que existe em si mesma". Todavia, sua atividade formativa *(formierende Tätigkeit)* é o que faz tudo emanar de sua *essência*, dando origem às três formas que constituem intrinsecamente a sua própria unidade; essa atividade essencial é determinada como uma *potência* natural refletida em si, da qual tudo o mais provém, segundo uma *relação de natureza causal*: deuses, mundo, homens. "A potência que permanece reservada em si mesma na forma da universalidade deve ser diferenciada de sua manifestação, daquele posto por ela, e se diferencia de seus próprios momentos. A potência é o ideal, o negativo para o qual tudo o mais existe somente como suprassumido e negado. À potência pertence este autodeterminar-se, a produção, os momentos que surgem; porém, na medida em que ela é caracterizada como potência em si universal, ela se distingue de seus momentos e assim eles aparecem em parte com como essencialidades autônomas e em parte como essencialidades que perecem no uno" [62]. Por isso, há uma alternância entre as personificações da divindade, que aparecem ora como autônomas, ora como totalidades, dando a impressão de que o primeiro uno desaparece nestas figuras particulares assim como em uma totalidade que não necessita de nada superior. Mas elas são momentos internos do uno, elas são suas produções, desaparecem diante de sua potência única. Assim a totalidade inteira é uma vez o uno (Brahman) e outra vez a diferença (a tríade, as personificações). Desta maneira, para Hegel, a inconseqüência desta esfera é precisamente "a inconseqüência da razão em face do entendimento", ou seja, a incapacidade de romper a *oposição* entre o uno e as suas manifestações, de maneira que assim se introduz a exigência de pôr um "outro" superior que

---

[61] "Os filósofos indianos entendem pelo termo Senhor eterno dos mundos um espírito, todo-poderoso e onisciente, eterno, único de sua espécie, e que está por cima de todos os outros seres de todos os pontos de vista. Ele criou o mundo e o organizou adequadamente a um fim determinado, o mantém e o destrói, produziu leis naturais e morais e as deu a conhecer mediante revelações e mantém em marcha a retribuição kármica. Possui a mais alta perfeição moral e pode conceder não só bens perecíveis como também a libertação. Esta determinação do conceito corresponde indubitavelmente somente ao máximo do que se pode dizer de *Īshvara*; nos detalhes se dão diferenças [...], assim, por exemplo, sobre se Deus é não somente causa eficiente mas também a causa material do mundo, se deve atribuir-se a ele qualidades morais ou se está para além do bem e do mal". A idéia de Deus como Īshvara foi às vezes identificada com o culto de figuras divinas, principalmente com Vishnu ou Shiva. "Na realidade, ninguém deve cair no erro de pensar que as *devātas* ⟨divindades⟩ e *Īshvara*, ser único, são completamente diferentes. Aquelas representam forças da natureza e poderes da existência isolados, enquanto que, ao final das contas, Īshvara é uma personificação da ordem natural e moral, que converte o mundo, de uma multidão de manifestações isoladas e desconexas, em um todo unitário"; cf. GLASENAPP, *La filosofía de los hindúes*, pp. 396-7.

[62] *VPhRel 2* (1824); [*V* 4a =] *StA*, p. 228.496-505; trad. esp., 2, p. 204.641-51.

os unifica, mesmo se considerado abstratamente[63]. Observando que na cultura indiana há uma diversidade enorme de narrativas cosmogônicas, o que torna difícil afirmar categoricamente se entre os indianos se concebia algo semelhante à representação judaica da *criação* do mundo [64], Hegel entende poder passar à explicação da manifestação de Brahman no segundo termo da tríade, ou seja, como Vishnu ou Krishna, pois para engendrar a si mesmo ele necessita de *outra coisa* que seja somente um *efeito* de sua própria atividade produtora, efeito de sua potência criadora exercida como *causalidade*:

> Vishnu disse: 'Brahma é meu útero, aquele em que deposito minha semente para engendrar as coisas'. [...] O segundo é, então, Vishnu ou Krishna, isto é, o encarnar-se de Brahma em geral; é o ser-aí da conservação, a manifestação e aparição na terra que é inteira e perfeitamente conformada, o que aparece, o homem, ou homens particulares [...] [65].

Esta segunda forma da tríade indiana corresponde às encarnações de Vishnu, que se dão em geral sob a forma de homens particulares, dentre os quais se contam príncipes e reis poderosos, que representam os ideais humanos elevados, as paixões, as ações grandiosas, etc. [66] Segundo Hegel, este determinar é um ser-aí *(Dasein)*, a objetividade, a autonomia *(Selbständigkeit)*, cuja *conservação* é o que se considera agora como tendo sido emanado de sua essência infinita, e que pode ser caracterizado pelas expressões "bondade eterna" ou

---

[63] *VPhRel 2* (1824); [*V* 4a =] *StA*, p. 229.514-5; trad. esp., 2, p. 205.662-3.

[64] Na seção dedicada ao pensamento indiano, na *Introdução* das *Lições sobre a história da filosofia*, ao explicar a concepção *Sāmkhya* de causalidade, Hegel procura indicar que a representação da relação de causa-efeito engloba também a inteligência ou o entendimento e todos os outros princípios cognitivos, que são igualmente *efeitos*. A partir deles, nos vinculamos à sua causa, a qual é análoga ao efeito, pois o conteúdo da causa é o mesmo conteúdo do efeito, "os efeitos já existem antes do efetuar da causa", eles já existem nela, daí ser contraditada e não se poder afirmar a *criação* do mundo, pois sua conseqüência é a eternidade do mundo: "Assim os indianos entendem essa relação. Se se diz, *ex nihilo nihil fit*, então [tem de] dizer simultaneamente, por conseguinte, Deus cria o mundo, não do nada, mas de si mesmo"; cf. *VGPh 1* (1825/26); *V* 6 = *StA*, pp. 388.709-389.735.

[65] *VPhRel 2* (1827); [*V* 4a =] *StA*, pp. 484.621-2, 486.648-51; trad. esp., 2, pp. 425.736-8, 427.766-9.

[66] *Krishna* é o mais célebre dos *avatāra*, termo que designa "as descidas", as encarnações de *Vishnu*, divindade de caráter solar conhecida desde a época védica como guerreiro e demiurgo, com vistas ao restabelecimento da ordem no mundo; por essa razão, ela está situada no centro do sacrifício como salvador e revelador de suas obras benéficas que se estendem a toda vida social organizada, pois unifica as duas principais castas *(varnas)*, a dos brâmanes e a dos guerreiros e príncipes, ligando-se assim à prosperidade de um reino. De Vishnu são listados comumente dez *avatāra* (peixe, tartaruga, javali, homem-leão, anão, Rama, Krishna, etc.), mas há também outras listas que incluem o sol, as forças da natureza, os rios, as montanhas, etc. Krishna, antes de ser assimilado a Vishnu, deve ter existido como divindade de pastores; é complexo pois aparece como encarnação humana do deus sob várias formas, entre elas a do conselheiro-guerreiro e *yogin*, na *Gītā*; como deus criança ou como flautista pastor em outros textos. Além de Krishna, algumas seitas consideram também Buddha o nono *avatār* de Vishnu; cf. *VPhRel 2* (1824); [*V* 4a =] *StA*, p. 217.230-4; trad. esp., 2, p. 194.349-56. Sobre as principais divindades do bramanismo, cf. ainda RENOU – FILLIOZAT (ed.), *L'Inde classique*, §§ 1.027-51, pp. 500-12.

"justiça", pois o determinado obtém a "modalidade de ser", isto é, recebe "um ser momentâneo apesar de ser somente posto, de ser mera aparência" de uma essência absoluta.

Hegel refere-se às expressões "bondade" e "justiça" no processo de determinação da tríade indiana tendo por base comparativa a definição de Deus oferecida pela religião judaica. De acordo com ele, nesta última, o uno é *excludente*, não tem outros deuses diante de si, está pressuposto como sujeito, com uma verdadeira infinitude, é o universal, a substancialidade completamente invisível e que existe só para o pensar, não para a representação. Neste uno, após a primeira determinação, a *criação* do mundo a partir de sua potência, surge uma segunda determinação, a *bondade* e a *justiça*, que aparecem como propriedades e momentos subjetivos de sua potência, como meros nomes, momentos abstratos. "Por isso o *ser* das coisas singulares existe na forma do fim; elas devem ser — isto é a bondade e a justiça — elas devem perecer, ambas são uma determinação do sujeito" [67], isto é, o ser das coisas finitas é determinado como um momento do divino; essas propriedades do uno que é em si e para si *não necessitam* para a sua existência da consciência de subjetiva de outro; ela exclui inteiramente o outro e também a autoconsciência. Pelo contrário, na religião indiana, o uno ou o absoluto é determinado como neutro; a sua determinação como sujeito se dá somente como o uno (masculino) das três formas da *trimūrti*. As encarnações de Vishnu não se convertem em figuras autônomas, para si, em face da subjetividade do uno. Este ser-aí é novamente absorvido na potência infinita, que lhe outorgou uma coerência enquanto ser finito, determinado, particular, visto que ele não é posto com a simples forma universal e infinita de Brahman, o qual é considerado abstrato justamente porque não é concebido como portando em si uma subjetividade, porque recebe uma existência subjetiva somente na autoconsciência humana. Assim, enquanto manifestação divina, Vishnu é o deus supremo inteiro, e como tal ele se situa em face do primeiro uno da tríade, pois esta sua manifestação é uma *descida* a um momento particular, de maneira que agora também se exige que *acima* do uno absoluto se ponha um outro uno superior, que pode ser denominado Deus [68]. Por conseguinte, a *exigência* que o conceito apresenta para o desenvolvimento da tripla representação indiana do uno universal é, nesta segunda determinação, a mesma que na anterior. O que nos autoriza a passar então ao terceiro termo da tríade, que é explicado por Hegel conforme segue: "O terceiro é Shiva, Mahadeva; este é a alteração em geral, a determinação fundamental [é], por

---

[67] *VPhRel 2* (1824); [*V* 4a =] *StA*, p. 328.335-8; trad. esp., 2, p. 292.685-7.
[68] Cf. *VPhRel 2* (1824); [*V* 4a =] *StA*, p. 229.526-32; trad. esp., 2, p. 205.676-82.

um lado, a formidável força vital e, por outro lado, o corruptor e devastador, a selvagem força vital da natureza [...]" [69].

A este terceiro corresponde, por conseguinte, imediatamente o devir, a justiça em geral, o nascer e o perecer, o "ser engendrado e o ser aniquilado, ser existente e não-existente" [70]; por isso ele é somente "em si" o retorno à unidade primeira, a determinação que deveria corresponder à determinação mais concreta do ser absoluto, que é a do espírito. Mas ela está aqui no simples nível do ser, como transição, mero devir e alteração, como alternância entre o ser e o não-ser no processo do ciclo vital, em vez de ser determinado como retornando ao interior da idéia absoluta precisamente como espírito: "O verdadeiro três no conceito profundo é o espírito, o retorno do uno a si mesmo, seu chegar a si, não somente a alteração, mas a alteração pela qual a diferença é levada à reconciliação com o primeiro e a dualidade é suprassumida" [71]. A deficiência dessa representação é patente pela sua ambigüidade, que mostra Brahman uma vez como o universal, o todo, mas logo em seguida como uma particularidade diante de outras particularidades; ele é simultaneamente o criador e o subordinado, e além disso se nota que a descrição da estrutura da tríade também neste nível implica a necessidade de algo que unifique suas três formas em uma só e que, ao mesmo tempo, lhe seja *superior*, isto é, seja ou uma alma universal ou Deus. A confusão existente nessas três formas de manifestação do absoluto indiano, todavia, expõe claramente que esta "inconseqüência de seu fundamento reside no conteúdo mesmo dessas determinações, em sua dialética necessária; não está presente o espírito que ordena tudo; por isso as determinações surgem uma vez nesta forma, logo têm de ser novamente suprassumidas como unilaterais e, então, se introduz outra forma" [72]. Brahman é a determinação fundamental, em si e por si mesma eterna, imóvel; mas ao se manifestar em indefinidas outras, as quais recebem ainda o mesmo nome, assumem o epíteto de uno, ser supremo, etc.; por isso os deuses particulares são

---

[69] *VPhRel 2* (1827); [*V* 4a =] *StA*, p. 487.662-5; trad. esp., 2, p. 427.766-9, 781-4. Além de *Mahadeva*, o grande deus, *Shiva* assume também o nome de *Rudra*, o Senhor das vítimas do sacrifício, o terrível, o destruidor de todos os que se lhe opõem, mas que significa também o benevolente, por propiciar as graças desejadas àqueles que o invocam; personifica o que o sacrifício tem de impuro e perigoso. Só surge nas *Upanishads* mais tardias e nas epopéias. Vive solitário fora dos espaços humanos, nas florestas e montanhas, tendo por destino orientar a ascese, o renunciante e o *yogin*.

[70] *VPhRel 2* (1824); [*V* 4a =] *StA*, p. 229.534-5; trad. esp., 2, p. 205.683-4.

[71] *VPhRel 2* (1827); [*V* 4a =] *StA*, p. 487.671-5; trad. esp., 2, p. 428.793-5.

[72] *VPhRel 2* (1824); [*V* 4a =] *StA*, p. 231.590-5; trad. esp., 2, p. 207.744-9. "Que na vida se contém já a morte, que a vida passa à morte e a morte à vida, que o próprio ser já contém o negativo, e o negativo o positivo ou o afirmativo e em tal se transmuda, e que a vitalidade consiste em geral apenas neste processo, nesta dialética — eis o círculo de representação em que vagueiam os pensamentos indianos"; *EGPh* (1823/24), p. 217; trad. port., p. 177*.

igualmente Brahman; Vishnu e Krishna são chamados também de o supremo Brahman [73], assim como as figurações naturais que exprimem força, geração, potência e vida (sol, água, ventos, pensamento, sopro vital). Assim como Krishna, Shiva (ou Rudra) nomeia a si mesmo também Brahman [74]. A ser puro está no interior e no exterior de todos os seres, é *imanente* e *transcendente* ao mesmo tempo, é espírito e natureza, pois como espírito *(purusha)* constitui o mais íntimo de todos os seres individuais, e, como natureza primordial *(prakriti)*, matéria ou força evolui dando origem à multiplicidade das faculdades do pensar e dos elementos físicos, ambas materiais, umas mais sutis, outras mais toscas [75].

Tudo o que é autônomo ou idêntico a si mesmo é considerado Brahman, e a mais notável forma de expressão dessa crença é que os indianos, estando concentrados em si mesmos, desvinculando-se das coisas corpóreas, esvaziam seus pensamentos e para si afirmam em silêncio que *eles mesmos* são idênticos a Brahman: "Eu sou Brahman, a alma universal e suprema" [76]. Logo, o uno supremo não é o uno *excludente*, mas toda a unidade de todos os deuses, da natureza, dos homens. Por este motivo, a representação cosmogônica não

---

[73] Hegel apóia suas afirmações em particular na *The History of British India* (1818), de J. Mill e em artigos de Colebrooke. Aqui poderia ser invocada uma passagem da *Bhagavad-Gītā* (XIII, 12-17), em que Krishna revela-se a Arjuna como o supremo Brahman: "*12.* Eu vou agora enunciar este concebível, pelo conhecimento do qual se obtém o que é imortal: o Brahman *(param brahma)* sem começo, dizemo-lo nem ser, nem não-ser. *13.* Por todo lado ele tem mãos e pés, por todo lado, olhos, cabeça, bocas; por todo lado, dotado do poder de audição; ele ergue-se no mundo, envolvendo todas as coisas. *14.* As propriedades de todos os sentidos manifestam-no, mas ele é desprovido de todo o sentido, sem apego, transporta consigo tudo, e, sem qualidade, experimenta as qualidades. *15.* Exterior e interior aos seres, imóvel e móvel, por causa de sua sutileza ele é incompreensível, ele está longe e está muito perto. *16.* Indivisível, apresenta-se como dividido entre os seres; conservador dos seres é este conhecível [e também] grande devorador e dotado de soberana potência criadora. *17.* Chama-se-lhe luz das luzes, para além das trevas; ele é o conhecimento, o objeto do conhecimento e a finalidade do conhecimento. Ele permanece no coração de cada um em particular"; de acordo com a ESNOUL – LACOMBE (eds.), trad. port. [da ed. francesa], pp. 146-7; cf. ainda a tradução e comentários de ZAEHNER (ed.) *The Bhagavad-Gita*, pp. 337-43.

[74] Segundo VIYAGAPPA, *G. W. F. Hegel's Concept of Indian Philosophy*, pp. 24-7, o trecho citado por Hegel nas *Lições* e na resenha sobre Humboldt como *Oupnek'hat* IX pertence de fato à *Atharvashira-Upanishad* (parafraseada da tradução latina de Anquetil-Duperron, *Oupnek'hat*, 1802, vol. II, 12-13), em que Shiva diz de si mesmo: "Eu sou o que é e o que não é; eu fui tudo, sou sempre e serei sempre. O que é, isto sou eu; o que não é, isto sou eu também. Eu sou Brahma e igualmente Brahma, eu sou a causa causante, eu sou a verdade, eu sou o boi e todas as coisas viventes; sou mais antigo que tudo isto; eu sou o passado, o presente e o futuro, eu sou Rudra, sou todos os mundos", *VPhRel 2* (1824); [*V* 4a =] *StA*, pp. 232.632-233.2; trad. esp., 2, p. 208.788-94. Um pouco diferente na *Humboldt-Resenzion*; in *BS*, p. 161.20-37; trad. fr., p. 196.

[75] Cf. GLASENAPP, *La filosofía de los hindúes*, pp. 190-1.

[76] Em várias ocasiões, Hegel menciona o artigo de um inglês (C. Wilford) sobre a idolatria indiana, no qual se narra uma experiência que nos informa que, se alguém indagar a um letrado ou a um iletrado indiano se ele venera ídolos (macaco, vaca, elefante, etc.), ele responderá que sim; porém, se perguntado se reza ou oferece sacrifícios a Brahman, se há templos edificados em seu nome, se medita profundamente sobre as suas qualidades e formas, etc., obterá como resposta: Jamais, nunca! Assim se esclarece por que a identificação do *ātman* e do *Brahman* ocorre durante a concentração em si mesmo, a meditação ou devoção tranquila, associadas às posturas preconizadas pelo *yoga*; eles ordenam o pensamento a dizer silenciosamente a si mesmos: "Eu sou Brahman, o ser supremo"; cf. *VPhRel 2* (1824); [*V* 4a =] *StA*, p. 239.768-79; trad. esp., 2, pp. 213.928-214.939.

corresponde a alguma narrativa determinada e comum a todos, pois cada um pode contemplar especulativamente a si mesmo e forjar sua própria representação. Hegel observa que na Índia não havia culto a Brahman, nem templos erigidos em seu nome, mas somente a Vishnu, Shiva e outros. Tendo por base a completa identificação da alma individual com o ser universal, do *pensar subjetivo* com o *ser do mundo*, conclui Hegel, há de se considerar a devoção preconizada pelo *yoga* como a mais elevada forma de culto:

> O culto absoluto e supremo é aquele perfeitíssimo esvaziamento do humano, renúncia *(Entsagung)*, em que os indianos renunciam a toda consciência e querer, a todas as paixões e carências (Nirvana), [ou] esta unificação com Deus no modo de concentrar-se em si (Yoga). Alguém que vive somente para a contemplação *(Beschauung)*, que renunciou a todos os desejos do mundo, se chama um yogi [77].

De acordo com Hegel, a concentração em si mesmo que é buscada pelo *yogin*, a prática desse *recolhimento (Andacht)* [78] que busca alcançar a divindade, assume duas formas básicas. Que ele é, de um lado, algo momentâneo — assim como o recolhimento dos ocidentais —, inadequado ao conteúdo universal ao qual quer se fundir; logo, há nele uma exigência de que a vida finita se torne universal, como o seu conteúdo. Mas, de outro lado, ele procura converter esta abstração no caráter universal de sua consciência e de toda a sua existência, procura fazer com que ela se torne uma contemplação duradoura ou um intuir permanente, podendo assim ser designada como uma perfeita indiferença e abstinência com respeito a tudo, uma renúncia completa de toda vitalidade, das relações para com a vida concreta e efetiva e, somente em parte, das relações religiosas. Para Hegel, o *yoga* não corresponde ao ato humano de aprofundar-se em um ob-jeto em geral, como na contemplação de um quadro ou em uma questão de científica, nem o de aprofundar-se em si mesmo, isto é, em seu espírito concreto com seus próprios sentimentos, desejos, etc. Pelo contrário, "o yoga

---

[77] *VPhRel 2* (1827); [*V* 4a =] *StA*, p. 490.714-20; trad. esp., 2, p. 430.838-44.

[78] Em geral se costuma verter o termo alemão *Andacht* por "devoção"; empregamos aqui "recolhimento", que é também possível, pois Hegel o vincula ao ato subjetivo de concentrar-se em si mesmo. Na sequência do texto da resenha sobre Humboldt, ele procura aproximá-la da idéia de prece ou oração *(Gebet)*, de um movimento do ânimo religioso dirigido a Deus, de uma súplica, para afastar o sentido positivo de aplicação mental e corpórea a um ob-jeto natural ou espiritual. Trata-se aqui de um recolhimento que tem por "objeto" a identidade vazia entre o si mesmo e o ser puro sem-conteúdo. A definição hegeliana do recolhimento *(die Andacht)*, distingue duas formas: *a)* o *abstrato*, que invoca a unidade substancial ou o universal "somente em pensamentos, sem pôr aí a vida ⟨concreta⟩ restante" — ⟨pois o⟩ próprio pensamento ⟨é⟩ *imediatamente* universal, infinito"; *b)* o *concreto*, "*o culto propriamente*; a Relação *(Verhältnis)* da subjetividade concreta, pura e simplesmente essencial, porque eu sou finito; a existência concreta ainda não indiferente, ⟨não⟩ rebaixada à exterioridade pela liberdade. Oposição efetiva e frágil da finitude *subsistente* e da infinitude"; cf. *VPhRel 2* (Ms., 1821); [*V* 4a =] *StA*, p. 21.499-509; trad. esp., 2, pp. 21.575-22.584.

é antes um aprofundamento *sem nenhum conteúdo*, um abandono total de toda atenção dirigida aos ob-jetos exteriores, da atividade dos sentidos tanto como o calar-se *(das Schweigen)* de todas as sensações internas do despertar de um desejo, ou da esperança ou do medo, o silêncio de todas inclinações e paixões, como a ausência de todas as imagens, representações e de todos os pensamentos determinados". Hegel procura substituir as duas noções empregadas para traduzir o termo *yoga*, a de aprofundamento *(Vertiefung)* por Humboldt e a de *devotio* por Schlegel, propondo como tradução *recolhimento (Andacht)*, observando que, para os ocidentais, este recolhimento em geral procede de um espírito concreto, é uma prece que tem um conteúdo, ou o movimento da alma religiosa em direção à sua plenitude junto a Deus. "Eis por que a Yoga poderia ser chamada somente de *recolhimento abstrato*, pois ela adentra na perfeita ausência-de-conteúdo do sujeito e do objeto e, com isso, na ausência-de-consciência" [79].

Somente os brâmanes possuem por nascimento a dignidade do *yogin*, e se denominam "nascidos duas vezes": a primeira vez naturalmente, a segunda vez mediante essa abstração do espírito. Isto significa que quando nasce um brâmane, nasce um deus poderoso, pois cada membro dessa casta equivale em sua singularidade a Brahman, cuja veneração por parte das outras castas não tem limites; até mesmos os reis devem se guardar de encolerizar um deles, pois este pode destruir toda sua potência, riqueza e força. Muitas das prerrogativas sociais e religiosas dos brâmanes estão asseguradas pelos livros legais indianos, assim como em outros estão os preceitos e fórmulas que regem a perfeição dos rituais e sacrifícios. Mas as austeridades físicas e psíquicas a que os brâmanes devem se submeter durante a concentração meditativa não são penitências ou castigos relativos a ações particulares passadas, cuja vontade ou livre-arbítrio teria afrontado a ordem universal; elas são ordenadas pelas doutrinas religiosas como exercícios para se alcançar Brahman de forma duradoura e adquirir um poder absoluto sobre a natureza.

A relação concreta da consciência singular com Brahman se configura de forma muito sutil e peculiar: "Este Brahman, esta consciência suprema da absolutez do pensar, é para si; ele é separado, não como um espírito concreto e eficaz; por isso também no sujeito singular não se encontra assim uma conexão vivente com esta unidade, mas o concreto da

---

[79] *Humboldt-Resenzion*; in *BS*, pp. 120.31-2, 121.8-11 (respectivamente); trad. fr., p. 162. Em nota, Hegel informa que o uso do artigo feminino neste caso é autorizado, pois em alemão assim se designam em geral as qualidades.

autoconsciência está separado dessa região e a conexão está interrompida" [80]. Essa é a característica da intuição religiosa indiana do absoluto, que possui sem dúvida um desenvolvimento de suas determinações, mas de maneira que elas permanecem separadas entre si: a região superior do uno, na medida em que está separada na autoconsciência subjetiva, carece de espírito, isto é, existe apenas *naturalmente*, como algo inato:

> Assim, esta autoconsciência inata é uma ⟨autoconsciência⟩ natural e particular, diversa da universal. Daí ela aparecer somente a alguns que por nascimento se encontram neste ponto de vista. [...] Isto resulta mais claro se comparado com as religiões em que isso não ocorre. Com efeito, quando a consciência do universal em geral e do essencial brilha no particular, é eficaz no particular e o determina, surge simplesmente a liberdade de espírito, o jurídico e o ético se conectam com o fato de que o particular está determinado pelo universal. [...] Na medida em que isso não é posto, a consciência do universal é essencialmente algo separado, ineficaz, não-livre e sem-espírito. Por meio deste isolamento, portanto, o ⟨ser⟩ superior é mudado em algo não-livre, apenas nascido naturalmente [81].

A relação entre a autoconsciência singular e o pensar universal não se mostra, portanto, como mera fuga do concreto em direção a um para além, mas como a busca de um saber *imediato* de sua união com o uno, sendo este o verdadeiro culto do ser supremo. Todavia, esse pensar separado, como Brahman totalmente para si, vem à existência somente neste afundar em nada, nesta consciência e intuição inteiramente vazias. Daí se pode compreender por que Hegel associou a compreensão deste estado de fusão da autoconsciência com Brahma ao *nirvana* budista. Com efeito, a imortalidade do *ātman* bem como a permanência do indivíduo é algo subordinado e inessencial: "O supremo não é aí o afirmativo, o perene, mas o nirvana, um estado de aniquilação do afirmativo, uma aparência *(Scheinendes)* afirmativa de ser semelhante a Brahma. Esta identidade com Brahma é, porém, simultaneamente um diluir-se naquela unidade que, sem dúvida, aparece afirmativamente, mas que em si é completamente indeterminada e indiferenciada" [82].

---

[80] *VPhRel 2* (1824); [*V* 4a =] *StA*, p. 249.972-7; trad. esp., 2, p. 222.147-52.

[81] *VPhRel 2* (1824); [*V* 4a =] *StA*, pp. 249.983-250.10; trad. esp., 2, pp. 222.158-223.182.

[82] *VPhRel 2* (1827); [*V* 4a =] *StA*, p. 520.370-5; trad. esp., 2, p. 455.555-61. De acordo com Hegel, esta é a definição do termo *nirvana* no budismo: "O estado que é representado como a meta do homem, este estado de unidade e pureza é chamado pelos budistas nirvana e é descrito de modo que, se o homem não está mais submetido às seguintes dores: peso, idade, enfermidade, morte, ele alcançou o nirvana; então é idêntico a Deus e há de ser visto como Deus, tornou-se Buda"; *VPhRel 2* (1827); [*V* 4a =] *StA*, p. 464.149-55; trad. esp., 2, p. 408.223-8. No budismo e lamaísmo, que segundo ao esquema hegeliano da evolução das representações da religião da natureza situam-se antes da manifestação da religião indiana embora sejam historicamente posteriores, já aparece a "forma da substancialidade na qual o absoluto é o ser-em-si, uma substância unitária que

Pelo contrário, todo o conteúdo restante do espírito e da natureza é simplesmente esparramado e dispersado de maneira selvagem: a consciência se relaciona de forma variada com os múltiplos objetos naturais e espirituais, com as coisas e com as outras divindades. Além disso, não temos consciência de ser iguais ao ser puro, por causa da *māyā*, a ilusão que recobre todas as manifestações de Brahman, inclusive as personificações divinas, que não são pura e simplesmente iguais a ele. Motivo pelo qual Hegel observa que, neste nível das emanações em que começam as figurações e em que elas crescem sem cessar e arbitrariamente, tudo o que não é Brahma é *ilusão*, aparência, fenômeno exterior [83].

Aquela unidade, que está acima de tudo, é a potência da qual tudo provém e à qual tudo regressa; mas ela não se torna concreta na natureza, não é tomada como um vínculo real das múltiplas forças da natureza, assim como não se torna concreta no espírito, não se converte em vínculo das várias atividades e sentimentos do espírito. Esse aspecto é apontado por Hegel como a principal fonte de explicação para o *politeísmo (Vielgötterei)* fantástico dos indianos. Como o homem não conhece como algo *autônomo* nada outro do que si mesmo, assim ele representa o que julga ser de alguma maneira independente na natureza como estando investido da autonomia que o homem porta em seu ser, em sua figura humana e em sua consciência. Por isso a fantasia e a imaginação sem limites dos indianos convertem todas as coisas em deuses. Além disso, as potências da natureza são consideradas como conhecidas pelo seu ser íntimo, pois elas são em última instância emanações do uno absoluto, são representadas antropomorficamente e postas acima do homem concreto, que, como ser fisiológico, depende dessas mesmas potências e não consegue distinguir a própria liberdade em face desse seu aspecto natural. "Com isso se conecta ⟨o fato de⟩ que a vida do homem não possui um valor superior ao ser dos ob-jetos da natureza, a vida de um ⟨ser⟩ natural. [...] O homem aqui não pode dar-se valor de maneira afirmativa, mas somente ⟨de maneira⟩

---

não é, todavia, concebida exclusivamente para o pensamento — como em Espinosa —, mas que por sua vez existe no presente sensível, no homem singular", isto é, em Buda ou no Dalai-lama.

[83] Cf. *Humboldt-Resenzion*; in *BS*, pp. 163.31-2, 167.5-9; trad. fr., pp. 198, 201. A noção de *māyā* significa um poder de ilusão que encobre a transformação real de uma parte do ser supremo no mundo, nas personificações divinas e mesmo em Īshvara, segundo o pensador indiano Shankara (séculos VII-VIII d.C.), e que impede o homem, cego pela ignorância, de tornar-se consciente de sua união essencial com Brahman. Tal poder é atribuído também a diversos deuses (entre eles Varuna e Shiva), que se movem graças à sua *māyā* no cenário do mundo, favorecendo seus fiéis e semeando o medo entre seus inimigos, e, ainda, a alguns ascetas. De acordo com o *Vedānta*, ela é o próprio cosmos concebido como uma força mágica, o que a levou a ser identificada também, às vezes, com a própria natureza material, em seu sentido primordial (*prakriti*).

negativa: a vida obtém valor somente pela negação de si mesma. Todo o concreto é meramente negativo em face deste abstrato" [84].

Desta maneira, Hegel percebe o vínculo que se estabelece entre o fato do homem singular carecer de liberdade e de valor em si mesmo e as suas relações de *dependência* com as coisas exteriores, serem expressas na forma de superstições múltiplas, fórmulas rituais e regras de conduta que carecem de significação para um europeu, dependência essa que se torna firme e permanente no caráter do povo indiano. Além disso, daí se segue que não se encontra "nenhuma eticidade, nenhuma determinação da liberdade racional, nenhum direito nem dever, e que o povo indiano está submerso na mais profunda a-eticidade *(Unsittlichkeit)*" [85].

A conclusão do estudo hegeliano da estrutura triádica do absoluto na religião indiana, enfatiza dois aspectos principais: que o próprio absoluto acaba por ter sua determinidade essencial posta fora de si, isto é, em um *outro*, no si-mesmo singular e finito de uma consciência [86]; e que as determinidades ou potências particulares naturais e espirituais representadas pelos demais deuses aparecem como fenômenos dotados de autonomia relativa, porém, como contingentes, evanescentes e, ainda, postos fora dela. Disso resulta a permanência do seu caráter de unidade substancial abstrata, apesar de ser sabida como tendo existência real pela autoconsciência [87].

---

[84] *VPhRel 2* (1827); [*V* 4a =] *StA*, pp. 496.836-497.844; trad. esp., 2, p. 435.974-83.

[85] *VPhRel 2* (1827); [*V* 4a =] *StA*, p. 498.869-72; trad. esp., 2, p. 436.13-7.

[86] Na resenha sobre Humboldt, Hegel observa ainda que, para os indianos, os dois momentos mais importantes da relação religiosa entre o homem e o deus ou os deuses, o sacrifício e o culto em geral, não são disposições subjetivas do espírito e operações do sacrificante, mas já são elas mesmas Brahman. Daí as duas perfeições sugeridas por Krishna a Arjuna, a indiferença com respeito aos frutos da ação e a orientação do homem interior para Krishna, poderem ainda ser elevadas a um grau superior em que as obras e as ações são abandonadas também no que concerne ao culto divino e a toda espécie de atividade. Isso é expresso pelo conceito da *abhyāsa*, que Schlegel traduziu por *assiduitatis devotio* e Wilkins por *constant practice*. Mas é preciso ver aí, nota Hegel, uma gradação: no primeiro grau, se pede para deixar de lado as obras e seus frutos, mas não o recolhimento em direção a Krishna; o terceiro e mais elevado é a identificação com Brahman, a completa fusão com ele, já liberada das obras e dos esforços. O segundo ou grau intermediário seria então a devoção constante ou a assiduidade da devoção, que nela se manifesta como um "comportamento *puramente negativo* do espírito que constitui a determinidade específica da religiosidade indiana", e que não resolve a *contradição* entre a orientação dada a Arjuna no que diz respeito à ação própria de sua classe social e a exortação a se deixar absorver em Krishna exclusivamente, na inação e na imobilidade. "Mas esta resolução é impossível, pois o supremo da consciência indiana, o ser abstrato, Brahma, é nele mesmo sem determinação, a qual pode, pois, estar fora da unidade, ⟨ser⟩ determinação exterior e natural. Nesta ruína *(Zerfallen)* do universal e do concreto, ambos são desprovidos-de-espírito, aquele é a unidade vazia, este, a multiformidade sem liberdade"; cf. *Humboldt-Resenzion*; in *BS*, p. 128.19-21, 28-35.

[87] "A essência é unidade absoluta, o aprofundar-se *(Vertiefen)* do sujeito em si. Este aprofundar-se em si tem sua existência no sujeito finito, no espírito particular. À idéia do verdadeiro pertence o universal, a unidade substancial e a igualdade consigo ⟨mesma⟩, porém de maneira que ela não é somente o indeterminado, nem somente unidade substancial, mas é em si determinada. O que se denomina Brahma tem a determinidade fora de

Se este juízo já nos permite compreender algumas das conseqüências que se podem tirar da comparação com o espinosismo, no sentido de que também nele as determinidades da essência da substância são postas fora dela, na medida em que os atributos são concebidos por um intelecto que está situado como que de fora do processo de produção substancial, e que os atributos são formas de aparição (fenômenos) da substância para as suas próprias modificações, como se elas fossem algo de essencialmente diverso e posto fora dela, como delimitações internas produzidas por sua própria autocausalidade. Mas uma conclusão mais ampla é formulada por Hegel na resenha sobre o artigo de Humboldt, pois aí a compreensão do absoluto indiano é tratada em termos de panteísmo e monoteísmo, conduzindo assim a avaliação crítica a tocar em dois pontos, a saber, o caráter sublime da representação indiana e que os indianos não excluem o não-ser, que nos autorizam a passar em breve para um outro aspecto do orientalismo atribuído a Espinosa, a sua conexão com o judaísmo. Com efeito, na resenha Hegel escreve:

> A determinação objetiva de Brahma, esta categoria do *ser puro* no qual a representação indiana deixa *todo* particular *dissolver-se*, como o nada de todo finito, constitui o ⟨aspecto⟩ sublime da religião indiana; eis por que, todavia, este não é ainda o belo, muito menos o verdadeiro veraz *(das wahrhafte Wahre)*. Pelo contrário, o ser puro, por causa de sua abstração, é somente ⟨uma⟩ categoria finita. Porém nisto os indianos, não menos que os eleatas, não cometem a inconseqüência de pôr o não-ser como diferente do ser ou de o excluir dele; o Sr. von Humboldt observa-o na p. 14, conforme a Lição IX, 19 ⟨da *Bhagavad-Gītā*⟩, em que Krishna diz: Eu sou imortalidade e morte, *o que é, o que não é*. A mesma coisa, que Brahma é *entity* e *non-entity*, encontra-se também bastante em outros lugares. — Este ser puro, porque não progrediu até a determinação da subjetividade infinita, representa o *panteísmo* indiano assim como ao mesmo tempo, neste caso, o *monoteísmo*, porque o ser puro é o uno. A freqüentemente citada conclusão de Colebrooke, tirada do ⟨seu⟩ conhecimento dos Vedas (*Asiat. Res.*, Vol. VIII), de que a antiga religião indiana reconhecia somente *um deus*, mas não

---

si. A determinidade suprema do Brahman é e somente pode ser a consciência, o saber de sua existência real, e esta determinidade, esta subjetividade da unidade é aqui a autoconsciência subjetiva como tal. Em outra forma a determinidade é a particularidade do universal, as potências espirituais e naturais particulares. Também este particular cai fora da unidade, e isso é somente o oscilar *(Schwanken)* presente, na medida em que essas potências particulares, que valem como deuses, são às vezes autônomas e outras vezes como desaparecentes, e elas hão de perder-se na unidade abstrata, na substância e a voltar a surgir dela. Assim dizem os indianos: 'Houve já muitos milhares de Indras e haverá ainda'. Da mesma maneira as encarnações são postas como algo passageiro. Enquanto as potências particulares regressam à unidade substancial, esta, porém, segue não ⟨sendo⟩ concreta, mas permanece unidade substancial abstrata, e enquanto estas determinidades saem dela, também por isso a unidade não <se torna> concreta, mas elas são postas fora dela, ⟨como⟩ fenômenos com a determinação da autonomia"; *VPhRel 2* (1827); [*V* 4a =] *StA*, pp. 498.873-499.895; trad. esp., 2, pp. 436.18-437.42.

diferenciava suficientemente a criatura do criador, sem dúvida tem a determinação mais precisa de que originariamente o sol foi apreendido como a grande alma (*Mahanatma*); mas, na medida em que ele tem a ver somente com um tal monoteísmo, este permanece o mesmo ou, antes, encontra-se mais puro em Brahma [88].

Voltaremos ainda a tocar neste ponto relativo ao panteísmo e monoteísmo no Capítulo seguinte. Por ora cumpre indicar quais seriam os resultados mais imediatos que Hegel pôde obter com a comparação da religião indiana com a filosofia de Espinosa. Não é preciso querer se enganar, tentando ver uma simetria perfeita entre as duas concepções, cujas diferenças são notáveis principalmente, de um lado, com relação ao aspecto fantasioso, à modalidade de manifestação do absoluto indiano sob a forma de personificações, divindades e encarnações, e de outro, com relação ao caráter sacerdotal e religioso que envolve todo o culto e a ascensão espiritual do indivíduo singular. Se procurarmos nos deter somente no núcleo problemático e nas conseqüências imediatas da interpretação hegeliana, temos de lembrar que ela visava sobretudo recuperar, por um processo de analogia de estruturas, os resultados da análise da relação de substancialidade empreendida na *Ciência da lógica*, cuja conclusão era que havia uma dificuldade intrínseca na noção espinosana de substância, qual seja, a de estabelecer qual é a diferença efetiva entre, de um lado, ela própria, entendida como *autocausalidade*, e, de outro lado, os seus atributos ou formas, entendidos como essências ativas ou potências particulares que são os verdadeiros agentes de atividade produtiva das diferenças modais infinitas e finitas, mas que são igualmente infinitos em seus respectivos gêneros e co-extensivos entre si. A dificuldade dizia respeito ainda à concepção de substância entendida como *causa sui*, como natureza *naturante* absoluta e a passagem para a condição de natureza *naturada*, que reúne em si tanto aos modos infinitos que compartilham a infinitude essencial da potência do atributo que é sua causa, quanto os modos que, apesar de produzidos por eles,

---

[88] *Humboldt-Resenzion*; in *BS*, pp. 158.28-159.16; trad. fr., pp. 193-4. Passagem muito próxima a esta é expressa na Anotação do § 573 da 3ª ed. da *Enciclopédia* (1830): "A religião indiana vai, mesmo assim, até a representação de *Brahma*, da pura unidade do pensamento em si mesmo, onde desaparece o todas-as-coisas empírico *(das empirische Alles)* do mundo, como também aquelas substancialidades mais próximas que se chamam deuses. Por isso *Colebrooke* e muitos outros determinaram a religião indiana no seu ⟨elemento⟩ essencial como *monoteísmo*. Que essa determinação não é incorreta, ressalta da poucas citações ⟨da *Bhagavad-Gītā*⟩ acima. Mas essa unidade de Deus e, na verdade, de Deus espiritual é em si tão pouco concreta, por assim dizer tão sem forças, que a religião indiana é uma terrível confusão, assim como o mais insensato politeísmo *(Polytheismus)*. Mas a idolatria *(Abgötterei)* do indiano pobre, ao adorar o macaco ou outra coisas qualquer, nunca é ainda aquela representação pobre do panteísmo, de que *todas-as-coisas* são Deus e Deus é *todas-as-coisas*. De resto, o monoteísmo indiano é até mesmo um exemplo de como se fez pouco com o simples monoteísmo, quando a idéia de Deus não é *determinada* profundamente nela mesma"; *Enz C*, III, § 573 *Anm.*; *GW* 20, p. 561.15-28; *NP*, pp. 455.30-456.1; trad. fr., III, p. 366; trad. bras., III, p. 357*. As citações da *Gītā* referidas nesta passagem estão identificadas na nota 14 do Capítulo 4.

não compartilham dela senão sob a perspectiva de uma duração indefinida do *conatus*. Neste sentido, a diferença entre Brahman e Brahmā na especulação religiosa e filosófica indiana seria algo como uma "conformação representativa" análoga da estrutura conceitual de Espinosa? A distinção entre o uno absolutamente infinito e suas "personificações" infinitas como atributos essenciais produziria um sistema de relações que seria *imanente* e *transcendente* simultaneamente, porém nosso conhecimento dessa vinculação é encoberto propositalmente por uma forma específica da própria manifestação do divino. Porém, essas relações encobertas pelo véu de *māyā* alcançam até mesmo as "personificações" atributivas do deus supremo, que assim aparecem como *fenômenos* ou *ilusões* que por sua aparição mesma encobrem a sua essência íntima que é, no fundo, testemunho da identidade mesma do substancial e do singular enquanto espírito. O absoluto seria *imanente*, pois o que o vincula efetivamente ao singular finito é que ele constitui-se como a essência deste último somente naquilo que há de mais excelente nele, e não em sua inteira singularidade. É também *transcendente* porque, apesar de ter por base uma determinação meramente natural, o pertencimento a uma classe pelo nascimento, a elevação espiritual pretendida tem por fim o fundir-se do si-mesmo individual com o absoluto, a identidade do *ātman* e de *Brahman*, da alma individual ou singular com o ser supremo universal, do pensar subjetivo com o ser objetivo, o que por sua vez exige a progressiva perda da consciência do homem singular. Mas isto *depende*, assim como no espinosismo, de uma subjetividade exterior que atribui a existência e concede a objetividade à substância somente no âmbito do sensível, nos corpos viventes dos animais, nas encarnações humanas da divindade, etc., mas não exclusivamente para o pensar reflexivo e especulativo: "Aqui aparece esta forma da substancialidade na qual o absoluto é o ser-em-si, uma substância que não é concebida exclusivamente como uma substância objetiva para o pensamento — como em Espinosa —, mas que existe no presente sensível, no homem singular" [89]. Daí, na representação indiana, a exigência de se conceber o ser supremo que rege os três níveis do mundo como um ser *superior* ou transcendente à própria unidade das três formas de manifestação do absoluto, a *trimūrti*. No que concerne à condição da vida humana sob o regime de castas e o seu vínculo com a religião indiana, é preciso observar que as considerações de Hegel a respeito não podem ser estendidas à filosofia espinosana. Ao contrário, a noção de recolhimento interior, o *yoga*, e o nirvana bem que poderiam render bem mais em sua avaliação, como veremos no Capítulo 6.

---

[89] *VPhRel 2* (1827); [*V* 4a =], *StA*, p. 460.98-102; trad. esp., p. 405.168-72.

*5. Orientalismo, judaísmo e retorno ao Ocidente*

O juízo hegeliano de que a filosofia de Espinosa era um "eco do Oriente", por afirmar a unidade absoluta de *ser* e *pensar*, também se justificava aos seus olhos pelo fato de ele ser *judeu*. Não podemos aqui nos deter sobre o itinerário esquemático que Hegel traçou para o percurso do espírito através de sua evolução da história mundial, que visa integrar as civilizações orientais desde a China, passando pela Índia e Pérsia (incluindo aí a Judéia), até o advento do mundo ocidental moderno, germânico e cristão, contemporâneo da Revolução Francesa e de Napoleão. Além disso, não podemos esquecer que Hegel reconhecia como fato histórico Espinosa ter sido expulso da comunidade judaica de Amsterdã, sem que isso o tivesse feito a passar ou a converter-se ao cristianismo ou a alguma igreja reformada.

Assim, tendo em vista as breves comparações feitas anteriormente entre as concepções indiana e judaica do divino, acreditamos que se faz necessário, ao menos, dizer algo sobre a maneira como Hegel entendia a intuição religiosa judaica, que apesar de já conceber Deus como *sujeito* e *pessoa*, ainda conservou a determinação do ser supremo ou Deus como *Senhor*, isto é, como substância absoluta, embora tenha produzido uma consideração afirmativa da *diferença* humana com respeito ao divino e a uma *desdivinação* da natureza [90]. Isso se justificaria ainda, em função de Hegel ter identificado ainda alguns traços fundamentais da filosofia de Espinosa terem sido concebidos por força desta tradição? Com efeito, nada neste sentido consta explicitamente em seus textos, portanto, essa inferência só pode ser feita, assim como com respeito à religião indiana, por analogia de estruturas [91]. Todavia, não serão percorridos aqui os textos das *Lições sobre a filosofia da religião*, mas sim o que trata do caráter sublime da arte que historicamente correspondeu a esta religião, de maneira que podemos apreciar a diferença com relação à descrição feita antes sobre a religião indiana.

Com efeito, nas *Lições sobre a estética*, na parte dedicada ao estudo da arte simbólica do *sublime (Erhabenheit)*, que tem por figura história a poesia hebraica presente no Antigo Testamento, Hegel acentua que aí Deus é concebido como único, *senhor* e *criador* do mundo.

---

[90] Sobre as relações de Hegel com o judaísmo, cf. o artigo de PÖGGELER, O., "L'interprétation hégélienne du Judaïsme", *Archives de Philosophie*, t. 44 (1981), pp. 189-237.

[91] Duas referências situam Espinosa junto da tradição judaica: 1) uma breve alusão ao espinosismo, na descrição da escola filosófica dos *Medabberim*, descrita por M. Maimônides (1135-1204), que tinham por fundamento o atomismo e uma concepção de substância de caráter oriental; cf. *VGPh III*; *SW* 19, p. 127; trad. fr., 5, p. 1.027; e 2) que até mesmo Espinosa teria considerado o *Livro das Leis* de Moisés como dado por Deus como castigo aos judeus, como um meio de punição; *VPhG*; *SW* 11, p. 262; trad. bras., p. 166.

Contrariamente à representação indiana, na religião judaica a *substância* única é apreendida como o sentido último de todo o universo, como essência interior e potência infinita resgatada de sua própria presença e efetividade nos fenômenos do mundo, de maneira que ela mesma é *"autonomizada (verselbständigt)* em face da finitude", elevando-se a uma representação inteiramente espiritual de Deus, afastando-se definitivamente do sensível. Todavia, Deus permanece em Relação *(Verhältnis)* com o mundo natural, pois é o criador e mantenedor do mundo, sua causa e seu fim:

> Apenas por meio desta intuição da essência de Deus como do que é pura e simplesmente espiritual e sem-imagem, *em oposição* ao mundano e ao natural, o espiritual desprendeu-se completamente da sensibilidade e da naturalidade e é liberado da existência *(Dasein)* no finito. Inversamente, entretanto, a substância absoluta permanece em *Relação (im* Verhältnis*)* com o mundo que aparece, a partir do qual ela está refletida em si. Esta Relação alcança agora o lado *negativo* indicado acima, de que o âmbito inteiro do mundo, não obstante sua plenitude, a força e magnificência de suas aparições *(Erscheinungen)*, é posto expressamente em relação *(in Beziehung auf)* à substância como o negativo somente em si, criado por Deus, submetido ao seu poder e servindo-o. O mundo, por conseguinte, é visto certamente como uma revelação de Deus, e Ele mesmo é a *bondade*, ⟨mas⟩ o criado, que em si não tem nenhum direito de ser e de relacionar-se a si, contudo, ⟨tem⟩ de se proclamar para si e dar subsistência a ele; entretanto, o subsistir do finito é desprovido-de-substância e, comparada com Deus, a criatura é o que desaparece e ⟨o⟩ impotente, de modo que na bondade do criador tem de se dar a conhecer ao mesmo tempo a sua *justiça*, que leva à aparição efetiva no negativo em si também a ausência-de-potência *(Machtlosigkeit)* desse mesmo ⟨subsistir⟩ e, com isso, a substância como o que é exclusivamente potente. Esta Relação, quando torna válida a arte como a Relação fundamental de seu conteúdo, bem como de sua forma, fornece a forma de arte do autêntico *sublime* [92].

Todavia, neste sublime autêntico, a existência exterior é simplesmente rebaixada diante da substancialidade do divino. Com efeito, a concepção judaica de Deus não contempla que ele seja provido de uma forma corpórea, que sua essência positiva seja de alguma forma exprimível por coisas mundanas e finitas. Mas, segundo Hegel, é este rebaixamento e servilidade mesmos que permitem ao homem por meio da arte tornar Deus algo que foi feito *intuitivo*: "O sublime pressupõe o significado em uma autonomia, para a qual o exterior é determinado como subordinado, na medida em que o interior não aparece nele, mas o

[92] *VAesth I*; *SW* 12, pp. 494-5; trad. bras., II, pp. 97-8*.

ultrapassa de tal modo que nada mais pode vir à exposição que esse ser-para-fora e sair-para-fora *(dieses Hinaussein und Hinausgehen)*" [93].

Esta *intuição* judaica, expressa em sua poesia sagrada, tem por conteúdo somente Deus, entendido como o *criador* e o *senhor do mundo*. Mas, assim, sua própria unidade substancial se decompõe em dois aspectos: *a)* de um lado, o ser-para-si abstrato de Deus, uma vez que ele não está encarnado no exterior e está *retirado* da existência mundana, mas está reunido para si em uma unidade espiritual consigo; *b)* de outro lado, a existência concreta do mundo. Quanto ao primeiro aspecto, tal modo de conceber implica que Deus é *sem forma* e que, portanto, não pode ser alcançado pela intuição sensível e exposto pela arte com uma forma adequada; o único conteúdo efetivo que resta ao homem é compreender a *Relação* de Deus com o mundo criado, sua potência criadora infinita, seu domínio como senhor sobre toda a sua obra, seus efeitos, etc. Quanto ao segundo aspecto, Hegel observa que, pela primeira vez, "[...] desaparecem agora as representações da *geração (des* Zeugens*)* e do mero surgimento natural das coisas a partir de Deus e dão lugar ao pensamento da *criação (des* Schaffens*)* a partir da potência e atividade espirituais. 'Deus disse: — Faça-se luz! E houve luz', já foi citado por Longino como um exemplo sem dúvida concludente do sublime". A potência da substância única prolonga-se, assim, até mesmo à sua exteriorização, mas de maneira que sua modalidade de *produção* seja uma exteriorização etérea e incorpórea, pura e sublime: "a palavra, a exteriorização do pensamento como da potência ideal, com cuja ordem da existência agora também o existente é posto de imediato efetivamente em obediência muda" [94]. Mas nesta produção espiritual, Deus *não* passa sua essência universal para o mundo criado, pelo contrário, mantém-se dele *separado*. Embora o mundo produzido não tenha nenhuma autonomia diante do criador, ele é de fato sua *obra* e a prova de sua *sabedoria, bondade e justiça*. Todavia, não se pode dizer que assim se estabeleceu um rígido dualismo, uma oposição inconciliável, ou uma *transcendência* absolutamente insuperável: "O uno é o senhor de todas as coisas e não tem a sua presença nas coisas naturais, mas ⟨essas são⟩ apenas acidentes sem-potência que podem apenas deixar a essência neles refletir *(scheinen)*, porém não aparecer *(erscheinen lassen)*" [95].

Assim, o mundo finito é *desdivinizado (entgöttert)*, a exterioridade do mundo existente é determinada como o finito, de maneira que tanto a existência natural e quanto a humana

---

[93] *VAesth I*; *SW* 12, p. 495; trad. bras., II, p. 98*.
[94] *VAesth I*; *SW* 12, p. 497; trad. bras., II, p. 99*.
[95] *VAesth I*; *SW* 12, p. 497; trad. bras., II, p. 100*.

estão *postas* agora em uma nova situação, em que suas *formas* são agora, para nós mesmos, desdivinizadas e prosaicas. Em contraposição à poesia indiana, em que a essência infinita penetra em todas as coisas "como um fio em um colar de pérolas" e em todas elas age eficientemente envolta pelo véu de *māyā*, na cultura judaica o finito pode ter sua determinidade singular fixada pelo *entendimento humano*, uma vez que sua própria finitude surge nessas formas mesmas, por meio de relações recíprocas (ou causalidade transitiva), as quais, no entanto, não podem ser consideradas autônomas com relação à potência causal infinita de Deus. Desta maneira, portanto, além da desdivinação da natureza, nesta representação religiosa do divino como *senhor* teria sido conservada a estrutura da substancialidade absoluta [96]. Porém, se, por um lado, o monoteísmo judaico parece implicar a *transcendência* absoluta de Deus para com as criaturas em virtude de seu isolamento como o *criador* e *senhor*, por outro lado, ela conserva também uma *imanência* pela comunicação espiritual entre o finito e o infinito, que se abre para a expressão do sublime na forma mais elevada de arte da palavra, a poesia. E mais, se abre também para uma consideração afirmativa da *diferença* humana com respeito ao divino, que diz respeito sem dúvida à dimensão *ética* da intuição religiosa judaica e que a caracterizará não mais como uma religião natural, mas como uma religião *espiritual da individualidade* [97].

Em vista disso, é licito perguntar de que forma o caráter "oriental" do espinosismo se fez, então, presente na Europa moderna, precisamente em conjunção com o aperfeiçoamento da filosofia cartesiana, sem que seja preciso vinculá-lo por um longo caminho aos fios que

---

[96] "Encontramos aqui novamente um livro fundamental, o *Antigo Testamento*, que contém as intuições desse povo ⟨, o povo judeu⟩, cujo princípio se contrapõe precisamente ao já apresentado. Enquanto o espiritual, no povo fenício, era limitado pelo lado natural, ele se mostra, ao contrário, no povo judeu, completamente puro; o puro produto do pensar, o pensar-de-si *(Sich-denken)* chega à consciência, e o espiritual desenvolve-se em sua determinidade extrema contra a natureza e contra a unidade com ela. Vimos anteriormente o puro Brahma, mas apenas como o ser-natural universal, e de tal maneira que o próprio Brahma não se torna ob-jeto da consciência; o vimos nos persas tornar-se objeto dessa ⟨consciência⟩, ainda que em intuição sensível, como a luz. Mas, agora, a luz é Jeová, o puro uno. Por isso acontece o rompimento do Oeste com o Leste; o espírito se rebaixa e compreende o princípio fundamental abstrato como o espiritual. A natureza, que no Oriente é o primeiro e a base, é agora rebaixada à criatura; o espírito é agora o primeiro. De Deus, sabe-se que Ele é o criador de todos os homens, bem como de de toda natureza, assim como absoluta eficácia em geral. Esse grande princípio é, entretanto, em sua determinidade ampliada, o uno *exclusivo*. Essa religião tem de necessariamente ganhar o momento da exclusão, o qual consiste essencialmente em que somente um povo conheça o uno, e seja reconhecido por Ele. O Deus do povo judeu é somente o Deus de Abrahão e de seus descendentes; a individualidade nacional e um culto local particular são expulsos na representação do mesmo. Perante esse Deus, todos os outros são falsos deuses; porém, a diferença entre o verdadeiro e o falso é muito abstrata; pois aos falsos deuses não se reconhece que um reflexo *(Schein)* do divino os penetre *(in sie hineinblicke)*. Mas toda a eficácia espiritual e, principalmente, toda religião, devem ser instituídas de tal maneira que também contenham em si um momento afirmativo. Por mais que uma religião erre, ela contém a verdade, mesmo que de maneira imperfeita"; *VPhG*; *SW* 11, pp. 260-1; trad. port., p. 165*.

[97] Este aspecto da leitura hegeliana será tratado brevemente no Capítulo 5, pp. 264-7 abaixo.

levariam à tradição judaico-cristã. Em outros termos, a questão seria como se pode retornar ao Ocidente moderno e conservar ainda o juízo a respeito do caráter oriental do espinosismo, sem ter de se filiar diretamente à tradição iniciada pelo artigo de P. Bayle? A resposta para essa questão é que Hegel entendeu que isso se deu por força de um debate que ocupou de uma maneira particular a modernidade filosófica, em virtude da solução cartesiana para a questão da união do corpo e da alma e de sua concepção do homem. Com isso se esclarece que a *intuição fundamental* do orientalismo é a *identidade* imediata e absoluta de *ser* e *pensar*. Por isso ele pôde ser desvinculado de relações histórica concretas para se unir em razão de uma certa uma homologia estrutural com o panteísmo indiano. Assim, se obtém a chave do retorno ao Ocidente e à história da filosofia moderna. Por conseguinte, podemos encontrar uma explicação definitiva do juízo hegeliano sobre a filosofia de Espinosa como *orientalismo*, uma vez que o que lhe dá fundamento imediato é precisamente ter procurado resolver a *dualismo* que ele entendera presente no cartesianismo por meio da afirmação da identidade de *pensar e ser*, corpo e alma, finito e infinito. Suprimindo o dualismo expresso nessas oposições, submetendo-as uma *unidade* absolutamente primeira, mas que era portadora de uma contradição intrínseca, pois seu desenvolvimento não se constituía como um movimento imanente de *autoposição* da *diferença*, ou seja, as diferenças intrínsecas à unidade substancial não são postas pela própria substância como diferenças *para um outro*, mas são postas nela por uma consciência situada exteriormente ao processo substancial de produção dos modos.

A posição hegeliana é explicitada primeira parte (Antropologia) da seção dedicada ao *espírito subjetivo* da *Filosofia do espírito*, Parte III da *Enciclopédia*, mais precisamente no Adendo ao § 389. Neste parágrafo inicial da seção, se efetua a dedução da *imaterialidade* da *alma* como "a imaterialidade universal da natureza, a vida ideal simples da ⟨natureza⟩. Ela é a *substância*, a base absoluta de toda a particularização e singularização do espírito" [98]. A explicação do vínculo deste conceito de imaterialidade com o de substância exigiria um longo desenvolvimento para articular a passagem da filosofia da natureza para a filosofia do espírito. Este movimento é sem dúvida exposto de maneira mais facilitada no Adendo:

> Na Introdução à Filosofia do Espírito, fizemos ressaltar como a própria natureza suprassume sua exterioridade e singularização, sua materialidade, como algo não verdadeiro, não conforme ao conceito que nela habita *(in ihr wohnende Begriffe)*, e, acedendo assim à imaterialidade, passa ao espírito. Por esse motivo, no parágrafo acima, o espírito imediato, a alma, foi

[98] *Enz C*, III, § 389; *GW* 20, p. 388.7-9; *NP*, p. 328.29-31; trad. fr., III, p. 185; trad. bras., III, p. 42*.

determinado como não simplesmente imaterial para si mesmo, mas como a imaterialidade universal da natureza e ao mesmo tempo como substância, como unidade do pensar e do ser. Esta unidade já constitui a intuição fundamental do orientalismo *(Grundanschauung des Orientalismus)*. A luz, que era considerada na religião persa como o absoluto, tinha a significado tanto de algo espiritual como de algo físico. Espinosa compreendeu mais determinadamente aquela unidade como a base absoluta de todas as coisas. Por mais que o espírito possa retirar-se em si mesmo, colocar-se no último ápice *(äußerste Spitze)* de sua subjetividade, apesar disso está *em si (*an sich*)* naquela unidade. Mas não pode permanecer nela, [pois] só chega ao absoluto ser-para-si, à forma que lhe é perfeitamente adequada, porque desenvolve de maneira imanente *(auf immanente Weise)* a diferença, que na substância é ainda simples, em uma diferença efetiva, e reconduz essa ⟨diferença⟩ à unidade. [...] A deficiência da filosofia espinosista consiste exatamente em que, nela, a substância não progride até seu desenvolvimento imanente, — o multiforme só de maneira exterior advém à substância. A mesma unidade do pensamento e do ser contém o νοῦς de Anaxágoras; porém esse νοῦς chegou ainda menos a um desenvolvimento próprio que a substância espinosista. O panteísmo em geral não faz a passagem para a articulação e a sistematização [99].

A carência do panteísmo consiste, portanto, no fato de aparecer sob a forma de uma *representação* do universo em que a *vida* mesma é como "um delírio báquico", em que as singularidades não podem aparecer articuladas entre si, mas são sempre submersas novamente no elemento universal, impelindo-as deste modo "para o sublime e descomunal".

Desta maneira, é preciso investigar o panteísmo em face do problema da *oposição* e *comunidade* entre a alma e a matéria, entre o eu subjetivo e a sua corporeidade, na qual já se notou que a consideração fisiológica e psicológica não conseguiu superar a imobilidade rígida em que se costuma situar a *relação* entre a alma e o corpo apenas como uma oposição rígida, cujas relações recíprocas são tomadas como se se tratasse do exercício de *influência* mútua de dois seres autônomos. Se alma e corpo foram considerados pela metafísica do entendimento como opostos um ao outro, nenhuma comunidade entre os dois é possível, desviando-se da possibilidade dessa comunidade ser totalmente natural em sua gênese, tal como propõe a doutrina platônica da palingênese. Assim, o ponto de vista do panteísmo não pode ser considerado o ponto de vista último e verdadeiro no que concerne à questão.

---

[99] *Enz C*, III, § 389 *Z*; *SW* 10, pp. 54-5; trad. fr., III, p. 405; trad. bras., III, pp. 44-5*.

Para Hegel, esta separação do material e do imaterial só podia ser explicada partindo do que os filósofos modernos tomaram como a base da unidade originária, a unidade de *pensar* e *ser*, ou seja, Deus:

> Nas filosofias de Descartes, Malebranche e Espinosa, por esse motivo, se retorna a tal unidade do pensar e do ser, do espírito e da matéria, e essa unidade é posta em Deus. [...] Mas enquanto, para os filósofos mencionados, a unidade do material e do imaterial é posta em Deus — que há de se apreender essencialmente como espírito — eles quiseram dar a conhecer que essa unidade não se pode considerar como um ⟨termo⟩ neutro *(Neutrales)*, em que os dois extremos, de igual significação e autonomia, se juntassem; dado que, o material inteiramente só tem o sentido de um negativo em face do espírito e em face de si mesmo, ou — como Platão e outros filósofos antigos se exprimiram — tem de ser designado como o "outro de si mesmo"; a natureza do espírito, ao contrário, há de ser conhecida como o positivo, como o especulativo, porque o espírito atravessa livremente o material não-autônomo diante dele, apodera-se desse seu outro *(über... übergreift)* e não o deixa valer como um real verdadeiro, mas o idealiza e rebaixa a um mediatizado [100].

Nessas filosofias, portanto, Deus é designado como a unidade dessa *relação* entre corpo e alma, como a base originária dessa unidade e comunidade, que doravante não é mais uma incompreensibilidade ou um mistério, nem necessita mais dos espíritos animais cartesianos, mas é imediatamente a *identidade verdadeira* entre os termos opostos que são unificados em Deus. Em Espinosa, todavia, essa identidade é demasiadamente abstrata. Ao afirmar a identidade dos atributos em função de sua *infinitude* segundo o gênero, e estabelecer que os modos são expressões certas e determinadas, que sempre são limitadas em função de suas relações com os outros modos finitos do mesmo atributo, a *identidade* de pensamento e extensão, enquanto atributos qualitativamente diversos, quando referida à particularidade dos modos singulares, se faz segundo uma conexão lógica abstrata, representada pela conexão causal transitiva, que não progride necessariamente até um desenvolvimento das singularidades vinculadas essencialmente pela causalidade imanente. Por essa razão, se a doutrina do panteísmo indiano tem analogias estruturais com a concepção espinosana da substancialidade, é preciso então investigar este conceito mais a fundo, vinculando-o ao seu oposto imediato, o ateísmo, e ao que Hegel introduz como sendo a posição verdadeira de Espinosa, o acosmismo.

---

[100] *Enz C*, III, § 389 *Z*; *SW* 10, p. 59; trad. fr., III, p. 408; trad. bras., III, pp. 47-8*.

# CAPÍTULO 4

## PANTEÍSMO, ATEÍSMO E ACOSMISMO: ESPINOSISMO E FILOSOFIA ESPECULATIVA

No presente capítulo, vamos examinar como Hegel tratou da questão relativa às acusações de *ateísmo* e *panteísmo* que eram feitas à filosofia de Espinosa e também à sua filosofia especulativa, e por que razões elas foram necessariamente compreendidas sob a perspectiva do conflito entre religião e filosofia que se delineava nas primeiras décadas do séc. XIX na Alemanha, sem perder de vista, entretanto, a sua conexão com a questão do "orientalismo". O que permitiu a Hegel atribuir um "caráter oriental" ao espinosismo foi a constatação que o conceito de substância foi concebido como uma *unidade absoluta* de *pensar* e *ser*, que se apresenta também como unidade de *espírito* e *natureza* e, ainda, como *Deus*. Se considerarmos a evolução histórica das obras hegelianas, teremos de admitir que foi a análise da estrutura da *relação de substancialidade* a partir da filosofia de Espinosa que lhe permitiu compará-la à estrutura das religiões naturais e, por conseqüência, essa mesma estrutura pôde também ser identificada inicialmente com o ponto de vista geral do *panteísmo*, presente nas representações religiosas orientais, em particular na indiana.

Nas *Lições sobre a filosofia da religião*, o tratamento hegeliano do conceito de *panteísmo* foi desenvolvido em conexão com duas outras questões que trouxeram novos elementos à discussão e enriqueceram a compreensão do problema. A questão do panteísmo foi, de um lado, vinculada imediatamente à do significado filosófico-especulativo do conceito de Deus e, de outro, foi associada às acusações mais recentes que se faziam à filosofia especulativa, que eram em geral as mesmas que sempre se fizeram ao sistema de Espinosa. A necessidade dessa abordagem se justifica em decorrência do ressurgimento e fortalecimento, durante a década de 1820 na Alemanha, de tendências teológicas e filosóficas baseadas na piedade e no sentimento religioso, na subjetividade individual e ainda na defesa da fé e do saber imediato como únicas formas de acesso ao conhecimento do divino ou absoluto, tal como expressas nas obras de Jacobi e Schleiermacher ou nas de seus partidários, que

buscavam de certa maneira ou rejeitar imediata e radicalmente a filosofia de Espinosa, ou se apropriar de uma certa imagem do filósofo holandês em prol de suas teses. Essas tendências são criticadas por Hegel tanto em obras publicadas na época quanto oralmente durante os cursos ministrados em Berlim, fatos estes que tiveram por conseqüência, e não por acaso, que as acusações de ateísmo e panteísmo, antes feitas ao espinosismo, passassem também a ser dirigidas contra o sistema filosófico-especulativo hegeliano, inclusive com conotações de caráter político. Por este motivo, se buscará aqui compreender como Hegel procurou articular a *defesa* de Espinosa contra as constantes acusações de ateísmo e panteísmo com a defesa de sua própria filosofia especulativa, e quais razões o levaram a justificar que o sistema espinosano devia ser considerado um *acosmismo*, o que ainda o levou a formular brevemente algumas críticas à moral espinosana.

## *1. Panteísmo como "representação da substancialidade"*

Na Segunda Parte das *Lições sobre a filosofia da religião* (1827), que tem por objeto *A religião determinada*, a discussão e compreensão do significado do panteísmo são desenvolvidas na seção *Sobre o conceito de religião*, logo após a exposição do significado filosófico-especulativo do conceito de Deus. Dessa articulação conceitual surgirá uma definição mais clara do panteísmo, que deve ser mais propriamente entendido como o resultado da representação intelectiva e abstrata da relação de substancialidade, isto é, como uma *representação da substancialidade*.

Comecemos por parafrasear o itinerário que revela, ainda abstratamente, o significado filosófico-especulativo do *conceito* de *Deus*, tal como exposto nessas *Lições*. Tendo em vista a divisão da estrutura da totalidade de seu sistema filosófico, para Hegel, a *ciência filosófica da religião* ocupa o último lugar entre todas as outras disciplinas filosóficas, de maneira que ela própria já é o resultado de todo o percurso reflexivo e conceitual anterior (lógica, filosofia da natureza, filosofias do espírito finito e do espírito absoluto), cujas premissas ficaram para trás. Agora, o que interessa é partir da religião como de algo imediatamente dado, admitindo que a constituição do seu ponto de vista já está comprovado e que podemos imediatamente recorrer ao testemunho da própria consciência. Assim, a base originária da filosofia da

religião é um resultado cujo conteúdo já é *em si verdadeiro*. Isso implica a necessidade mesma de adotar como começo dessa ciência o conteúdo pressuposto subjetivamente pela consciência, porque este é, pelo menos empiricamente, tomado com universalmente válido, ou seja, a religião apresenta-se de imediato como *verdade* para todos os homens e a *fé* repousa no testemunho do espírito tal como ele se manifesta no espírito dos homens reunidos em comunidade, que sabem de Deus e da religião primeiramente como conteúdos externos transmitidos pela família, pelas diversos cultos e práticas religiosas, instituições, culturas, etc., e só depois chegam a conhecer o seu conteúdo especulativo verdadeiro. Com efeito, Hegel compreende que o *conteúdo* da religião é o próprio *conceito* da religião, ou seja, o conhecimento "de que Deus é a verdade absoluta, a verdade do todo e, subjetivamente, de que somente a religião é o saber absolutamente verdadeiro". Para os que têm religião, esse conteúdo, ou seja, o que *é* Deus, é algo que pode ser considerado como já conhecido e um pressuposto para a consciência subjetiva. Mas, para a filosofia da religião, o que interessa é conhecer Deus cientificamente, isto é, especulativamente. De início "Deus" é só um nome geral e abstrato que não recebeu nenhum conteúdo verdadeiro; somente a filosofia da religião, em virtude de seu desenvolvimento especulativo e conceitual, pode propiciar um conhecimento científico do que Deus *é*, de maneira que somente por seu intermédio, diz Hegel, "se experimenta cognoscitivamente o que é Deus *(auf erkennende Weise erfährt, was Gott ist)*" [1]. A sua verdade, porém, se mostrará uma vez mais somente ao término do processo desenvolvido cientificamente pela filosofia da religião, tornando o que simplesmente se designou antes por "Deus", o indeterminado e o sem-conteúdo, como o *resultado* efetivo da filosofia inteira. Nesse itinerário, segundo a divisão hegeliana das ciências filosóficas, se considera primeiro o lógico, o pensar puro em seu desenvolvimento, depois a filosofia da natureza, e o espírito surge como o terceiro. O espírito, enquanto se acha ainda referido à natureza, é somente espírito finito, o qual gradualmente "[...] se eleva ao espírito absoluto, e o curso da filosofia conduz a que o resultado último de tudo isso seja Deus. Este supremo ⟨resultado⟩ constitui então a prova de que Deus existe, isto é, que este universal em si e para si, que pura e simplesmente abarca e contém tudo, aquilo pelo que tudo existe e subsiste — que este é a verdade. Este uno é resultado da filosofia" [2].

---

[1] *VPhRel I* (1827); [*V* 3 =] *StA*, p. 266.38-9, 45-6; trad. esp., I, p. 250.40-2, 49-50.
[2] *VPhRel I* (1827); [*V* 3 =] *StA*, p. 267.53-9; trad. esp., I, p. 251.59-66.

A filosofia da religião começa, portanto, pelo *resultado* da filosofia. Contudo, diz Hegel, ele logo deixa de ser tratado como um resultado e passa a ser admitido como um *começo* absoluto, uma vez que, "[...] se se conhece o método filosófico, então se sabe que o resultado possui o significado de ser verdade absoluta" [3]. Por conseguinte, parte-se da tese de que "Deus é o absolutamente verdadeiro e primeiro"; nesta proposição se supera e anula a posição anterior de que ele era algo que resultava ou que provinha de outra coisa; desta maneira, portanto, se pôde então asseverar que ele resulta *de si mesmo*, pois é igualmente começo e fim. Embora se possa considerar que a *representação* de Deus como verdade esteja no interior do homem consciente também sob a forma do sentimento, seu conteúdo inicial é efetivamente abstrato, de maneira que caberia à filosofia da religião torná-lo um ob-jeto efetivo para a consciência pensante, sob a forma do pensamento reflexivo e do conceito especulativo. "Dar a esta plenitude a forma do pensamento e do conceito é o propósito de nossa ciência". Mas o desenvolvimento deste processo, por partir de um conteúdo abstrato, é desde o início *em si* mesmo *universal*. Contudo, alerta Hegel, este conteúdo universal não precisa continuar a ser considerado um começo somente para a consciência, que o toma por uma representação abstrata e resultado de uma posição meramente subjetiva. Considerado sob a perspectiva da representação subjetiva, este começo não teria razão alguma para permanecer tal como é nessa universalidade abstrata durante todo o processo de seu desenvolvimento:

> O começo do conteúdo há de ser concebido, porém, de modo tal que em todos os desenvolvimentos ulteriores do conteúdo, ao mostrar-se o universal como algo absolutamente concreto, pleno-de-conteúdo e rico, não nos separamos ao mesmo tempo desta universalidade, de maneira que ela, que deixamos de lado quanto à forma, dado que ela avança até um desenvolvimento determinado, uma riqueza, uma maior concreção, se mantém sempre como base *(Grundlage)* absolutamente duradoura, não constitui um começo meramente subjetivo [4].

Segundo Hegel, essa consideração da universalidade do uno como uma atividade ou processo de autodesenvolvimento pleno-de-conteúdo e concreto, que assim deixa de ser meramente a representação inicial de uma consciência subjetiva, é a própria unidade absoluta de Deus consigo mesmo, entendida como objetividade e efetividade. Porém, se a ele for atribuído pela consciência uma *particularidade* qualquer, esta parecerá ter sido constituída *em face e fora* dessa universalidade, como uma unidade particularizada que seria em si autônoma.

---

[3] *VPhRel 1* (1827); [*V* 3 =] *StA*, p. 267.61-3; trad. esp., 1, p. 251.68-70.
[4] *VPhRel 1* (1827); [*V* 3 =] *StA*, p. 268.90-6; trad. esp., 1, p. 252.103-12.

Este desenvolvimento da particularidade seria igualmente pleno-de-conteúdo e concreto, entretanto, ele não se separa da universalidade, razão pela qual Deus é o *uno*, e somente Ele *existe* efetivamente. Contudo, uma questão se impõe neste momento da exposição abstrata do conceito: qual o estatuto dessa particularidade? De que maneira se há de considerá-la: Como diferença efetiva situada em face e fora desta universalidade, porque apreendida representativamente por uma consciência? Como diferença inefetiva ou meramente ideal desta universalidade, porque fora forjada por uma consciência subjetiva? Ou como determinidade efetiva intrínseca a este processo de desenvolvimento de concreção e enriquecimento do conteúdo mesmo do uno, como efeito de sua própria atividade eficiente? Hegel responde a esta questão de maneira categórica:

> As coisas, os desenvolvimentos do mundo natural e espiritual, são configurações múltiplas, ⟨um⟩ ser-aí infinitamente multiforme; elas possuem um ser de diferentes graus, forças, vigores e conteúdos. Mas o ser de todas essas coisas é um ser tal que não é autônomo, mas pura e simplesmente apenas um ⟨ser⟩ recebido e posto, não uma autonomia verdadeira. Se atribuirmos um ser às coisas particulares, ele é somente um ser emprestado, somente o reflexo de um ser *(der Schein eines Seins)*, e não o ser absolutamente autônomo que é Deus [5].

Por conseguinte, Deus é, em sua universalidade concreta, um ser tal que *em si* mesmo não há nenhuma limitação, finitude ou particularidade, é o absoluto e o uno subsistente em e por si mesmo; tudo o mais que subsiste de alguma maneira, quer como natureza quer como espírito, são existências finitas, configurações múltiplas que têm exclusivamente sua essência e consistência em e por meio deste uno. Então, podemos afirmar que "Deus é substância absoluta, a verdadeira *efetividade*". Nada do que em geral se considera empiricamente efetivo é realmente efetivo em e por si mesmo, não pode subsistir em e por si, mas depende exclusivamente do ser supremo cuja essência, potência e autonomia eles refletem. A substância absoluta é a única efetividade. Esta é a idéia filosófica de Deus, o ser que permanece junto a si, a verdade una e a efetividade absoluta.

Precisamente por ter alcançado esta idéia de Deus, Hegel reconhece que a filosofia especulativa tem sido constante e duramente criticada por seus contemporâneos. Ademais, ele recorda que há muito tempo a filosofia é constantemente atacada por ter "demasiadamente pouco de Deus", isto é, por ser *ateísmo*; porém, mais recentemente, os ataques que parecem estar mais brandos resultam da opinião difusa de que, agora, há nela "Deus em excesso" e

---

[5] *VPhRel I* (1827); [*V* 3 =] *StA*, p. 268.111-8; trad. esp., 1, pp. 252.128-253.136.

que, portanto, ela é *panteísmo*. Ora, não por acaso, tais acusações à filosofia especulativa são as mesmas que comumente são feitas à filosofia Espinosa! Para Hegel, esta coincidência é reveladora justamente do fato que estas acusações refletiam muito bem a situação espiritual e cultural da época no que concerne às relações entre a religião e a filosofia, situação essa que só é diretamente apreendida quando se tem em vista a enorme diferença existente entre, de um lado, as *formas* de representação religiosa e as formas abstratas do entendimento reflexivo, assumidas por algumas das mais recentes correntes da filosofia e da reflexão teológica alemãs, principalmente após o advento do criticismo kantiano e do movimento romântico, e, de outro lado, a forma do pensar especulativo e da razão conceitual, próprias à filosofia especulativa [6]. Voltaremos em breve a este ponto, mas por ora cumpre desenvolver mais como o autor pôde passar, com base nesse breve diagnóstico geral da situação da época, à discussão sobre o conceito de panteísmo.

Para Hegel, o panteísmo surge na cultura da modernidade precisamente na medida em que a filosofia do entendimento e a reflexão religiosa se detiveram somente na *representação* da substancialidade, pois aí o absoluto é determinado reflexivamente apenas como substância. E, neste sentido, se Deus for considerado abstratamente como substância, tal como ocorre no espinosismo, este deveria ser necessariamente considerado uma forma de panteísmo. Porém, ao procurar definir o conceito de panteísmo, Hegel nota que há pelo menos duas formas distintas de concebê-lo, que poderíamos chamar, de um lado, de panteísmo *autêntico* e, de outro, de panteísmo *vulgar* ou *ingênuo* [7]. A diferença entre ambas as formas reside na distinta maneira de compreender a própria relação de substancialidade, o papel da consciência subjetiva na fixação e apreensão das determinidades e, ainda, a natureza das determinações da unidade e da relação de causalidade.

---

[6] Não está presente neste diagnóstico hegeliano nenhuma alusão de que haveriam "semelhanças" entre as época de Espinosa e a sua própria, fossem elas relativas ao quadro cultural em geral ou ao ambiente filosófico em particular.

[7] Ao procurar discutir que tipo de panteísmo poderia ser atribuído a Hegel em confronto com o humanismo e com a renovação religiosa do cristianismo que se esboçava em sua época, T. Goedewaagen distingue três acepções do conceito em sua obra, com base em significados concretos avaliados conforme o caso, ora de maneira positiva ou negativa, ora em parte positiva ou em parte negativamente, a saber: 1) *panteísmo monista-abstrato*: o ponto de vista do ser puro, a substancialidade absoluta, da necessidade e da todidade *(Allheit)*; 2) o *panteísmo da "divindade de todas as coisas" (Allesgötterei)*, isto é, da afirmação que este complexo de todos os existentes e das coisas infinitamente multiformes é Deus; 3) O *panteísmo imanente*, presente no Ocidente desde a Antigüidade, com os estóicos, até o Renascimento, com Giordano Bruno. O autor procura defender a tese de que a filosofia hegeliana é um *panteísmo pandramático* "que envolve o trágico e o cômico de uma maneira reconciliada", isto é, a verdadeira reconciliação do humano com o divino, a verdadeira devoção *(Andacht)* só é alcançada quando o homem concebe sua própria autoconsciência como momento do espírito de Deus, que se desenvolve e se manifesta na história do mundo; cf. GOEDEWAAGEN, T., "Hegel und der Pantheismus", *Hegel-Studien*, 6 (1971), pp. 171-87.

Com efeito, segundo Hegel, é o ponto de vista da substancialidade e da intuição subjetiva que deve ser entendido como o "ponto de vista do panteísmo, em seu sentido autêntico — este saber oriental, a consciência e o saber sobre esta unidade absoluta, da substância absoluta e de sua eficácia em si [...]" [8] —, no qual todo o particular e singular é alguma coisa que desaparece no interior da substância, nela se afunda e não tem autonomia verdadeira. Mas, diz o autor, à representação *oriental* deve ser contraposta a representação *ocidental*: "assim como o sol se põe no Ocidente, também ali o homem se põe em si mesmo, em sua subjetividade" [9]. A determinação fundamental do Ocidente é a singularidade, a autonomia individual dos homens e das coisas; a do Oriente, a universalidade substancial. Porém, a representação ocidental pode também chegar a ponto de gerar uma abstração tal que sua determinação corresponderia à afirmação da existência do finito e das coisas singulares como absolutas, em e por si mesmas autônomas. A questão que se formula aqui é saber como deve ser considerada a *determinação da unidade* dessa *universalidade* substancial: ou como *soma* ou *coleção* de todas as coisas, da multiplicidade indefinida dos seres singulares existentes? Ou como *unidade total* que é a fonte absoluta de toda efetividade e a única essência imanente a todas as coisas? Assumir uma destas alternativas implicaria admitir que de uma certa maneira uma diferença ou determinidade foi introduzida nesta universalidade. A qual dos pólos da relação há de se conceder o primado: às singularidades finitas em face do todo que elas compõem ou constituem, ou ao todo em face das suas partes constituintes? Decisão essa que implica em considerar o problema do ponto de vista lógico e ontológico, e que conduz certamente a uma mais ampla compreensão do panteísmo. A referência à célebre fórmula de Lessing e que Jacobi atribuiu ao espinosismo é testemunha de que Hegel compreende a origem da questão como gerada mais precisamente no debate contemporâneo:

> A expressão 'panteísmo' tem a ambigüidade que a universalidade em geral tem. Ἕν καὶ πᾶν significa o todo uno, o todo *(das eine All, das All)* que permanece pura e simplesmente uno; mas πᾶν significa também 'todas as coisas' *('alles')*, e assim se transmite a representação não-filosófica, falsa e carente-de-pensamento. Visto que, então, se entende por 'panteísmo' que todas as coisas são Deus, a divindade de todas as coisas *(Allesgötterei)*, não a divindade do todo *(Allgötterei)*. Porque na divindade do todo, se Deus fosse o todo, há somente um Deus; no todo, as coisas singulares estão absorvidas, são meramente acidentais, meras sombras, fantasmas. Porém, se presume que a filosofia seria panteísmo no primeiro sentido. Essa é

[8] *VPhRel 2* (1827); [*V* 4a =] *StA*, p. 469.289-92; trad. esp., 2, p. 412.371-4.
[9] *VPhRel 2* (1827); [*V* 4a =] *StA*, p. 469.295-6; trad. esp., 2, p. 412.377-8.

> precisamente a ambigüidade da universalidade. Quando se a entende no sentido da universalidade da reflexão, então se trata da todidade *(Allheit)*; esta é representada primeiramente de modo que a singularidade permanece autônoma. Mas a universalidade do pensar, a universalidade substancial é unidade consigo, onde todo o singular e particular é somente algo ideal, não tem um ser verdadeiro [10].

A consideração da universalidade sob uma ou outra das maneiras de se conceber a determinação da *unidade absoluta* implica, por sua vez, uma nova diferenciação conceitual que diz respeito fundamentalmente à *determinidade* que o entendimento abstrato concebe como uma *propriedade* geral ou um *atributo* da substância. Sobre a conseqüência imediata dessa operação do pensar reflexivo, Hegel observa: "se digo 'gênero' *('Gattung')* isto é, claramente, uma universalidade *(Allgemeinheit)*, mas uma ⟨universalidade⟩ inteiramente outra do que se digo 'todidade' *('Allheit')*. O gênero é o universal somente como resumo *(Zusammenfassen)* de todas as existências singulares; o existente, o subjacente *(Zugrundeliegende)*, o conteúdo autêntico são todas as coisas singulares" [11]. Ora, o conceito de *gênero* indica que foi empreendida uma operação de "compreensão conjunta" *(Zusammenfassen)* das coisas singulares pelo que elas têm como sua natureza permanente interior, isto é, em razão de sua *essencialidade*. Esse gênero, todavia, não deve ser apreendido simplesmente como algo que lhes é apenas comum, mas como algo que lhes atravessa por inteiro o ser e o determina intrinsecamente, mesmo que elas tenham um ser-aí exterior, uma exterioridade recíproca, uma finitude, outras determinidades, etc. A *todidade*, por sua vez, considera a universalidade segundo uma determinidade qualquer que reúne simplesmente em

---

[10] *VPhRel 2* (1827); [*V* 4a =] *StA*, p. 469.303-17; trad. esp., 2, pp. 412.385-413.403. Preferimos traduzir *alles* e *das Alles* por "(o) todas as coisas", e não como "tudo" ou "totalidade das coisas", dando a significar a soma, coleção ou o conjunto total das singularidades ou indivíduos de uma classe ou gênero. Assim, *das All* será vertido por "o todo" e *die Allheit* por "a todidade", com acepção de inteireza, completude, porém ainda como uma totalidade subordinada, porque corresponde a um conjunto exaustivo ou integral das coisas singulares tomado segundo uma determinidade *particular*, em contraste com os conceitos *die Totalität* ou *das Ganze* (o todo ou inteiro). Em sua tradução da *Enciclopédia*, P. Meneses emprega o neologismo "todidade", que aqui adotamos. O conceito é de fato definido no § 175: "[...] a particularidade assim é ampliada até a universalidade; ou ainda, determinada pela individualidade do sujeito, é a *todidade* (comunidade, a universalidade ordinária da *reflexão*)"; o que nos remete à definição do *silogismo-de-reflexão*, no § 190: "O termo-médio, assim, de início 1) não somente como determinidade *particular* e abstrata do sujeito, mas ao mesmo tempo como *todos* os sujeitos *concretos singulares*, aos quais somente convém, entre outras ⟨determinidades⟩, também aquela determinidade, dá o silogismo da *todidade* [...]"; cf. *Enz C*, I, §§ 175 e 190; *GW* 20, pp. 188.16-9, 198.6-9; *NP*, pp. 160.15-8, 167.33-168.2; trad. fr., I, pp. 418-9, 428; trad. bras., I, pp. 310, 323. Bourgeois preferiu vertê-lo por "soma-total", em contraste com "tudo-o-que-é" *(das All)*; Labarrière/Jarczyk, por "integralidade"; de acordo com o dicionário de Hoffmeister, *Allheit* é sinônimo do latim *universitas*. Daí também a tradução de *Allesgötterei* por "divindade de todas as coisas", e de *Allgötterei* por "divindade do todo". Este último termo aparece duas vezes na *VPhRel 1-3* e é vertido por R. Ferrara uma vez por "cosmoteísmo", outra por "divindade do todo".

[11] *VPhRel 1* (1827); [*V* 3 =] *StA*, p. 273.254-8; trad. esp., 1, p. 257.294-300.

uma comunidade ou conjunto todas as coisas singulares e finitas; e essas, justamente por serem tais como são, podem ser tomadas pela consciência como autônomas e exteriores umas às outras, deixando-se de lado aí não só as outras determinidades que elas certamente tenham, tais como as diferenças qualitativas e quantitativas, as relações recíprocas de causa e efeito, a exterioridade e outras semelhantes, mas também, e principalmente, a comunidade de essência, a co-essencialidade que permite reunir o múltiplo em uma unidade, os diversos modos em um mesmo atributo. Ela possui acepção de completude, porém, há de ser tomada como uma *totalidade subordinada*, visto que corresponde a um conjunto total das coisas singulares consideradas somente segundo uma determinidade particular. Assim, de acordo com Hegel, ela está, por um lado, em contraste com o conceito de *totalidade (die Totalität)*, cujo significado básico é que nessa unidade total cada uma das partes é também uma totalidade compreendida em termos de inter-relações lógicas de universalidade, particularidade e singularidade; e, por outro, com o conceito de *todo* ou *inteiro (das Ganze)*, cujo sentido é o de um todo que antecede as partes, sendo estas entendidas não como partes de uma composição, mas como resultantes do desenvolvimento do conceito, portanto, como membros ou órgãos de um organismo, ou momentos de um sistema, que não podem ser removidas e constituem o seu progressivo aperfeiçoamento.

Portanto, se o panteísmo parecia querer significar, quando inicialmente tomado em seu sentido próprio, que "todas as coisas, o todo *(alles, das All)*, o universo, este complexo de todos os existentes, estas coisas singulares infinitas e múltiplas são Deus" [12], então, lembra Hegel, não há de se culpar a filosofia por uma tal formulação delirante. Com efeito, se todas as coisas singulares em sua existência empírica, tal como são apreendidas imediatamente pela consciência, fossem consideradas como sendo Deus, seríamos levados à absurda afirmação de que Deus *é* todas as coisas, que Ele é qualquer coisa finita ou sensível, uma multiplicidade, uma contingência, etc.

> Ora, esta afirmação, de que um tal panteísmo tenha existido de fato em alguma filosofia, é inteiramente falsa. Jamais ocorreu a um homem dizer que todas as coisas *(Alles)*, as coisas singulares juntas, em sua singularidade e contingência, é Deus; p. ex., que este papel, esta mesa é Deus; ninguém afirmou isto ainda. Muito menos o está afirmado em alguma filosofia. Conheceremos o panteísmo oriental ou, mais corretamente, o espinosismo mais tarde, na religião oriental. O próprio espinosismo como tal e também o ⟨panteísmo⟩ oriental implicam

[12] *VPhRel 1* (1827); [Γ 3 =] *StA*, p. 273.246-8; trad. esp., 1, p. 257.287-90.

que em todas as coisas *(in Allem)* o divino é somente o universal de seu conteúdo, a essência das coisas, mas de maneira que esse ⟨divino⟩ seja representado também como a essência determinada das coisas [13].

No texto das *Lições*, a determinação deste *conteúdo universal* ou da *essência determinada* das coisas singulares é ilustrada imediatamente, e não por simples erudição ou retórica do autor, precisamente por uma passagem da *Bhagavad-Gītā* — citada livremente aqui, e de maneira mais completa na Anotação do § 573 da *Enciclopédia* —, em que Krishna, Vishnu ou Brahma afirmam de si mesmos: " 'Eu sou o resplendor, o brilho nos metais, o Ganges entre os rios, a vida entre os viventes, a inteligência entre os inteligentes' " [14]. Em outras palavras, no poema indiano, segundo Hegel, o próprio ser supremo não se dá a conhecer como o *ser* inteiramente *idêntico* a todas as coisas ou a cada uma delas, mas somente como *"o mais excelente* de todas as coisas *(das Vortrefflichste vom Alles)"*, a *essência divina* que as habita intimamente, a existência essencial do ser supremo em todas delas. O que se exprime desta maneira, observa o autor, não é mais o mesmo que a compreensão mais vulgar e difusa do panteísmo quer fazer crer: que todas as coisas são deuses *(Allesgötterei)*. Ora, o que o que há de excelente no homem, diz Hegel, é o *pensamento* — e nisso ele não se afasta muito de Espinosa [15]. Com efeito, este é um tema recorrente nos estudos hegelianos sobre a religião, nos quais se busca afastar sempre a idéia de que o sentimento religioso pode existir em todos os seres que possuam alma ou sensações, como os animais e as plantas, ou então que todo conteúdo religioso só pode ser apreendido ou expresso somente pelo sentimento subjetivo. Só o homem possui religião porque só ele pode elevar suas representações e sentimentos ao nível do pensar conceitualizante. Assim, se pode compreender que o estudo do caráter especulativo da religião indiana lhe permitiu mostrar que

---

[13] *VPhRel I* (1827); [*V* 3 =] *StA*, p. 273.259-69; trad. esp., 1, pp. 257.301-258.3. Passagem semelhante a esta pode ser vista também na *Enz C*, III, § 573, *Anm.*; *GW* 20, p. 559.8-17; *NP*, pp. 453.41-454.10; trad. fr., III, p. 364; trad. bras., III, p. 355.

[14] Nas *Lições*, a remissão às passagens da *Bhagavad-Gītā* indicam a Lição *(Lectio)* X, 36, 31, 22. Por sua vez, na *Enciclopédia*, se reenvia à Lição X, 20-23, 30, 35-39; à Lição XI, 15; e, por fim, à Lição VII, 7-25; cf. *Enz C*, III, § 573, *Anm.*; *GW* 20, pp. 559.17-562.17; *NP*, pp. 454.10-456.23; trad. fr., III, pp. 364-7; trad. bras., III, pp. 355-8. Cumpre notar que, na *Enciclopédia*, o intento imediato de Hegel é expor o panteísmo em suas formas mais poéticas e sublimes, em razão de sua grande eloqüência, para poder em seguida afastar as acusações feitas à filosofia especulativa e ao espinosismo. Estas últimas referências ao poema indiano são analisadas em detalhe por VIYAGAPPA, *G. W. F. Hegel's Concept of Indian Philosophy*, pp. 78-93, que apresenta tais passagens na versão latina de A. W. von Schlegel de forma mais completa; assim como o aparato da edição crítica da *Enz C*, *GW* 20, pp. 676-8.

[15] Cf. *E* IV, App., cap. XXXII: "[...] nós somos uma parte da natureza inteira *(partem totius naturæ esse)*, cuja ordem seguimos. Se inteligimos isso clara e distintamente, essa parte de nós, que é definida pela inteligência, isto é, a melhor parte de nós *(pars melior nostri)*, aquiescerá nisso plenamente e esforçar-se-á por perseverar nesse repouso íntimo *(acquiescentiâ)* [...]"; *G* II, p. 276.13-7; trad. port., p. 275*.

a presença do conteúdo universal da substancialidade absoluta nas coisas singulares se faz unicamente pela representação da *imanência* da essência de Deus em todas as coisas, a qual também deve ser entendida ao mesmo tempo como a essência *verdadeira* e *determinada* das coisas singulares, pois as constitui intrinsecamente. A *diferença* efetiva aqui separa, de um lado, as existências exteriores e inessenciais e, de outro, a existência essencial, que é Krishna, que é a totalidade que se distingue dos seres viventes, embora seja ele mesmo o começo, o meio e o fim de todos os viventes [16].

Na resenha sobre o artigo de Humboldt, Hegel explica de que forma se justificaria designar a representação religiosa indiana, em sua tendência ao monoteísmo, de panteísmo e como sua determinação é *dependente* em última instância da estrutura mesma da substancialidade e de sua determinação por uma consciência ou espírito externo:

> Mas este monoteísmo é da mesma maneira essencialmente um panteísmo, pois se o uno é determinado também como *essência* ou como abstração *do universal*, ele é, por causa desta abstração mesma, a *imediatidade* e, por isso, com certeza como o *ser das coisas*, imanente e idêntico a elas; a criatura, neste caso, não é diferente do criador; no entanto, por causa disso, este ser imanente não é as coisas empíricas e concretas e as suas finidades, mas antes somente o *ser* de seu ser-aí *(das* Sein *ihres Daseins)*, a identidade indeterminada. Eis o que constitui a imperfeição da categoria da substância: que é deixado à consideração de um sujeito pensante exterior fazer a diferenciação, abstrair de sua finitude e singularidade na intuição e na consciência das coisas finitas e singulares, e reter firmemente a substância, o ser Uno [17].

Contudo, na *Enciclopédia*, ao comentar as outras passagens citadas da *Bhagavad-Gītā* (XI, 15; VII, 7-25), Hegel nota que a *totalidade* expressa por Krishna é distinta da *soma* dos próprios seres viventes enquanto existências singulares; assim, a existência da divindade suprema é expandida e manifestada por meio de uma multidão de existências essenciais mais limitadas, isto é, através dos demais deuses do politeísmo indiano, os quais, como existentes exteriores e divinos, não têm todavia suas substancialidades conservadas ou mesmo qualquer autonomia em face da divindade suprema, de forma que também eles se dissolvem em Krishna e não deviam nem mesmo ser chamados verdadeiramente de deuses. Assim, embora o próprio mundo empírico infinitamente multiforme, que inclui tais manifestações e o homem, mas que é envolto pela *māyā*, a ilusão que recobre toda a natureza, não o conheça

---

[16] Cf. *Enz C*, III, § 573, *Anm.*; *GW* 20, pp. 560.5-561.1; *NP*, pp. 454.29-455.15; trad. fr., III, p. 365; trad. bras., III, p. 356.

[17] *Humboldt-Resenzion*; in *BS*, p. 159.16-31; trad. fr., p. 194.

efetivamente, tem nele a sua *origem* e a sua *dissolução*. Por isso, conclui Hegel, a descrição indiana nem mesmo poderia ser propriamente chamada de panteísmo, pois aqui nem o mundo nem a consciência individual conhecem de fato a natureza essencial do ser supremo que lhes é imanente.

Em outras palavras, as essências determinadas das coisas singulares são reflexos, "parcelas" desta co-essencialidade universal infinita, ao mesmo que tempo que têm muitas outras determinidades que as constituem, sem as quais elas não seriam um singular existente, ou seja, em termos espinosanos, um *modo* de um atributo substancial. Por isso, lembra Hegel, só o que há de mais excelente no finito pode ser considerado como a "parcela" da essência divina, ela é a essência universal, o brilho, a aparência ou o reflexo do ser supremo que habita intimamente todas as coisas, mas que pode ser separado delas, de suas determinações finitas e contingentes. Eis por que se pode afirmar que, na verdade, este essencial é em si mesmo "o universal, o substancial apartado do singular, mas não mais o πᾶν, ⟨o⟩ todas as coisas como soma dos singulares. Portanto, aqui não se exprimiu mais o que se chama panteísmo, mas é designada a essência em tais coisas singulares. A estas coisas singulares pertencem ainda muitas outras coisas: espacialidade, temporalidade; aqui se salientou somente o imperecível nesta singularidade" [18].

A representação moderna do panteísmo, por conseguinte, provém do fato de se considerar como mais relevante a unidade *abstrata* do todo e de que nessa unidade somente a universalidade da substância pode valer como verdadeira *efetividade*. Mas isso só é passível de ser concebido porque se esquece que nessa unidade as coisas singulares desaparecem diante do uno substancial e que, por isso mesmo, não se deve atribuir a elas realidade alguma. Pelo contrário, o que se quer com essa maneira de representar é no fundo que as coisas singulares de alguma maneira mantenham ou conservem ainda um grau qualquer de efetividade, de subsistência própria em face da substância absoluta. Porém, Hegel argumente que no espinosismo *não* se tem aquela afirmação inconseqüente e absurda de que o conjunto ou a soma total das coisas singulares é Deus; portanto, ele *não é* um panteísmo, se o termo for considerado em sua acepção vulgar ou ingênua.

Admitindo-se como o princípio supremo do espinosismo a proposição *omnis determinatio negatio est*, como o faz Hegel, há de se afirmar conseqüentemente que na consideração filosófico-especulativa da substância, isto é, tomando-a *em si* mesma, *não*

---

[18] *VPhRel I* (1827); [*V* 3 =] *StA*, p. 274.277-84; trad. esp., 1, p. 258.322-9.

*existem* de modo algum o limite, a finitude, a negação, o nada, o limitado, a figura, etc., de maneira que as coisas singulares não têm nenhuma realidade efetiva em e por si mesmas. Eis por que se pode concluir que "este mundo, este 'todas as coisas' *(dies 'Alles')*, não existe absolutamente no espinosismo" [19], nele não há mais o agregado das finitudes que é designado comumente como mundo ou universo. Não obstante, lembra Hegel, é evidente que essas coisas singulares nos aparecem como fenômenos, nos são dadas à consciência, que falamos do *ser-aí* do mundo e que nossa própria vida consiste em estar dentro dessa existência universal, porém aqui o mundo não possui um sentido filosófico-especulativo, não tem efetividade nenhuma. Agora se pode entende por que aqueles que acusaram Espinosa de ateísmo, não podendo mais ficar livres do que é meramente finito, singularizado, sensível e contingente, alegam que para o espinosismo todas as coisas são Deus. Na verdade, diz Hegel, o espinosismo é mais propriamente um *acosmismo (Akosmismus)*, e não um panteísmo: "Já quando se emprega a expressão que todas as coisas são o uno *(alles Eins ist)*, que, portanto, a unidade é a verdade da multiplicidade *(Vielheit)*, então o 'todas as coisas' absolutamente não existe mais; a multiplicidade desaparece, porque ela tem na unidade a sua verdade. Aqueles ⟨críticos de Espinosa⟩, porém, não podem se apoderar do ser-desaparecido do múltiplo, da negatividade do finito que ali se encontra" [20].

Esta pretensão é mais uma conseqüência da representação abstrata da substancialidade que não compreende devidamente o alcance especulativo latente da concepção espinosana da

---

[19] *VPhRel 1* (1827); [*V* 3=] *StA*, p. 274.299-300; trad. esp., 1, p. 258.346-7. Este juízo deve ser contrastado com o conceito expresso por Espinosa em carta a G. H. Schuller, acerca *face total do universo*. Na *Ep* 63, de 25/07/1675, Schuller pede a Espinosa exemplos das coisas imediatamente produzidas por Deus e das que são produzidas por meio de uma modificação infinita (cf. *E* I, prop. 21-22). Espinosa responde que do primeiro gênero (modo infinito imediato) são, no pensamento, o intelecto absolutamente infinito; na extensão, o movimento e o repouso; do segundo gênero (modo infinito mediato) menciona somente "a face de todo o universo, a qual, embora varie de infinitos modos, permanece não obstante, sempre a mesma *(facies totius Universi, quæ quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem)*: veja sobre isso o escólio do lema 7 que precede a prop. 14 da parte II ⟨da *Ética*⟩"; cf. *Ep* 64, a Schuller, de 29/07/1675; *G* IV, p. 278.26-7; trad. ital., p. 260. O referido escólio diz: "Até aqui, concebemos um Indivíduo que não é composto senão de corpos que se distinguem entre si apenas pelo movimento e repouso, pela rapidez e lentidão, isto é, que é composto de corpos simplíssimos. [...] Se, além disso, concebermos um terceiro gênero de Indivíduos, compostos de Indivíduos deste segundo gênero, da mesma maneira descobriremos que podem ser afetados de muitas outras maneiras, sem nenhuma mutação de sua forma. E se continuarmos assim ao infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é um Indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem nenhuma mutação do Indivíduo inteiro"; *E* II, prop. 13, lem 7, schol.; *G* II, pp. 101.26-102.13; trad. GEE; trad. port., p. 149*. Evidentemente, o termo *facies totius universi* é compreendido por alguns como o *modo infinito mediato* do atributo *extensão*, e é por vezes traduzido por "figura" ou "fisionomia do universo inteiro", denotando um sentido de figuração determinada, limitação ou compleição acabada ou finita. Para outros, é um só modo infinito mediato que envolve e exprime os dois atributos substanciais. O que propiciou uma variedade de interpretações por parte dos intérpretes; cf. o relato de CARVALHO, J. de, Nota complementar nº V à trad. port., pp. 129-32.

[20] *VPhRel 1* (1827); [*V* 3=] *StA*, p. 275.305-10; trad. esp., 1, p. 259.354-9.

substância. O que caracterizaria o panteísmo autêntico é a consideração de que só Deus ou a substância tem verdadeira *efetividade*, que as coisas só têm alguma densidade ontológica se forem postas em relação de *dependência* para com a substância absoluta. De acordo com Hegel, somente a admissão do vínculo imanente da essência infinita substancial com cada uma das essências singulares das coisas finitas é o que, se for representado abstratamente, pode levar ao julgamento incorreto de que Deus *é* todas as coisas. Pois, enquanto Deus continuar sendo concebido como *causalidade absoluta*, que opera eficazmente (por meio da natureza de seus atributos) em todos os níveis da efetividade, as coisas singulares não podem ter em si e por si mesma nenhuma efetividade ou autonomia. A afirmação da onipresença e da onipotência divinas só se torna possível precisamente em função da imanência deste vínculo essencial que liga Deus a todas as coisas singulares e do vínculo causal que Deus estabelece entre si como causa originária essencial e todas as operações de causalidade transitiva e recíproca das coisas singulares no âmbito das existências, pois o que efetivamente age em todas elas é a própria ação da essência imanente da substância absoluta como potência determinante.

A consideração da substancialidade como potência e causalidade absolutas nos mostra que ela é a determinação fundamental de nosso saber sobre Deus, porém, ao mesmo tempo, nada mais do que isso. A substancialidade é a universalidade que está no fundamento de nosso saber, todavia, não há razão alguma para que esse fundamento não encontre a sua verdade ao passar a ser compreendido como *subjetividade*, como espiritualidade. Com efeito, lembra Hegel, ao afirmarmos que "Deus é a potência absoluta, todo ente *(Seiende)* existe apenas idealmente na potência absoluta de Deus". Por esse motivo, aquele pressuposto abstrato de que partiu a consciência subjetiva pode também vir a ser considerado objetivamente como Deus, mas agora com um conteúdo universal e concreto que corresponde a uma determinação ulterior da substancialidade, isto é, como sujeito ou espírito absoluto, eternamente simples e que está essencialmente junto de si mesmo *(bei sich selbst)*. Assim, na idéia de substancialidade, a *idealidade* das coisas singulares corresponde a essa inefetividade, a essa carência de autonomia, pois, lembra Hegel, todo aquele que disser de si mesmo que existe, que possui alguma efetividade, também há necessariamente de reconhecer a si mesmo como um *momento* da potência absoluta de Deus, pois somente Ele existe e é a efetividade única e verdadeira:

> Esta representação da substancialidade ⟨na religião do ser-em-si⟩, embora não seja ainda a Idéia, também em nossa religião serve de fundamento para a representação de Deus. A onipresença de Deus, assim como não é uma palavra vazia, exprimiu a substancialidade; esta serve de fundamento para aquela. Mas estas expressões são tagareladas continuamente de ⟨maneira⟩ estúpida e só de memória; não são tomadas a sério, porque somente é sério o que está no pensamento, e quando Espinosa concebe isso em pensamentos, como substancialidade, o acusam de panteísmo, enquanto que ao mesmo tempo se esquecem que se Deus é concebido como substância, como omnieficácia *(Allwirksamkeit)*, isto é, como efetuante em todas as coisas *(in Allem wirkend)*, justamente por isso todas as coisas são aniquiladas na medida em que nelas, precisamente, Deus é o eficaz *(das Wirksame)* [21].

Considerar Deus como a efetividade absoluta, ao contrário do que comumente imaginavam os críticos de Espinosa e da filosofia especulativa, não corresponde a afirmar imediatamente a divindade de todas as coisas, mas sim 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, são *imediatamente determinados* 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, é reflexo ou expressão da natureza essencial de Deus, e que é de Sua efetividade absoluta que a consciência subjetiva toma emprestada a efetividade que atribui às coisas singulares e a si própria. Por esse motivo, se pode dizer que nesta representação da substancialidade as coisas singulares são necessariamente aniquiladas, uma vez que em si e por si mesmas elas nada são, porque sua essência e efetividade são tão somente *aparência* e *reflexo* da essência e da efetividade da substância mesma. Todavia, Hegel acentua que procurar atribuir alguma efetividade própria às coisas singulares é, ao mesmo tempo, torná-las autônomas. Ora, isso tem por conseqüência que Deus deve 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 e, ainda, a efetividade mesma do todo.

> Tão logo se atribui ser verdadeiro ao finito, tão logo as coisas são autônomas, Deus ⟨é⟩ excluído delas; assim, então, ele não é onipresente de maneira alguma; porque, se se diz que

[21] *VPhRel 2* (1827); [*V* 4a =] *StA*, p. 470.327-36; trad. esp., 2, p. 413.411-25. A religião do ser-em-si referida nesta passagem é o budismo indiano. No mesmo sentido desta passagem, vai o Adendo ao § 151 da *Enciclopédia*: "Se daqui voltarmos os olhos à acusação de ateísmo feita à filosofia de Espinosa, ela deve rejeitar-se como infundada, enquanto, segundo essa filosofia, Deus não somente não é negado, mas antes é reconhecido como o *existente* unicamente verdadeiro"; *Enz C*, I, § 151 *Z*; *SW* 8, p. 339; trad. fr., I, p. 585; trad. bras., I, p. 281*.

ele é onipresente, então há de se dizer ao mesmo tempo: ele é efetivo. Porém, ele não existe junto às coisas, nos poros, como no deus de Epicuro, mas está efetivamente nas coisas; mas, assim, as coisas não são efetivas. Tal é a idealidade das coisas; porém, neste pensar débil conclui-se: portanto, as coisas são Deus, isto é, elas são, permanecem insuperavelmente conservadas, uma efetividade insuperável. Se com isso se diz seriamente, portanto, que Deus é onipresente, então ele tem de ter uma verdade para o espírito, para o ânimo e o pensamento, o espírito tem de ter um interesse nele [22].

Ora, admitindo-se que o chamado panteísmo autêntico resulta da representação abstrata da substancialidade produzida pelo entendimento, podemos indagar, então, se nela não haveria uma *diferença* entre a unidade absoluta de Deus e aquele conteúdo universal que é a sua determinidade e, ainda, se isso não ocorre precisamente em razão de o uno substancial não ter sido concebido pela consciência ainda como algo concreto em si, mas unicamente como algo objetivo somente para o pensar. Deste modo, portanto, Hegel entende ser possível reconhecer, tomando-se por pressuposto o resultado da exposição especulativa do conceito de Deus, que essa mesma relação de substancialidade abstrata pode também, inversamente, ser considerada a partir da consciência subjetiva como a *idealidade* do espírito, que o universal é também idealidade de todo o particular e, ao mesmo tempo, a relação a si mesmo como unidade absoluta, como ser em si e permanecer em si, enfim, como substância *absoluta*. Desta maneira, essa mesma determinação do uno como substância absoluta surge no percurso do desenvolvimento especulativo do conceito somente como um *fundamento* para um momento ulterior da determinação de Deus como espírito. Daí o interesse que a filosofia da religião tem em circunscrever essa diferença entre a estrutura da substancialidade e a da subjetividade, ou melhor,o interesse do próprio espírito em se manifestar não como substância, mas como sujeito.

Essa estrutura de relações presente na representação da substancialidade, diz ainda Hegel, está presente também em todas as religiões espiritualmente elevadas e na própria representação judaico-cristã de Deus, que por seu lado, tem suas raízes históricas efetivamente em uma concepção do ser absoluto que é originariamente de inspiração *oriental*. A diferença principal entre esta última e as outras religiões orientais — tal como a religião

---

[22] *VPhRel 2* (1827); [*V* 4a =] *StA*, pp. 470.336-471.347; trad. esp., 2, pp. 413.25-414.437. Essa referência foi identificada como sendo proveniente de Cícero: "[...] Com efeito, Epicuro representa, para gracejar, os próprios deuses como transparentes e voláteis *(perlucidos et perflabiles)*, habitantes entre dois bosques, como se entre dois mundos, por medo das destruições", *De divinatione*, II, 17; cf. CICERO, *De la divination*, ... Trad. nouv., avec notices et notes par Ch. Appuhn. Paris, Garnier, 1937, pp. 152-3.

indiana em que há somente personificações da divindade suprema — é que nela Deus já é concebido *em si* e *por si* como *sujeito*. Todavia, ela conserva ainda em si o caráter da *substancialidade*: "assim como o homem tem personalidade, ingressa em Deus a determinação da subjetividade, personalidade, espírito, espírito absoluto. Essa é uma determinação superior, porém, apesar de tudo, o espírito segue sendo substância, a substância una" [23].

Assim, como não chegou a alcançar essa determinação do absoluto como subjetividade e permaneceu preso à representação da substancialidade, o espinosismo não pode ser considerado como um panteísmo e, diferentemente do que pensava Jacobi, também não é um ateísmo. Pelo contrário, afirma Hegel, "ele é, portanto, *monoteísmo*, e *acosmismo*" [24]. Ele recorda ainda que o próprio autor das *Cartas* enviadas a Mendelssohn defendeu, a certa altura nessa obra, a tese que " 'Deus é o ser em todo o ser-aí' *('Gott ist Sein in alle Dasein')*" [25], e, embora ele o tenha interpretado de maneira enganosa, era precisamente isso o que queria dizer Espinosa, que só a substância tem efetividade, que ela é o conteúdo universal, a essência verdadeira e determinada de todas as coisas. Justamente porque Deus é o afirmativo, as coisas singulares não têm efetividade, elas são idealidades superadas, determinidades, acidentes, momentos do processo de autodiferenciação da própria substância, de seu retorno a si. Por isso, Hegel é obrigado a concluir:

> A filosofia espinosista foi a filosofia da substancialidade, e não do panteísmo; 'panteísmo' é uma expressão ruim, porque nela é possível o mal-entendido de que πᾶν é assumido como todidade ⟨das coisas⟩ *(Allesheit)* e não como universalidade *(Allgemeinheit)* [26].

---

[23] *VPhRel 2* (1827); [*V* 4a =] *StA*, p. 471.359-62; trad. esp., 2, p. 414.448-54.

[24] Nós sublinhamos. Eis a passagem em que consta tal afirmação:"Mas já foi dito que nunca se deu propriamente um panteísmo; isso chama-se divindade do todo *(Allgötterei)*; seria a representação de que todas as coisas isoladamente *(im einzelnen)* são Deus [...]. O que foi visado com este nome despropositado é que Deus foi pensado como substância e o finito em Relação a ele como ⟨algo⟩ de acidental. Eu disse que a vitalidade finita não é a verdadeira, mas que a verdade do espírito finito é o espírito absoluto, portanto, ⟨há⟩, por um lado, esta negação do espírito ⟨finito⟩, por outro, o espírito absoluto. Em Espinosa o absoluto é a substância, e ao finito não é atribuído nenhum ser; ele é, portanto, monoteísmo, acosmismo"; *VPhRel 1* (1827); [*V* 3 =] *StA*, p. 322.669-79; trad. esp., 2, pp. 304.922-305.934.

[25] Cf. JACOBI, *Über die Lehre des Spinozas*, p. 45.9-10; trad. fr., p. 127: "O Deus de Espinosa é o *puro* princípio da efetividade em todo efetivo, do ser em todo ser-aí, inteiramente sem individualidade, e simplesmente infinito. A unidade desse Deus repousa sobre a identidade do indiscernível *(des nicht zu unterscheidenden)*, e conseqüentemente não exclui uma espécie de pluralidade *(Mehrheit)*". Como a expressão citada por Hegel situa-se em uma passagem que visa explicar a filosofia de Espinosa, em geral se julga que Hegel enganou-se ao atribuí-la a Jacobi. No entanto, apresentamos mais adiante uma justificativa para a interpretação hegeliana desta passagem, cf. a nota 31 abaixo.

[26] *VPhRel 2* (1827); [*V* 4a =] *StA*, p. 471.353-6; trad. esp., 2, p. 414.443-7. O termo *Allesheit* aqui empregado é formado de *das Alles*, que vertemos antes por "(o) todas as coisas", e deve ser entendido como complexo de

Ainda nas *Lições*, entretanto, Hegel indica que há outras deficiências no espinosismo, as quais sem dúvida refletem aspectos ligados muito mais aos debates mais recentes entre religião e filosofia na Alemanha do que carências conceituais ou estruturais da filosofia espinosana. Com efeito, elas são apontadas na seguinte passagem: "Esta substância abstrata, o último da filosofia de Espinosa, esta substância pensada que existe somente para o pensar, não pode ser o conteúdo de uma religião popular nem a fé de um espírito concreto" [27]. Estas deficiências detectadas por Hegel decorrem certamente da representação abstrata de Deus, em que sua natureza é entendida somente como substância, e não como sujeito. A primeira delas, a de não oferecer um conteúdo universal para uma religião popular, parece referir-se mais a uma insuficiência com respeito aos programas de reforma religiosa compartilhados por alguns pensadores e teólogos contemporâneos de inspiração romântica, os quais recordavam freqüentemente a singular experiência do "amor intelectual de Deus" narrada na Parte V da *Ética* como testemunho da possibilidade uma nova religiosidade elevada e pura, que seria ainda desvinculada da instituição eclesial, das rígidas fórmulas do culto exterior e da mediação sacerdotal [28]. A segunda, referida precisamente ao sentimento religioso da fé, indica que o conteúdo da representação abstrata de Deus não consegue oferecer-se como um objeto concreto para a consciência subjetiva, que fosse capaz de vincular em harmonia o sentimento religioso e a piedade a uma compreensão conceitual e racional do divino e dos vínculos da consciência humana com a natureza e o espírito. Deficiência essa que não deixa de fazer ressoar a conhecida crítica fichtiana de que Espinosa só podia de fato *pensar* sua filosofia, mas *não crer* nela.

## 2. *Ateísmo e panteísmo: disputas com Jacobi e Schleiermacher*

Na Anotação do § 573 da 3ª ed. da *Enciclopédia* (1830), em que Hegel trata das *relações da filosofia com a religião*, serão identificadas as duas principais fontes dos ataques

---

todos os existentes, mas que permanece uma abstração exterior à multiplicidade indefinida das coisas finitas; ou, como indica Hegel, como equivalente de πᾶν, em que o termo alemão é tomado como singular, "o tudo". Cf. a nota 10 acima.

[27] *VPhRel 2* (1827); [I´4a =] *StA*, p. 471.362-5; trad. esp., 2, p. 414.454-7.

[28] Cf. TIMM, H., "*Amor Dei intellectualis*. L'idea teleologica di sistema nello spinozismo romantico" [trad. di O. M. Nobile], in OLIVETTI, Marco M. (dir.). *Spinoza ieri e oggi, Archivio di Filosofia* (1978), pp. 231-58.

contra a filosofia especulativa e a razão conceitual. Pode-se dizer, em resumo, que ele refere-se aí às críticas que lhe fizeram, direta ou indiretamente, Jacobi e Schleiermacher e os seus seguidores. Essas críticas teriam sido formuladas porque, de um lado, se costumou a substituir a compreensão filosófico-especulativa do conceito de Deus por uma representação intelectual abstrata, que chega até mesmo a *negar* o conhecimento da *natureza* de Deus por ser inacessível ao entendimento humano finito e, ainda, a afirmar que toda filosofia pode ser reduzida a um mero "sistema de identidade", no qual entretanto haveria "demasiado pouco de Deus", o que no fundo significou fazer-lhe a acusação de *ateísmo*. E, de outro, porque a idéia especulativa de Deus é rejeitada em nome de um ponto de vista religioso que pretende estar baseado exclusivamente no sentimento subjetivo e na piedade, o que resultou na acusação à filosofia especulativa de que nela há "Deus em excesso" e, por conseqüência, que a filosofia em geral deve ser tomada por um *panteísmo*. Contudo, lembra o autor, a primeira acusação se tornou cada vez menos freqüente em sua época, passando então a predominar nos debates a segunda acusação, aparentemente menos grave, da qual ele faz um diagnóstico muito conciso e claro:

> A acusação de panteísmo, em vez de ateísmo, contra a filosofia, recai sobretudo na cultura moderna, na nova piedade e na nova teologia, para a qual a filosofia tem *Deus em excesso*, tanto assim que, segundo sua afirmação, Deus deve ser mesmo todas as coisas e todas as coisas devem ser Deus *(daß er... sogar Alles, und Alles Gott sein solle)*. Pois essa nova teologia, que faz da religião um sentimento subjetivo e nega o conhecimento da natureza de Deus, não guarda com isso nada mais que um Deus *em geral* sem determinações objetivas. Sem interesse próprio pelo conceito concreto ⟨e⟩ pleno de Deus, ela considera tal ⟨conceito⟩ somente como um interesse que *outros* uma vez tiveram, e por esse motivo trata o que pertence à doutrina da natureza concreta de Deus meramente como algo *histórico* [29].

Hegel identifica a origem dessa relação conflituosa no fato de ambas, religião e filosofia, terem o mesmo *conteúdo*, isto é, Deus, como o absoluto e a única verdade [30]. No

---

[29] *Enz C*, III, § 573, *Anm.*; *GW* 20, p. 558.1-11; *NP*, p. 453.4-16; trad. fr., III, p. 363; trad. bras., III, p. 354*. Referindo-se um pouco antes à acusação que sempre se fez ao espinosismo, Hegel esclarece que a acusação de ateísmo em geral "pressupõe uma representação determinada de um Deus *pleno-de-conteúdo* e surge, então, porque a representação não reencontra nos conceitos filosóficos as formas peculiares a que está ligada"; *GW* 20, p. 557.20-4; *NP*, p. 452.38-42; trad. fr., III, p. 362; trad. bras., III, pp. 353-4*.

[30] O que é tratado desde o início da *Enciclopédia*: "A filosofia não tem a vantagem, de que gozam as outras ciências, de poder *pressupor* seus *objetos* como imediatamente dados pela representação; e também como já admitido o *método* do conhecer — para começar e para ir adiante. Ela tem, de fato, inicialmente seus objetos em comum com a religião. As duas têm a *verdade* por seu objeto, decerto no sentido mais alto, — naquele em que *Deus* é a verdade, e *só* ele ⟨é⟩ a verdade. Além disso, ambas tratam do âmbito do finito, da *natureza* e do *espírito*

entanto, observa que somente o percurso de toda a filosofia especulativa e percurso da lógica em especial tornam compreensíveis, por um lado, a *comunidade de conteúdo* entre filosofia e religião e, por outro lado, a *diferença* existente entre as *formas* do pensar especulativo e as formas da representação e do entendimento reflexivo, operantes tanto nas filosofias quanto nas teologias de seu tempo. Explica também, de maneira muito breve, por que razão o conteúdo da filosofia é mais amplo que o da religião, abrangendo também a natureza externa e o espírito finito como partes do sistema enciclopédico das ciências filosóficas. Para chegar a essa compreensão, diz o autor, se requer um conhecimento das relações de pensamento instituídas pelas filosofias, que tem de ser cultivado ao longo do tempo pela freqüentação assídua dos textos, de tal maneira que isso aparece como uma condição primeira para a apreensão correta dos diversos sistemas filosóficos.

Isso, porém, não é o que propagava a filosofia do *saber imediato* de Jacobi. Esta filosofia, segundo Hegel, não conseguiu captar a determinação da unidade tal como ela se dá na relação da substancialidade. Considerando a insuficiência das categorias kantianas que restringiam seu uso ao ob-jetos sensíveis dados à sensibilidade somente como fenômenos, e não como coisas em si, ela as considerou igualmente insuficientes com relação à afirmação da própria *verdade*. Assim, renunciando ao exame dessas categorias, ela acabou por tornar o seu emprego algo completamente carente de consciência e acrítico, chegando mesmo a asseverar a impossibilidade do conhecimento objetivo, o que a levou a concluir de que havia de falar e decidir sobre tudo a partir daquilo que para si julgava ser o mais natural e espontâneo: os fatos de consciência, o sentimento e a opinião subjetiva. Com efeito, Hegel entendia que a filosofia de Jacobi se apresentava como o *oposto* da kantiana, pois nesta o pensamento é considerado como uma atividade subjetiva cuja determinação é a universalidade abstrata, a identidade formal do sujeito cognoscente, mas que é ainda dependente dos fenômenos externos que afetam a sensibilidade quanto à percepção dos conteúdos concretos. Neste sentido, Hegel parece aproximar-se de Jacobi ao afirmar que a filosofia crítica é, por conseguinte, oposta à própria *verdade* entendida como universalidade concreta ou razão, uma vez que Kant impediu que as categorias puras do entendimento fossem aplicadas com intenção teórica no âmbito da razão. Todavia, a diferença entre Hegel e Jacobi se faz logo notar, já que, por seu lado, a filosofia jacobiana toma a atividade do pensamento como algo *particular* e, portanto,

---

*humano*, de sua relação de um com o outro e com Deus, como sua verdade" cf. *Enz C*, I, § 1; *GW* 20, p. 39.3-11; *NP*, p. 33.3-13; trad. fr., I, p.163; trad. bras., I, p. 39*.

igualmente incapaz de compreender a verdade, visto que as categorias com as quais opera o entendimento são somente suas

> [...] determinações *limitadas (*beschränkte*)*, formas do ⟨que é⟩ *condicionado, dependente, mediatizado*. Para o pensar limitado a essas ⟨formas⟩, o infinito, o verdadeiro não é; não se pode operar nenhuma passagem para ele [...]. Essas determinações de pensamento são também chamadas *conceitos*; e *conceber* um ob-jeto aí não significa senão apreendê-lo na forma de algo *condicionado* e *mediatizado*, ⟨e⟩ por isso, na medida em que ele é o verdadeiro, o infinito, o incondicionado, transformá-lo em um condicionado e mediatizado, e dessa maneira, em vez de apreender pensando o verdadeiro, antes convertê-lo em não-verdadeiro [31].

Segundo Hegel, Jacobi teria exprimido de forma polêmica esse seu ponto de vista ao defender que é possível um saber imediato de Deus, apresentando o pensar como uma atividade exercida somente "para finitizar", ou seja, ele procurava estabelecer a incapacidade da razão para tratar do absoluto como verdade e, assim, poder pôr em seu lugar as coisas singulares sensíveis e finitas, torná-las absolutas, fazer delas o ponto de partida de todo o filosofar, e a partir daí progredir de condição a condição, estabelecer os vínculos de dependência e as mediações. Com isso, o incondicionado não pode mais ser alcançado senão ao preço de ser rebaixado a algo dependente e condicionado, de algo não verdadeiro, de maneira que, assim, o saber mesmo da natureza de Deus foi deslocado por Jacobi para o campo do sentimento e da fé.

> No Apêndice VII. às Cartas sobre Espinosa, *Jacobi* expôs essa polêmica da maneira mais determinada, que ele, aliás, tinha tirado da filosofia de Espinosa e utilizado para combater o conhecimento em geral. A partir dessa polêmica, o conhecer é compreendido somente como o

---

[31] *Enz C*, I, § 62; *GW* 20, p. 100.15-24; *NP*, p. 86.19-29; trad. fr., I, p. 324; trad. bras., I, pp. 139-40*. O *saber imediato* é a terceira das posições do pensamento diante da objetividade, analisadas nos §§ 61-78 do "Conceito preliminar" da *Enciclopédia*, que aqui acompanhamos em suas linhas gerais. As duas outras posições são: *a)* a *metafísica dogmática* e suas disciplinas: a geral, a ontologia; e as especiais: a psicologia, a cosmologia e a teologia racionais; e *b)* o empirismo e a filosofia crítica. Sobre esta parte da *Enciclopédia*, cf. RIPANTI, G., *Il vero e la sua forma. Lettura dei §§ 1-83 della* Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio *di G. W. F. Hegel*. Urbino, QuattroVenti, 1987; e BOURGEOIS, B., "Introduction, notes et commentaire", a HEGEL, G. W. F., *Le concept préliminaire de l'Encyclopédie des sciences philosophiques en abregé*. Paris, J. Vrin, 1994; SCHNÄDELBACH, H., "I. Philosophie als spekulative Wissenschaft (§§ 1-83), in DRÜE, H. *et allii*. *Hegels "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriss*. Darmstadt, WBG, 2000, pp. 21-86. Segundo W. Jaeschke, a posição hegeliana contrária às filosofia e teologia do sentimento imediato, tal descrita nesses parágrafos do "Conceito preliminar", inserido na 2ª ed. (1827), é que suscitaram as controvérsias mais sobre o panteísmo ou o ateísmo da filosofia especulativa da religião e o caráter teológico da lógica hegeliana, cf. JAESCHKE, W., *Reason in Religion: The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion*. Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1990, p. 361. Hegel dedica também algum espaço para a discussão sobre o saber imediato nas *Lições sobre a filosofia da religião*, cf. *VPhRel 1* (1827); [*V* 3 =] *StA*, pp. 281.444-285.568; trad. esp., 1, pp. 158.124-165.359.

> conhecer do finito, como o progredir pensante através das *séries* de *condicionado* a *condicionado*, nas quais cada ⟨um⟩ que é condição é ele mesmo, por sua vez, apenas um condicionado — através de *condições condicionadas*. Explicar e conceber significam, de acordo com isso, mostrar algo como *mediatizado* por um *outro*; por isso todo o conteúdo é somente um ⟨conteúdo⟩ *particular*, *dependente* e *finito*. O infinito, o verdadeiro, Deus, fica fora do mecanismo de tal conexão, ao qual estaria confinado o conhecer [32].

No entanto, Hegel lembra em diversas passagens que o próprio Jacobi, embora tenha buscado sempre se afastar do panteísmo e do espinosismo, acabou por afirmar em sua obra mais importante que "Deus é o ser em todo ser-aí *(Gott ist das Sein in allem Dasein)*" [33]. Essa expressão de Jacobi, usada nas *Cartas* para explicar em que sentido Espinosa entendia a substância, está carregada todavia daquele teor expresso pela concepção ingênua do panteísmo, pois quer apreender *imediatamente* o infinito como algo *presente* como tal no finito, como se o infinito que estivesse aí contido fosse na verdade um ser-aí ou existente imediato, não porém de modo contingente como uma existência *singular*, mas como uma *finitude universal*, como uma forma universal imediatamente apreensível pela percepção humana. Ora, essa posição, frontalmente oposta à de Espinosa, de fato implica que:

---

[32] *Enz C*, I, § 62 *Anm.*; *GW* 20, p. 101.10-21; *NP*, p. 87.7-19; trad. fr., I, pp. 324-5; trad. bras., I, p. 140*. A referência hegeliana remete a JACOBI, *Über die Lehre des Spinozas*, Beilage VII ($^2$1789), pp. 271-93; trad. fr., Appendice VII, pp. 278-96.

[33] *VPhRel 2* (1827); [*V* 4a =] *StA*, p. 471.349-50; trad. esp., 2, p. 414.438-41. Com efeito, a expressão visada por Hegel está inserida em uma tentativa de Jacobi de explicar o difícil § 73 de *A educação do gênero humano* (1780, publicada anônima) de Lessing, em face de seu declarado deísmo: "Eu gostaria de saber se alguém pode tornar mais claro este lugar de outra maneira que segundo idéias espinosistas. Segundo estas ⟨idéias⟩, porém, o comentário torna-se muito fácil. O Deus de Espinosa é o *puro* princípio da efetividade em todo efetivo, do ser em todo ser-aí, inteiramente sem individualidade, e simplesmente infinito. A unidade desse Deus repousa sobre a identidade do indiscernível *(des nicht zu unterscheidenden)*, e conseqüentemente não exclui uma espécie de pluralidade *(Mehrheit)*. Visto *meramente* nesta unidade transcendental, porém, a divindade tem de privar-se da efetividade, que somente pode encontrar-se expressa em singulares determinados. Esta, a *efetividade*, com seu conceito, repousa portanto sobre a *natura naturata* (o Filho da eternidade); assim como aquela, a *possibilidade*, a *essência*, *o substancial do infinito*, com seu conceito, sobre a *natura naturanti* (o Pai)". Ora, para Hegel, essa interpretação revela de fato a premissa que serve de base à posição filosófica do próprio Jacobi, ao indicar a *efetividade* como a natureza naturada. Cf. JACOBI, *Über die Lehre des Spinozas*, pp. 45.5-46.6; trad. fr., pp. 127-8. Em suas *Erinnerungen an Herrn Jacobi (Recordações ao Sr. Jacobi)*, incluídas na 2ª ed. da mesma obra (1789), MENDELSSOHN formulara já a respeito dessa leitura um juízo que pode ter inspirado o de Hegel, no qual, porém, enfatiza outros termos: "Se eu o compreendo corretamente, então simplesmente as essências singulares determinadas são as coisas existentes efetivamente; mas o infinito, ou o princípio da efetividade, repousa somente no *estar-junto (Zusammen)*, no *conjunto (Inbegriff)* de todas essas singularidades. Isso é, portanto, um mero colletivum quid, que não tem nenhuma outra substancialidade que a substancialidade dos membros, dos quais ele se constitui. Ora, aquele coletivo repousa no pensamento que compreende junto o multiforme *(jedes Kollektivum..., der das Mannigfaltige zusammen faßt)*; pois fora do pensamento, ou considerado objetivamente, cada singular está isolado, é uma coisa por si; somente a relação o faz parte do todo, membro do estar-junto. Relação, porém, é operação do pensar", in JACOBI, *Über die Lehre des Spinozas*, p. 190.16-28; trad. fr., pp. 143-4.

> [...] quando a finitude em geral é declarada de maneira que o divino está nela imediata e universalmente, então isso é panteísmo. Este panteísmo está contido na expressão que Jacobi empregou: 'Deus é o ser (o universal) em todo o ser-aí (= determinado) *(in allem Da (= Bestimmt) sein)*'. Este ser-aí contém em si o ser, e este ser no ser-aí é Deus. Quando sobre Deus assim dizemos: que ele é o ser em todo o ser-aí, essa é a mais pobre determinação de Deus, e se ele deve ser espírito, essa ⟨é⟩ a menos suficiente [34].

Com efeito, essa determinação é insuficiente porque, a partir de tal expressão, é forçoso admitir como necessário que o ser real ou efetivo é, de fato, o singular finito, e que ele vale como algo afirmativo, pois o ser presente neste ser-aí é tomado como a afirmação mesma da *existência finita*. Assim, se Jacobi procurava explicar a concepção de substância que julgava presente em Espinosa, contudo ele a distorceu e acabou por introduzir aí o princípio de *sua* própria filosofia: a afirmação da existência singular finita como autônoma e efetiva, como absoluta. Pelo contrário, argumenta Hegel contra a interpretação de Jacobi, "não pode dizer-se que o espinosismo seja panteísmo, porque Espinosa diz 'o que existe é a substância absoluta' e todas as coisas restantes *(alles übrige)* é somente modo; a este modo ele não atribui nada de afirmativo, nenhuma realidade" [35].

O debate com Schleiermacher, por seu lado, se delineava principalmente em virtude de sua concepção da religião como exclusivamente apoiada no sentimento, tal como exposta em sua obra *Sobre a religião. Discursos aos seus detratores cultivados* (publicada anônima, em 1799) [36], marco inaugural da filosofia da religião romântica, em que se apropria de uma certa imagem difusa de Espinosa, traçada sobretudo a partir da Parte V da *Ética* e do acolhimento das posições de Herder e Jacobi sobre as relações entre filosofia e religião. O que orientava seu pensamento religioso era uma sede de fundir seu ser individual com o absoluto, o que não podia ser satisfeito nos limites oferecidos pelo criticismo kantiano em matéria de religião. Admitindo que o homem parte de uma experiência singular única e irredutível a qualquer outra, "que parte da influência do objeto contemplado sobre o contemplador, de uma ação original e independente exercida pelo primeiro e que o último acolhe, condensa e concebe em

---

[34] *VPhRel 2* (1824); [*V* 4a =] *StA*, p. 165.692-700; trad. esp., 2, pp. 149.730-150-738.

[35] *VPhRel 2* (1824); [*V* 4a =] *StA*, p. 166.718-21; trad. esp., 2, p. 150.756-60.

[36] SCHLEIERMACHER, F. D. E., [Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. 1799] / *Discours sur la religion, à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés*. Trad., introd. et notes de I. J. Rouge. Paris, Aubier-Montaigne, 1944. Sobre a leitura que Schleiermacher fez da obra de Espinosa, cf. DELBOS, V., *Le problème morale dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme* [1893]. Hildesheim-Zürich-New York, G. Olms, 1988, pp. 331-56. Sobre o pensamento filosófico-religioso do autor nessa obra e em sua produção subseqüente, cf. ROUGE, I. J., "Préface", in SCHLEIERMACHER, *Discours sur la religion*, pp. 5-23, 42-4, 54-6.

conformidade com a sua natureza", experiência essa que o conduz até um estado de espírito em que a consciência não distingue mais entre o sujeito e o objeto, pois aquele não se separa mais do que julga ter apreendido imediatamente deste, isto é, do objeto que no fundo não é outro senão o próprio absoluto que se impõe a nós, agindo eficazmente sobre nossa consciência e sobre nosso corpo [37]. Mas Schleiermacher reconhece que este sentimento característico da experiência religiosa subjetiva permanece um tanto impreciso, pois ele é mais uma *intuição*, fluída e indeterminada, que dura "um instante de compenetração e de união", que tem de ser despertada novamente pela palavra poética e a oração, e ainda de ser reconstruída pela reflexão subjetiva. Por isso a religião deve, para estar de posse de seu próprio bem supremo, afastar-se de toda a pretensão que pertença quer à metafísica quer à moral, posto que ela não quer explicar e determinar as leis do universo, como faz a primeira, nem busca aperfeiçoá-lo e dar-lhe acabamento pelo desenvolvimento da liberdade e de livre-arbítrio humanos, como faz a segunda, pois, com efeito

> [...] em sua essência, ela ⟨a religião⟩ não é nem pensamento nem ação, mas contemplação intuitiva e sentimento. Ela quer contemplar intuitivamente o universo; ela quer espreitá-lo piedosamente em suas manifestações e atos que lhe são próprios; ela quer se deixar, em uma passividade de criança, apreender e invadir por suas influências diretas. [...] Ela quer, no homem, não menos que em todo outro ser particular e finito, ver o infinito, o decalque, a representação do infinito [38].

Ora, para Schleiermacher, a prática era do domínio da arte, a especulação filosófica do da ciência, enquanto que a religião "é o sentido e gosto do infinito". Àqueles que falta "o sentimento fundamental da natureza infinita e vivente, que tem por símbolo a diversidade e a individualidade", só restam *a)* uma *moral* que parte da consciência da liberdade e que assume formas arbitrárias, injustificadas e transmitidas pela tradição religiosa e eclesiástica, esquecendo-se de formar o homem integral, assim como *b)* uma *especulação* filosófica que parte da natureza finita do homem, tentando por suas próprias forças e receptividade determinar conscientemente o que *é* e como *deve ser* o universo, resultando em um completo "sistema de identidade", tal como o de Schelling.

A religião, pelo contrário, vive plenamente na natureza, mas na natureza infinita do conjunto, do uno e do todo, no seio do qual tem valor sobretudo o que é particular, "essa

---

[37] Cf. VANCOURT, R., *La pensée religieuse de Hegel*. Paris, P.U.F., [1965] ²1971, pp. 54-5.
[38] SCHLEIERMACHER, *Discours sur la religion*, p. 151.

eterna fermentação de formas e seres particularizados". Por isso, argumenta o autor, tudo o que é finito não subsiste senão pela determinação de seus *limites*, que devem ser delineados de maneira tal que eles sejam *separados* efetivamente do infinito: "É assim somente que o finito pode no interior mesmo de seus limites ser infinito, e o objeto de uma formação que lhe seja própria". A especulação, por meio da uniformidade rígida de seus conceitos gerais, de suas fórmulas abstratas, por um longo tempo não deu aos homens senão "fantasmagorias em lugar de um sistema e palavras em vez de pensamentos". Aqueles que não têm religião alguma não podem aspirar realmente ao infinito, nem se sentem constrangidos por ela a partir imediatamente da intuição e do sentimento, anteriores a todo raciocínio e reflexão, e do desejo profundo de apreender intuitivamente o infinito, o universo. Tendo em vista essa oposição da moral e da especulação com relação à verdadeira experiência religiosa, se pergunta Schleiermacher:

> O que advirá do triunfo da especulação, do idealismo acabado e redondo, se a religião não lhe traz o equilíbrio, e não lhe dá a pressentir um *realismo superior* àquele a que ele se subordina com tanta audácia e com tanta justiça? Ele aniquilará o universo parecendo [querer] formá-lo; o rebaixará ao nível de simples alegoria, de sombra inexistente trazida por nossos próprios limites estreitos. Sacrificai comigo, respeitosamente, um cacho de nossos cabelos aos manes de Espinosa, o santo que foi repudiado! O elevado espírito do mundo o penetrava por inteiro, o infinito era seu alfa e seu ômega, o universo inteiro era seu único e eterno amor; ele se refletia no mundo eterno, com uma santa inocência e uma profunda humildade, e se via a si mesmo como o seu mais amável espelho; ele era pleno de religião e pleno de espírito santo; e é também porque permaneceu lá sozinho, a uma altura em que ninguém atingiu, mestre em sua arte, mas dominando de cima a gente profana, sem discípulos, e sem direito de cidade [39].

A experiência do "amor intelectual de Deus" de Espinosa, por exprimir-se na forma de um sentimento e por uma intuição intelectual, sugere a Schleiermacher que a substância espinosista pode ser vista igualmente com o princípio infinito que, por ser imanente a todas as coisas do mundo finito e das aparências, é no fundo a verdadeira realidade destas, de maneira que ele pôde ver também na substância uma outra realidade de ordem espiritual ideal, da qual seu próprio ser finito tem necessidade e dele depende essencialmente. Como os modos finitos decorrem da substância, e esta é identificada com a natureza, ele entendeu que este *universo*, tal como é visto pelo homem, ou seja, como *manifestação* sensível, imperfeita e finita *do*

---

[39] SCHLEIERMACHER, *Discours sur la religion*, pp. 153-4.

infinito, é na verdade a própria manifestação do infinito, da realidade absoluta, do divino que é o princípio e o substrato permanente do real e que não tem existência senão *neste* universo, ao qual, então, há de se render o culto, embora em sua unidade total ele não se confunda com a soma da pluralidade infinita dos corpos finitos, o que então lhe permite enfrentar e recusar também a acusação de panteísmo [40]. A piedade religiosa tem, por conseguinte, um papel importante em virtude de seus *efeitos*: uns são negativos, pois dissipam as alegorias, fábulas e visões da ortodoxia religiosa e as abstrações da teologia e da especulação filosófica de inspiração kantiana; outros são positivos, pois ela permite conceber a unidade entre o corpo e a alma de forma imediata e indissociável e, com isso, precisamente a possibilidade de uma tomada de consciência da *união imediata* entre o sentimento subjetivo humano e a intuição do universo, ou Deus. Eis o *realismo superior* que Schleiermacher contrapõe ao idealismo fichtiano, como algo que escaparia ao "triunfo da especulação" suposto pela doutrina-da-ciência, pois não estando esta ancorada em um sentimento religioso profundo, ela acaba por conduzir o homem a uma absolutização da subjetividade finita que terminaria por destruir o universo, convertendo-o em um reflexo sombrio de nossa própria limitação e finitude.

A filosofia da religião de Schleiermacher já havia sido criticada por Hegel, em *Fé e saber* (1802), quando então ele foi associado à filosofia do saber imediato de Jacobi. De acordo com Hegel, o autor das *Cartas* sobre a doutrina de Espinosa já teria traduzido com grande clareza a posição fundamental que orientava a sua filosofia: admitir o subjetivo e o finito, segundo a forma da reflexão do entendimento, como o ponto de partida absoluto, expondo desde este ponto de vista tanto a esfera da subjetividade teórica e prática quanto a esfera do "para-além da fé" *(Jenseits des Glaubens)*. A tese de Schleiermacher, de que a religião consistia em uma forma elevada, nobre e singular da experiência de vida pessoal, não seria por si mesma motivo de censura, já que, assim como o princípio da subjetividade de Jacobi, se avizinhava da pureza moral buscada pelo protestantismo, que reconhecia o elo espiritual com Deus e a consciência humana da divindade sob a forma de uma interioridade voltada para um além e o eterno, e que não se confundia com o gozo da natureza humana

[40] "Pois bem, subamos mais alto ainda, ali onde todos os antagonismos se reconciliam na unidade reencontrada, onde o universo se apresenta como totalidade, como unidade na pluralidade, como sistema, e assim merece o nome ao qual ele não tinha direito até aí. Àquele que o apreende intuitivamente assim como um e todo, não se deveria, mesmo se ele não tem a idéia de um deus, reconhecer-lhe mais religião que o politeísmo mais cultivado? O lugar de Espinosa não está acima do de um romano piedoso assim como o de Lucrécio acima do de um adorador de fetiches? [...] De qual das intuições do universo um ser humano se apropria, depende de seu sentido para o universo, e aí está a verdadeira medida de sua religiosidade; que ele tenha ou não um deus para sua intuição, isso depende do sentido em que se orienta a sua imaginação criadora"; cf. SCHLEIERMACHER, *Discours sur la religion*, p. 202.

finita *neste* mundo, nem com a conservação de alguma coisa peculiar ao sujeito. Todavia, argumenta Hegel, em Jacobi, nem a natureza, entendida como uma coleção de realidades finitas, nem a consciência subjetiva do indivíduo, ambas inseridas na efetividade e na temporalidade, conseguiam de fato reconciliar a dor da existência e a aspiração *(Sehnsucht)* de unir-se com o divino, pois elas não constituem a unidade da natureza inteira, o universo. Isto implicava ter de considerar a necessidade de uma *potência superior* que permitisse a reconciliação, porém, tomando-se por base a natureza finita e o sentimento, visto que essa mesma potência seria apenas uma potência *ideal*, ainda subjetiva e particular. Desta maneira, pode-se compreender então que na filosofia de Jacobi a *razão* é concebida como instinto e sentimento, e a *vida* ética é submetida à contingência empírica e dependente dos objetos tais como são dados à experiência, à inclinação e ao coração, por sua vez o *saber* é concebido como a consciência subjetiva de particularidades exteriores e interiores. Porém, diz Hegel, na obra de Schleiermacher, pelo contrário,

> a natureza é exterminada como uma coleção de efetividades finitas, e reconhecida como universo; com isso a aspiração é buscada, a partir de sua fuga acima da afetividade, em um além eterno, a parede divisória entre o sujeito ou o conhecer e o objeto inatingível absoluto é derrubada, a dor reconciliada no gozo, mas o esforço sem fim ⟨é⟩ satisfeito no intuir. Porém, enquanto o indivíduo lança a sua subjetividade ⟨fora⟩ de si, e o dogmatismo da aspiração dissolve a sua oposição em idealismo, esta sujeito-objetividade da intuição do universo deve permanecer, porém, outra vez um particular e subjetivo [41].

Concebida por Schleiermacher como única *forma* de acesso legítima a ser buscada pela aspiração do sentimento individual de união com o absoluto, essa intuição imediata é em certo sentido a maneira pela qual ele concebeu como possível uma apropriação de Espinosa, uma vez que ela interpreta a experiência do "amor intelectual de Deus" como exprimindo uma religiosidade e um sentimento mais autêntico e puro, quase como um instinto natural, em que a piedade seria o próprio sentimento de nossa dependência com relação ao divino e o sentimento imediato mesmo do infinito universal. Sentimento religioso esse que se opunha à tentativa kantiana de reduzir a religião a uma moralidade que pode até mesmo dispensá-la, pois o sentimento moral humano deve ser orientado doravante pela razão pura prática.

---

[41] *GuW*; *GW* 4, p. 385.23-32; *StA* = *JKS III*, p. 96.21-32; trad. ital., p. 214.

Algumas destas teses serão reformuladas mais tarde por Schleiermacher em sua obra *A fé cristã exposta em conjunto segundo os princípios da igreja evangélica* (1821) [42], na qual essa experiência religiosa subjetiva é definida como consistindo mais no sentimento que temos de uma *dependência absoluta* com relação ao divino, que implica a tomada de consciência dessa nossa condição de existência, o que ainda afeta nosso próprio ser individual e nos obriga a procurar uma forma de nos vincularmos a uma causa transcendente absoluta, que chamamos Deus. Agora, não é mais o mundo e nem uma parte do mundo, o homem empírico, que são elevados à condição de seres divinizados que se unificam no universo. Este sentimento de dependência absoluta não exige, todavia, uma definição precisa do conceito de Deus, quer seja ele filosófica ou teologicamente elaborado, assim como não requer o seu conhecimento sob a forma desses saberes especulativos; ele é somente uma *intuição* de algo infinito necessário à nossa existência, apreendido anteriormente a qualquer reflexão; este sentimento é a religiosidade originária mesma que, depois, teria se manifestado diferentemente nas diversas religiões particulares e históricas. Por isso, devemos nos guiar por tal sentimento porque ele repousa sobre algo absolutamente originário. Assim, a teoria do sentimento religioso e do conhecimento pré-reflexivo de Deus de Schleiermacher se aproximava novamente, apesar das dificuldades teóricas e das diferenças entre si, da doutrina jacobiana do saber imediato.

Daí provêm diretamente alguns dos temas que motivaram os debates que tiveram lugar na década de 1820, e que foram discutidos por Hegel em especial por meio da publicação de um Prólogo à obra de H. Fr. W. Hinrichs, *A religião na relação interna com a ciência* (1822) [43]. Neste Prólogo, ele polemiza e argumenta contra a idéia de que o *sentimento* possa servir como um *princípio* subjetivo para a filosofia e, principalmente para a religião, pois nada pode ser efetivamente fundado sobre ele, nem a ciência, nem mesmo a teologia. Essa

---

[42] *Der christliche Glaube nach den Grundsätze der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1821-22). Não tivemos acesso a esta obra. Nossas informações a respeito derivam de *Ros.*, pp. 359-61, e do Prólogo de Hegel à obra de Hinrichs.

[43] "Vorrede" zu H. Fr. W. HINRICHS, *Die Religion im inneren Verhältnisse zu Wissenschaft. Nebst Darstellung und Beurteilung der von* Jacobi, Kant, Fichte *und* Schelling *gemachten Versuche, dieselbe wissenschaftlich zu erfassen, und nach ihrem Hauptinhalte zu entwickeln.* Heidelberg, 1822, pp. I-XXXVIII; publicado como *Hinrichs-Vorrede*; in *BS*, pp. 62-86; trad. port. "Prólogo a H. F. W. Hinrichs, *A religião na relação interna com a ciência*", in *Prefácios*, pp. 213-31. Ex-aluno de Hegel em Heidelberg, Hinrichs (1794-1861) foi depois professor em Breslau e em Halle. Sobre este debate com Schleiermacher a teologia do sentimento, a redação do prólogo e alguns de seus desdobramentos posteriores, cf. respectivamente *Ros.*, pp. 341-7; trad. ital., pp. 357-64; JAESCHKE, W., "Einleitung des Herausgebers", in *BS*, pp. XXXIV-XXXIX; e JAESCHKE, *Reason in Religion*, pp. 360-5. Hegel dedica algumas páginas à discussão sobre o sentido desse sentimento religioso nas *Lições sobre a filosofia da religião*, cf. *VPhRel I* (1827); [*V* 3 =] *StA*, pp. 285.569-285.734; trad. esp., 1, pp. 165.360-172.624.

reivindicação dos defensores da *teologia do sentimento (Gefühlstheologie)*, da qual Schleiermacher é o principal representante, se prende ao fato de eles terem buscado no sentimento um refúgio para a necessidade de unificação e restauração de uma unidade e totalidade perdidas com a reflexão do entendimento, que teria reduzido as crenças e os dogmas a oposições rígidas e abstrações desconexas, necessidade essa que era ainda fruto de uma crise espiritual e social que se originou ainda durante a *Aufklärung*. Mas essa justificativa não levava em conta que há na reivindicação mesma dos teólogos um descompasso entre a *forma* e o *conteúdo*: de fato, o sentimento é a forma da existência imediata do espírito, e como tal não tem uma determinação precisa; essa lhe chega da exterioridade como conteúdos infinitamente diversificados, variados e contraditórios, os quais podem ser positivos ou negativos, bons ou maus, etc. Por isso a *teologia*, em sua pretensão de constituir-se como ciência do divino e de Deus, não pode tomar por princípio o sentimento, entendendo-o como a forma primeira e absoluta de seu saber, pois tudo passaria a depender desses conteúdos externos de maneira que, assim, logo predominariam o arbítrio e os caprichos subjetivos, que se fossem elevados pelo pensamento à universalidade e à necessidade, exprimiriam mais a *contradição* intrínseca entre a forma imediata e o conteúdo universal. E, além disso, todo o *conteúdo* histórico da religião positiva, isto é, a própria revelação, a tradição bíblica e a doutrina da igreja seriam dissolvidas ou rebaixadas a momentos dessa subjetividade, não servindo senão para convalidar acidentalmente tais sentimentos e haveria uma mediação somente psicológica neste afastamento do elemento histórico [44].

Schleiermacher é visado diretamente neste Prólogo em razão de sua mais recente obra, na qual havia proposto uma modificação na elaboração da *dogmática* enquanto disciplina teológica que, em função do primado do princípio do sentimento, deveria ser caracterizada como uma ciência que consistiria em refletir sobre o campo de "competência particular do sentimento de piedade". Essa posição é criticada por Hegel, pois não é possível a essa nova teologia ser concebida como tendo origem de um sentimento puro enquanto tal, mas sim como resultante de uma reflexão abstrata sobre o conceito da essência de Deus, visto que suas

---

[44] Cf. *Ros.*, p. 342; trad. ital., p. 359. No *Prólogo a Hinrichs*, reconhecendo que a reflexão teológica de seu tempo era inferior à produzida na *escolástica*, Hegel concorda com a necessidade desse afastamento do elemento histórico para a elaboração de uma compreensão filosófica especulativa da religião, todavia sem compartilhar com as justificativas e os efeitos resultantes da posição de Schleiermacher, pois "o conteúdo absoluto da religião é essencialmente um presente e, por isso, o espírito não pode encontrar no aditamento exterior do elemento histórico erudito, mas somente no conhecimento racional, o presente e o livre para ele mais dilatados, aquilo que pode satisfazer a sua eterna necessidade de pensar e, dessa maneira, acrescentar a forma infinita ao conteúdo infinito da religião", *Hinrichs-Vorrede* (1821), in *BS*, p. 83.8-15; trad. port., p. 226.

conseqüências no âmbito de uma dogmática revelaram claramente que seus conteúdos, tais como a imortalidade da alma, a ressurreição e o juízo final, foram na verdade tomados de empréstimo às elaborações da teologia racional da *Aufklärung* e reelaborados por raciocínios e argumentos formais. A diferença fundamental entre essa posição da teologia do sentimento e a da verdadeira religiosidade residiria, aliás, no papel e lugar que o sentimento nelas ocupa: se Deus, a verdade e a liberdade são tirados do sentimento e por ele justificados, *ou* se tais conteúdos valem objetivamente em si e para si, somente se albergam no coração e no sentimento, que só assim os recebem como sua determinação, retificação e justificação:

> Tudo depende *desta diferença da posição*. Sobre ela assenta a separação entre a antiga probidade e a antiga fé, a verdadeira religiosidade e eticidade que faziam de Deus, da verdade e do dever a *primeira coisa*, e a perversão, a arrogância, o egoísmo absoluto que irrompem na nossa época e que fazem do capricho, do opinar e do arbítrio próprio a regra da religiosidade e do direito. Obediência, disciplina, fé no antigo sentido do termo, respeito perante Deus e a verdade, são os sentimentos que estão ligados à primeira posição e dela provêm; vaidade, arrogância, frivolidade e orgulho são os sentimentos que provêm da segunda posição, ou antes, são destes sentimentos do homem somente natural que esta posição dinama [45].

Se a crítica hegeliana parece ser formulada sob a perspectiva somente teológica, é porque Hegel entendia que na religião mesma penetrou a necessidade e a atividade do pensamento como testemunho do espírito, exigindo então uma *ciência* da religião, a teologia, que enquanto tal busca o conhecimento da divindade, de seus atributos e relações com o mundo e com os homens, ou seja, o mesmo conteúdo que tem em comum com a filosofia, o absoluto como verdade. Mas sem esquecer que ela não pode se confundir com a própria filosofia especulativa da religião. Um outro aspecto da crítica hegeliana diz respeito à necessidade de desvincular essa orientação teológica baseada no sentimento da política eclesiástica que articulou a fundação da União Prussiana, igreja evangélica que unificaria os luteranos e as demais correntes reformadas [46]. A crítica de Hegel é, neste ponto, polêmica, pois aponta para o "perigo desta posição e o seu volver-se no contrário daquilo que a religiosidade nela procura", pois ela se vincula a um dos "pressupostos absolutos da cultura do nosso tempo", isto é, "de que o homem não saberia nada da verdade", de modo que a

---

[45] *Hinrichs-Vorrede* (1821), in *BS*, pp. 79.33-80.15; trad. port., p. 224.

[46] Cf. *Hinrichs-Vorrede*, in *BS*, pp. 63.7-64.9; trad. port., p. 214. Sobre este aspecto da polêmica, que teve início em 1817 por ordem do rei prussiano Frederico Guilherme III, cf. ainda as cartas de Hegel a Hinrichs, de 04/04 e 07/04/1822; *Briefe II*, pp. 303, 305; trad. fr., II, pp. 265-6. Por fim, cf. JAESCHKE, "Einleitung des Herausgebers", in *BS*, pp. XXXVII-XXXVIII.

doutrina da subjetividade religiosa afirmaria que somente o homem de sentimentos naturais entenderia o espírito de Deus. Ora, replica Hegel, o divino só é conhecido no e pelo espírito; se o sentimento deve ser a determinação fundamental da essência do homem, "então este é igualado ao animal", que tem sua vida somente em conformidade o sentimento: "Se a religião no homem se funda somente sobre um sentimento, então tal sentimento não tem justamente nenhuma outra determinação senão ser o sentimento da sua dependência e, nesse caso, o cão seria o melhor cristão, pois traz isso da maneira mais forte e vive principalmente neste sentimento" [47]. O sentimento natural da *dependência absoluta* em face do divino traduzido em doutrina eclesiástica resultaria em servidão e superstição, submissão da subjetividade e imposição de obediência. Para Hegel, os sentimentos religiosos "naturais" têm de ser determinados, retificados e purificados por intermédios das doutrinas e das práticas religiosas, através de princípios de convivência ética na família, sociedade e Estado; assim tais sentimentos podem ser submetidos a um processo de libertação e de elevação até o divino, intuindo aí sua liberdade, infinitude e universalidade como provenientes do espírito de Deus.

Uma conseqüência tardia dessa polêmica com a teologia do sentimento e de seu entrelaçamento com as acusações ao espinosismo e à filosofia especulativa foi a publicação da obra anônima intitulada *Sobre a doutrina hegeliana, ou: saber absoluto e panteísmo moderno* (1829), contra a qual Hegel redigiu uma longa réplica publicada no mesmo ano. A acusação de panteísmo nela contida não se baseou nos textos da *Enciclopédia* nem nos escritos menores do período berlinense, mas sim na discussão da pretensão teológica que estaria contida da lógica especulativa hegeliana, que teria realizado como que uma experimentação imprópria com o método lógico. Na réplica, o filósofo assevera que autor anônimo até que tinha compreendido bem que na *Ciência da lógica* o conceito espinosano de substância é uma pressuposição cujo ponto de vista deve ser reconhecido como essencial e necessário, e que ela foi precisamente ali refutada, no entanto, ele afirmou indevidamente que deste modo a "doutrina da substância", ou melhor, o conceito de substância seria "o centro da doutrina" hegeliana. Eis a passagem em que Hegel refuta o engano do autor anônimo quanto ao lugar do conceito de substância na *Ciência da lógica*:

> O autor abriu os olhos até este ponto para ver que na doutrina, que ele contesta, está dado um *mover-para-fora (Herausbewegen)* a partir da *substância*. — Ele nomeia esta ⟨doutrina⟩ preferentemente de espinosista; o conceito da substância, porém, se encontra em toda filosofia

[47] *Hinrichs-Vorrede*, in *BS*, pp. 77.36-78.4; trad. port., p. 223.

(se abstrairmos da cética e das aparentadas com ela) assim como em toda teologia; mas de maneira que as outras filosofias, como a espinosista, e também a teologia se *movem-para-fora* igualmente a partir deste conceito. Ora, o autor deveria também esforçar seus olhos físicos adiante para achar que o mover-para-fora, que ele narra, ganha uma outra *meta (*Ziel*)* do que somente a substância, a saber, o *espírito* por *centro*, e que ele é por toda parte expresso, que esta meta ulterior, para a qual o conceito se determina progressivamente, seja a *verdade* da substância; a substância como centro, porém, ⟨é⟩ a inverdade[48].

A réplica hegeliana, raramente lembrada, bem que poderia servir de resposta antecipada a muitas tentativas de identificar sua filosofia com o espinosismo, inclusive as que ainda hoje procuram debater este assunto [49], uma vez que, de fato, a relação de substancialidade não é o centro nem o ápice da filosofia especulativa.

### *3. Espinosismo como acosmismo*

Diante desse quadro de intensas polêmicas e discussões, nas quais a filosofia de Espinosa é tratada sem maiores preocupações com respeito às referências textuais e diversos aspectos de sua imagem plural são invocados, é preciso ter em mente que é nas *Lições sobre a história da filosofia* que Hegel formula uma apreciação mais definitiva do espinosismo diante das acusações de que se tratou até agora, e que atingiam também a filosofia especulativa. A diferença principal é que neste texto compilado por Michelet a discussão sobre tais conceitos leva à conclusão de que eles *não* são pertinentemente referidos ao espinosismo, que é na verdade um *acosmismo*; porém, se ele for posto justamente em confronto com a filosofia especulativa, que concebe o absoluto não como substancialidade, mas sim como sujeito e espírito, dotando-a da forma da reflexividade absoluta, ou seja, reconhecendo o princípio da personalidade ou subjetividade introduzido no Ocidente pelo cristianismo, ele poderia certamente ser chamado, com certas nuances específicas, de ateísmo ou de panteísmo.

---

[48] *Repliken, Erste Artikel* (1829); in *BS*, pp. 370.23-371.2. A obra anônima, *Über die Hegelsche Lehre, oder: absolutes Wissen und moderne Pantheismus* (1829), foi identificada como de um tal Hülsemann. A réplica de Hegel a essa obra e a outras da mesma época que criticavam sua filosofia foi publicada entre julho e dezembro nos *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (1829). Sobre essa discussão, cf. JAESCHKE, *Reason in Religion*, pp. 363-4.

[49] Como, por exemplo, procurou "problematizar" recentemente BORGES, M. de L. A. "Será o hegelianismo uma forma de espinosismo?", *Discurso*, nº 30 (1999), pp. 63-85.

Nestas *Lições*, Hegel reconhece que, em primeiro lugar, o *espinosismo* é geralmente censurado por ser *ateísmo*, pois se supõe que nele ocorreria uma identificação plena do *absoluto* com o *relativo*, de Deus com o mundo, visto que nessa filosofia se afirmaria que "[...] Deus e natureza (mundo) são um, ambos não são separados; ele faz da natureza Deus efetivo, ou ⟨faz⟩ Deus natureza, de maneira que Deus desapareceria e somente a natureza seria posta. Pelo contrário, Espinosa não opõe um ao outro Deus e Natureza, mas pensar e extensão; e Deus é esta unidade, a substância absoluta, na qual antes desapareceu, se abismou o mundo, a natureza" [50]. Todavia, se costuma esquecer que Espinosa, na verdade, procurou desta maneira superar o dualismo cartesiano entre duas substâncias independentes produzidas por Deus de maneira eminente, as quais são, enquanto substâncias criadas, completamente heterogêneas com relação à natureza da causalidade primordial, diferentes essencialmente uma da outra e sem comunicação alguma entre si [51].

Mas este juízo genérico sobre o espinosismo, contudo, revela de fato a verdadeira preocupação dos seus críticos, que estariam mais interessados em salvaguardar alguma efetividade ou densidade ontológica ao finito que em reconhecer o caráter absoluto da substância mesma: "Os adversários de Espinosa agem como se se interessassem por Deus, como se fosse Ele que lhes interessasse. Para as pessoas que falam contra Espinosa, todavia, não há interesse ⟨nenhum⟩ por Deus, mas antes pelo finito, por si próprios" [52].

Portanto, é preciso esclarecer o problema da Relação *(Verhältnis)* de Deus com o ser humano finito, isto é, *conosco*, para que se possa compreender não só a posição verdadeiramente sustentada por Espinosa, mas também as suas conseqüências no âmbito da conduta moral. Esta relação do divino com o humano pode ser concebida, segundo Hegel, de três maneiras distintas, cada qual resultando em uma posição filosófica específica: *a)* uma implica reconhecer necessariamente que o finito *é* e que, portanto, nós *somos*, e que Deus *não* existe; assim, ela exige que o finito seja assumido como o absoluto, como o substancial; *b)* outra afirma que *somente* Deus é, que em si o finito não é nada, que não tem em si nenhuma consistência, mas é apenas fenômeno, aparência; e, *c)* uma outra ainda assevera que Deus é e que *também* nós somos; no entanto, essa unificação resulta de uma síntese mal feita, pois é fruto de uma *comparação* que tem por base uma *eqüidade (das ist Vergleich der Billigkeit)*,

---

[50] *VGPh III*; *SW* 19, pp. 372-3; trad. fr., 6, p. 1.451. O lapso nesta passagem da tradução de P. Garniron já foi assinalado na Introdução, nota 6.

[51] Cf. DESCARTES, *Principia philosophiæ* (1644), I, art. LI-LIV; *AT* VIII-1, pp. 24-6; *Principes de la philosophie* (trad. Picot, 1647), I, art. 51-54, in *Œuvres philosophiques*, III, pp. 121-4.

[52] *VGPh III*; *SW* 19, p. 373; trad. fr., 6, p. 1.451.

em que se admite como que por convenção que ambos podem ser afirmados ao mesmo tempo, sem entretanto se estabelecer de maneira clara a *diferença* existente entre os termos dessa relação e sua própria estrutura ou dinâmica. Os dois lados são considerados igualmente substanciais; é a maneira da *representação* do entendimento pôr dois termos opostos de maneira rígida e sem contradição: "Deus tem glória *(Ehre)*, está acima ⟨de tudo⟩; e, da mesma maneira, as coisas finitas têm ⟨o⟩ ser" [53]. A primeira modalidade da relação entre Deus e o finito corresponde ao *ateísmo*; a segunda, ao *acosmismo*; e a terceira, à *representação* da relação da substancialidade que o entendimento abstrato produz quando procurou apreender a consideração filosófica do absoluto, e que gerou o *panteísmo* em sua acepção moderna. Ora, "A razão não pode permanecer junto a tal *também*, a tal indiferença *(Gleichgültigkeit)*", por isso essa consideração especulativa da substancialidade exige que a *unidade* dos termos diferentes seja apreendida sem que a *diferença* entre eles se perca, de maneira que a própria diferença seja eternamente gerada a partir da substância mesma, sem se transformar em um dualismo petrificado e imóvel. Esta seria a motivação teórica que talvez justificasse por que razão "Espinosa se elevou acima desse dualismo" [54], recusando-se ainda a aderir ao *ateísmo*. Não obstante, outra conseqüência dessa sua posição tem de ser observada, pois isso também se dá na

> [...] religião, quando nós mudamos as representações em pensamentos. Das duas primeiras Relações, a primeira é ateísmo, se os homens põem como último o arbítrio da vontade, sua frivolidade *(Eitelkeit)*, as coisas naturais finitas. Este não é o ponto de vista de Espinosa; ⟨para ele⟩ somente Deus é a substância una; a natureza, o mundo é, segundo uma expressão de Espinosa, somente afecção, modo da substância, não ⟨o⟩ substancial. O espinosismo é, pois, acosmismo. A essência do mundo, a essência finita, o universo, a finitude não são o substancial, — pelo contrário, somente Deus ⟨o é⟩ [55].

A seqüência do texto das *Lições* mostra que em geral a acusação de ateísmo a Espinosa é indevida, pois parte com freqüência de uma compreensão completamente errônea do propósito do autor, e aqueles que o fazem negligenciam até mesmo o significado dos termos que empregam e, principalmente, escondem-se atrás de uma falsa religiosidade ou moralidade. E, além disso, mascaram a soberba da tentativa de sua própria divinização e a indignação com a sua finitude em face do divino:

---

[53] *VGPh III*; *SW* 19, p. 373; trad. fr., 6, p. 1.451.
[54] *VGPh III*; *SW* 19, p. 373; trad. fr., 6, p. 1.451.
[55] *VGPh III*; *SW* 19, p. 373; trad. fr., 6, pp. 1.451-2.

> O contrário de tudo aquilo que afirmam os que lhe atribuem culpa por ateísmo é ⟨que é⟩ verdade; nele há Deus demais. 'Se Deus é a identidade do espírito e da natureza, assim, portanto, a natureza, o indivíduo humano são Deus'. Inteiramente correto! Mas eles esquecem que aí ⟨, nessa identidade,⟩ eles são precisamente suprassumidos: não podem esquecer que eles nada são. Aqueles que tanto denigrem Espinosa, portanto, não querem conservar Deus, mas o finito, o mundo; eles levam a mal que esse ⟨finito⟩ não possa valer como ⟨algo⟩ substancial, — eles levam a mal seu ⟨próprio⟩ perecer [56].

Vê-se claramente, portanto, por qual via Hegel procurou afastar a acusação de ateísmo de Espinosa, e que o fez revelando que o interesse verdadeiro por trás da acusação é justamente aquele pretendido por Jacobi, isto é, poder afirmar a absolutez das coisas finitas para então poder pensar a série causal de sua produção no âmbito da existência como um conjunto infinito ou indeterminável, porém apreensível representativamente por um procedimento científico rigoroso que tenha no singular finito o termo inicial absoluto das séries indutivas. Por isso o interesse de Jacobi em afirmar que toda filosofia que pretende gerar um conhecimento científico deve proceder por demonstrações matemáticas, segundo um método demonstrativo, tal como fez Espinosa, e que esta é a única maneira conseqüente de pensar, porque progride de condição em condição, fixando as mediações finitas e as dependências e que, portanto, conduz conseqüentemente ao *fatalismo*. Hegel observa que, desta maneira, todo o conhecimento filosófico ficaria restrito ao rigor do encadeamento formal próprio das ciências exatas e da representação das aparências (fenômenos) segundo a ordem da sucessão das condições causais finitas, logo, como de fato pretendia Jacobi, sem real valor de verdade, podendo assim abrir espaço para o *saber imediato* ou *fé*. Contudo, lembra ainda Hegel, ele se enganou ao considerar o espinosismo um ateísmo, ao querer ver nele "que Deus não é diferente do mundo. Mas, se se diz isso, então o mundo fica perenemente na representação; em Espinosa, todavia, o mundo não pereniza" [57]. A pressuposição da identidade *real* de Deus e do mundo, em vez de dar consistência efetiva a este último, na verdade o torna

---

[56] *VGPh III*; *SW* 19, p. 374; trad. fr., 6, p. 1.452.

[57] *VGPh III*; *SW* 19, p. 374; trad. fr., 6, pp. 1.452-3. Nesta passagem, a principal referência à obra de Jacobi, *Sobre a doutrina de Espinosa*, remete à resposta do autor à carta de Mendelssohn, de 21/04/1785, em que o conjunto de suas afirmações anteriores sobre a doutrina espinosana é exposto em apenas seis proposições: "I. O espinosismo é ateísmo; II. A *filosofia* cabalística é, *enquanto filosofia*, nada outro que espinosismo não desenvolvido ou novamente confuso, assim muito disso fica aberto para a investigação, e *segundo seus melhores comentadores, von Helmont, o Jovem, e Wachter*; III. A filosofia de Leibniz e Wolff é não menos fatalista que o espinosismo, e reconduz o investigador assíduo para os princípios desta última. IV. Toda via de demonstração leva ao fatalismo; V. Podemos demonstrar somente semelhanças, e toda prova pressupõe algo já provado, de que o princípio é *revelação*; VI. O elemento de todo conhecimento humano e ⟨toda⟩ efetividade é a fé"; JACOBI, *Über die Lehre des Spinozas*, pp. 118.25-124.2; trad. fr., pp. 190-3.

uma aparência, um fenômeno da essência substancial infinita, que só pode ser concebida pelo entendimento como uma representação subjetiva da universalidade, esquecendo-se que desde o seu ponto de partida essa pressuposição atribuía *também* a efetividade às coisas singulares. Se a demonstração rigorosa conduz inevitavelmente ao espinosismo é porque ela é entendida somente à maneira do conhecer do entendimento, que predomina nas ciências ditas exatas,as ciências cujos princípios e métodos foram buscados nas matemáticas.

Mais adiante, porém, Hegel vai apontar para o fato de que o mais correto seria mesmo considerar Espinosa um *acosmista* e que a impropriedade da acusação de ateísmo a Espinosa, antes assinalada, pode mesmo ser nuançada, a ponto de ser admitida somente se for posta *em confronto* com a idéia especulativa de Deus, que o concebe como sujeito e espírito.

> Diz-se que o espinosismo é ateísmo. Isto é numa consideração correto, quando Espinosa não diferencia Deus do mundo, da natureza, ao dizer que Deus é a natureza, o mundo, o espírito humano, — o indivíduo é Deus explicado de maneira particular. Pode dizer-se, portanto, isso é ateísmo. E se diz isso na medida em que ele não diferencia Deus do finito. Já foi observado que a substância espinosista sem dúvida não preenche o conceito de Deus, posto que esse há de ser apreendido como o espírito. Mas se quisermos nomeá-lo ateísmo, apenas porque ele não diferencia Deus do mundo, então isto é inadequado; poder-se-ia nomeá-lo igualmente bem um acosmista. Espinosa afirma que o que é chamado um mundo não existe de maneira alguma; ele é apenas uma forma de Deus *(eine Form Gottes)*, nada ⟨é⟩ em e para si. O mundo não tem nenhuma efetividade verdadeira, mas tudo é lançado ao abismo da identidade una. Não há nada na efetividade finita, esta não tem nenhuma verdade; segundo Espinosa, o que é, é somente Deus. O espinosismo está tão distante do fato de ser ateísmo em sentido comum; mas no sentido em que Deus não é apreendido como espírito, ele o é [58].

---

[58] *VGPh III*; *SW* 19, pp. 408-9; trad. fr., 6, p. 1.496. A seqüência do texto citado arremata: "Mas assim, também há muitos teólogos ateístas, que nomeiam Deus apenas o todo-poderoso, ser supremo, etc., que não querem conhecer Deus, e fazem valer o finito como verdadeiro; e estes são ainda piores". No Manuscrito de 1825/26, a passagem correspondente a esta traz algumas diferenças; as mais evidentes são: "[...] ao dizer que Deus é toda efetividade, mas esta, na medida em que se explica a idéia de Deus de uma maneira particular, p. ex., na existência do espírito humano. [...] Imiscui-se sempre a representação oblíqua, como se as coisas singulares fossem efetividade verdadeira, tal como estão na finitude. Portanto, aquela censura de que Espinosa não diferencia Deus do finito é nula, mas tudo isto é lançado ao abismo da identidade una. A efetividade finita (cosmos), segundo ele, não tem nenhuma verdade; o que é, é somente Deus [...]", cf. *VGPh 4*; *V* 9, p. 111.259-78. Cf. ainda o Adendo ao § 151 da *Enciclopédia*: "Também não se poderá afirmar que Espinosa fala, decerto, de Deus como o unicamente verdadeiro, mas esse Deus espinosista não é o verdadeiro e, por conseguinte, quase Deus nenhum. Com o mesmo direito ter-se-ia então de inculpar de ateísmo todos os demais filósofos, que com o seu filosofar ficaram em um grau subordinado da idéia, e igualmente não só os judeus e os maometanos, porque conhecem Deus simplesmente como o *Senhor*, mas ainda todos os numerosos cristãos que consideram Deus simplesmente como o ser *(Wesen)* incognoscível, supremo e situado no além. A acusação de ateísmo feita à filosofia espinosista reduz-se, numa consideração mais estrita, a que nela o princípio da diferença ou da finitude

Por esse motivo não é de todo correto atribuir a Espinosa a responsabilidade por ter constituído um *panteísmo* que seria ainda qualificado secundariamente de *acosmista*, pois, a afirmação absoluta de Deus tal como ele a concebeu não implica necessariamente a admissão da *identidade* entre Deus e a natureza, entre Deus e o mundo, tal como ela é entendida pelo panteísmo vulgar. Mas, pelo contrário, de acordo com a interpretação hegeliana, implica que não haja de modo algum nem mesmo alguma coisa como uma conformação ou compleição total da natureza *naturada* que possa ser designada como "mundo". Com efeito, o juízo de que a filosofia de Espinosa deve ser entendida como um *acosmismo* remonta certamente a Salomon Maimon [59]. Seu sentido básico é claramente a ausência de uma *determinidade* na substância espinosana que circunscreva em uma *totalidade una* a configuração integral de um mundo ou universo, cujas leis que o regem nos permitam representá-lo como a estrutura de um ser efetivo e autônomo, tanto com relação à própria unidade substancial infinita quanto com relação ao conjunto total (a todidade) das singularidades das coisas sensíveis [60]. Se, por um lado, a expressão *Deus sive natura* significa que inicialmente a natureza é igualada a Deus, ou seja, ao ser absolutamente infinito ou à natureza *naturante*, por outro lado, designá-

---

não obtém seu direito; e, assim, visto que segundo essa mesma ⟨filosofia⟩ propriamente não há absolutamente mundo nenhum, no sentido de um existente positivo, tal sistema não devia ser designado como ateísmo, mas antes, inversamente, como *acosmismo*"; *Enz C*, I, § 151 *Z*; *SW* 8, pp. 339-40; trad. fr., I, pp. 585-6; trad. bras., I, p. 281*.

[59] De acordo com W. JAESCHKE, o termo aparece na *Autobiografia* de Salomon MAIMON (1754-1800), *Lebensgeschichte* (1792, I. Teil, p. 154): "É inconcebível como se pode fazer do sistema espinosista um ⟨sistema⟩ ateístico? Visto que eles são exatamente opostos um ao outro. Neste, a existência de *Deus (Dasein Gottes)* é negada, naquele, porém, a existência do *mundo*. Portanto, ele teria de chamar-se antes sistema *acósmico*". Todavia, o editor alega que Hegel poderia ter tomado conhecimento dessa interpretação pela notícia trazida por um texto conhecido desde a época da colaboração com a edição Paulus das *Opera* de Espinosa: Christophorus Theophilus DE MURR, *Adnotaciones ad Tractatum Theologico Politicum*. Ex autographo edidit ... Hagae, Comitum, 1802, p. 4: *"Quidquid metaphysica transcendentalis potest efficere,* Spinoza *praestitit. Omnis metaphysica dogmatica ducit ad* Spinozae *systema, mediumque inter ambos systemata, atheisticum et akosmicum tente* Leibnizianum, *iudice* Salom. Maimon, *qui* Kantii *criticam philosophia pro classica et tam irrefutabili habuit, ac libros* Euclidis"; cf. *VGPh 4*; *V* 9, p. 323, *Anm.*; cf. ainda *VPhRel 1*; [V 3]; trad. esp., 1, p. 258, *Anm.* (p. 363). Hegel o enfatiza para opor-se à indiferença de Jacobi sobre esse ponto em Espinosa, já que este considera tratar-se de um mero jogo de palavras.

[60] Segundo G. H. R. Parkinson, Hegel veria no acosmismo de Espinosa um aspecto *negativo* e outro aspecto *positivo*: o primeiro, seria a afirmação de que o mundo, o cosmo *não existe*, que é mero fenômeno ou ilusão; o segundo, que tudo o que existe é Deus e que todas as coisas singulares (os modos) podem *ser reduzidas* à substância, segundo os gêneros correspondentes aos atributos (p. 450). Todavia, o autor tenta mostrar a posição de Hegel é errada porque, se em certo sentido é correto afirmar não há nada de real além da substância, ele todavia não pode concluir que a diferença mesma "que nós traçamos" entre em extensão e pensamento, as diferentes coisas físicas e os diferentes pensamentos "não teriam base na realidade" (p. 453). Ora, responderia Hegel, é essa conservação da "realidade" das coisas *para nós*, afirmadas *sem* referência à efetividade da substância, que não tem lugar no espinosismo. Na verdade, o autor admite que o intelecto referido em *E* II, def. 4, que *percebe* o atributo como constituindo a essência da substância é a razão ou o intelecto intuitivo, com base em *E* II, prop. 41: "*O conhecimento do primeiro gênero é a única causa da falsidade, o do segundo e do terceiro, por outro lado, é necessariamente verdadeiro*". Cf. PARKINSON, G. H. R. "Hegel, Pantheism, and Spinoza", *Journal of the History of Ideas*, vol. XXXVIII, nº 3, july-sept. (1977), pp. 449-59.

la também como o *modo infinito mediato*, isto é, uma modificação produzida pelos modos infinito imediatos ou pela natureza dos próprios atributos, que são infinitos "genéricos", eles próprios totalidades incomunicáveis entre si, significa rebaixá-la à natureza *naturada*. Precisamente esse rebaixamento da substância absoluta ou Deus à natureza ou ao mundo teria obrigado Espinosa a ter de defini-la necessariamente como a *facies totius universi* ou, ainda, como um *indivíduo total* que permanece inalterado e sempre o mesmo enquanto todos os infinitos modos *finitos* que o constituem variam múltipla, diversa e indefinidamente. Porém, designar a natureza como uma configuração total do universo seria na verdade mais uma prova da dificuldade que ele teve em conceber este modo infinito *modificado* por uma *mediação* infinita dos modos infinitos imediatos, o movimento e o repouso e o próprio intelecto infinito de Deus. Sua concepção assemelha-se portanto do ato de representar a natureza como uma determinidade da substância, como uma totalidade completa e perfeita, inteiramente delimitada em sua *forma*, porém distinta da unitotalidade absoluta de Deus [61]. *Forma* essa que reuniria de uma só vez a totalidade do atributo extensão, sob a forma de um mundo organizado, como cosmos ou universo, e a totalidade do atributo pensamento, sob a forma de uma lei universal da natureza, que no entanto não se confundiria com as leis físico-mecânicas formuladas *a priori* pelas ciências naturais, as quais, embora sejam conhecidas racionalmente, são auxiliadas também pela imaginação e dizem respeito à duração, ao espaço, a grandezas quantitativas definidas por números, etc. Em outros termos, essa dificuldade indica a carência na filosofia de Espinosa de uma configuração cosmológica racional que pudesse expressar a vivacidade presente na estrutura total do universo, mas que não seja confundida com a expressão fenomênica mesma do intelecto infinito ou da potência absoluta de Deus [62]. E, por outro lado, nem seja a mera soma dos modos finitos de cada um dos atributos substanciais, aos quais o intelecto humano finito tem acesso, reunidos em uma unidade superior, mas abstrata porque necessariamente distinta da efetividade do todo substancial. A necessidade mesma de *negar* a efetividade e a autonomia do ser-outro de Deus, que é ele próprio considerado como *efeito* de sua própria causalidade imanente, como

---

[61] Cf. *Ep 64*, a G. H. Schuller, de 29/07/1675; *G* IV, p. 278.26; trad. ital., p. 260; cf. a nota 19 acima.

[62] Já na *Dissertatio* (1801), Hegel procura desenvolver uma nova concepção da compleição do sistema planetário, que não é meramente uma tentativa de ordenar mais sistematicamente as *primarias notiones* da mecânica celeste newtoniana. Tal contribuição se caracteriza basicamente pela tentativa de oferecer uma *fundamentação conceitual e especulativa* às *leis astronômicas keplerianas*, apoiando-se igualmente em suas *teorias físicas*. Seu objetivo é elaborar uma teoria racionalmente estruturada, uma *philosophica contemplatione* que possa expressar, inclusive em termos de razões e proporções matemáticas, a vivacidade do organismo total do sistema solar, cf. BAIONI, *A* Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum *de G. W. F. Hegel*, 1995, p. 159.

natureza *naturada*, teria levado Espinosa a uma radical negação do próprio mundo como efetividade total, como totalidade subsistente em e por si [63].

Outra questão conexa com a que vem de ser tratada, como Hegel de passagem observa, é que Espinosa não tem uma *física*, pois na *Ética* ele passa diretamente do tratamento metafísico de Deus para o da natureza *universal* do homem, para o antropológico, o psicológico e o espiritual [64]. Não pode deixar de ser observado, porém, que Hegel não leva em consideração aqui o tratamento dispensado ao *corpo* em geral após a prop. 13 da Parte II da *Ética*, nem a Parte II dos *PPC*, em que a física cartesiana é explicada e comentada, e nem as várias cartas de sua correspondência em que temas de física foram tratados. A dificuldade de se distinguir entre Deus, como substância absolutamente infinita, e a natureza-mundo, como o modo infinito mediato, a *facies totius universi*, talvez possa ter servido para justificar, aos olhos de Hegel, por que razão Espinosa não conseguiu derivar absolutamente *a priori* do atributo substancial da extensão a existência mesma dos corpos singulares e as leis que regem o mundo físico, tal como foi discutido nas cartas trocadas entre ele e E. W. von Tischrnhaus, durante os meses de maio e julho de 1676 [65]. A conclusão hegeliana da análise do exemplo

---

[63] Todavia, uma passagem do Adendo do § 151 da *Enciclopédia* traz uma dificuldade, qual seja, saber se acosmismo e panteísmo podem simultaneamente ser atribuídos ao espinosismo. Pelo que expusemos acima, cumpre entender que ele *é* acosmismo, de maneira que a acusação de panteísmo é indevida, como se viu, pois é uma representação do entendimento que diz respeito à relação de substancialidade, na qual não têm lugar a diferença e a singularidade autônoma. No entanto, tendo em vista o comparação de eqüidade que o entendimento propõe haver entre a afirmação da existência de Deus e a do homem, o caráter panteístico daí resultante paira sobre o espinosismo como uma designação plausível: "Daí resulta também o que se há de reter sobre a denúncia de *panteísmo*. Entendendo por pánteismo, como sucede com freqüência, uma doutrina que considera as coisas finitas e o complexo destas como Deus, não se pode deixar de declarar o espinosismo livre da acusação de panteísmo, pois, segundo ele, às coisas finitas ou ao mundo em geral não compete absolutamente verdade nenhuma; todavia, essa filosofia é sem dúvida panteística *(pantheistisch)*, justamente por causa de seu acosmismo"; *Enz C*, I, § 151 *Z*; *SW* 8, p. 340; trad. fr., I, p. 586; trad. bras., I, p. 281*.

[64] Cf. no Capítulo 2 a nota 66.

[65] Nessa correspondência, Espinosa enuncia uma severa crítica à concepção cartesiana de extensão e aos princípios de sua física. Na *Carta 80*, de 2/05/1676, Tschirnhaus (1651-1708) alega conceber com dificuldade "como da existência dos corpos seria demonstrado *a priori* que eles são dotados de movimento e figura, visto que na extensão, considerando a coisa absolutamente, nada disso ocorra" (*Ep 80*; *G* IV, p. 331.6-9; trad. ital., p. 308). Na *Carta 81*, de 5/05/1676, Espinosa responde: "Ora, a partir da extensão qual Descartes a concebe, ou seja, como uma massa em repouso *(molem... quiescentem)*, não somente é difícil, como dissestes, mas é de todo impossível demonstrar a existência dos corpos. Pois, a matéria em repouso, enquanto é em si *(quantum in se est)*, persistirá em seu repouso e não será impelida ao movimento senão por uma causa externa mais potente; e por essa razão não hesitei em afirmar há tempos que os princípios cartesianos das coisas naturais são inúteis, para não dizer absurdos" (*Ep 81*, *G* IV, p. 332.15-21; trad. ital., p. 309). Na *Carta 82*, de 23/06/1676, Tschirnhaus pede a Espinosa para explicar como do conceito de extensão se pode demonstrar *a priori* a variedade das coisas, já que, segundo Descartes, essa variedade não pode ser deduzida *a priori*, a não ser supondo-a como um *efeito* produzido na extensão por um movimento excitado por Deus. Por isso, diz o correspondente, Descartes teria podido deduzir a existência dos corpos, mas não a partir da matéria em repouso, e sim admitindo a suposição de um Deus como princípio motor. Ora, se Espinosa não o admitir, não conseguirá demonstrar como isso devia seguir necessariamente *a priori* da essência divina, enquanto que, ao menos, Descartes considerava que isso superaria a compreensão humana (*Ep 82*; *G* IV, p. 333.8-16; trad. ital., p. 310). Espinosa responde-lhe na *Carta*

geométrico do infinito atual, no entanto, indica que à filosofia espinosana seria necessário considerar essas *leis* gerais da natureza como pertencentes essencialmente ao atributo pensamento, isto é, como se nelas residisse o ponto de unificação dos dois atributos substanciais. Isso seria, ademais, uma confirmação do caráter "idealista" da filosofia espinosana.

Dando continuidade ao tratamento do problema do *acosmismo* de Espinosa contido no texto das *Lições*, Hegel desenvolve suas considerações críticas sobre o assunto na Anotação ao § 50 da 3ª ed. (1830) da *Enciclopédia*, procurando dar ênfase ao fato de que nessas novas tendências teológicas e filosóficas baseadas no sentimento e no saber imediato há um desconhecimento e desvalorização profundos do caráter racional do pensamento votado ao absoluto, que o entendimento não consegue alcançar e que, por isso mesmo, elas desconhecem a importância da *negação* e da *mediação*. O contexto mais imediato dessas considerações hegelianas diz respeito ao tratamento kantiano dos ob-jetos da metafísica clássica: a alma, o mundo e Deus, tal como exposto na *Dialética transcendental* [66]. Segundo Hegel, Kant foi levado a afirmar, por uma certa "ternura para com as coisas do mundo" [67], que a razão humana caiu em uma *dialética*, em virtude de suas tentativas de ultrapassar os limites impostos para o uso empírico das categorias do entendimento e de sua necessária

---

*83*, de 15/07/1676: "O que pedistes, ou seja, que do só conceito de extensão se possa demonstrar *a priori* a variedade das coisas, creio ter já assaz claramente demonstrado que é impossível, e isso porque a matéria é mal definida por Descartes pela extensão; mas ela deve necessariamente ser explicada por um atributo que exprima uma essência eterna e infinita. Mas disso tratarei contigo mais claramente talvez algum dia, se me restar vida. De fato, até agora nada a respeito me foi permitido dispor em ordem" (*Ep 83*; *G* IV, p. 334.22-8; trad. ital., p. 311). Esta carta indica com clareza que a crítica fundamental de Espinosa à ciência física de Descartes incide também sobre o conceito de *extensão*, sua fundamentação metafísica e a identificação da substância extensa com a matéria corpórea, concebida geometricamente como dotada uma estrutura tridimensional, resultando na impossibilidade de daí se deduzir *a priori* a variedade dos corpos extensos finitos. A solução que Espinosa brevemente indica exige que a dedução seja feita no plano ontológico, deduzindo a existência das coisas singulares do atributo substancial da *extensão*, por meio de sua atividade produtora e da causalidade imanente que exprime a sua própria essência eterna e infinita e, conseqüentemente, a essência de Deus.

[66] Cf. na "Dialética transcendental", Livro II, Capítulo 3, a seção 5: "Da impossibilidade de uma prova cosmológica da existência de Deus", e a seção 6: "Da impossibilidade da prova físico-teológica", 3; KANT, *KrV*, B 631-42, 648-58; in *W* II, pp. 536-44, 548-55; trad. port., pp. 507-14, 518-24.

[67] "Neste ponto ⟨da filosofia kantiana⟩ chega-se a declarar que é o próprio conteúdo, quer dizer, são as categorias para si que trazem a contradição. Esse pensamento, de que a contradição, que é posta pelas determinações de entendimento no racional, é *essencial* e *necessária*, deve ser considerado como um dos mais importantes e mais profundos progressos da filosofia dos tempos modernos. Tão profundo é esse ponto de vista quanto trivial é sua solução; ela consiste apenas em uma ternura para com as coisas do mundo *(Zärtlichkeit für die weltlichen Dinge)*. A essência do mundo não deve ser aquela que tem em si *(in ihm)* a mácula da contradição, mas essa mesma ⟨mácula⟩ *só* ⟨deve⟩ pertencer à razão pensante, à *essência* do *espírito*. Não se terá decerto nada contra isso, que o mundo *fenomenal* mostre contradições ao espírito contemplador *(dem betrachtenden Geist)*; — o mundo fenomenal é esse ⟨mundo⟩ tal como é para o espírito subjetivo, para a *sensibilidade* e o *entendimento*"; *Enz C*, I, § 48, *Anm.*; *GW* 20, pp. 84.21-85.2; *NP*, pp. 72.35-73.6; trad. fr., I, pp. 307-8; trad. bras., I, p. 120*. Sobre esta expressão, cf. BODEI, R., "'Tenerezza per le cose del mondo': sublime, sproporzione e contradizione in Kant e in Hegel", in VERRA, V. (ed.). *Hegel interprete di Kant*. Napoli, Prismi, 1981, pp. 179-218.

contrapartida no mundo dos fenômenos, visando unificar o múltiplo sensível dado à intuição e, assim, adquirir o conhecimento do *incondicionado* e do *infinito*. Essa dialética, porém, de acordo com Kant, estaria na natureza mesma da razão e seria restrita ao seu operar, enquanto que, para Hegel, ele tem necessariamente de ser considerada como intrínseca aos próprios ob-jetos [68]. Entretanto, tendo em vista o propósito do presente trabalho, se tratará aqui somente da consideração hegeliana sobre o terceiro ob-jeto da dialética transcendental, isto é, Deus, concebido como "o conjunto de todas as realidades e a essência mais real *(Inbegriff aller Realität oder als allerrealste Wesen)* de todas as coisas". Isso significa considerar ainda que essa realidade universal do ser supremo, que abarca toda a realidade espiritual e material, deve ser pensada como sendo o sem-limites, como o indeterminado, um abstrato simples, uma vez que a sua determinidade é simplesmente *ser*. Assim, essa identidade abstrata é buscada pelo espírito humano como o *ideal* da razão pura, a completa unificação do pensar e do ser, da alma e do mundo. Esta unificação simples de ser e de pensar, no entanto, foi empreendida pela tradição metafísica mais especificamente por duas *vias* ou formas: *a)* a primeira começa do *ser* e passa ao elemento abstrato do *pensar*; *b)* a segunda efetua a passagem do pensar abstrato ao ser. Aquela corresponde às tradicionais *provas cosmológica* e *físico-teológica* da existência de Deus; esta, à prova *ontológica* [69]. Na primeira via de unificação, o ser é apresentado em geral como um imediato, sendo determinado de maneira indefinidamente

---

[68] "Mas, se agora a *essência* do mundo for comparada com a *essência* do espírito, pode-se admirar com que ingenuidade foi posta e repetida a humilde afirmação de que não é a essência do mundo, mas a essência pensante, a razão, que é em si contraditória. Em nada ajuda ter usado o rodeio de que a razão *só* cai em contradição por meio *da aplicação das categorias*. Com efeito, afirmou-se ao mesmo tempo, com isso, que essa aplicação é *necessária*, e que a razão não tem, para conhecer, outras determinações que as categorias. Conhecer é, de fato, pensar *determinante* e *determinado*; se a razão é apenas pensar indeterminado e vazio, então ela *nada* pensa. Mas, se no final a razão é reduzida àquela *identidade vazia* (ver no § seg.), também ela é no final libertada felizmente da contradição, por meio do cômodo sacrifício de todo o conteúdo e teor *(Inhaltes und Gehalts)*.

Pode-se notar, além disso, que a carência de uma consideração mais profunda da antinomia ainda fez inicialmente com que Kant introduzisse somente *quatro* antinomias. Ele chegou estas ao pressupor como nos assim-chamados paralogismos a tábua das categorias, em que aplicou o procedimento *(Manier)*, que depois se tornou tão estimado, em vez de derivar as determinações de um ob-jeto do conceito, de pôr esse mesmo ⟨ob-jeto⟩ simplesmente sob um *esquema* aliás já pronto. Indiquei ocasionalmente, em minha *Ciência da lógica*, uma mais ampla deficiência no desenvolvimento das antinomias. — O ponto principal a destacar é que se encontra a antinomia não somente nos quatro ob-jetos particulares tomados da Cosmologia, mas antes em *todos* os ob-jetos de todos os gêneros, em *todas* as representações, conceitos e idéias. Saber disso e conhecer os ob-jetos nessa propriedade, pertence ao essencial da consideração filosófica; essa propriedade constitui o que mais adiante se determina como o momento *dialético* do lógico"; *Enz C*, I, § 48, *Anm.*; *GW* 20, p. 85.3-31; *NP*, p. 73.7-38; trad. fr., I, pp. 308-9; trad. bras., I, pp. 120-1*.

[69] A concepção de substância-Deus de Espinosa é brevemente tratada na seção dedicada à discussão da prova ontológica da existência de Deus (1831), na *Religião consumada*, Parte III das *Lições sobre a filosofia da religião*; cf. *VPhRel 3*; [*V* 5 =], *StA*, pp. 271-6; trad. esp., 3, pp. 255-60. Porém, o conteúdo do § 50 da *Enciclopédia* traz em síntese a posição hegeliana sobre o assunto, razão pela qual aqui se dispensará o exame desses textos.

variada e, portanto, como finito e negação (parcial), configurando um mundo complexo, que como tal é mais rigorosamente determinado ou como

> [...] uma coleção de contingências infinitamente múltiplas em geral (na prova *cosmológica*) ou como uma coleção de *fins* e relações *conformes-ao-fim* infinitamente múltiplas (na prova *físico-teológica*). — *Pensar* este ser pleno significa tirar-lhe a forma de singularidades e contingências, e apreendê-lo como um ser universal, necessário em si e para si, que se determina e age conforme fins universais, que é diferente daquele primeiro; — como *Deus* [70].

Esses procedimentos de prova implicam uma ação de elevar-se da intuição empírica à contemplação do mundo, de maneira que eles podem ser considerados como descrições ou análises do itinerário do espírito em direção a um *pensar* do sensível múltiplo, mas um pensar sob a forma da unidade e da identidade. Todavia, tais procedimentos foram criticados, principalmente por Kant, porque correspondem apenas "a um silogizar, a uma passagem". Com efeito, nessas vias de provas da existência de Deus se parte da percepção empírica das coisas sensíveis singulares para a representação de uma universalidade que os unifica, o mundo, porém a *necessidade* mesma das conexões entre os diversos fenômenos e, conseqüentemente, do próprio mundo que os unifica não pode ser afirmada categoricamente por essa mesma representação. Mas Hegel observa que este não é o limite do pensar especulativo, mas somente o da razão que opera com os instrumentos categoriais do entendimento: "O *elevar-se* do pensar sobre o sensível, seu *passar-para-fora (*Hinausgehen*)* acima do finito rumo ao infinito, o *salto* que se fez, com a ruptura das séries do sensível, para o supra-sensível, tudo isso é o pensar mesmo; esse ultrapassar *(Übergehen)* é *somente pensar*. Se tal passagem não deve ser feita, isso quer dizer que não se deve pensar" [71]. Por esse motivo é preciso observar que em tais procedimentos de prova, enquanto são operados por meio de silogismos pelo entendimento abstrato, o ponto de partida permanece uma base *(Grundlage)* empírica sensível e que não é abandonada, que é considerada afirmativamente do ponto de vista ontológico, ao mesmo tempo em que o resultado a que se chegou por meio dessa elevação até o pensar é *também* afirmado como efetivo e verdadeiro, como o ser universal e supra-sensível. Assim, novamente se restabelece uma dualidade que antes se queria ver suprimida. Ora, argumenta Hegel, comete-se assim um erro enorme ao querer representar essa marcha do pensamento por meio de uma alternância de oposições enrijecidas como é peculiar

---

[70] *Enz C*, I, § 50; *GW* 20, p. 86.19-26; *NP*, p. 74.17-25; trad. fr., I, p. 310; trad. bras., I, p. 123*.
[71] *Enz C*, I, § 50; *GW* 20, p. 87.14-9; *NP*, p. 75.8-13; trad. fr., I, pp. 310-1; trad. bras., I, p. 124*.

ao modo de refletir do entendimento, que neste caso é análoga àquela oposição presente na "representação da substancialidade". Desta maneira, continua: "Pensar o mundo empírico significa antes, essencialmente, transmudar sua forma empírica e convertê-la em um universal; o pensar exerce, ao mesmo tempo, uma atividade *negativa* sobre aquela base; a matéria percebida, quando determinada pela universalidade, *não permanece* em sua primeira configuração empírica. O *Conteúdo* interior *(innere* Gehalt*)* do percebido é posto em evidência com a remoção e *negação* da casca [...]" [72].

A deficiência destes procedimentos de prova abstratos reside, portanto, em não enfatizar devidamente o *momento da negação*, em que o mundo empírico que foi tomado inicialmente por base firme e empírica para o processo de elevação do sensível finito ao pensar infinito acaba por se revelar algo meramente fenomênico, contingente, nulo em si e por si; o mundo empírico é tão somente a aparência cuja *verdade* essencial está para além dela, isto é, está somente em Deus: "Enquanto essa elevação é *passagem* e *mediação*, ela é da mesma maneira *suprassumir* dessa *passagem* e da mediação, porque aquilo pelo qual Deus poderia ser mediatizado, o mundo, é antes declarado como o nulo; somente a *nulidade* do *ser* do mundo é o elo da elevação, de maneira que o que é ⟨posto⟩ como o mediatizante desvanece, e, assim, nessa mediação mesma a mediação é suprassumida" [73].

Desta maneira, portanto, a questão da prova cosmológica vincula-se o problema com que se debatia Jacobi ao criticar com justiça o entendimento, por este proceder em suas demonstrações da condição ao condicionado, do fundante ao fundado e, ainda, pretender passar deste último ao *incondicionado*, de forma que o seu resultado, embora afirmado como o fundamento absoluto ou Deus, era na verdade um infinito *posto* como um fundado, um condicionado e dependente da série de condições finitas que o produziu [74]. Em suma, trocaram-se apenas os lugares do mundo e de Deus, conservando-se a mesma estrutura das relações de dependência e a afirmação de ambos igualmente como existentes. Mas essa via de demonstração da existência de Deus, segundo Hegel, é um limite insuperável somente para o entendimento, não para razão especulativa. Todo o processo de elevação do sensível ao pensar é um movimento de *correção racional* dessa aparência de subsistência autônoma do mundo em face de Deus. Eis por que Jacobi não reconheceu a *necessidade* da *negação da mediação*

---

[72] *Enz C*, I, § 50; *GW* 20, pp. 87.34-88.6; *NP*, p. 75.29-36; trad. fr., I, p. 311; trad. bras., I, p. 124*.
[73] *Enz C*, I, § 50; *GW* 20, p. 88.15-21; *NP*, p. 76.2-8; trad. fr., I, p. 312; trad. bras., I, p. 125*.
[74] Cf. JACOBI, *Über die Lehre des Spinozas*, Beilage VII ($^2$1789), pp. 275.26-277.7; trad. fr., Appendice VII, pp. 282-3.

no interior da própria *mediação* como uma conseqüência necessária da elevação da apreensão do sensível imediato ao pensar especulativo, o que o levou a tomar, "[...] erradamente, a censura correta — que faz ao entendimento que somente reflete — por uma censura que atinge o pensar em geral e por isso também o pensar racional" [75]. E precisamente por Jacobi ter ampliado esta crítica a ponto de abranger todas as formas do pensar, ele foi obrigado a desconsiderar o teor especulativo presente na filosofia de Espinosa, impondo-lhe uma nova exigência que correspondia, no fundo, em ter de compartilhar do princípio de sua própria posição filosófica, em partir do singular empírico como de um fundamento inabalável e poder apreender o absoluto por meio de um saber imediato que repousa sobre o sentimento subjetivo da fé [76].

Eis por que a consideração e o juízo sobre o ateísmo ou panteísmo da filosofia de Espinosa se faziam tão urgentes e se entrelaçavam com questões filosóficas e argumentos que se apresentavam mais como problemas relevantes gerados nos debates mais recentes e, por esse viés mesmo, atingiam criticamente algumas articulações conceituais da filosofia especulativa hegeliana. Ao mesmo tempo, que se pode verificar que, em grande medida, tais questões e argumentos se formularam como reações críticas ao espinosismo, ao criticismo kantiano e, ainda, ao idealismo transcendental de Fichte. Por essa razão, a posição hegeliana teve antes de levar em conta essas múltiplas articulações e problemáticas contemporâneas ao ajuizar definitivamente sobre a questão do acosmismo:

> Para a elucidação desse negligenciar do momento *negativo*, se pode aduzir como exemplo a acusação que é feita ao *espinosismo*, de que ele é panteísmo e ateísmo. De certo a *substância*

---

[75] *Enz C*, I, § 50; *GW* 20, pp. 88.29-89.2; *NP*, p. 76.16-20; trad. fr., I, p. 312; trad. bras., I, p. 125*.

[76] "Da proposição: 'o devir, como o *ser* ou a substância, tampouco pode ter-se tornado ou ter nascido *(geworden oder entstanden sein)*', Espinosa tirou a justa conseqüência que tem de existir uma atuosidade *(Aktuosität)* infinita eterna própria da matéria e um modo imediato da substância. Este modo imediato eterno, que ele acreditava encontrar expresso na relação *(Verhältnis)* de movimento e de repouso na *naturæ naturatæ*, era para ele a forma universal eterna *imutável* das coisas singulares e sua incessante mudança. Ora, se o *movimento* não tinha jamais começado, então as *coisas singulares* não podiam também ter assumido nenhum começo. Assim, não somente elas existiriam, segundo a sua origem, por toda a eternidade, mas ainda, malgrado a sua sucessão, segundo o *conceito racional* (Vernunftbegriffe), elas existiriam todas *simultaneamente*, pois, no conceito racional, não há nem antes nem depois, mas tudo é necessariamente e simultaneamente; e uma série *(Folge)* de *dependência* é a única que se deixa cogitar. Como Espinosa elevara uma vez os conceitos experimentais *(Erfahrungsbegriffe)* de movimento, de coisas singulares, de geração e de sucessão ao nível de conceitos racionais, ele os via ao mesmo tempo *purificados* de todo o empírico e podia considerar — em vista da firme persuasão ⟨de que⟩: Todas as coisas têm de ser consideradas somente secundum modum quo a rebus æternis fluit — os conceitos de *tempo*, *medida* e *número* como maneiras de representar *(Vorstellungsart)* unilaterais, distintas deste modo, conseqüentemente, como seres de imaginação *(Wesen der Einbildung)*, com que a razão não precisa preocupar-se, ou ⟨que⟩ tem de primeiro reformar e reconduzir ao verdadeiro (vere consideratum)"; JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, Beilage VII ($^2$1789), pp. 278.2-279.23; trad. fr., Appendice VII, pp. 283-5.

> *absoluta* de Espinosa não é ainda o *espírito* absoluto, e se exige com razão que Deus tenha de ser determinado como espírito absoluto. Porém, quando a determinação de Espinosa é representada de maneira que ele confundisse Deus com a natureza, com o mundo finito, e fizesse do mundo Deus, se pressupõe assim, neste caso, que o mundo finito possui verdadeira efetividade, *realidade afirmativa.* Certamente, com essa pressuposição — com uma unidade de Deus e do mundo — Deus é pura e simplesmente finitizado e rebaixado à simples multiplicidade finita ⟨e⟩ externa da existência. Abstraindo de que Espinosa não define Deus como a unidade de Deus e do mundo, mas sim como a unidade do *pensar* e da extensão (do mundo material), assim, já reside nesta unidade, até mesmo quando ela é tomada ainda daquela primeira maneira totalmente desajeitada, que, no sistema espinosano *(Spinozischen System)*, o mundo é antes determinado apenas como um fenômeno ao qual não cabe realidade efetiva *(wirkliche Realität)*, de maneira que esse sistema há de ser visto antes como *acosmismo.* Uma filosofia que afirma que Deus e *somente* Deus *é* deveria, pelo menos, não ser dada por ateísmo [77].

Todavia, os que acusam Espinosa de ateísmo não somente extraem uma conseqüência não autorizada pelo seu sistema, a qual consiste em *finitizar* e *rebaixar* Deus, identificando-o com a multiplicidade das coisas existentes, finitas e sensíveis, mas contribuem desta maneira com argumentos para que, inversamente, se possa também fazer ainda a afirmação contrária, que seu sistema é panteísmo. O que se revelou nessa negligência da negação e da mediação implicados no pensar especulativo da razão, na verdade, foi uma aspiração ainda maior de afirmação do próprio homem como ser autônomo, como livre em um mundo regulado por leis absolutamente necessárias. Mas aqui a pressuposição da efetividade do mundo e das coisas singulares se converte para o homem em consolo para a sua própria contingência e finitude e, dessa maneira, prenuncia a negação absoluta de Deus como única condição que lhe permitiria elevar a sua própria existência à dignidade e à liberdade. Por essa razão, é preciso reconhecer que este conflito do homem com o divino é também um reflexo da cultura moderna marcada pelas formas rígidas de representação e de reflexão do entendimento, às quais o homem cultivado e os gêneros culturais se conformaram. Por isso mesmo, diz Hegel,

> [...] no sentido *(im Sinne)* da representação, ⟨o que⟩ antes mais contraria o homem ⟨é⟩ renunciar à pressuposição própria a ela, ⟨a saber,⟩ que este seu agregado de finitude, que é denominado *mundo*, tenha realidade efetiva. Admitir algo assim: *Que não há ⟨nenhum⟩ mundo* — como essa ⟨filosofia⟩ podia talvez se exprimir — se tem facilmente por ⟨coisa⟩ totalmente

[77] *Enz C*, I, § 50 *Anm.*; *GW* 20, p. 89.3-22; *NP*, pp. 76.21-41; trad. fr., I, pp. 312-3; trad. bras., I, pp. 125-6*.

impossível ou, pelo menos, por muito menos possível do que possa vir à cabeça de alguém que *não há ⟨nenhum⟩ Deus*. Acredita-se muito mais facilmente, e isso justamente não em favor da própria honra, que um sistema negue Deus do que negue o mundo; acha-se muito mais concebível que Deus seja negado do que o mundo seja negado [78].

Portanto, há de se reconhecer que o que foi discutido por Hegel não foram somente as conseqüências metafísicas da filosofia espinosana, tal como debatidas nos círculos eruditos e acadêmicos, mas o que Hegel caracterizava, logo no início de seu discurso introdutório às lições sobre a hsitória da filosofia de Heidelberg (28/10/1816) [79], como um dos traços fundamentais de sua época, marcada desde a Revolução Francesa por freqüentes agitações políticas e guerras, das grandes mudanças nas formas de produção econômica e de organização do Estado, na estrutura das relações sociais e nas formas de produção dos saberes e das ciências, etc., que teriam que teria ocupado de tal forma o pensamento e os afazeres cotidianos para questões da vida prática e política, que acabou por coibir a reflexão filosófica mais profunda. Assim, a disputa em torno do ateísmo ou panteísmo refletia também uma preocupação de correntes filosóficas e teológicas com a crescente laicização das relações sociais no interior do Estado moderno, de modo que seus efeitos dessas posições filosóficas e metafísicas no âmbito da moral tinham necessariamente conseqüências religiosas e políticas.

---

[78] *Enz C*, I, § 50 *Anm.*; *GW* 20, p. 89.22-33; *NP*, pp. 76.41-77.9; trad. fr., I, p. 313; trad. bras., I, p. 126*. A seqüência do texto fornece uma outra abordagem do problema que, embora não explicitamente referida à Espinosa, responde sem dúvida às tentativas que se fizeram, em especial por Jacobi, Herder e Schelling, de conceber a estrutura de relações da substância espinosana com base em uma analogia com o organismo vivente, para poder adequá-la às determinações de caráter teleológico, que são rejeitadas por Hegel: "A *segunda* observação diz respeito à crítica do *Conteúdo (des* Gehalts*)* que aquela elevação pensante conquista primeiro. Esse conteúdo, se consiste somente nas determinações da *substância* do mundo, de sua *essência necessária*, de uma *causa que organiza* e *dirige conforme um fim*, não é certamente adequado ao que se entende ou se deve entender por *Deus*. Prescindindo porém do procedimento *(Manier)* de pressupor uma representação de Deus e de julgar um resultado segundo tal pressuposição, essas determinações já têm grande valor e são momentos necessários na idéia de Deus. Para levar por esse caminho ante o pensamento o Conteúdo em sua verdadeira determinação, a verdadeira idéia de Deus, sem dúvida o ponto de partida não se deve tomar de ⟨um⟩ conteúdo inferior. As coisas *simplesmente contingentes* do mundo são uma determinação muito abstrata. As formações orgânicas e suas determinações-finalísticas pertencem à esfera superior, *à vida*. Mas, além ⟨do fato de⟩ que a consideração da natureza viva e da relação das coisas existentes a *fins* pode ser deturpada pela insignificância dos fins e até mesmo pela alegação pueril de fins e de relações entre eles, a própria natureza simplesmente viva não é ainda, de fato, aquilo a partir de que a verdadeira *determinação* da idéia de Deus pode ser apreendida; Deus é mais que vivente, ele é espírito. Só a natureza *espiritual* é o mais digno e mais verdadeiro *ponto de partida* para o pensar do absoluto, na medida em que o pensar toma para si um ponto de partida e quer tomar o mais próximo"; *Enz C*, I, § 50 *Anm.*; *GW* 20, p. 90.1-24; *NP*, p. 77.10-34; trad. fr., I, pp. 313-4; trad. bras., I, pp. 126-7*.

[79] "Die Heidelberger Niederschrift der Einleitung" (28/10/1816), in *EGPh*, pp. 1-7; trad. port., pp. 11-4; editado como "Heidelberger Antrittsrede", [in *GW* 18, pp. 3-8], reproduzido in *BS*, pp. 3-7.

# CAPÍTULO 5

# CRÍTICA HEGELIANA DA MORAL DE ESPINOSA

Ao articular simultaneamente a defesa de Espinosa e da filosofia especulativa contra as acusações de ateísmo e panteísmo com as críticas à filosofia do saber imediato e à teologia do sentimento, Hegel concluiu que o sistema espinosano devia ser considerado mais corretamente um *acosmismo*. Esta conclusão, o contexto dos debates e o exame da filosofia espinosana nos cursos sobre a História da Filosofia o levaram a formular críticas às conseqüências do sistema no âmbito da moral. No presente Capítulo, examinamos essas críticas, cujo núcleo central é a idéia espinosana do "amor intelectual de Deus".

## *1. A introdução da* diferença *na substância: Deus e homem, bem e mal*

No Prefácio da 2ª edição (1827) da *Enciclopédia*, alguns temas debatidos entre os anos 1821/22 em torno do problema das relações entre filosofia e religião voltam a ser tratados, tendo por motivação algumas obras do teólogo F. A. G. Tholuck [1]. Segundo Hegel, embora

[1] F. A. G. Tholuck (1799-1877), "o representante entusiasta da orientação pietista", nas palavras de Hegel, um dos expoentes desse movimento religioso hostil aos dogmas e às instituições eclesiásticas, entre o racionalismo e a ortodoxia, mas que defendia ainda uma posição favorável ao sentimento religioso como atitude autêntica da fé. São três as obras de sua autoria mencionadas nas notas do Prefácio: *Blütensammlung aus der Morgenländische Mystik, nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und Morgenländishe insbesondere* (1825); *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder Die wahre Weihe des Zweiflers* (1823, [2]1825; publicada anônima), na qual Hegel é explicitamente nomeado como panteísta; *Die spekulative Trinitätslehre des späteren Orients. Eine religions-philosophische Monographie aus handschriftlichen Quellen der Leydener, Oxforder und Berliner Bibliothek* (1826); cf. *Enz C*, Vorrede zu 2. Aufl.; *GW* 20, pp. 9-11, 15-6; *NP*, pp. 7-9, 13-15; trad. fr., I, pp. 126-7, 132-4; trad. bras., I, pp. 21-2, 26-8. Hegel enviou uma carta de tom amigável a Tholuck, em 3/07/1826 (editada somente em 1925), agradecendo a remessa do último título sobre as doutrinas especulativas da trindade no Oriente tardio e saudando-o por tornar-se professor de teologia em Halle; porém, também indica alguns pontos de discordância com relação ao julgamento sobre alguns autores antigos e, principalmente, com relação ao conhecimento de Deus no cristianismo e à intenção de teólogos cristãos, mencionados no livro, que queriam *deduzir* um teorema especulativo, sob a influência das filosofias platônica e aristotélica, de expressões indeterminadas e referidas ao prático do Novo Testamento: "O elevado conhecimento cristão de Deus como ⟨conhecimento⟩ do ⟨ser⟩ Unitrino *(von Gott als dem Dreieinigen)* não merece uma veneração *(Ehrfurcht)* inteiramente outra do que assim lhe atribuir somente uma progressão histórica exterior?

este autor tenha mostrado em seus escritos um profundo sentimento oposto à filosofia do entendimento e à teologia a ela associada, e tenha posto no centro de suas reflexões o problema especulativo do pecado e da reconciliação do homem com o divino, ele próprio caiu em uma confusão acerca da maneira de compreender a filosofia especulativa, deixando-se levar pelos discursos correntes sobre o panteísmo. O problema principal de Tholuck era buscar uma solução para uma oposição forjada pelo entendimento raciocinante como uma alternativa excludente, pois este só pode pensar a questão dessa maneira: *ou* há um fundamento originário incondicionado que tudo condiciona e, inclusive, determina o ser e o agir dos homens; *ou* o homem não é condicionado por nenhum fundamento de tal natureza, possui uma essência diferente deste e que determina por si seu próprio ser e agir, sendo então inteiramente livre. Entre as conseqüências dessa oposição, ele observava que tais alternativas são basicamente *unilateralidades* que impedem o homem de ter algum "critério ético" *(sittliche Maßstab)* absolutamente verdadeiro, pois nelas o *bem* e o *mal* seriam iguais e somente na forma da *aparência* para o homem finito é que eles seriam diferentes entre si. Posicionando-se criticamente a respeito das filosofias de Schelling, Jacobi e Schleiermacher, a proposta de solução de Tholuck é simplesmente *suprimir a oposição* entre o ser incondicionado e o ser condicionado mediante a introdução de um *ser originário indiferente*, um terceiro termo, no qual todos os opostos se interpenetrariam. Todavia, recorda Hegel, ele o admite sem notar que a introdução de um tal ser originário indiferente seria exatamente o mesmo que manter este ser incondicionado cuja unilateralidade tem de ser abolida; assim, em vez de abolir a oposição, ele acabaria por preservá-la. O autor pietista voltava a cair desse modo na oposição entre duas concepções da relação do homem com Deus igualmente excludentes: *ou* todas aquelas coisas cujas essências são distintas da essência do ser originário são autônomas, todas elas são deuses, pois teriam um *ser* e um *agir* próprios no mundo finito; *ou* há um ser incondicionado que é o fundamento originário de todas as coisas condicionadas e finitas. Por conseguinte, de um lado, estaria a divindade de todas as coisas *(Allesgötterei)* ou o *panteísmo*, tomado em sentido vulgar, e, de outro, o *monoteísmo* [2].

---

No vosso livro inteiro não pude sentir e encontrar nenhum vestígio de um sentido próprio para esta doutrina. Eu sou um luterano e através da filosofia, da mesma maneira, fortificado inteiramente no luteranismo; não me deixo contentar com um modo de explicação histórico exterior sobre tal doutrina fundamental. Há um espírito mais elevado aí do que simplesmente ⟨uma⟩ tal tradição humana. Para mim é um horror ver coisa semelhante explicada de uma maneira tal como foi explicada a origem e a propagação da sericultura, da cereja, da varíola, etc."; *Brief nº 514a*; *Briefe IV.2*, p. 61.

[2] Cf. *Enz C*, Vorrede zu 2. Aufl. (1827); *GW* 20, pp. 9-11, *Anm.*; *NP*, pp. 7-9, *Anm.*; trad. fr., I, pp. 126-7, notes; trad. bras., I, pp. 21-2, notas. P. Meneses, seguindo a solução de B. Bourgeois, verte o termo alemão

As referências a Tholuck, entretanto, ilustram claramente como Hegel compreendia a tendência geral da crítica religiosa e teológica dirigida à filosofia especulativa, pois, embora elas criticassem a tentativa de se reduzir toda a filosofia a um "sistema de identidade", tal como a concebia Schelling e seus discípulos, elas empregavam sem grande rigor em seus argumentos conceitos filosóficos com os sentidos que tinham no racionalismo iluminista e nos sistemas mais recentes, pretendendo assim dispensar o recurso à filosofia especulativa na reflexão teológica, alegando que a religião podia existir sem ela, pois seu ponto de partida é o sentimento religioso de piedade. Precisamente por esse mesmo motivo, esta corrente pietista era levada a renovar as acusações à filosofia especulativa em geral, confundido o pensamento hegeliano com a filosofia da identidade, e ao espinosismo em particular por entender que nelas não haveria nenhuma diferença entre as coisas singulares, pois na unidade substancial "tudo é um e o mesmo" [3]. Assim, seria forçoso tirar como conseqüência que nessas filosofias também não há nenhuma diferença entre o *bem* e o *mal* e que, por conseqüência, toda religião deve ser eliminada. Esta inferência seria totalmente correta, argumenta Hegel, porque até mesmo Deus seria efetivamente eliminado *se* "todas as coisas", em sua singularidade e finitude, fossem realmente Deus, se elas se assumissem como panteísmos. Contudo, continua ele, só o desconhecimento da filosofia de Espinosa teria permitido a essa tendência religiosa efetuar como que uma transferência do mal para o interior da natureza de Deus, visto que, ao contrário, a unidade substancial é concebida por Espinosa como o próprio bem supremo, e o mal é a penas a *cisão*, está excluído daquela unidade, porém estaria presente somente naquilo que é em si mesmo cindido, o mundo finito e o homem. Outra conseqüência superficial dependente desta crítica seria que nessas filosofias, em não havendo diferença entre o bem e o mal, também teria sido inteiramente eliminada a *moralidade*, pois não haveria como fixar um critério universal para orientar a conduta humana e o julgamento moral.

Com efeito, segundo Hegel, na substância espinosana, isto é, em Deus, tal diferença já está *em si* mesma suprimida. Como o espinosismo não admite de maneira nenhuma que Deus seja o mal e que o mal mesmo seja algo afirmativo, isto é, que exprima de alguma maneira uma essência e exista em Deus, então há de se concluir que neste sistema Deus é

---

*Allesgötterei* presente no final da primeira nota por "omnideísmo", enquanto que se emprega aqui "divindade de todas as coisas"; V. Verra preferiu "divinização do todo"; A. Morão emprega "omnideidade". Uma outra solução de tradução semelhante teria de ser formulada para o termo *Allgötterei*, "divindade do todo". Cf. no Capítulo 4, a nota 10.

[3] Sobre esta polêmica com Tholuck, cf. SCHNÄDELBACH, H., "I. Philosophie als spekulative Wissenschaft (§§ 1-83), in DRÜE, H. *et allii*, *Hegels "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" (1830)*, pp. 78-85.

perfeitamente bom. A *diferença* entre o bem e o mal não se encontra no uno, na substância, mas, de acordo com a interpretação hegeliana, só aparece em Espinosa quando a diferença *em geral* entra em cena:

> Ora, além disso, no espinosismo também se apresenta a diferença, *o homem diferente de Deus*. O sistema pode, segundo esse aspecto, não satisfazer teoricamente; pois o homem e o finito em geral, mesmo em seguida rebaixados ao modo, se *encontram* na consideração ⟨filosófica⟩ somente *ao lado* da substância [4].

Atendo-se somente ao ponto de vista da substância infinita, portanto, há de se reconhecer que nessa esfera da verdadeira efetividade substancial não há tal diferença, pois aí o *mal* não existe absolutamente, assim como o finito e o mundo em geral. A introdução da *diferença* entre Deus e o mundo (natureza), o infinito e o finito, que suscitou a dificuldade teórica que deu abertura para as acusações de ateísmo e panteísmo, implicava imediata e necessariamente a introdução da diferença também entre Deus e o homem. Diferenças essas que, segundo Hegel, têm de ser tomadas como verdadeiras tanto do ponto de vista ontológico quanto do ponto de vista ético. Desta maneira, embora seja também um modo finito como todas as outras coisas singulares e seja em si mesmo uma unidade de corpo e mente, uma potência de agir e pensar, uma unidade modal imediata e indissociável que exprime de uma só vez os dois atributos substanciais, o homem adquire um estatuto ou dignidade diferente com respeito aos outros seres naturais, pois sua essência *atual* é apresentada como o esforço de perseverar na existência, de prolongar-se na duração e aumentar sua potência nas múltiplas relações que mantém com os demais modos finitos, corpos e mentes, igualmente *partes* da natureza, conduzindo-se como se recusasse a determinação essencial própria que lhe imprimiu a causalidade divina. Não se pode esquecer que na filosofia espinosana, segundo a leitura de Hegel, o intelecto humano é o responsável pela introdução dos atributos, que são percebidos por ele como constituindo a essência da substância, pois o intelecto é situado como que à parte do processo de produção intrínseco à atividade substancial. Em outro texto do mesmo ano, as *Lições sobre a filosofia da religião*, Hegel explica esta dificuldade do espinosismo com precisão, dando ênfase, porém, a um aspecto que em princípio contradiz a intenção explícita de Espinosa, qual seja, a de que o homem pode *contrapor-se* a Deus justamente por tentar fazer valer a sua diferença e perseverar nessa diferença com relação ao divino, isto é,

---

[4] *Enz C*, Vorrede zu 2. Aufl. (1827); *GW* 20, p. 11.22-6; *NP*, p. 10.5-10; trad. fr., I, p. 128; trad. bras., I, p. 23.

por querer afirmar-se como autônomo, livre em e por si, como capaz de por si mesmo distinguir entre o bem e o mal:

> Junto da diferença de Deus com respeito ao mundo, especialmente com respeito ao homem, se introduz então a diferença entre bem e mal. Ora, no espinosismo, a determinação fundamental no que concerne à diferença entre Deus e o homem é que o homem tem de ter somente a Deus por sua meta *(Ziel)*. Visto que para a diferença, para o homem, o amor de Deus é lei, ⟨que ordena⟩ somente estar dirigido a este amor, não tornar válida a sua diferença e ⟨não⟩ querer perseverar nela, mas ter sua direção ⟨voltada⟩ exclusivamente para Deus. Esta é a moral mais sublime, que o mal é o nada *(Nichtige)*, e ⟨que⟩ o homem não deve fazer valer e tornar válida em si esta diferença, esta nulidade. O homem pode querer perseverar nesta diferença e levá-la até a contraposição com Deus, o universal em si e para si — deste modo ele é mau. Mas também pode considerar sua diferença como nula, pôr sua essencialidade somente em Deus e em sua direção para Deus — deste modo ele é bom. Em Deus como tal, em Deus nesta determinação como substância não existe esta diferença, mas para o homem esta diferença existe. Aqui se introduz a diferentidade *(Unterschiedenheit)* em geral e, mais precisamente, a diferença entre bem e mal [5].

O reconhecimento do caráter elevado e sublime da moral de Espinosa e de que sua única *lei* ordena somente ao homem voltar-se para Deus e dirigir-se para Ele durante toda a sua existência, contudo, não é suficiente para justificar que o homem, em razão de sua própria finitude e condição subordinada como modo, seja ainda mais rebaixado no que concerne à moral a ponto de, precisamente, não poder se afirmar sob nenhum aspecto da existência como autônomo, como responsável pelas suas intenções e seus atos, pelo exercício efetivo de sua vontade e liberdade, como subjetividade livre. A consideração do *modo* como *afecção*, do mundo inteiro apenas como uma afecção da substância, teria levado Espinosa a atribuir ao homem um estatuto ontológico que o reduzira igualmente a mera afecção, uma modificação

---

[5] *VPhRel 1* (1827); [*V* 3=] *StA*, pp. 275.331-276.348; trad. esp., 1, pp. 259.383-260.402. Labarrière/Jarczyk vertem *Unterschiedenheit* por "estado-de-diferenciação", conceito este que surge ainda no primeiro capítulo (determinidade) da *Lógica do ser*: "Mas o sentido e a expressão mais precisos que o ser e o nada recebem, enquanto são doravante momentos, têm de se dar de maneira mais precisa junto da consideração do ser-aí, ⟨entendido⟩ como a unidade na qual eles são conservados. Ser é ser e nada é nada, somente em seu estado-de-diferenciação de um ⟨em relação⟩ ao outro; mas, em sua verdade, em sua unidade, eles desapareceram como essas determinações, e são agora algo outro. Ser e nada são o mesmo; por isso, porque eles são o mesmo, eles não são mais ser e nada e têm uma determinação diversa *(verschiedene)*; no devir eles eram surgir e desaparecer; no ser-aí ⟨entendido⟩ como unidade determinada diferentemente *(anders)* eles são novamente momentos determinados diferentemente"; *WdL I.1* (1812); *GW* 12, p. 58.21-9; trad. fr., I.1, p. 82. O neologismo *diferentidade* é proposto por J. BARATA-MOURA, in HEGEL, G. W. F., *Introdução às Lições sobre a história da filosofia*. Trad., introd. e notas de ... Porto, Porto Edit., 1995, p. 68.

ou um acidente, propiciando-lhe assim o fundamento mesmo da dor e do sentimento de sua *nulidade* no interior do mundo natural, que não tem efetividade alguma em face de Deus. Todavia, como compreender que Espinosa possa então coroar sua *Ética* com a idéia de um amor intelectual do homem para com Deus e de Deus para com o homem, como é possível conceber esta *unidade* e *reciprocidade*? Como encontrar aí uma coerência, se há nitidamente um contraste entre, de um lado, o fatalismo e necessitarismo absoluto resultantes dos princípios metafísicos e do método do sistema e, de outro lado, a posição de um fim último tão elevado em sua moral, posto como uma lei que obriga toda a humanidade à felicidade e liberdade? Esta questão é a raiz da motivação que levou muitos dos adversários de Espinosa a acreditarem que somente se pode compreender a noção espinosana do "amor intelectual de Deus" se a ela correspondesse algo como uma experiência mística vivenciada pelo próprio filósofo holandês.

Neste sentido, em resposta a Tholuck, Hegel defende que só se podia ajuizar corretamente a respeito da questão sobre o ateísmo ou o panteísmo de Espinosa e de suas eventuais afinidades com o pensamento *místico* em geral, se fosse devidamente examinado o tratamento dispensado por ele aos afetos, à servidão e à liberdade humanas, isto é, à sua *moral* [6]. É preciso observar ainda que, no texto das *Lições*, Hegel não procurou aproximar de maneira nenhuma a posição filosófica de Espinosa de qualquer concepção de misticismo ou de experiência mística, nem mesmo quando o comparou ao pensamento indiano, afastando-se neste ponto tanto da interpretação de Kant, em *Como orientar-se no pensamento?* (1786), quanto da de Schelling, nas *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo* (1795-96), que a consideravam a perfeita expressão da *"Schwärmerei"*, do delírio místico [7]. Pelo contrário, Hegel sempre considerou sua elevada pureza moral como uma *conseqüência* mesma dos princípios metafísicos de seu sistema: Espinosa se preocupou sobretudo com a compreensão do ético e tratou em uma parte de sua obra principal "da eticidade, da

---

[6] "Porém, se se tem ante os olhos o ponto de vista em que neste sistema ⟨de Espinosa⟩ também aparecem o homem e a Relação *(Verhältnis)* do homem à substância, e onde somente o mal em sua diferença com o bem pode ter seu lugar, então se tem de ter examinado as partes da Ética que tratam dele, dos afetos, da servidão humana e da liberdade humana, para poder pronunciar-se sobre as conseqüências morais do sistema. Sem dúvida há de convencer-se da elevada pureza dessa moral, cujo princípio é o mais puro amor de Deus, como também de que essa pureza da moral é conseqüência do sistema. *Lessing* dizia em seu tempo: as pessoas tratavam Espinosa como um cão morto; não se pode dizer que nos tempos mais recentes se trate melhor com o espinosismo e também, em geral, com a filosofia especulativa [...]"; *Enz C*, Vorrede zu 2. Aufl. (1827); *GW* 20, p. 12.5-17; *NP*, p. 10.18-33; trad. fr., I, pp. 128-9; trad. bras., I, p. 23*.

[7] Cf. KANT, I., *Was heißt: sich im Denken orientieren?* [in Berlinische Monatsschrift, Okt. (1786), pp. 304-30; *A* 324 *Anm.*]; in *W* III, p. 279; trad. port. *Que significa orientar-se no pensamento?*, in *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de A. Morão. Lisboa, Edições 70, 1988, p. 51. Sobre Schelling, cf. o Capítulo 1, nota 50.

moralidade". De fato, ele começa com as proposições metafísicas sobre Deus; depois, "não trata da natureza, como Descartes, mas passa diretamente ao homem e ao ético" [8]. Sua moral tem por princípio que o ser finito, o homem, só tem sua verdade enquanto seu entendimento e sua vontade estiverem dirigidos para Deus; só assim ele pode considerar a si mesmo como um ser *moral*, pois assim estaria de posse da *idéia* verdadeira, isto é, de que só o conhecimento de Deus é a verdade absoluta, que este conhecer é o bem supremo do homem, sua beatitude. "Pode-se então dizer que não há moral mais sublime, enquanto ela somente exigir ter uma idéia clara de Deus" [9]. A questão que se impõe, portanto, é saber como o homem pode efetivamente alcançá-la, como pode ter certeza de que está de posse desta idéia sublime? E se tiver a certeza de não a possuir, não deveria ele próprio, desde logo, ser considerado em si mesmo o mal?

## *2. Exame da moral de Espinosa*

Embora diagnosticado por Hegel como necessário, o exame da teoria dos *afetos* sob o ponto de vista do papel que desempenham na determinação da servidão e da liberdade humana, isto é, no âmbito moral, contudo, foi realizado por ele de forma muito breve na parte final das *Lições sobre a história da filosofia*, por meio da exposição e crítica de algumas proposições da *Ética*, em que elas são condensadas em citações parciais, procurando assim indicar além do testemunho textual de base também alguns vínculos de dependência que se substituem à dedução rigorosa de Espinosa, como, por exemplo, quando associa algumas proposições da Parte V a trechos do Apêndice da Parte I e dos prefácios das Partes III e IV, sem se preocupar em respeitar as várias referências internas que vinculam dedutivamente as proposições e demonstrações no interior na obra. Esta aparente negligência na articulação demonstrativa das proposições, todavia, não o impede de tocar em pontos nucleares e em dificuldades intrínsecas do sistema espinosano.

A exposição começa indicando que, em Espinosa, há uma *identidade* entre o intelecto (entendimento, *Verstand*) e a vontade; que a opinião comum de que o homem age por liberdade repousa precisamente na ignorância das causas que o determinam a agir; e que a

[8] *VGPh III*; *SW* 19, p. 402; trad. fr., 6, p. 1.487. Cf. ainda no Capítulo 2, a nota 66.
[9] *VGPh III*; *SW* 19, p. 403; trad. fr., 6, p. 1.487.

"determinação da vontade *(volitio)* e a idéia são uma só e mesma coisa" [10]. É de notar que, com base no corolário da prop. 49 da Parte II da *Ética*, que afirma a identidade da vontade e do intelecto, Hegel passa imediatamente à identidade da *vontade* e da *idéia*, o que é licitado pela demonstração que lhe segue: "Vontade e intelecto nada são senão as próprias volições e idéias singulares *(pela prop. 48 desta parte e seu escólio)*. Ora, uma volição e uma idéia singulares *(pela prop. preced.)* são um e o mesmo; logo vontade e intelecto são um e o mesmo" [11].

A noção de *conatus*, conceito tão importante para as concepções espinosanas da *essência atual* do homem e da *liberdade* como domínio racional sobre as paixões, não recebe uma atenção especial, e as proposições que o definem são condensadas nos seguintes termos: "Toda coisa esforça-se, para conservar o seu ser-aí. Este esforço é a própria existência; ele exprime somente um tempo indeterminado". Porém, Hegel observa apenas que quando este esforço *(conatus)* é referido *ao mesmo tempo* ao espírito e ao corpo ele é designado como *apetite* [12]. O que já indica, na leitura de Hegel, que o espinosismo conservou sem dúvida uma base corpórea natural para a determinação da essência atual do homem, e que isso terá conseqüências na formulação da teoria ética espinosana, pois representará um lastro corpóreo que não permitirá liberar o elemento ético dessa determinação, mantendo assim uma *oposição* enrijecida, pois para Hegel o ético deveria pertencer propriamente ao âmbito do espiritual.

O lugar e o papel dos *afetos* na concepção moral de Espinosa são expostos também muito brevemente: como os afetos são idéias confusas, quanto mais nós os conhecermos

---

[10] *E* II, prop. 49, corol.; *G* II, p. 131.2-7; trad. GEE; trad. port., p. 170*. Diferentemente de Descartes, Espinosa não considera a vontade uma faculdade separada do intelecto, de maneira que se pode ler em *E* II, prop. 48: *"Na mente não há nenhuma vontade absoluta, ou seja, livre; mas a mente é determinada a querer isso ou aquilo por uma causa, que também é determinada por outra, e esta de novo por outra, e assim ao infinito"*; enquanto que na prop. 49 se estabelece que: *"Na mente não é dada nenhuma volição, ou seja, afirmação e negação, afora aquela envolvida pela idéia, enquanto é idéia"*; *G* II, pp. 129.8-11, 130.15-6; trad. GEE; trad. port., pp. 168-9*. Portanto, em Espinosa, só há volições *singulares*, ou seja, esta ou aquela *afirmação*, esta ou aquela *negação*, pois elas envolvem o conceito ou a idéia, ou melhor, a volição "nada mais é que a idéia".

[11] Cf. *E* II, prop. 49, corol., dem.; *G* II, p. 131.2-7; trad. port. p. 170*.

[12] *VGPh III*; *SW* 19, p. 403: trad. fr., 6, p. 1.488. Aqui estão condensadas as três proposições da *E* III que definem tal conceito, a saber: prop. 6: *"Toda coisa, enquanto está em si* (quantum in se est), *se esforça por perseverar no seu ser"*; — prop. 7: *"O esforço* (conatus), *pelo qual uma coisa se esforça por perseverar no seu ser, nada mais é senão a essência atual desta coisa"*; — prop. 8: *"O esforço, pelo qual uma coisa se esforça por perseverar no seu ser, não envolve tempo finito, mas ⟨tempo⟩ indefinido"*; *G* II, pp. 146.7-8, 20-21, 147.2-3; trad. port., pp. 182-3*. A identificação do *conatus* com o *appetitus* ocorre de fato em *E* III, prop. 9, schol.: "Este esforço, quando se refere apenas à mente, chama-se vontade *(voluntas)*; mas quando se refere ao mesmo tempo à mente e ao corpo chama-se *apetite (appetitus)*", lugar em que Espinosa também afirma ser o apetite a "própria essência do homem", pois ele é "assim determinado a agir" ou efetuar as coisas que servem à sua conservação, e indica a diferença entre apetite e o desejo: "o desejo é o apetite de que ⟨os homens⟩ são cônscios"; *G* II, pp. 147.27-9, 148.3-4; trad. port., p. 184*.

adequadamente, mais eles estarão sob a nossa potência *(Macht)*; porém, a influência dos afetos, como idéias confusas e limitadas (inadequadas), sobre o agir constitui propriamente a *servidão* humana [13]. A alegria e a tristeza são os principais afetos passionais *(leidenschaftlichen Affekte)*; mas, na medida em que nos comportamos como *partes* da natureza, encontramo-nos na dor e na não-liberdade [14]. Hegel compreende que desta maneira Espinosa definiu que "a servidão humana são as afecções, porque aí somente o homem tem o fim de um ⟨ser⟩ determinado". Assim, a *servidão* é uma condição própria da existência humana que perdura enquanto o homem se deixar dominar por paixões e for entendido somente como *parte* da natureza, parte esta que não pode ser concebida sem as outras partes que compõem a natureza como um todo, isto é, que o homem seja entendido como modo ou afecção da substância. Todavia, de acordo com o espinosismo, "o espírito pode fazer com que todos os afetos corpóreos, todas as representações de coisas corpóreas sejam reconduzidas a Deus, pois o que é, é em Deus, e nada é sem Deus. Por isso o homem adquire potência sobre seus afetos" [15]. Com isso, o homem pode desvencilhar-se da servidão e passar a conduzir-se segundo a direção da razão, exercendo um domínio maior sobre os afetos passionais, ou seja, agir racionalmente seria o mesmo que agir por liberdade.

Citando parcialmente as proposições 36 a 38 da Parte V da *Ética*, Hegel condensa em um só parágrafo seus conteúdos e, assim, procura chamar a atenção para a articulação

---

[13] Na devida ordem de seu resumo, as referências de Hegel são: *E* V, prop. 3, dem. e corol.: *"O afeto, que é paixão, deixa de ser paixão no momento* (simulatque) *em que dele formamos uma idéia clara e distinta.* DEMONSTRAÇÃO: O afeto, que é paixão, é uma idéia confusa [...]. COROLÁRIO: Portanto, um afeto está tanto mais em nosso poder *(potestate)*, e a mente sofre menos por causa dele quanto mais é conhecido por nós"; *G* II, p. 282.7-18; trad. port., p. 282*; — *E* III, prop. 1: *"A nossa mente, é ativa* (agit) *em certas coisas e passiva* (patitur) *em outras, isto é, enquanto* (quatenus) *tem idéias adequadas, tanto* (eatenus) *age necessariamente certas coisas; e, enquanto tem idéias inadequadas, padece necessariamente certas coisas"*; — *E* III, prop. 3: *"As ações da mente têm origem somente a partir das idéias adequadas, mas as paixões dependem somente das ⟨idéias⟩ inadequadas"*. E ainda *E* IV, *Præf.*: "Chamo servidão a impotência humana para governar e refrear *(moderandis et coërcendis)* os afetos. Com efeito, o homem submetido aos afetos não é senhor de si *(sui juris non est)*, mas ⟨depende⟩ da fortuna, sob cujo poder está, de tal maneira que, muitas vezes, embora veja o que é melhor para si, é forçado a seguir o pior. Nesta parte, propus-me a demonstrar a causa de tal fato e, além disso, o que é que os afetos têm de bom e de mau"; *G* II, pp. 140.3-7, 144.32-3, 205.7-13; trad. port., pp. 178*, 181*, 227*. Sobre o significado desta última passagem, cf. CHAUÍ, M., "*Imperium* ou *moderatio*?", *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Série 3, vol. 12, nºs 1-2, jan.-dez. (2002), pp. 19-20.

[14] As remissões agora são a *E* III, prop. 11, schol.: "Vimos, assim, que a mente pode sofrer grandes mutações, e passar ora a uma maior perfeição, ora a uma menor; paixões essas que nos explicam os afetos de alegria e de tristeza. Assim, por *alegria* entenderei [...] a *paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior.* Por *tristeza*, ao contrário, *a paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor*"; — *E* IV, prop. 2: *"Nós padecemos enquanto somos ⟨uma⟩ parte da Natureza, que não pode ser concebida por si sem as outras"*; — *E* III, prop. 3, schol.: "Vemos, assim, que as paixões não se referem à mente senão enquanto ela tem algo que envolve negação, ou seja, enquanto a mente é considerada como parte da natureza, a qual não pode ser percebida clara e distintamente por si mesma sem as outras ⟨partes⟩"; *G* II, pp. 148.31-149.4, 212.10-1, 145.14-7; trad. port, pp. 183*, 231*, 182* (respectivamente).

[15] *VGPh 4* (1825/26); *V* 9, p. 112.300-5.

conceitual espinosana entre a *potência* do intelecto sobre os afetos e a definição de *beatitude*, segundo a qual: " 'nossa *felicidade* e *liberdade* consistem em um constante e eterno amor a Deus' ", e que este amor segue " 'da natureza do espírito, na medida em que este é considerado como verdade eterna pela natureza de Deus' ", de maneira que " 'quanto mais o homem conhece a essência de Deus e ama Deus, menos ele sofre os afetos maus e menor é seu medo diante da morte' " [16]. Essa última exigência exposta por Espinosa, de que devemos pensar todos os modos do pensamento e da extensão de acordo com o terceiro gênero de conhecimento, ou seja, segundo a *scientia intuitiva* [17], é imediatamente associada por Hegel à conclusão que ele próprio chegara acerca dos debates recentes sobre o ateísmo e panteísmo de Espinosa, porque essa exigência mesma significa que o homem finito, para elevar-se moralmente, tem necessariamente de pensar tudo "em Deus", "deve reconduzir todas as coisas *(Alles)* a Deus, Deus é ⟨o⟩ uno em todas as coisas *(Gott ist Eines in Allem)*; assim, o espinosismo é acosmismo" [18]. E, neste "todas as coisas", está evidentemente incluído o homem, enquanto *parte* da natureza, como modo finito ou afecção, acidente da substância; no entanto, é a consideração do espírito *(Geist)*, no latim de Espinosa *mens*, como *verdade eterna* pela natureza de Deus o que gera esse amor do homem para com Deus, na medida em que

---

[16] *VGPh III*; *SW* 19, pp. 403-4; trad. fr., 6, pp. 1.489-90. Aqui a condensação dos enunciados das proposições não afeta o sentido geral, embora resulte em passar ao largo de algumas distinções importantes, que em parte serão recuperadas por ele mais adiante. A primeira referência é *E* V, prop. 36, schol.: "[...] em que consiste a nossa salvação, ou beatitude ou liberdade, a saber: em um amor constante e eterno para com Deus, ou seja, no amor de Deus para com os homens" — ficaram de fora o caráter *salvífico* e a *reciprocidade* do amor entre homens e Deus. A segunda, *E* V, prop. 37, dem.: "Este amor intelectual segue necessariamente da natureza da mente, enquanto ela própria é considerada como verdade eterna pela natureza de Deus *(pela prop. 33 e 29 desta parte)*" — aqui o fato de ele ter seguido *por necessidade* da natureza da mente, enquanto ela é considerada *sub species æternitatis*, ou seja, somente segundo a "parcela" de essência eterna e infinita imanente ao modo finito, como partícipe da natureza eterna de Deus, e as proposições referidas na demonstração. A terceira, *E* V, prop. 38, schol.: "[...] que a morte é menos prejudicial quanto maior é o conhecimento claro e distinto da mente, e, conseqüentemente, quanto mais a mente ama a Deus" — em que nada foi negligenciado; *G* II, pp. 303.2-4, 30-2, 304.23-5; trad. port., pp. 297-8*.

[17] Com efeito, na *Ética*, Espinosa distingue três gêneros de conhecimento a partir dos quais "percebemos muitas coisas e formamos ⟨na mente⟩ noções universais": *a)* primeiro gênero, *opinião* ou *imaginação* — "a partir dos sinais, por exemplo, de que, ouvidas ou lidas certas palavras, nos recordamos das coisas e delas formamos idéias semelhantes àquelas pelas quais imaginamos as coisas"; *b)* segundo gênero ou *razão* — "a partir de termos noções comuns e idéias adequadas das propriedades das coisas"; e, *c)* terceiro gênero ou *ciência intuitiva* — que "procede da idéia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas". Nas *Lições*, ao expor estes três gêneros de conhecimento, Hegel identifica ainda sob o primeiro gênero o que Espinosa nomeou, para distingui-lo dos outros três, *conhecimento pela experiência vaga*, isto é, o que formamos "a partir dos singulares, que nos são representados pelos sentidos de maneira mutilada, confusa e sem ordem para o intelecto"; cf. *E* II, prop. 40, schol. 2; *G* II, p. 122.2-19; trad. GEE; trad. port., p. 163*. De fato, Hegel entendeu poder associar este com o do primeiro gênero, como se houvesse entre eles uma seqüência necessária: "1) a partir do singular por meio dos sentidos, mutilado e sem ordem, em seguida *(dann)*, a partir de sinais, representações, recordações [...]"; *VGPh III*; *SW* 19, p. 404; trad. fr., 6, p. 1.490.

[18] *VGPh III*; *SW* 19, p. 404; trad. fr., 6, p. 1.490.

conhece mais a natureza e essência mesma de Deus. Neste resumo feito por Hegel, todavia, resta explicar ainda como a mente finita pode ser considerada uma verdade eterna, se ela está associada imediatamente a um corpo cuja duração é indefinida e cuja existência não provém da necessidade mesma de sua essência, mas imediatamente de relações causais transitivas com outros corpos? Voltaremos em breve a este ponto.

Logo em seguida, Hegel desenvolve seus argumentos no sentido de reconhecer que neste momento, na *Ética*, se introduz uma *teleologia interna*, a determinação de uma *finalidade* moral no espinosismo, em plena conformidade com os princípios do sistema. De início, isso pode parecer ficar restrito apenas à esfera moral, dizendo respeito somente à questão da conduta prática e da destinação moral do homem, mas, como se verá em seguida, Hegel criticará Espinosa precisamente por não ter concedido a esse movimento de conquista da consciência de si pelo homem um lugar mais específico e relevante na economia da estrutura e dinâmica interna da substancialidade absoluta. Além disso, embora não o afirme explicitamente, não pode deixar de ser observado que, neste ponto, Hegel bem que poderia ter enunciado a introdução dessa finalidade como tendo sido concebida segundo a maneira de pensar "oriental", pois ela significa exatamente o *retorno* do espírito finito a Deus, do modo singular à substância absoluta. A moral espinosana é a mais pura e sublime justamente porque apenas a verdade eterna da *idéia* de Deus se apresenta como um *fim* último para o agir humano. A explicação hegeliana deste ponto se resume, mais uma vez, em condensar e citar parcialmente algumas proposições de diferentes partes da *Ética*: o espírito humano pode fazer com que " 'todas as afecções do corpo ou representações das coisas ⟨sejam⟩ reconduzidas a Deus', pois 'o que é, é em Deus, e nada pode sem Deus ser ou ser concebido' ". Disso resulta precisamente que: " 'Na medida em que o espírito considera todas as coisas necessariamente, ele tem uma potência maior sobre os afetos', que ⟨são⟩ arbitrários e contingentes. Isto é o *retorno do espírito a Deus*; e é a liberdade. 'Todas as idéias, na medida em que elas são referidas a Deus, são verdadeiras' " [19].

Ora, segundo a interpretação hegeliana, na filosofia de Espinosa, a fundamentação desta capacidade ou potência de agir do espírito humano de tudo reconduzir a Deus, assumida

---

[19] *VGPh III*; *SW* 19, p. 404; trad. fr., 6, p. 1.490. As proposições citadas bastante fielmente neste trecho são: *E* V, prop. 38 e schol.: *"Quanto mais coisas a mente intelige pelo segundo e terceiro gêneros de conhecimento, tanto menos ela sofre por parte dos afetos que são maus, e menos teme a morte"* (cf. o texto do escólio na nota 17 acima); — *E* I, prop. 15: *"Tudo que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido"*; *E* V, prop. 6: *"Enquanto a mente intelige todas as coisas como necessárias, tanto maior potência tem sobre as afetos, ou menos sofre por parte deles"*; — *E* II, prop. 32: *"Todas as idéias enquanto se referem a Deus são verdadeiras"*; *G* II, pp. 304.9-11, 56.24-5, 240.20-2, 116.4; trad. GEE; trad. port., pp. 297*, 91*, 283*, 159* (respectivamente).

como válida do ponto de vista ontológico, assegura que a conclusão também tem diretamente uma eficácia do ponto de vista da gnosiologia, uma vez que todas as idéias ou representações das afecções corpóreas que são referidas à essência infinita e eterna de Deus são em si e por si verdadeiras, e que justamente isso é a condição mesma para a realização da suprema intenção moral e efetivação da liberdade.

Com efeito, isso só é possível porque, segundo Espinosa, pode haver um aperfeiçoamento, no sentido de crescimento de potência da mente ou do pensamento sobre os afetos e as paixões, se o homem esforçar-se para compreender as coisas e conduzir-se na vida em conformidade com a razão e, se ainda mais se esforçar para passar do segundo para o terceiro gênero de conhecimento [20]. Sem dúvida alguma, por sua natureza e definição, o segundo gênero de conhecer, a *razão*, não conhece as coisas como isoladas e contingentes, mas somente como *necessárias*, porque as conhece por intermédio de "conceitos universais e idéias adequadas das propriedades das coisas" [21]. Com certeza, ela não conhece a *essência* singular de nenhuma das coisas finitas que compõem o mundo, mas conhece somente as *propriedades* mais gerais da natureza comum dos corpos e das mentes finitas, isto é, as propriedades comuns de suas respectivas naturezas e as relações de natureza causal transitiva existentes entre os modos singulares de cada um dos atributos. Por essa razão, por meio das citações, Hegel faz questão de atestar que, para Espinosa, a razão conhece as coisas " 'como necessárias, *sub specie æterni*. Pois a necessidade das coisas é a necessidade da natureza eterna de Deus mesmo' " [22]. Porém, esse argumento se configura para Hegel como uma certificação de sua interpretação de que o que há de verdadeiramente *efetivo* nas coisas singulares é somente a essência divina de Deus, de maneira que a razão apreende tais propriedades comuns porque se pressupõe a capacidade da intuição intelectual de apreender a co-essencialidade entre o finito e o infinito, a substância e o modo, quando então se concebe a imanência e o vínculo causal intrínseco à série de produção dos modos no interior dos atributos, em que a ordem e a conexão são uma e a mesma em ambos: " 'Toda idéia de uma

---

[20] Cf. CRISTOFOLINI, P., *La scienza intuitiva di Spinoza*. Napoli, Morano, 1987, pp. 169-91.

[21] *VGPh III*; *SW* 19, p. 404; trad. fr., 6, p. 1.490.

[22] *VGPh III*; *SW* 19, p. 405; trad. fr., 6, p. 1.491. As citações provêm de *E* II, prop. 44, corol. 2 e dem.: *"Não é da natureza da razão contemplar as coisas como contingentes, mas como necessárias.* [...] COROLÁRIO 2: É da natureza da razão perceber as coisas sob algum aspecto de eternidade *(sub quâdam æternitatis specie)*". DEMONSTRAÇÃO: [...] Mas *(pela prop. 16 da parte I)* essa necessidade das coisas é a própria necessidade da natureza eterna de Deus; logo, é da natureza da razão contemplar as coisas sob este aspecto de eternidade. E mais, os fundamentos da razão são noções *(pela prop. 38 desta parte)* que explicam aquilo que é comum a todas as coisas e que *(pela prop. 37 desta parte)* não explicam a essência de nenhuma coisa singular; noções que, por conseguinte, devem ser concebidas sem relação alguma com o tempo, mas sob algum aspecto de eternidade"; *G* II, pp. 125.6-7, 126.20-33; trad. GEE; trad. port., pp. 165-6*.

coisa singular inclui em si necessariamente a essência infinita de Deus *(unendliche Wesen Gottes)*. Porque as coisas singulares são modos de um atributo de Deus; portanto, elas têm de incluir em si Sua essência eterna *(seine ewige Essenz)*' "[23]. No entanto, há de se observar que, tendo em vista argumentos já expostos anteriormente nas *Lições*, Hegel entende que a concepção da *razão* exposta por Espinosa é o que precisamente lhe permitiu passar diretamente daquilo que ela conhece como *noção comum* ou *propriedade*, e que não constitui a essência delas [24], para o conhecimento por conceitos universais e idéias adequadas *sub specie æternitatis* das relações entre os modos finitos que assim *exprimem* também a co-essencialidade das coisas singulares finitas com os atributos da substância infinita, quer dizer, passar da noção comum ou de propriedade comum a todas as coisas para o *conceito universal* de atributo, infinito em seu *gênero*, como sendo aquilo que constitui a *essência* mesma da substância absoluta. Em outros termos, permitir à razão passar da *idéia* de uma coisa singular diretamente para própria *essência* da substância ou Deus. Noutras palavras, partir de um modo finito existente, uma afecção e *parte* da natureza, que como tal precisa do conceito das outras partes que compõem a natureza como um todo para ser concebida adequadamente, isto é,

---

[23] *VGPh III*; *SW* 19, p. 405; trad. fr., 6, p. 1.491. A citação provém de *E* II, prop. 45: *"Cada idéia de qualquer corpo, ou de coisa singular, existente em ato, envolve* (involvit) *necessariamente a idéia da essência eterna e infinita de Deus"*. Todavia, Hegel a interpreta com base em sua demonstração: "A idéia de uma coisa singular existente em ato envolve necessariamente tanto a essência como a existência da própria coisa *(pelo corol. da prop. 8 desta parte)*. Porém, as coisas singulares *(pela prop. 15 da parte I)* não podem ser concebidas sem Deus; mas, porque *(pela prop. 6 desta parte)* têm como causa Deus enquanto considerado sob o atributo de que elas próprias são modos, suas idéias devem necessariamente *(pelo ax. 4 da parte I)* envolver o conceito do seu atributo, isto é *(pela def. 6 da parte I)*, a essência eterna e infinita de Deus. *C.Q.D.*"; *G* II, p. 127.2-13; trad. GEE; trad. port., p. 167*. Note-se que o termo latino *involvit* foi vertido por Hegel por *in sich schließt*, "encerra, inclui, em si" ou "dentro si".

[24] Apesar de não mencionadas por Hegel, merecem ser lembradas as proposições em que Espinosa define: *a)* o que é *comum*, em contraposição à idéia de essência singular, em *E* II, prop. 37: *"O que é comum a tudo* (sobre isso ver acima lema 2) *e está igualmente na parte e no todo não constitui a essência de nenhuma coisa singular"*; — *b)* como a *razão* pode assegurar-se que o que ela conhece como *noção comum* ou *propriedade* das coisas é um conhecimento adequado, em *E* II, prop. 38 e dem.: *"O que é comum a tudo e está igualmente na parte e no todo não pode ser concebido senão adequadamente.* DEMONSTRAÇÃO: [...] Pois a sua idéia *(pelo corol. da prop. 7 desta parte)* será necessariamente adequada em Deus, tanto enquanto tem a idéia do corpo humano, como enquanto tem as idéias das afecções do mesmo, as quais *(pelas prop. 16, 25 e 27 desta parte)* envolvem parcialmente tanto a natureza do corpo humano, como a dos corpos externos, isto é *(pelas prop. 12 e 13 desta parte)*, essa idéia será necessariamente adequada em Deus enquanto constitui a mente humana, ou seja, enquanto tem as idéias que estão na mente humana; portanto *(pelo corol. da Prop. 11 desta parte)* a mente necessariamente percebe A adequadamente, e tanto enquanto percebe a si mesma, como enquanto percebe o seu ou qualquer corpo externo, e A não pode ser concebido de outra maneira"; — e *c)* como a razão pode deduzir as idéias adequadas de uma idéia adequada que ela possua, da qual Deus é *causa*, enquanto constitui justamente a essência da mente humana, *E* II, prop. 40: *"Quaisquer idéias na Mente que seguem de idéias que nela são adequadas são também adequadas.* DEMONSTRAÇÃO: É patente. Pois, quando dizemos que na Mente uma idéia segue de idéias que nela são adequadas, nada outro dizemos *(pelo corol. da Prop. 11 desta parte)* senão que no próprio intelecto Divino é dada uma idéia da qual Deus é causa, não enquanto é infinito, nem enquanto é afetado pelas idéias de muitíssimas coisas singulares, mas apenas enquanto constitui a essência da Mente humana"; cf. *G* II, pp. 118.10-2, 118.20-119.4, 120.4-12; trad. GEE; trad. port., pp. 161-2*.

inserido no conjunto de propriedades comuns e relações específico de um dos atributos, como se se passasse de sua idéia singular imediatamente por envolver (incluir em si) a essência da substância, sem que houvesse a necessidade mesma da *mediação* do conceito do atributo e da percepção desse pelo próprio intelecto humano, como algo que permanecesse de fora ou somente *ao lado* dessa estrutura da autoprodução substancial. Em outros termos, a afirmação de que a idéia singular envolve a essência universal, significa afirmar que essa é imanente àquela, ou seja, imanente às próprias coisas singulares.

Para que isso fique mais claro, embora não seja mencionado por Hegel, é preciso considerar ainda que, na Parte V da *Ética*, Espinosa concebe logo na prop. 1 que: *"Assim como os pensamentos e as idéias das coisas são ordenados e concatenados na mente, as afecções do corpo ou as imagens das coisas são com exatidão* (ad amussim) *ordenadas e concatenadas no corpo"*, isto é, tal como consta na demonstração, que se funda nas proposições 7 e 18 da Parte II, "a ordem e a conexão das idéias na mente se faz conforme *(fit secundum)* a ordem e a conexão das afecções do corpo", e vice-versa [25]. Todavia, a prop. 2 afirma que somos capazes não só de *separar* pelo pensamento um afeto de sua causa externa, mas até mesmo de *destruir* os nossos afetos dirigidos para a causa externa: *"Se apartamos* (amoveamus) *uma comoção da alma ou um afeto de sua causa externa pelo pensamento, e os juntamos a outros pensamentos, então o amor ou o ódio para com a causa externa, assim como as flutuações do ânimo* (animi fluctuationes), *que se originaram a partir destes afetos, serão destruídos* (destruentur)" [26]. Ora, isso significa que o pensamento ou o intelecto, ao apartar um afeto de sua causa externa, tem o poder para *suspender* ou *afastar* a intelecção da ordem e conexão da causalidade próxima natural com que percebe os objetos externos e as afecções do corpo, de maneira que pode, assim, associar tais afetos a outras idéias ou pensamentos, podendo então *destruir* em si mesmo os afetos e as flutuações do ânimo originados por essas causas externas. Assim, de acordo com a prop. 3: *"O afeto que é uma paixão, deixa de ser paixão no momento em que dele formamos uma idéia clara e distinta"* [27]. Portanto, o pensamento pode associar tais afetos a um outro pensamento, a saber, a uma outra ordem e conexão de natureza causal que não seja mais aquela primeira, externa e imediata que

---

[25] *E* V, prop. 1 e dem.; *G* II, p. 281.10-21; trad. port., p. 281*.

[26] *E* V, prop. 2; *G* II, p. 281.23-6; trad. port., p. 281*.

[27] *E* V, prop. 3; *G* II, p. 282.7-8; trad. port., p. 282*. É preciso notar que isso está aparentemente em contraste com *E* IV, prop. 1: *"Nada do que uma idéia falsa tem de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro, enquanto é verdadeiro"*; — e prop. 6: *"Um afeto não pode ser refreado* (coërceri) *ou suprimido, senão por um afeto contrário e mais forte que o afeto a refrear"*; cf. *G* II, pp. 211.2-3, 214.22-3; trad. port., pp. 230*, 233*.

corresponde à percepção do intelecto finito, mas seja a ordem e conexão necessária da *natureza* inteira, na qual cada um desses afetos, aparentemente arbitrários e contingentes, são vinculados à cadeia de relação causal imanente ao atributo de que faz parte e, desta maneira, à ordem e conexão total das relações causais presentes na substância, ou seja, à necessidade mesma da essência de Deus. O pensamento *intuitivo* pode doravante conceber todas as coisas *sub specie æternitatis*, segundo a necessidade intrínseca de suas essências eternas produzidas imanentemente por Deus. O que era antes paixão, afecção e causa de servidão, associado a uma causalidade externa e prejudicial à natureza humana, passa então a ser inteligido com referência à sua inserção na ordem inteira da natureza, portanto, como absolutamente necessário, o que significa um aumento da potência do intelecto sobre as paixões e, por conseguinte, uma maior perfeição da mente em direção à contemplação da essência infinita ou natureza de Deus. Espinosa vincula a esta potência do intelecto também o aumento de potência do corpo, na prop. 39 da Parte V: *"Quem tem um corpo apto para uma pluralidade de coisas, esse tem uma mente cuja maior parte é eterna"*, de maneira que quem tem um corpo assim, "tem de lutar contra pouquíssimos afetos que são maus *(pela prop. 38 da parte IV)*, isto é *(pela prop. 30 da parte IV)*, afetos que são contrários à nossa natureza, e por conseguinte *(pela prop. 10 desta parte)*, tem o poder *(potestatem)* de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem do intelecto e, conseqüentemente, de fazer que *(pela prop. 14 desta parte)* todas as afecções do corpo sejam referidas à idéia de Deus [...]" [28].

Contudo, na proposição 29 da Parte V da *Ética*, se apresenta ainda uma dificuldade que resulta no fato de Espinosa exigir que: *"Tudo o que a mente intelige sob o aspecto da eternidade, não o intelige porque concebe a existência atual presente do corpo, mas porque concebe a essência do corpo sob o aspecto da eternidade"*. Essa proposição, por conseqüência, implica que no conhecimento do terceiro gênero ou *scientia intuitiva*, que só pode nascer do conhecimento do segundo gênero ou racional (cf. a prop. 28 anterior), os corpos não sejam inteligidos como *atualmente* existentes e presentes, como singulares, finitos e sensíveis, mas sejam somente concebidos segundo a essência eterna. Todavia, essa exigência deve certamente abranger inclusive o *próprio corpo* e as *afecções* do corpo do sujeito cognoscente, de maneira que também esses devem ser inteligidos somente segundo a sua essência eterna, sob o aspecto daquilo que licita à ciência intuitiva conhecê-los como eternos, isto é, a *essência* infinita de Deus imanente ao *homem*, unidade de corpo e mente e a

[28] *E* V, prop. 39, dem.; *G* II, pp. 304.32-305.8, trad. port., p. 298*.

todos os demais modos desses mesmos atributos. Ora, exatamente isso é a condição mesma para se alcançar o *saber* da consciência de si e de sua inserção na ordem inteira da natureza e dependência essencial para com Deus. O que é afirmado com clareza na prop. 30: *"Nossa mente, enquanto conhece a si e ao corpo sob o aspecto da eternidade, neste ponto tem necessariamente conhecimento de Deus, e sabe ser em Deus e ⟨ser⟩ concebida por Deus"* [29].

Mas este mesmo saber de si, que é simultaneamente o saber da ordem e da conexão da natureza e de Deus como seu fundamento causal absoluto implica a necessidade de uma circunscrição mais precisa da *diferença* existente entre a esfera modal e a totalidade substancial do ponto de vista da *efetividade*. É o escólio da proposição 29 que a introduz como uma distinção importantíssima, que bem poderia estar entre os axiomas da Parte II, relativa a uma dupla maneira de se conceber a *atualidade*. Com efeito, Espinosa escreve:

> As coisas são concebidas por nós, como atuais, de dois modos: ou enquanto as concebemos existir com relação *(cum relatione)* a um certo tempo e lugar, ou enquanto as concebemos contidas em Deus *(in Deo)*, e seguirem da necessidade da natureza divina. Mas as que são concebidas deste segundo modo como verdadeiras ou reais, as concebemos sob a forma da eternidade, e as idéias delas envolvem a essência eterna e infinita de Deus, como mostramos na proposição 45 da Parte II, cujo escólio também há de se ver [30].

Essa dupla maneira de conceber a atualidade pode ser explicada como segue: a primeira, situada no tempo e espaço determinados, ou seja, uma *atualidade modal* no âmbito das existências e da duração, em que vige a causalidade transitiva, diz respeito às relações

---

[29] Eis o texto latino de *E* V, prop. 30: *"Mens nostra, quatenus se, et corpus sub æternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessariò habet, scitque se in Deo esse, et per Deum concipi"*; em tradução literal: *"Nossa mente, enquanto conhece a si e ao corpo sob o aspecto da eternidade, neste ponto tem necessariamente conhecimento de Deus, e sabe ser em Deus e ⟨ser⟩ concebida por Deus"*; *G* II, p. 299.5-8; trad. port., pp. 293-4*. O advérbio *eatenus* não é vertido na maioria das traduções usuais, porém tem um sentido mais correlativo que restritivo ou condicional: "[...] *quatenus* (enquanto, na medida em que) conhece ..., *eatenus* (até aqui, até este ponto, tanto, pelo tempo que) tem [...]"; Hegel empregou *insofern* ("na medida em que") para traduzi-lo; Auerbach/Blumenstock, *inwiefern* ("até este ponto"); Giancotti, *in tanto*. Ela não contradiz diretamente *E* III, prop. 10: *"A idéia que exclui a existência do nosso corpo não pode se dar na nossa mente, mas lhe é contrária"*; *G* II, p. 148.10-1; trad. port, p. 184*, porque de fato não destrói a existência do corpo, mas sim abstrai totalmente de suas determinidades finitas, "desviando-as" do caminho da intelecção intuitiva da essência.

[30] *E* V, prop. 29, schol.; *G* II, pp. 298.11-4, 298.30-299.4; trad. port., pp. 293-4*. Cf. ainda *E* II, prop. 45, schol.: *"Cada idéia de qualquer corpo, ou de coisa singular, existente em ato, envolve necessariamente a idéia da essência eterna e infinita de Deus"*. [...] Escólio: "Por existência não entendo aqui a duração, isto é, a existência enquanto é concebida abstratamente e como algum aspecto de quantidade. Pois falo da própria natureza da existência, que se atribui às coisas singulares porque da necessidade eterna da natureza de Deus seguem infinitas coisas em infinitos modos *(ver prop. 16 da parte I)*. Falo, insisto, da própria existência das coisas singulares enquanto são em Deus. Pois, ainda que cada uma seja determinada por outra coisa singular a existir de maneira certa, todavia a força pela qual cada uma persevera no existir segue da necessidade eterna da natureza de Deus. Acerca disso, ver corol. da prop. 24 da parte I"; *G* II, p. 127.2-4, 14-24; trad. GEE; trad. port., p. 167*.

recíprocas entre os modos, as suas propriedades comuns de todas as coisas finitas; a segunda é a própria *atualidade substancial*, infinita e eterna, verdadeira e real, ou seja, uma atualidade no âmbito das essências *eternas* de todas as coisas e da atividade infinita dos atributos infinitos em seu gênero, em que vige a produção da *diferença* por autocausalidade imanente. Por seu lado, como se viu, Hegel chamou à primeira exatamente efetividade *finita*, existência *fenomênica*, *aparição (Erscheinung)* ou *fenômeno*, aquilo que para a consciência é aparência *(Schein)* e *ilusão*, pois não corresponde à essência eterna mesma (o conceito) das coisas; à segunda, de *efetividade* verdadeira, absoluta e infinita, a racionalidade concreta, a unidade da existência e da essência, que se une ao conceito na idéia absoluta [31]. A primeira não tem valor para a consideração filosófico-especulativa porque é somente manifestação, aparição, existência finita, *atualidade finita* em que o efetuante verdadeiro é em última instância Deus, a ele pertence a omnieficácia operante, a potência causal imanente e infinita da substância absoluta que determina todas as coisas singulares, tanto do ponto de vista da produção da essência eterna imanente quanto do da produção da existência por meio das relações de causalidade transitiva, no âmbito dos atributos [32]. Assim, para a especulação filosófica, somente a *atualidade substancial* é absolutamente verdadeira, só ela interessa ao homem que quer conduzir-se moralmente, porque conhecê-la é conhecer a natureza essencial mesma de Deus e, assim, alcançar o fim moral que lhe foi determinado por Deus mesmo como a sua felicidade suprema, a sua beatitude.

---

[31] Cf. *Enz C*, I, § 6: "[...] que a filosofia esteja bem ciente que seu conteúdo *(Inhalt)* não é outro que o Conteúdo *(Gehalte)* originariamente produzido e que se produz no âmbito do espírito vivo tornado *mundo*, mundo exterior e interior da consciência; — que o seu conteúdo é a *efetividade*. A consciência mais próxima desse conteúdo chamamos *experiência*. Uma consideração sensata do mundo já diferencia o que, no vasto reino do ser-aí exterior e interior, é *só aparição*, transitório e insignificante, e o que em si merece verdadeiramente o nome de *efetividade*. Enquanto a filosofia é diferente segundo a forma de outro conscientizar-se desse único e idêntico conteúdo, é necessária sua concordância com a efetividade e a experiência. E mesmo essa concordância pode considerar-se como uma pedra-de-toque, ao menos exterior, da verdade de uma filosofia, assim como é de se considerar como o fim último supremo da ciência o suscitar, pelo conhecimento dessa concordância, a reconciliação da razão consciente-de-si com a razão *existente*, com a efetividade". E também o § 142 e *Anm.*: "A efetividade é a unidade, que veio-a-ser imediatamente, da essência e da existência, ou do interior e do exterior. A exteriorização do efetivo é o efetivo mesmo, de maneira que, nela, ele igualmente permanece ⟨algo⟩ essencial, e, somente enquanto é essencial, como ele é na existência exterior imediata. [ANOTAÇÃO]: Anteriormente, se apresentaram como formas do imediato, *ser* e *existência*. O *ser* é em geral a imediatidade não-refletida e o *passar* para outro. A *existência* é a unidade imediata do ser e da reflexão, portanto *aparição*, vem do fundamento e vai para o fundamento. O efetivo é o *ser-posto* daquela unidade, a Relação que-veio-a ser idêntica consigo mesma: está, portanto, subtraído ao *ultrapassar*, e sua *exterioridade* é sua energia; nela está ⟨o efetivo⟩ refletido em si; seu ser-aí é a *manifestação de si mesmo*, não de um outro"; *Enz C*, I, §§ 6 e 142 e *Anm.*; *GW* 20, pp. 44.15-30, 164.10-22; *NP*, pp. 37.36-38.16, 140.4-17; trad. fr., I, pp. 168-9, 393; trad. bras., I, pp. 44, 266*.

[32] Cf. *E* I, prop. 18: *"Deus é causa imanente de todas as coisas mas não transitiva"*; — prop. 25: *"Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também da essência"*; *G* II, pp. 63.33-4, 67.27-8; trad. GEE; trad. port., pp. 99, 104*.

Mais uma vez, sem dúvida, essa exigência de Espinosa daria margem para que Hegel pudesse aproximá-la da experiência oriental do recolhimento espiritual ou *yoga*, em busca da libertação *(moksa)* do si mesmo singular do conjunto das conseqüências indefinidas de suas próprias ações *(karman)* ou, ainda, aproximá-la do nirvana budista [33]. Além disso, ela suscita com razão questões acerca da concepção espinosana da *imortalidade* da mente, uma vez que, nesse nível da intuição intelectual das coisas sob o aspecto da eternidade, isto é, de suas essências eternas, Espinosa mesmo reconhece que os próprios corpos sensíveis e finitos podem ter sido destruídos e não mais estar presentes na duração. Com efeito, Espinosa afirma que a mente humana singular, pelo menos sob o aspecto eterno de sua essência, pode permanecer *em si* mesma sem referência alguma à duração do corpo a que está associada como unidade, pois, mesmo se o corpo for destruído, "alguma coisa dela permanece, que é eterna", de maneira que nem ela tem uma recordação de antes ter estado ligada ao corpo singular, nem a eternidade é definida negativamente pela ausência de tempo. Justamente por isso, ele entendeu poder afirmar que "não obstante, sentimos e experimentamos ser eternos" [34]. Além do que, nesse âmbito da atualidade verdadeira e real da substância absolutamente infinita, nada além da essência eterna das coisas e de Deus pode ter alguma atualidade, visto que nela as noções de limite, tempo, negação, finitude, figura, etc., que conformam a existência ou atualidade finita dos modos, não têm afirmativamente verdade ou efetividade reais. A apreensão intuitiva da essência *eterna* das coisas, portanto, não poderia

---

[33] Cf. o Capítulo 3 do presente trabalho. Cf. ainda WETLESEN, J., "Body awareness as a gateway to eternity: a note on the mysticism of Spinoza and its affinity to Buddhist meditation", in HESSING, S. (ed.), *Speculum Spinozanum 1677-1977*. London-Henley-Boston, Routledge & Kegan Paul, 1977, pp. 479-94. O autor baseia sua defesa de uma interpretação mística de Espinosa e a aproximação com o budismo em um exame preliminar do significado *existencial* dos conhecimentos do segundo e terceiro gêneros, defendendo que a essência singular dos corpos *não* é objeto de cognição, mas apenas a *essência geral* dos atributos, e que a *essência* singular da pessoa cognoscente está existencialmente engajada no verdadeiro ato de conhecimento dessa essência geral, de modo que ela possa afirmar mesmo sem referência alguma ao próprio corpo que "sentimos e experimentamos que somos eternos".

[34] *E* V, prop. 23, dem. e schol.: *"A mente humana não pode com o corpo ser absolutamente destruída, mas algo dela* (ejus aliquid) *permanece, que é eterna.* DEMONSTRAÇÃO: Em Deus se dá necessariamente o conceito ou a idéia que exprime a essência do corpo humano *(pela prop. preced.)*, que por esta razão é necessariamente algo que pertence à essência da mente humana *(pela prop. 13 da parte II)*. Mas não atribuímos à mente humana nenhuma duração, que pode ser definida pelo tempo, senão enquanto exprime a existência atual do corpo, que é explicada pela duração e pode ser definida pelo tempo, isto é *(pelo corol. da prop. 8 da parte II)*, não lhe atribuímos duração senão enquanto dura o corpo. Mas como esse algo, não obstante ⟨a destruição do corpo⟩, é isso que é concebido por uma certa necessidade eterna pela própria essência divina *(pela prop. preced.)*, esse algo, que pertence à essência da mente, será necessariamente eterno. *C.Q.D.* ESCÓLIO: [...] E, não obstante sentimos e experimentamos ser eternos"; *G* II, p. 295.14-27; trad. port., p. 291*. Deve-se notar que, de acordo com *E* V, prop. 22, a idéia que existe em Deus exprime a essência "deste ou daquele" corpo humano, logo diz respeito aos corpos singulares sem distinção entre si; mas, assim, a essência eterna deles seria, na verdade, uma essência *formal* ou comum a todos os modos do atributo extensão, algo *(aliquid)* que pertence à essência da mente humana, ou seja, a essência *objetiva*.

implicar a conservação da unidade de consciência do sujeito cognoscente e nem mesmo as determinidades que constituem o seu próprio corpo singular, mas exatamente que a sua essência singular una foi *cindida*, dividida em dois pelo próprio aspecto *negativo* da ação do pensar intuitivo, para somente assim poder separar a parte intelectual da mente como sua essência, a qual então pode ser considerada como essência intuída exclusivamente segundo o aspecto da eternidade, deixando de lado todos os outros aspectos apreensíveis pela percepção dos corpos e pela consciência quando a mente está em relação com a atualidade finita.

Na verdade, isso reintroduz uma *cisão* na unidade imediata de mente e corpo que é o homem, de maneira que esta intuição das essências eternas, que se apresenta como um *sentimento* ou *experiência* vivida tão somente pela mente, aparece no espinosismo como se o resultado deste processo fosse conservado pela *consciência* justamente no momento em que ela perdeu todos os indicativos e referências de sua unidade singular. A semelhança estrutural desse processo descrito por Espinosa com as doutrinas indianas do recolhimento ou *yoga* e do nirvana budista certamente chamou a atenção de Hegel a ponto de terem sido de fato comparados entre si. No entanto, ele não menciona tal semelhança nas *Lições*, cujas fontes remontam até 1829/30, época em que ele já havia desenvolvido seus estudos sobre o Oriente. Mas voltará a referir-se a ela na 2ª edição da *Doutrina do ser* da *Ciência da lógica* (1832), como antes se viu. Por que razão? A resposta mais plausível é que as polêmicas com a teologia do sentimento e o saber imediato, das quais aqui já se tratou, exigiram do professor universitário apresentar em suas preleções um outro tipo de resposta que, afastando provisoriamente a referência ao caráter oriental do espinosismo, pudesse tanto recusar o emprego que se fazia da imagem de Espinosa como o "santo repudiado", cuja doutrina moral seria um modelo de elevação espiritual a ser assimilado por aquelas correntes filosóficas e teológicas, como indicar os limites e conseqüências de sua concepção da moral por força das conseqüências advindas em razão dos próprios princípios admitidos pelo sistema.

### *3. "Amor intelectual de Deus": saber verdadeiro e repouso do espírito*

Por esse motivo, a seqüência do texto hegeliano das *Lições* não somente ratifica indiretamente a sua interpretação geral do "caráter oriental" do espinosismo, afirmando que

nesse sistema "somente a essência eterna de Deus existe; o espírito não tem nenhuma liberdade, porque o modo é determinado por outro", isto é, a própria substância ou Deus, como também procura esclarecer o sentido e o alcance verdadeiros do *fim* moral proposto por Espinosa, com base na apresentação resumida de algumas das últimas proposições da Parte V da *Ética*. Ainda nas *Lições*, lemos: " 'Do terceiro modo do conhecimento surge o *repouso do espírito (die* Ruhe des Geistes*)*; o bem supremo do espírito é conhecer Deus, e isto é sua suprema virtude' ". Este fim *(Zweck)*, todavia, só pode ser realizado se o *espírito* (a mente) for capaz de conhecer a si e ao corpo sob o aspecto da eternidade, pois: " '[...], neste ponto tem necessariamente o conhecimento de Deus, e sabe que é em Deus e é concebido por Deus' ". Assim, compreende-se por que motivo Espinosa pôde asseverar sem receio algum de com isso exprimir uma experiência mística que " '[...] deste conhecer nasce necessariamente o *amor intelectual de Deus*; pois nasce uma alegria acompanhada da idéia de ⟨sua⟩ causa, isto é, Deus [...]' " [35].

O breve comentário hegeliano a esta passagem é, na entanto, uma crítica severa que resume o sentido de sua interpretação da noção espinosana do "amor intelectual de Deus": "Ora, isto não é conhecimento filosófico; é somente o saber de algo verdadeiro" [36]. Neste sentido, a explanação de uma justificativa mais ampla por parte de Hegel poderia tanto aproximá-la da conclusão sobre o sentido do *yoga* ou recolhimento do si mesmo visando alcançar a unidade com o ser supremo e a liberação do *karman*, quanto do sentido da aspiração *(Sehnsucht)* do saber imediato de Jacobi e do sentimento religioso originário de Schleiermacher. E não deixa de se fazer notar que, embora tenha reunido em um mesmo movimento a defesa do espinosismo e a da filosofia especulativa contra as acusações provenientes dessas correntes, Hegel tenha decidido ainda servir-se justamente do elo que esses autores entendiam compartilhar com a experiência do amor intelectual de Deus, para se

---

[35] *VGPh III*; *SW* 19, p. 405; trad. fr., 6, p. 1.491. A primeira citação parcial remete a *E* V, prop. 27, dem.: *"Deste terceiro gênero de conhecimento provém o maior repouso íntimo* (acquiescentia) *da mente que pode existir*. DEMONSTRAÇÃO: A virtude suprema da alma é conhecer Deus [...]". Por sua vez, a segunda citação é de *E* V, prop. 30, já referida aqui na nota 29 acima. A última citação remete a *E* V, prop. 32, corol.: *"Tudo o que inteligimos pelo terceiro gênero de conhecimento nos ⟨faz⟩ deleitarmo-nos com ele, e isso concomitante à idéia de Deus como causa*. [...] COROLÁRIO: Do terceiro gênero do conhecimento nasce necessariamente o amor intelectual de Deus. Com efeito, deste gênero de conhecimento nasce *(pela prop. preced.)* uma alegria concomitante à idéia de Deus como causa, isto é *(pela def. 6 dos afetos)*, o amor de Deus, não enquanto o imaginamos presente *(pela prop. 29 desta parte)*, mas enquanto inteligimos que Deus é eterno; isto é o que chamo amor intelectual de Deus"; *G* II, p. 300.13-4, 22-7; trad. port., p. 295*.

[36] "Dies ist nun nicht philosophische Erkenntnis; es ist nur Wissen von einem Wahrhaften"; *VGPh III*; *SW* 19, p. 405; trad. fr., 6, p. 1.491. No Manuscrito de 1825/26 não consta uma passagem semelhante, porém ela está presente no caderno de von Griesheim, conforme nota Garniron, trad. fr., 6, p. 1.487, nota *53.

referir precisamente à *diferença* fundamental entre a *forma* de aquisição da beatitude em Espinosa e aquela que se apresentava à própria filosofia especulativa como necessária e mais adequada à sua época, o conhecimento conceitual e racional especulativo. Ora, um tal saber *(Wissen)* é verdadeiro por ser a *conjunção* imediata na mente subjetiva de uma *intuição intelectual*, tanto da idéia de sua essência eterna e de sua inserção na ordem e conexão causal da efetividade substancial, com um *afeto* de alegria ou de um *sentimento*, que resulta do fato de esta idéia ter por causa Deus; e, neste sentido, a sua qualidade de saber verdadeiro depende menos de sua forma e de seu efeito imediato como afeto ou sentimento que do conteúdo ou grau de realidade supremo do seu *objeto*, que o causou na mente pelo vínculo essencial imanente, isto é, Deus. Ele não é um conhecimento *(Erkenntnis)* filosófico porque não passou necessariamente por um processo que permite reconhecer este saber como resultado mesmo da elevação do espírito, indo do sensível ao plenamente espiritual, processo no qual tal saber pode ser conduzido mediante a negatividade e a dialética até a forma do conceito, ao conhecimento racional-especulativo.

Com efeito, Espinosa explicou que o *amor intelectual* do homem para com Deus é um *afeto de alegria* que se dá concomitantemente à *idéia* de Deus como causa, isto é, de Deus não enquanto ele é *imaginado* presente, mas enquanto é *inteligido* como *eterno*. Mas, neste caso extremo, quando conhecemos tudo pelo terceiro gênero de conhecimento, nasce o repouso íntimo da mente *(acquiescentia mentis)*, a alegria que "está acompanhada da idéia de si mesmo *(pela prop. 27 desta parte)* e, conseqüentemente *(pela prop. 30 desta parte)*, acompanhada também da idéia de Deus como causa" [37]. Aqui o homem encontra a fruição plena de sua essência mais íntima ao reuni-la sob a forma do amor com a essência infinita de Deus. Todavia, por força da definição mesma do *amor* [38], a causa desse afeto teria de ser considerada como uma causa *externa* à consciência; logo, como relativa à natureza *naturada* por envolver a idéia de uma relação causal transitiva e, assim, ela teria de dizer respeito a

---

[37] *E* V, prop. 32 dem.; *G* II, p. 300.18-19; trad. port., p. 295*. Cf. o texto de *E* V, prop. 32 e corol. na nota 35 acima. A definição da *acquiescentia*, cf. *E* III, *Affect. Defin.*, def. 25: "O repouso íntimo *(acquiescentia in se ipso)* é alegria nascida do fato que o homem contemplar a si mesmo e à sua potência de agir"; *G* II, p. 196.22-4; trad. port, p. 218*.

[38] *E* III, *Affect. Defin.*, def. 6: "Amor é alegria concomitante à idéia de uma causa externa. EXPLICAÇÃO: Esta definição explica assaz claramente a essência do amor. [...] quando digo estar no amante essa propriedade ⟨do amor, distinta da sua essência⟩, a vontade de se unir à coisa amada, não entendo por vontade um consenso ou uma deliberação do ânimo, ou um livre decreto *(com efeito, demonstramos que isso é uma ficção na proposição 48 da parte II)*, nem mesmo o desejo de se unir à coisa amada quando está ausente, ou de perseverar na sua presença quando está presente; e, com efeito, o amor pode ser concebido sem esses desejos; mas por vontade entendo o repouso íntimo *(acquiescentia)* que está no amante por causa da presença da coisa amada, pelo qual a alegria do amante é fortificada ou ao menos alimentada"; *G* II, pp. 192.19-193.5; trad. port., p. 215*.

Deus *não* enquanto é considerado como presente na existência finita ou nem mesmo enquanto é considerado natureza *naturante*, mas sim enquanto é considerado expresso por um modo do atributo pensamento e que resulta como um *efeito* da necessidade imanente de sua causalidade essencial e infinita [39]. Ora, tendo em vista a estrutura da ontologia espinosana, isso põe em questão de que maneira Deus deve ser entendido nessa intuição intelectual: enquanto um modo infinito *imediato*, isto é, ou como intelecto infinito ou como movimento e repouso? *ou* enquanto o modo infinito *mediato*, a *facies totius universi*? Esta última alternativa está descartada, pois este é somente a manifestação fenomênica, o mundo, que, como se viu, segundo a interpretação de Hegel, não tem nenhuma efetividade ou atualidade verdadeira e real. Não pode ser também o movimento e o repouso inteligidos sob o aspecto necessário e eterno da essência infinita do atributo substancial da extensão, pois eles aí estariam considerados em sua universalidade *abstrata* e todas as determinidades efetivas na atualidade dos modos (a finitude, a figura, o número, etc.) estariam dissolvidas. Resta então a possibilidade de se ter de necessariamente inteligir Deus tão somente como o intelecto infinito, como *puro pensamento*. Decorreria daí a designação deste amor entre o ser finito e o ser infinito como um amor "intelectual"? Seria essa uma determinação restritiva que consistiria em delimitar para o próprio homem, cuja unidade existencial e modal foi desta maneira cindida, essa sua *parte* essencial eterna e, assim, poder circunscrever esta intelecção intuitiva superior tão somente com referência ao âmbito do atributo pensamento?

Pelo contrário, há de se compreender que o amor intelectual do *homem* para com Deus seja antes de tudo uma *parte* do próprio amor com que Deus ama *a si* mesmo, pois, Hegel lembra por meio de citação que, de acordo com prop. 35 da Parte V da *Ética*, Deus " 'ama a si mesmo com um amor intelectual infinito' " [40]. E para que a interpretação hegeliana sobre este ponto torne-se mais clara e incisiva, é preciso complementar o campo de sua referência com a prop. 36 que lhe segue:

> O amor intelectual da mente para com Deus é o próprio amor de Deus, com que Deus se ama a si mesmo, não enquanto é infinito, mas enquanto pode explicar-se pela essência da mente

---

[39] Cf. *E* I, prop. 31: *"O intelecto em ato, seja ele finito seja infinito, assim como a vontade, o desejo, o amor, etc., devem ser referidos à natureza naturada e não à naturante"*; *G* II, p. 71.30-2; trad. GEE; trad. port., p. 109*.

[40] *VGPh III*; *SW* 19, p. 405; trad. fr., 6, pp. 1.491-2.

humana, considerada sob o aspecto da eternidade; isto é, o amor intelectual da mente para com Deus é parte do amor infinito com que Deus se ama a si mesmo [41].

O amor intelectual de Deus para consigo mesmo é, sem dúvida, infinito e eterno, e visto que Deus é absolutamente infinito, a demonstração da prop. 35 esclarece que: "a natureza de Deus goza de uma perfeição infinita, e isto *(pela prop. 3 da parte II)*, acompanhado da idéia de si mesmo, isto é *(pela prop. 11 e pela def. 1 da parte I)*, da idéia da sua causa; e foi isso que nós dissemos que era o amor intelectual de Deus [...]" [42]; de maneira que assim como o homem que conhece pelo terceiro gênero, também Deus tem um *saber* de si mesmo, mas não um conhecimento filosófico de si. Portanto, o amor intelectual do homem para com Deus parece poder ser entendido de duas maneiras: *a)* ele é conquistado pelo homem somente por meio de um esforço para que venha a inteligir todas as coisas segundo o terceiro gênero de conhecimento, segundo o qual não *imaginamos* Deus como presente, mas sim *inteligimos* que Ele é eterno (cf. *E* V, prop. 32, corol.) — no sentido de ser uma elevação espiritual que parte do sensível, passa pela razão, e alcança o pensar intuitivo das essências eternas; o faria do homem um ser autônomo em face do divino; e *b)* esse amor intelectual humano mesmo é na verdade um *efeito* da ação essencial imanente de Deus sobre si mesmo, na qual ele goza de sua perfeição suprema e efetividade absoluta, *por meio* de um de seus modos finitos, o homem; de forma que o saber humano de Deus é *parte* do saber que Deus tem de si próprio. Essa dupla perspectiva de ver a questão, na verdade, exprime a dificuldade mesma de se compreender, então, qual é o papel efetivo do sujeito singular e da liberdade subjetiva nesse percurso de ascensão intelectual até o divino. Se no primeiro ponto de vista prevalece o caráter humano subjetivo e filosófico desse esforço, no segundo ponto de vista a determinação desse empenho como *efeito* proveniente da ação causal de Deus o dispensaria integralmente, apresentando-se como a comunicação de um saber imediato do fundamento ao fundado, do causador ao causado, de Deus ao homem. Nas palavras de F. Mignini, um dos grandes intérpretes de Espinosa:

> O autor esclarece, antes de tudo, que o amor intelectual é uma prerrogativa de Deus, enquanto a natureza de Deus goza de uma perfeição infinita acompanhada da idéia de si mesmo como

---

[41] Cf. os textos latinos das proposições citadas, *E* V, prop. 35: *"Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat"*; — prop. 36: *"Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanæ mentis, sub specie æternitatis consideratum, explicari potest, hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat"*; *G* II, p. 302.4, 12-6; trad. port., p. 296*.

[42] *E* V, prop. 35, dem.; *G* II, p. 302.7-10; trad. port., p. 296*.

causa (*P*35). É evidente que à natureza de Deus, entendida como *naturante*, não pode ser referidos nem idéias nem afetos, nem alegrias nem amores. Tudo isso pertence à natureza naturada. Portanto, enquanto é referido a Deus, entendido segundo *E* I *Def*6, o amor de si não é outro que a força infinita e indeterminada com que a substância coincide consigo. Considerando tal relação ontológica de autocausalidade em relação ao mundo infinito do pensamento, se pode dizer que "em Deus" se dá a idéia de sua própria natureza como absolutamente perfeita enquanto causa de si. E isto é o que, na *P*32*C*, foi chamado de amor intelectual e constitui o fundamento de todo outro amor intelectual. Daí segue que o amor intelectual do homem para com Deus é uma parte ou modalidade do amor com que Deus ama a si mesmo, não enquanto é infinito, mas enquanto pode ser expresso mediante a mente humana (*P*36). Em outros termos, se o amor com que Deus ama a si mesmo é a condição do amor da mente para com Deus e neste amor consiste a suprema beatitude da mente — segue que Deus, enquanto 'ama' a si mesmo, 'ama' os homens e que o amor de Deus para com os homens coincide, realmente, com o amor que os homens têm para com Deus [43].

Disso decorre, portanto, a reciprocidade do amor entre o homem e Deus, entre o causado e sua causa, que concede ao homem um estatuto e uma dignidade mais elevados que os demais outros modos. Mas ele não aparece com tal ênfase em Espinosa, pois, segundo a leitura de Hegel, tudo isso é no fundo efeito necessário da natureza de Deus.

O amor de Deus para si mesmo é mais propriamente uma *autodeterminação* de Deus, efeito de sua idéia de si mesmo como *causa sui*, e como toda idéia singular é também uma volição singular, ela exprimiria representativamente a "vontade" ou a "decisão" de unir-se consigo mesmo na autocontemplação de sua própria perfeição [44]. E nesse sentido, não haveria motivo algum, exceto a necessidade de sua própria natureza, para Deus "querer" reunir-se na unidade que inclui em si as diferenças que produziu em si mesmo, isto é, em efetuar a reunião da substância com totalidade de seus modos, do seu pensar infinito com o seu ser múltiplo e variado, atingindo a forma reflexiva de *retorno* a si mesmo por meio de sua *diferença* ou de seu *outro*, o homem. Por conseguinte, se poderia perguntar, se na relação de substancialidade, tal como concebida por Espinosa, já não haveria uma estrutura reflexiva ou subjetividade

---

[43] MIGNINI, F., *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*. Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1995, p. 182. A última parte do argumento baseia-se em *E* V, prop. 36, corol.

[44] As aspas indicam que estes não são termos empregados por Hegel. Mas, tendo em vista que, com relação ao intelecto humano finito, a *volição* é sinônimo de idéia singular e que vontade e idéia são o mesmo, e levando em conta que a *idéia* que o intelecto infinito de Deus tem de si mesmo como unitotalidade, causa necessária de si mesmo e de todas as coisas que decorrem de sua natureza, poderia talvez servir de justificativa para uma breve passagem no Manuscrito do curso sobre a história da filosofia de 1825/26, em que Hegel afirma: "a necessidade das coisas é a vontade eterna de Deus"; *VGPh 4*; *V* 9, p. 112.299-300. Cf. ainda *E* I, prop. 32, dem.

latente? Já estaria nela contida, ainda que em germe, uma definição do absoluto como subjetividade, como espírito, segundo a forma absoluta da reflexão infinita? *Não* é o que se conclui da interpretação de Hegel, embora a sua avaliação crítica da moral pareça estar a sugerir exatamente isso. É preciso prosseguir um pouco mais e tentar compreender a sua intenção e sentido.

De acordo com Hegel, portanto, este *saber* humano de Deus, que é afetiva e intuitivamente *verdadeiro*, mas que não foi conquistado pelo processo do conhecimento conceitual do pensar especulativo, tem precisamente como condição mesma de sua efetivação que a mente encontre justamente neste momento o seu repouso íntimo *(acquiescentia)*, a quietude da *dissolução* de si mesma como subjetividade singular, a dissolução da consciência de si e das afecções do corpo ao qual está ligada e, ademais, de toda determinidade ou propriedade comum presente também nos demais modos finitos, que seriam concebidas pela atividade reflexiva da razão. Ora, no início da *Ética*, os *modos* tinham sido concebidos e produzidos pela atividade intrínseca dos atributos justamente como *expressões* certas e determinadas do conteúdo essencial da substância absolutamente infinita; agora, porém, essas mesmas expressões da existência atual finita *desaparecem* ao retornarem por intermédio do pensar intuitivo humano ou *scientia intuitiva*, que os considera parcialmente somente como *essências* eternas, à própria atualidade verdadeira, à efetividade infinita da substância.

Ademais, segundo a leitura de Hegel, Espinosa não enfatizou que esse amor de Deus por si mesmo e pelos homens tem de se efetivar, portanto, simultânea e reciprocamente nos dois níveis diferentes de atualidade, como experiência e sentimento da parcela de eternidade que cada homem singular possui, mas também como saber reflexivo e amor de si mesmo da própria substância infinita, e, ademais, que essa unidade e reciprocidade se produzem tão somente *por intermédio* do homem. Não se pode esquecer, todavia, que o homem fora definido antes somente como um *modo*, uma modificação certa e finita dos atributos da substância, isto é, precisamente como aquilo a cuja "essência não pertence o ser da substância", o significa também dizer que "a substância não constitui a forma do homem"; logo, da essência mesma do homem não pode decorrer imediatamente a sua existência necessária [45]. Por outro lado, o afeto de *alegria* propiciado por este saber humano não deve

---

[45] *E* II, prop. 10, dem., corol. e dem.: "*À essência do homem não pertence o ser da substância, ou seja, a substância não constitui a forma do homem.* DEMONSTRAÇÃO: Com efeito, o ser da substância envolve existência necessária (*pela prop. 7 da parte I*). Portanto, se à essência do homem pertencesse o ser da substância, então, dada a substância, dar-se-ia necessariamente o homem *(pela def. 2 desta parte)* e, por conseguinte, o homem existiria necessariamente, o que *(pelo ax. 1 desta parte)* é absurdo. [...] COROLÁRIO: Daí segue que a essência do

aqui ser considerado como resultante de uma causa *externa* ao homem — o que é exigido em conformidade com a definição espinosana de amor e que, se fosse admitido, faria *valer* a diferença entre homem e Deus —, mas sim como *efeito* da própria causalidade divina imanente ao homem, expressão da potência absoluta da substância que determina de maneira necessária todas as ações e operações humanas, inclusive, aquela que impõe como uma *lei* ao modo existente e finito orientar-se durante toda a vida para um *fim* não só imanente *a si* mesmo, mas *também* essencialmente imanente à própria *substância*; o amor intelectual de Deus é a autocontemplação da idéia da própria natureza absoluta de Deus "em Deus", mas por intermédio do saber humano dessa idéia, que é parte dela por comunidade de essência e por causalidade imanente. Por esse motivo, Hegel entendeu que Espinosa acabou por definir o amor que o homem tem de dirigir a Deus como uma *lei*, isto é, como uma determinação essencial da efetividade modal finita e que guarda um caráter absolutamente necessário. Todavia, essa determinação mesma lhe ordena ainda, paradoxalmente, "não tornar válida a sua diferença e ⟨não⟩ querer perseverar nela" em face do ser supremo, exigindo uma renúncia ou a *negação* da diferença efetiva e atual entre o homem finito e o divino, rebaixando-a ainda mais aquela *nulidade* que o homem já é em face do divino, enquanto unidade de corpo e mente (espírito), ao nível do ser meramente *natural*. E por essa razão a destinação moral do homem em Espinosa pode ser compreendida como uma simples determinação *natural*, e não como uma determinação inteiramente ética e espiritual, o que então corresponderia de fato a atribuir uma estrutura subjetiva infinita à própria substância absoluta e, assim elevá-la ao espírito, como a filosofia especulativa entende ser necessário.

Não obstante, em Espinosa, na medida em que o homem, enquanto modo finito, é entendido como *modificação certa* ou *afecção* dos atributos da substância, então há de se entender que a essência singular e íntima que existe necessariamente em cada um dos indivíduos e que os vincula todos por co-essencialidade aos atributos substanciais — essência que é diferente de suas propriedades comuns apreendidas pela razão — é definida e explicada em última instância pela essência imanente da própria substância, assim como a sua potência, enquanto *efeito*, é definida e explicada pela potência infinita de sua *causa*. De fato, sobre isso Espinosa afirma no axioma 2 da Parte V da *Ética*: "A potência de um efeito é definida pela

---

homem é constituída por modificações certas dos atributos de Deus. DEMONSTRAÇÃO: O ser da substância *(pela prop. preced.)* não pertence à essência do homem. Esta, portanto *(pela prop. 15 da parte I)*, é algo que é em Deus e que sem Deus não pode ser nem ser concebido, ou seja *(pelo corol. da prop. 25 da parte I)*, uma afecção, ou seja, um modo que exprime a natureza de Deus de maneira certa e determinada"; *G* II, pp. 92.28-93.19; trad. GEE; trad. port., p. 143*.

potência de sua causa, enquanto a sua essência é explicada ou definida pela essência da sua causa" [46]. Neste sentido, pode-se compreender que é a própria substância que, através dos modos infinitos e finitos produzidos pela atividade dos atributos essenciais, *age* em si e sobre si mesma, produzindo em si uma auto-afecção, exercendo a sua *autocausalidade*, enfim, porque é *causa de si*. Assim, se pode concluir que a *natureza humana* inteira, tomada como universalidade ou como *gênero* — embora não se possa afirmar nem a existência necessária de cada um dos indivíduos, em função de sua essência singular por definição não a envolver, e nem o número total de indivíduos que compõe essa unidade comum de natureza — foi inteiramente determinada pela causalidade substancial, enquanto modificação certa da essência divina, a orientar-se pela *razão* para o conhecimento de Deus [47].

Eis por que essa determinação da natureza humana *universal* como razão é também, mais propriamente, uma *autodeterminação* de Deus, um *fim* que Ele se impõe a si mesmo como autocausalidade, como uma exigência necessária para a efetivação desse seu amor por si mesmo por intermédio de seus produtos ou modos, como uma autocontemplação de sua própria perfeição, mas agora, sob a perspectiva do *retorno* de um dos modos particulares à sua unidade originária, sob a óptica da união do seu ser existente múltiplo e variado com a unidade de seu intelecto infinito, o *retorno* a si mesmo por meio de sua *diferença*, o homem. Todavia, em Espinosa, ela *não* é ainda uma elevação em que o homem se afirma em e por si mesmo como autônomo em face dessa descomunal diferença entre si e o divino, mas é uma determinação que se lhe aparece como externa, como um mandamento ou lei, mas que incide de fato sobre a essência singular de cada um que participe dessa natureza humana comum. Enfim, ela aparece como uma destinação moral para toda a natureza humana, cuja realização

---

[46] *E* V, ax. 1; *G* II, p. 281.5-7; trad. port., p. 281*. Espinosa o funda diretamente em *E* III, prop. 7, que afirma que o esforço *(conatus)* de uma coisa por perseverar no seu ser é própria *essência atual* desta coisa. Cf. a nota 12 acima.

[47] Cf. *E* IV, prop. 35, dem. e corol. 1-2: "*Enquanto* (quatenus) *os homens vivem segundo a direção da razão, neste ponto* (eatenus) *somente concordam sempre necessariamente em natureza*. DEMONSTRAÇÃO: Enquanto lutam contra *(conflictantur)* afetos que são paixões, os homens podem ser diferentes em natureza *(pela prop. 33 desta parte)* e contrários uns aos outros *(pela prop. preced.)*. Mas neste ponto somente diz-se que os homens agem enquanto vivem segundo a direção da razão *(pela prop. 3 da parte III)* e, por conseguinte, tudo o que segue da natureza humana, enquanto é definida pela razão, deve ser inteligido *(pela def. 2 da parte III)* pela só natureza humana, como pela sua causa próxima. [...] COROLÁRIO 1: Nada de singular é dado na natureza das coisas que seja mais útil ao homem que o homem que vive segundo a direção da razão. Com efeito, o que é utilíssimo ao homem é o que convém maximamente com a sua natureza *(pelo corol. da prop. 31 desta parte)*, isto é *(como é conhecido por si)*, o homem. Mas o homem age absolutamente segundo as leis da sua natureza quando vive segundo a direção da razão [...]. COROLÁRIO 2: [...] Com efeito, quanto mais cada um homem procura o que lhe é útil e se esforça por se conservar, tanto mais é dotado de virtude *(pela prop. 20 desta parte)*, ou seja, o que é equivalente *(pela def. 8 desta parte)*, de tanto maior potência é dotado para agir segundo as leis da sua natureza, isto é *(pela prop. 3 da parte III)*, para viver segundo a direção da razão [...]"; *G* II, pp. 232.29-233.5, 233.16-21, 27-32; trad. port., p. 246*.

na existência de fato não depende em última instância do homem singular, mas da essência eterna que lhe foi atribuída pela ação automodificadora imanente de Deus. Portanto, visto da perspectiva da origem causal absoluta da substancialidade, a *moral* humana é, por isso, não um modo de reconhecer a dignidade humana e sua essência espiritual, mas um modo particular da *glorificação* de Deus [48]. Desta forma, Hegel conclui: "Pois Deus pode ter somente a si por fim e por causa; e a destinação *(Bestimmung)* do espírito subjetivo é dirigir-se para ele. — Esta é a moral mais elevada, mas também ⟨a mais⟩ universal" [49].

A mais elevada e sublime moral. No entanto, como esta moral impõe como exigência e fim tão somente ter a *idéia* verdadeira de Deus e como a natureza humana inteira foi determinada a esta destinação por força da potência e da causalidade essencial imanente de Deus, não estaria já dado de antemão o cumprimento *necessário* desta destinação? E mais, esta universalidade mesma da destinação à beatitude, enquanto válida para todos os homens, não é também uma determinação ineludível porque produzida necessariamente pela ação divina, de maneira que todos estariam já obrigados à felicidade e à liberdade? Como então entender a elevação moral do homem singular como via árdua e necessária para a *salvação* e a beatitude, para a afirmação da liberdade? Com efeito, ao julgar essa moral como sublime e universal, Hegel está questionando também se ela não é elevada demais para o homem comum, envolvido inteiramente com os afazeres cotidianos da vida impostos pelas modernas sociedades politicamente organizadas em torno do Estado.

O próprio Espinosa reconheceu que a via que propôs para a realização moral do homem é muito elevada, o que já gerou juízos entre os críticos de que a sua teoria moral é ascética ou aristocrática, pois resulta somente em afirmar o valor superior do sábio sobre o ignorante [50]. Com efeito, na prop. 40 da Parte V da *Ética*, ele afirma: "*Quanto mais perfeição*

---

[48] *E* V, prop. 35, schol.: "Por essas coisas inteligimos claramente em que consiste a nossa salvação *(nostra salus)*, ou beatitude, ou liberdade, a saber: em um amor constante e eterno para com Deus, ou seja, no amor de Deus para com os homens. Este amor ou beatitude é chamado nos Livros Sagrados a glória, e não sem mérito. Com efeito, quer se refira a Deus, quer à mente, pode ser chamado corretamente de repouso íntimo do ânimo *(animi acquiescentia)*, o qual de fato não se distingue da glória *(pelas def. 25 e 30 da defin. dos afetos)*"; *G* II, p. 303.2-8; trad. port., p. 297*.

[49] *VGPh III*; *SW* 19, p. 405; trad. fr., 6, pp. 1.491-2. No Manuscrito do curso de 1825/26, lê-se: "Portanto, é a mais elevada ⟨e⟩ e máxima *(größte)* moral; [ela], porém, ainda permanece nesta universalidade"; *VGPh* 4, *V* 9, p. 113.314-5.

[50] Cf. *E* V, prop. 42, schol.: "Com todas essas coisas, terminei tudo o que queria demonstrar acerca da potência da mente sobre os afetos e acerca da liberdade da mente. Pelas quais se mostra o quanto é forte o sábio e ⟨é⟩ superior ao ignorante, que age levado só pela paixão *(libidine)*. O ignorante, com efeito, além de ser agitado de muitas maneiras por causa externas e de nunca gozar do verdadeiro repouso íntimo do ânimo *(animi acquiescentia)*, vive ainda quase inscio de si mesmo, de Deus e das coisas *(sui, & Dei, & rerum quasi inscius)* e ao mesmo tempo em que deixa de sofrer, deixa também de ser. Ao contrário, o sábio, enquanto é considerado

*uma coisa tem, tanto mais é ativa* (agit) *e menos é passiva* (patitur)*; e, ao contrário, quanto mais é ativa mais perfeita é"*, por isso se pode também dizer que "tanto mais realidade ela tem", e daí se segue que aquela "parte eterna da mente" que é mais perfeita e permanece após a destruição do corpo e da memória a ele associados é o *intelecto*, "pelo qual somente se diz que agimos *(pela prop. 3 da parte III)*; aquela, que mostramos que perece, é a própria imaginação *(pela prop. 21 desta parte)*, pela qual somente se diz que sofremos *(pela prop. 3 da parte III e pela definição geral dos afetos)*". Portanto, invocando em particular a prop. 21 da Parte I, Espinosa afirma ainda que a *mente* humana, considerada ainda *sem relação* com a existência do corpo, "na medida em que intelige, é um modo eterno do pensar, que é determinado por um outro modo eterno de pensar, e este ainda por um outro, e assim até ao infinito, de maneira que todos eles simultaneamente constituem o intelecto eterno e infinito de Deus" [51]. Todavia, apesar dessa vinculação causal imanente que assegura ao intelecto humano o aspecto da eternidade, o autor afirma em *E* V, prop. 41: *"Ainda que ignorássemos que nossa mente é eterna, teríamos, no entanto, como primordiais a piedade e a religião, e absolutamente tudo aquilo que mostramos na Parte IV que se refere à firmeza do ânimo* (animositatem) *e à generosidade"*, e diz ainda na demonstração desta que, na Parte IV, estabeleceu que o *único* fundamento da *virtude*, isto é, "de uma regra de vida correta [...], é procurar aquilo que nos é útil. Ora, para determinar aquilo que a razão recomenda como útil, não tivemos em conta a eternidade da mente que nós conhecemos somente nesta Parte V" [52]. Portanto, o verdadeiro itinerário ético proposto por Espinosa pode ser visto como uma via de ascese intelectual quase impraticável para a maioria dos homens, cuja dificuldade de realização efetiva por exigir o maior conhecimento possível de todas as coisas segundo o terceiro gênero de conhecimento, restringir-se-ia somente ao sábio que venha a possuir a

---

como tal, dificilmente se deixa mover o ânimo; mas, cônscio de si, de Deus e das coisas por uma certa necessidade eterna, nunca deixa de ser, mas goza sempre do verdadeiro repouso íntimo do ânimo. Se o caminho que mostrei conduzir a este estado parece muito árduo, pode, todavia, ser encontrado. E com certeza deve ser árduo aquilo que raramente é encontrado. Como seria possível, com efeito, se a salvação estivesse à mão e pudesse encontrar-se sem grande trabalho, que fosse negligenciada por quase todos? Mas todas as coisas notáveis são tão difíceis como raras"; *G* II, p. 308.14-28; trad. port., p. 301*. Esta perspectiva de leitura é discutida e recusada nos capítulos 3 e 4 de ZAC, S., *La morale de Spinoza*. Paris, P.U.F., 1959, pp. 36-70.

[51] *E* V, prop. 40, dem. e schol.; *G* II, p. 306.2-3, 21-4; trad. port., p. 299*.

[52] *E* V, prop. 41, dem; *G* II, p. 306.26-307.1; trad. port., pp. 299-300*. Espinosa define a *fortitudine*, "fortaleza da mente", como um dos afetos da mente quando ela é ativa, que por sua vez se distingue em outros dois: *animositate* e *generositate*. A *animositate*, "firmeza da mente", é definida como "o *desejo pelo qual um ⟨homem⟩ se esforça por conservar o seu ser, apenas em virtude do ditame da razão* (rationis dictamine). Por *generosidade*, porém, entendo o *desejo pelo qual um indivíduo se esforça por ajudar os outros homens e por se unir a eles pelo laço da amizade, em virtude apenas do ditame da razão*"; *E* III, prop. 59, schol.; *G* II, p. 188.23-8; trad. port., pp. 212-3*.

*scientia intuitiva* em sua forma perfeita. Cabendo a todos os demais, então, o esforço contínuo para conduzir-se pela *razão*, confiantes na potência do intelecto e na força do ânimo; ou, no caso desse esforço e da razão lhes faltarem, ter de conduzir-se moralmente junto como os demais homens reunidos em sociedade segundo a piedade e a religião. Para além disso, e passa necessariamente para a esfera da política [53].

Mas o fato de Hegel ter designado a moral espinosana como a mais elevada e universal bem pode significar também que a julgava *abstrata*, e em certo sentido comparável com o formalismo moral kantiano, duramente criticado por ele. A sua *universalidade* seria de tal ordem que nenhuma sociedade ou grupo social poderia tomá-la como um efetivo princípio orientador para uma regra de conduta comum, se não sob a condição de já saber de antemão da impossibilidade mesma de sua realização, de tomá-la como um projeto de consecução duvidosa a ser lançado a um futuro indefinido. Reencontrar-se-ia, assim, na moral espinosana o mal infinito peculiar à moral do kantismo? E, por essa razão, não seria ela totalmente incapaz de inspirar no homem uma moralidade concreta e verdadeira? Neste sentido, ela seria também oposta à concepção hegeliana da *moralidade*, cuja *dialética* parte inicialmente da afirmação da liberdade *subjetiva* do sujeito, na medida em que as determinações da *vontade* livre são postas em seu interior como suas, e que sua exteriorização seja uma ação que só é reconhecida como própria na medida em que o sujeito tem o saber e o querer de seu propósito e que, só assim, se deixa imputar o que se efetiva na exterioridade como ação sua ou conseqüência dela. Nessa dialética da moralidade, o homem que quer se afirmar como moralmente livre, tem de possuir como próprio em geral

> uma noção da diferença entre o bem e o mal, as determinações éticas assim como as religiosas não devem reivindicar a ele que sejam cumpridas somente como leis e prescrições exteriores de uma autoridade, mas ter em seu coração disposição, consciência moral, discernimento, etc.,

---

[53] Evidentemente que o reconhecimento, por parte de Espinosa, desta última forma de se fixar as regras de conduta humana, implica em uma consideração não mais individual própria à ética, mas à moral coletiva e socialmente determinadas pelos costumes, crenças, tradições, povos e nações, etc. De fato, visto que a ignorância da eternidade da mente não impede de se tomar como primordiais as prescrições da razão, a força do intelecto e a generosidade, lemos em *E* V, prop. 41, schol.: "Parece ser outra a persuasão comum do vulgo. Com efeito a muitos parecem acreditar que são livres na medida em que *(eatenus... quatenus)* é lícito obedecer às paixões; e que cedem ao seu direito na medida em que são obrigados a viver segundo a prescrição da lei divina. Acreditam, pois, que a piedade e a religião, e absolutamente tudo o que se refere à fortaleza do ânimo *(animi fortitudinem)*, são fardos que esperam depor após a morte e receber o prêmio de sua escravidão, a saber: da piedade e da religião; e são levados a viver, tanto quanto o permitem a ligeireza e o ânimo impotente, segundo a prescrição da lei divina, não só pela esperança, mas ainda pelo medo de serem punidos depois da morte por cruéis suplícios [...]"; *G* II, p. 307.7-16; trad. port., p. 300*. Há de se observar também que Hegel não articulou as conseqüências dessa elevação máxima da moral espinosana com a teoria política presente tanto em passagens da *Ética*, como em outras obras de Espinosa dedicadas ao tema, como o *TTP* e o *TP*.

seu consentimento, reconhecimento, ou até mesmo fundamentação. A subjetividade da vontade é nela mesma seu fim por si mesmo *(Selbstzweck)*, pura e simplesmente momento essencial [54].

Ao final desse movimento, a consciência moral *(Gewissen)* se revela como a instância decisiva em que todo discernimento *subjetivo*, sobre a intenção, os interesses, os fins e bens particulares, etc., e toda legitimação *objetiva* em um mundo exterior que aparece como autônomo com relação aos fins subjetivos, se realizam somente se os sujeitos passarem à outra esfera do espírito objetivo, a *eticidade*, na qual se realiza a sua efetividade imediata como *costume (Sitte)*, isto é, como *liberdade* autoconsciente, e se inicia a sua inserção efetiva nas instituições éticas da sociedade civil e do Estado [55].

*4. Conseqüências da moral espinosana*

Tendo ainda em vista acusação feita a Espinosa de que sua filosofia visava *destruir* toda a moral, e que foi um dos motivos impulsionadores da discussão com Tholuck, no Prefácio da 2ª edição da *Enciclopédia*, Hegel vai se posicionar, ainda nas *Lições*, diretamente *contra* esta interpretação, uma vez que a moral espinosana propõe que as coisas sensíveis e contingentes, os afazeres particulares, as paixões, os prazeres, a glória, o poder, etc. não sejam tomados como guias para a conduta moral e, assim, procura fazer com que o homem se guie tão somente pela razão. Contudo, esse aspecto da moral espinosana não é ressaltado sem que ao mesmo tempo sejam observados os *limites* de sua concepção da substancialidade, que são determinantes para a delimitar o seu alcance prático efetivo. Se, por um lado, nessa concepção da moral está muito bem *representado* o esforço humano para dominar as paixões e assim poder conduzir-se pela razão, por outro lado, porém, ela não conseguiu alterar o horizonte da *oposição* essencial entre o modo e a substância, entre o homem e Deus, tal como foi fixada na estrutura da substancialidade. Por isso, diz Hegel,

---

[54] *Enz C*, III, § 503, *Anm.*; *GW* 20, p. 489.11-7; *NP*, p. 398.3-10; trad. fr., III, pp. 293-4; trad. bras., I, pp. 290-1*.

[55] Cf. a seção dedicada à *moralidade* e os primeiros parágrafos da seção sobre a *eticidade* na *Enz C*, III, §§ 503-16; *GW* 20, pp. 488-96; *NP*, pp. 397-403, trad. fr., III, pp. 293-300; trad. bras., III, pp. 290-6.

> Vã é a acusação de que a filosofia de Espinosa mata a moral; obtém-se dela sem dúvida o elevado resultado que todo sensível é somente limitação e há somente uma substância verdadeira, e que nisto consiste a liberdade do homem: regular-se pela substância una, e guiar-se segundo o uno eterno em sua disposição e seu querer. Mas é bem de se repreender nesta filosofia que Deus foi apreendido somente como substância, não como Espírito, não como concreto. Por conseqüência, também a autonomia da alma humana é ~~desonrada~~ negada *(geläugnet)*, enquanto na religião cristã todo indivíduo aparece como destinado à beatitude. Aqui, pelo contrário, o espiritualmente individual é apenas um modo, um acidente, mas não algo substancial [56].

Por que razão uma moral elevada e sublime como a espinosana, formulada em conformidade com os princípios do sistema e não deduzida em contradição com ele, pôde resultar ou ter por conseqüência ~~desonrar~~ negar a autonomia da alma humana? Além dos aspectos teóricos que já tratamos antes, cumpre assinalar que este é o problema que leva Hegel a recorrer, no final de seu exame da moral espinosana, à *Carta 23*, enviada por Espinosa a W. van Blijenbergh (1665) [57], como um testemunho das conseqüências práticas resultantes do sistema. Com efeito, nesta carta, Espinosa responde logo no início ao argumento mais elementar que em geral lhe era dirigido ao ser questionado e chamado a tratar da moral, e que pode ser assim resumido: sendo "Deus o autor do uno e de todas as coisas *(Urheber vom Einem und Allem)*", e havendo no mundo o mal, ele próprio é o autor do mal, e em si mesmo *é* mal; a diferença entre o bem e o mal estaria dissolvida na unidade da substância divina, pois nesta identidade absoluta todas as coisas são um e o mesmo; portanto, as ações humanas, sejam elas as de um virtuoso ou as de um criminoso, não seriam em si mesmas agradáveis ou desagradáveis para Deus, mas antes completamente indiferentes; ou Deus produz coisas contrárias à sua vontade, ou elas são boas ainda que contradigam a sua vontade.

Como prova textual da posição de Espinosa, Hegel cita a passagem da carta em que ele diz: " 'Eu estabeleço que Deus é absoluto e verdadeiro' (como causa de si mesmo)" e que é também " 'a causa de tudo o que inclui em si uma essência' (isto é, realidade positiva)"

---

[56] *VGPh III*; *SW* 19, p. 409; trad. fr., 6, p. 1.498.

[57] *Ep* 23, de 13/03/1665; *G* IV, pp. 144-52; trad. ital., pp. 146-51. W. van Blijenbergh (1632-1692), era comerciante, afeiçoado aos estudos de filosofia e calvinista convicto, chegou a exercer funções administrativas em Dordrecht, cidade em que nascera. Foi autor de obras apologéticas e de duas refutações escritas em holandês, uma do *TTP*: *A verdade da religião cristã na autoridade da Sagrada Escritura..., ou uma refutação do livro blasfemador, denominado Tratado Teológico-político* (1674); e a outra da *Ética*: *Refutação da Ética ou moral de Benedito Espinosa* (1682). A correspondência de Espinosa com Blijenbergh conta oito cartas (*Ep* 18-24, 27), quatro de cada um, escritas entre dezembro de 1664 e março de 1665. Anteriores ao *TTP*, elas tratam mais especificamente de problemas morais e contém uma exposição sintética tanto da crítica espinosana da religião quanto de sua própria doutrina moral.

*afirmativamente*, qualquer que seja ela. Desta maneira, se se pudesse provar que o mal, o erro e o crime são coisas que *têm* ou *exprimem* uma essência, haveria de se concluir que Deus é a *causa* de todos eles. Todavia, continua, Espinosa entendia já ter provado que " '[...] a forma do mal não consiste em algo que exprime uma essência, e portanto não pode ser dito que Deus seja a causa deles'. O mal é somente negação, privação, limitação, finitude, modo, — nada em si *(an sich)* verdadeiramente real" [58]. Em seguida, Hegel recorre ao exemplo mencionado na carta, em que Espinosa esclarece que " 'o matricídio cometido por Nero, na medida em que contém algo de positivo, não foi um crime' ", pois, também Orestes fez a mesma ação e teve a mesma intenção, mas não foi igualmente acusado como Nero. O que Espinosa quis certamente dizer, de acordo com Hegel, é que o *afirmativo* é a vontade, a representação e a ação de Nero, e enquanto tais não são crimes. O seu delito residiria somente no fato de ter se mostrado "ingrato, cruel e desobediente". Com efeito, na carta ele escreveu: "Mas é certo que tudo isso não exprime uma essência e, portanto, que Deus não foi a causa disso, embora tenha sido a causa da ação e da intenção de Nero" [59]. Desta maneira, Hegel busca explicar que precisamente isso *é* o positivo, pois se entende que sua ação e sua intenção são a afirmação da *essência atual* de um modo singular, que enquanto tal é idêntica à sua perfeição e que, assim, exprime de maneira certa e determinada a necessidade absoluta da natureza de Deus. Exatamente por essa razão, a *ação* do matricídio, considerada em si mesma ou isoladamente, como efeito concreto da causalidade eficiente exercida por Nero, não pode ser comparada com qualquer outra e avaliada como intrinsecamente boa ou má, de modo que ela "não faz o criminoso como tal; o negativo (crueldade, etc.) ⟨é o que⟩ torna a ação criminosa" [60].

Contudo, segundo indica a leitura de Hegel, Espinosa teria revelado assim que sua posição filosófica implicava a admissão que uma efetiva *diferença* entre o *bem* e o *mal* quando referida com respeito ao homem, e com isso que essa diferença mesma pudesse ser tomada como *afirmativa*, e o mal passasse a ser considerado não simplesmente como privação ou negação sem referência alguma a algo de substancial, mas sim como algo que de algum modo existe na atualidade finita e diz respeito às essências das coisas. Para explicitá-la, Hegel

---

[58] *VGPh III*; *SW* 19, p. 406; trad. fr., 6, p. 1.493. A passagem citada é de *Ep* 23; *G* IV, p. 147.1-8; trad. ital., p. 148.

[59] *Ep* 23; *G* IV, p. 147.14-6; trad. ital., p. 148.

[60] *VGPh III*; *SW* 19, p. 406; trad. fr., 6, p. 1.493. Na *Carta 21*, Espinosa afirma que Deus, considerado em si mesmo e sem nenhum atributo humano, comunica aos justos as perfeições que recebem, e que não compreende Deus como juiz, de maneira que disso decorre que "eu estimo as obras pela qualidade das obras, e não pela potência do operador *(ex potentiâ operatoris)*, e igualmente o prêmio que segue da obra, deriva dela com tanta necessidade com que segue da natureza do triângulo que seus três ângulos devem ser igual a dois retos"; *Ep* 21, a Blijenbergh, de 28/01/1665; *G* IV, p. 127.29-32, trad. ital., p. 133; trad. bras., p. 380*.

recorre a um argumento presente em outra carta espinosana, a *Carta 19*, também enviada a Blijenbergh no mesmo ano. Com efeito, o argumento espinosano diz que, se o mal e outras coisas semelhantes são *privações*, e se todas as coisas consideradas em si mesmas, sem relação com outras, incluem em si uma perfeição que corresponde à sua essência atual, então há de se admitir necessariamente que as privações nada significam *para* Deus, pois este só concebe as coisas por meio de seu intelecto infinito e as produz *essencial* e *atualmente* por meio da causalidade imanente dos atributos e *existencialmente* por meio da transitividade e reciprocidade causal entre os modos finitos. Portanto, como Deus não as determina *abstratamente* por meio de definições gerais, o que indicaria um *dever-ser*, um horizonte teleológico que apontaria para o grau de realidade superior a ser alcançado pelas coisas finitas, cujas essências seriam, então, em si mesmas imperfeitas, não é lícito ao homem atribuir mais realidade às coisas do que aquela que Deus mesmo lhes dispensou. Desta maneira, segue-se manifestamente que as coisas somente podem ser ditas privações *com respeito* ao intelecto humano, e nunca com respeito ao intelecto divino [61].

Embora isso pareça ser dito com justiça e seja formalmente correto, Hegel alerta que isso não é suficiente, porque no espinosismo Deus é o efetivamente real e o intelecto humano é somente um modo certo e determinado de um atributo, sem efetividade verdadeira, embora sua essência seja em parte eterna. A dificuldade aqui reside de fato em encontrar uma *unidade* em que a *diferença* entre o bem e o mal possa ser referida não só ao intelecto humano como modos de pensar ou noções gerais produzidas pela imaginação, mas também àquilo que é a fonte causal imediata das ações, o próprio homem como unidade de corpo e mente. E isso, *sem* contudo transferir assim o mal para a fonte causal originária de sua determinação essencial e de sua destinação moral, isto é, sem fazê-lo um conteúdo de Deus, entendido como autor sumamente bom da essência imanente e da existência dos homens singulares. Ademais, se o mal, como privação ou negação, só diz respeito ao intelecto humano e este é determinado pela atividade do atributo substancial a agir e operar de maneira certa, o homem singular não pode tornar a si mesmo indeterminado, não havendo nenhum espaço para que o sujeito moral

[61] *VGPh III*; *SW* 19, pp. 406-7; trad. fr., 6, pp. 1.493-4. Hegel traduz fielmente aqui passagens da *Ep* 19, de 05/01/1665: "[...] sabemos que tudo o que é, considerado em si mesmo sem referência *(sine respectu)* a qualquer outro, inclui perfeição, a qual se estende a qualquer coisa até onde se estende a essência mesma da coisa; pois a essência não é nada outro ⟨que isso⟩. [...] Mas, como Deus não conhece abstratamente as coisas nem forma definições gerais, e nem às coisas compete mais realidade que aquela que lhes outorgam e, de fato, atribuem o entendimento e a potência divinos, se segue manifestamente que aquela privação pode ser dita daquela maneira só com respeito ao nosso intelecto, mas não com respeito ao de Deus"; *G* IV, p. 89.1-4, 91.17-92.2; trad. ital., pp. 109-10.

pudesse exercer por si mesmo a potência de seu intelecto sobre os afetos passionais e o poder de autodeterminação de sua vontade como liberdade. Além disso, como a via traçada por Espinosa para que o homem possa vir a alcançar a suprema beatitude reside no *aperfeiçoamento* da mente pela *scientia intuitiva* até o conhecimento da natureza de Deus, introduz-se aqui também a seguinte questão: não há também uma diferença de *natureza* entre os homens considerados em sua singularidade, em função do grau de conhecimento a que cada indivíduo foi determinado com vistas à consecução desse itinerário? Acrescente-se a isso também o fundamento de um dos questionamentos de Blijenbergh, feito em chave cartesiana: se Deus, que é a causa da essência atual do homem singular e do seu perseverar continuado na existência, é também a causa de eventuais alterações nessa essência atual, alterações essas que podem fazer com que um criminoso passe a ser um virtuoso e vice-versa, não se deve pensar que o aperfeiçoamento do homem não é obra dele próprio, mas da vontade de Deus, que imprimiria assim uma mudança de natureza na essência singular? [62]. Se assim for, a diferença entre o agente moral bom e o mau é, no fundo, pensada como uma diferença natural e essencial, como uma modificação impressa no mente humana singular pela própria atividade imanente do atributo substancial.

Tendo em vista esta questão, Hegel observa por meio de mais uma citação que, na resposta ao seu correspondente, Espinosa pôde então distinguir em geral que são *probos* ou *honrados (Rechtschaffenen)* aqueles que alcançaram uma idéia clara da natureza de Deus e, por isso, regulam seus atos, obras e pensamentos em conformidade com ela; e que são *maus (Bösen)* os que não têm essa ou nenhuma idéia de Deus, e que se conduzem segundo seus interesses e opiniões pessoais, e que orientam sua conduta e pensamentos individuais para as "coisas terrestres" e mundanas [63]. O que interessa aqui é notar que Espinosa concede — mesmo que isso pareça estar em contraste com a sua posição definitiva exposta na *Ética* —

---

[62] *Ep* 22, de Blijenbergh a Espinosa, de 19/02/1665; *G* IV, p. 139.22-38; trad. ital., p. 143.

[63] Esta citação e a seguinte da *Ep* 23 são feitas com grande fidelidade por Hegel. Eis a passagem completa: "[...] ainda que as obras dos probos *(opera proborum)* (isto é, daqueles que têm uma idéia clara de Deus, pela qual todas as coisas são determinadas, suas obras como seus pensamentos), e ⟨as⟩ dos improbos *(improborum)* (isto é, daqueles que não possuem a idéia de Deus, mas somente as idéias das coisas terrenas, pelas quais são determinadas suas obras e pensamentos), e, finalmente, ⟨as⟩ de todos aqueles que existem fluam *(profluant)* necessariamente das leis e decretos eternos de Deus e dependam continuamente de Deus, mas contudo se diferenciam umas das outras não só por graus, mas por essência"; *G* IV, pp. 148.14-7-149.5; trad. ital., p. 149. Como observou P. Garniron, a resposta de Espinosa a Blijenbergh se dá em termos de uma certa concessão ao vocabulário teológico usado pelo correspondente, que Espinosa faz questão de previamente alertar ser impróprio à filosofia, e que a distinção entre o intelecto humano e o divino não impede que o homem seja capaz de conhecimento verdadeiro pela razão, cf. *VGPh III*, trad. fr., 6, p. 1.494, nota 168. O que é sem dúvida correto. Todavia, o que Hegel procura enfatizar aqui é que Espinosa concede haver uma diferença de *essência* entre o homem bom e o homem mau, como se verá mais adiante.

que há uma diferença de essência entre os homens singulares do ponto de vista do conhecimento do bem e do mal, e essa conseqüência não diz respeito somente à contingência da existência finita e às complexas articulações e conexões que se estabelecem entre os homens nas relações sociais [64]. Embora todos os homens possam ser considerados igualmente sob a noção de uma natureza humana comum e racional, a admissão mesma da diferença entre o bem e o mal como uma determinação de *essência* no interior dos modos, significaria precisamente, em última instância, em introduzi-la também na própria substância enquanto ela se exprime pela natureza determinada dos modos finitos. Como evitar este problema? Segundo o próprio Espinosa e de acordo com o texto da carta, as ações e as obras dos probos e dos maus, assim como as de " 'todos os ⟨seres⟩ que existem provêm necessariamente das leis e decretos eternos de Deus e continuam dependentes de Deus: assim, eles são decerto diferentes um do outro não só segundo o grau, mas segundo a essência; assim como um rato e um anjo, como a tristeza e a alegria dependem de Deus, não pode um rato ser uma espécie de anjo ou tristeza' — eles são diferentes segundo a essência" [65]. Portanto, a diferença em questão corresponderia a uma determinação da *natureza* do homem singular, de sua essência atual, de maneira que todas as suas ações devem ser entendidas também como necessariamente determinadas por Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto se exprime por este modo singular de seus atributos substanciais. Ora, se assim é, todas as ações receberiam como qualidade intrínseca o mesmo valor que cada um tem impresso em sua essência.

Contudo, na seqüência da carta, respondendo à questão se o *bem, com respeito* a Deus, implica que ser justo ou roubar são ações que podem provocar em Deus tanto uma mesma satisfação quanto um mesmo desgosto, Espinosa refuta radicalmente a idéia de que as ações humanas nomeadas boas ou más possam dizer respeito a Deus, ou até mesmo afetá-lo de alguma maneira, mas tão somente ao homem. Por isso, ele continua, "[...] se é me perguntado

---

[64] Cf. *E* IV, prop. 8: *"O conhecimento do bem e do mal nada outro é que o afeto de alegria ou de tristeza, enquanto dele somos cônscios"*. Todavia, sabemos por *E* III, prop. 57, dem.: *"Qualquer afeto de um indivíduo discrepa* (discrepat) *de outro tanto quanto a essência de um difere* (differt) *da essência de outro"*, o que é explicado na demonstração pelos três afetos primários: "Todos os afetos se referem ao desejo, à alegria ou à tristeza, como mostram as definições que deles temos. Ora, o desejo é a própria natureza ou essência da cada ⟨indivíduo⟩ *(ver a sua def. no escólio da prop. 9 desta parte)*; portanto, o desejo de um indivíduo discrepa do desejo de outro tanto quanto a natureza de um difere da essência do outro. A alegria e a tristeza são paixões pelas quais a potência de cada um, ou esforço por perseverar no seu ser, é aumentada ou diminuída, favorecida ou coagida *(pela prop. 11 desta parte e seu escólio)*"; *G* II, pp. 215.20-1, 186.12-27; trad. port., pp. 233*, 211*.

[65] *VGPh III*; *SW* 19, p. 409; trad. fr., 6, p. 1.497. A citação da *Ep* 23 é bastante literal, salvo ao final em que a carta diz: "[...] uma espécie de anjo ou a tristeza uma espécie de alegria"; *G* IV, p. 149.2-7; trad. ital., p. 149.

se aquelas ações, enquanto ⟨cada uma⟩ é algo real e causado por Deus, é algo igualmente perfeito, digo que, somente se prestamos atenção às obras e ao seu modo, é possível que sejam igualmente perfeitas. Mas se me interrogas agora, se o ladrão e o justo são igualmente perfeitos e felizes, respondo que não". Ora, por justo deve entender-se aquele que "deseja constantemente que cada um possua o que é seu; e eu demonstro em minha Ética (não editada ainda) que este desejo, nos piedosos *(piis)*, tem origem necessariamente no conhecimento claro que têm de si mesmos e de Deus", enquanto que, por seu lado, o ladrão "não possui um desejo desse gênero *(ejus generis cupiditatem)*, está destituído necessariamente do conhecimento de Deus e de si mesmo, isto é, o principal *(primario)* que nos faz homens" [66].

Segundo sugere a leitura de Hegel, Espinosa operaria aqui com uma *distinção* que separa, de um lado, a própria *ação*, considerada positivamente como *modo* ou *efeito* da essência atual do homem singular porque vinculada, mediante a atividade dos atributos, à determinação *causal* imanente proveniente da potência de Deus, ou seja, como efeito positivo na atualidade *finita* conectada com a atualidade *real* e *verdadeira* da própria potência da substância; e, de outro lado, a própria *atualidade* da consciência ou do conhecimento de si mesmo como *relação* para com o outro, por meio de suas particularidades ou qualidades subjetivas, que são também expressão de sua essência singular atual; isto é, como oposição entre o propósito da ação e suas conseqüências que circunscrevem a qualidade moral suas relações com os outros homens e o exercício efetivo da realização de sua potência de agir singular, em face das condições materiais e temporais em que elas se dão; daí Nero não ser um criminoso senão com relação à qualidade de seus sentimentos para com a mãe que matou [67]. Por isso, embora as ações de bons e maus sejam igualmente perfeitas quanto ao modo (todas são modos finitos produzidos por modos singulares, etc.) e cada qual dos agentes possua uma essência singular cuja perfeição se estende até onde vai a potência dessa essência

---

[66] *Ep* 23; *G* IV, p. 150.11-4; trad. ital., p. 150.

[67] *Ep* 23: "Se depois perguntas, ademais, o que te pode mover a fazer esta ação, a que chamo virtude, mais do que outra, digo que não posso saber de que via, entre as infinitas, Deus se serviu para te determinar a esta ação. Pode ser que Deus tivesse imprimido claramente Sua idéia em ti, para que esquecesses o mundo por amor a ele e que amasses a todos os demais homens como a ti mesmo; agora é evidente que esta maneira da constituição do ânimo *(animi constitutionem)* está em conflito com todas as demais que se denominam más e não podem, por essa causa, estar em um mesmo sujeito. Ademais, este não é o lugar de explicar os fundamentos da Ética nem de demonstrar todas as minhas afirmações [...]"; *G* IV, p. 151.6-15; trad. ital., p. 150. Como Espinosa considera que mesmo o homem que se guia pela razão está sujeito ao domínio das paixões, ele o caracteriza como em constante transformação e mudança, daí a importância da noção de flutuações do ânimo, em vista de um modelo de natureza humana comum. Embora conceba como afetos da mente conduzida pela razão, a *fortitudine* e a *animositate*, a fortaleza e a firmeza do ânimo, parece não conceber uma disposição permanente para a ação como caráter ou índole próprios de um indivíduo, cuja essência singular é determinada por natureza.

(como disposição ou caráter singular), os agentes *não* são igualmente perfeitos e felizes, pois um aproxima-se cada vez mais de Deus e da beatitude, enquanto que o outro ignora completamente sua condição e que tem em comum com todos os demais homens uma natureza humana, permanecendo afastado de Deus. Além disso, o probo ou piedoso é definido exatamente como aquele que atingiu ou mais se aproximou do *fim* moral que se apresenta para o homem como *lei* ou *dever* para natureza humana, entendida como uma totalidade ou gênero; e, ao contrário, o ímprobo ou mau é definido como aquele que continua a viver sem ter Deus por referência absoluta e fim da existência humana moral, ignorante de que tem também como sua determinação essencial a *razão*, como a natureza comum de todos os homens. Por isso, no espinosismo, o conhecimento da diferença do bem e do mal depende, em última instância, da essência *atual* do agente, que transfere tal *qualidade* para a sua ação de maneira a poder colocá-la *em relação* e, assim, *compará-la* com as demais ações particulares, de maneira que ela mesma e o agente que a efetua são agora passíveis de avaliação moral, porque se tem como critério de medida a idéia de uma natureza humana comum, cujo modelo de *excelência* ou *virtude* é precisamente exercer a potência do intelecto sobre as paixões e poder orientar-se somente pela razão [68]. Mas essa diferença entre o homem bom e o mau é estabelecida *por* essência, por conseguinte, foi determinada pela causalidade imanente da potência absoluta de Deus, de maneira que em suas respectivas naturezas nada há de contingente e, uma vez determinados operar de modo certo, não podem tornar a si mesmos indeterminados. Por esse motivo, embora de início se considere de maneira geral que, conforme dizem as prop. 31 a 33 da Parte IV, *"Enquanto alguma coisa convém com a nossa natureza, neste ponto é necessariamente boa"*, todavia, enquanto os homens *"estão submetidos às paixões, neste ponto não se pode dizer que convenham por natureza"*, de maneira que *"os homens podem discrepar por natureza, enquanto lutam contra afetos que são paixões; e, ainda nesse ponto,*

---

[68] *E* IV, *Præf.*: "No que concerne ao bem e ao mal, também não indicam (assim como perfeição e imperfeição) nada de positivo nas coisas, em si consideradas, nem são outra coisa que modos de pensar ou noções que formamos para que comparemos as coisas umas com as outras. Na verdade, uma e a mesma coisa pode ser ao mesmo tempo boa, má e ainda indiferente. [...] Contudo, embora as coisas se passem assim, temos, no entanto, de conservar estes vocábulos. Com efeito, porque desejamos formar uma idéia de homem *(ideam hominis)* como um modelo da natureza humana *(naturæ humanæ exemplar)*, que consideraremos *(intueamur)*, será útil para nós reter estes mesmos vocábulos com o sentido que disse. Por bem entenderei *(bonum... intelligam)*, por conseguinte, no que vai seguir-se, o que sabemos com certeza ser meio *(medium esse)* para aproximarmo-nos cada vez mais do modelo da natureza humana que propusemos. Por mal *(malum)*, ao contrário, aquilo que sabemos ao certo que impede de reproduzirmos o mesmo modelo *(impedire, quominùs... referamus)*. Além disso, diremos que os homens são mais perfeitos ou mais imperfeitos na medida em que se aproximam mais ou menos deste mesmo modelo. Com efeito, deve notar-se, primeiro que tudo, que, quando digo que alguém passa *(transire)* de uma perfeição menor a uma maior, e inversamente, não entendo que de uma essência ou forma *(essentia seu forma)* tenha mudado em uma outra"; *G* II, p. 208.8-27; trad. port., 228*.

*um só é mesmo homem é variável e inconstante"* [69], o reconhecimento de que há uma *comunidade de natureza* que vincula os seres humanos sob a determinação essencial da *razão* faz com que saibamos que "todos os nossos esforços ou desejos resultam da necessidade de nossa natureza de tal maneira que podem ser conhecidos ou por ela mesma, como por sua causa próxima ou enquanto somos parte da natureza [...]". Ora, todos os desejos que resultam de nossa natureza e são conhecidos por ela mesma se referem à mente, enquanto esta se concebe como composta de idéias adequadas; daí a sua força e seu crescimento serem definidos pela própria potência da mente humana e, por isso, serem chamadas de *ações*: "as nossas ações, isto é, aqueles desejos que são definidos pela potência do homem ou razão, são sempre boas; as outras, pelo contrário, podem ser tanto boas quanto más" [70]. Por conseguinte, na vida, antes de tudo é preciso aperfeiçoar o intelecto, a razão, pois nela se consiste a beatitude humana, alcançar o repouso íntimo do ânimo que provém do conhecimento intuitivo de Deus. As coisas só são boas na medida em que ajudam o homem a gozar da vida da mente e da razão. Porém, como lembra Espinosa: "Mas, porque todas aquelas coisas de que o homem é causa eficiente são necessariamente boas, então nada de mau pode acontecer ao homem, senão por parte de coisas externas, a saber: enquanto é parte de toda a natureza *(totius naturæ)*, a cujas leis a natureza humana é obrigada a obedecer e à qual deve acomodar-se quase de infinitas de maneiras" [71].

Desta maneira, podemos então chegar à conclusão da avaliação hegeliana da moral de Espinosa, não sem antes esclarecer a referência ao *cristianismo* antes mencionada. Já se tratou brevemente deste tema no Capítulo 3, de maneira que basta aqui recordar somente que, para Hegel, o cristianismo se apresenta como a religião espiritualmente superior a todas as demais, embora ela mesma tenha suas raízes históricas na *intuição religiosa judaica*. Todavia, nas *Lições*, esta contraposição do cristianismo com o espinosismo não é explicada, mas se pode tentar compreendê-la indiretamente através de uma referência hegeliana à religião judaica, feita em seu estudo sobre a estética do sublime contido nas *Lições sobre a estética*, no qual, não por acaso, ele começa expondo justamente a questão da *relação* de Deus com o mundo e o homem tal como se deu nessa representação religiosa. Compreensão indireta em termos, pois Espinosa concebeu sua filosofia precisamente em contraposição a esta tradição judaica e

---

[69] *E* IV, prop. 31-33; *G* II, pp. 229.28-9, 230.20-1, 231.7-9; trad. port., pp. 244-5*.
[70] *E* IV, *App.*, cap. 3; *G* II, p. 266.25-7; trad. port., p. 270*.
[71] *E* IV, *App.*, cap. 6; *G* II, p. 267.22-6; trad. port., p. 270*.

cristã, assim como Hegel a formula na mesma chave com que enunciou o seu juízo a respeito da introdução da *diferença* entre Deus e Homem no espinosismo [72].

Com efeito, de acordo com a exposição hegeliana, na concepção religiosa judaica o *mundo* inteiro, por ter sido criado por Deus, é ele mesmo um finito que não conserva em si e por si mesmo sua existência, "e por esse motivo pode ser visto como obra assessória enaltecedora para a glória de Deus". O homem singular, por sua vez, reconhece a nulidade das coisas e a necessidade da elevação de si mesmo até Deus e o mandamento de louvá-lo em todos os seus atos e durante toda a sua vida, de maneira que agora, enquanto ser individual, ele procura "sua própria honra, seu consolo e sua satisfação" [73]. Precisamente por isso, esta representação religiosa sublime pôde ser contraposta diretamente àquela representação fantasiosa da substancialidade e do panteísmo indianos. Nela se revelou justamente uma força da elevação do ânimo diante da *queda* universal do homem e da anunciação da potência exclusiva e absoluta de Deus, que não estava presente na representação indiana. Não obstante, introduziu-se nela também uma distância insuperável do homem em face de Deus, o seu medo da ira do Senhor, assim como a dor e o sofrimento profundos de sua indignidade e nulidade perante o divino, que acabaram por levar a duas *atitudes* humanas contrapostas, alternativas existenciais de conduta ético-religiosa: *a)* de um lado, o homem pode querer permanecer nesta finitude, perseverar neste seu ser finito e sensível, atado apenas às suas determinações naturais e humanas, tornando-se assim o *mal*, enquanto que a dor e o negativo em geral não podem ter lugar algum na substância universal, em que não há *diferenciação* alguma; *b)* de outro lado, a alternativa preconizada pela intuição judaica original e posteriormente acolhida e transformada pelo cristianismo, que será exposta a seguir. Mas que foi, evidentemente *recusada* pelo espinosismo. Assim, tais alternativas, segundo sugere a leitura de Hegel, estariam presentes como pano-de-fundo na discussão e formação da concepção moral de Espinosa, como conteúdos históricos que foram trabalhados e transformados pela racionalidade e método do sistema.

De acordo com Hegel, na representação religiosa da intuição judaica, exposta poeticamente nos Salmos, "nada no mundo pode reivindicar autonomia, pois todas as coisas *(Alles)* são e subsistem apenas pela potência de Deus e existem apenas para servir ao louvor desta potência, assim como para exprimir a própria nulidade desprovida-de-substância" [74].

---

[72] Citado no início do presente Capítulo, cf. a nota 5.
[73] *VAesth I*; *SW* 12, p. 499; trad. bras., II, p. 101*.
[74] *VAesth I*; *SW* 12, p. 499; trad. bras., II, p. 101*.

Vê-se então que, apesar de já conceber Deus como *sujeito*, a religião judaica conservou a *representação* de Deus como substancialidade absoluta e, assim, pode agora ser contraposta com a compreensão espinosana da relação entre o homem e o divino. Embora se possa dizer que, para Hegel, a condição subordinada e a nulidade do homem em face de Deus expressas em ambas as concepções sejam, em princípio, estruturalmente semelhantes, a concepção judaica tem de ser considerada espiritualmente superior, mais sublime. Por esse razão, nesta forma da representação religiosa judaica, contudo,

> [...] o homem ganha no interior dessa nulidade ainda assim uma posição mais livre e mais autônoma. Pois, por um lado, junto ao repouso e à firmeza substanciais de Deus, no que diz respeito à sua vontade e aos seus mandamentos, surge para o homem a *lei*, por outro lado, reside na elevação ao mesmo tempo a *diferenciação* completa ⟨e⟩ clara entre o humano e o divino, entre o finito e o absoluto, e, com isso, o juízo sobre o bem e o mal e a decisão por um ou outro se transferem para o sujeito mesmo [75].

Aqui, portanto, a introdução da diferença entre Deus e homem implica a transferência da *responsabilidade* pela distinção do bem e do mal ao sujeito individual, que agora tem o direito de decidir conduzir-se na existência em conformidade com o seu julgamento, assim como a partir dessa diferença julgar também a si mesmo e aos outros, na direção de constituir uma comunidade plural e complexa, mas que pode produzir socialmente o aperfeiçoamento dos sujeitos singulares. Diferentemente se dá Espinosa a responsabilidade pela decisão acerca da diferença entre o bem e o mal, pois ela é resultante da determinação da qualidade intelectual do agente, como bom ou mau, que é uma determinação de natureza, de essência, de maneira que o esforço por perseverar em seu ser e de conduzir-se na vida pela razão é, em si mesmo, somente uma expressão modal finita da necessidade e potência absolutas da natureza de Deus. Eis por que Hegel entendeu ver na intuição judaica uma forma da relação do finito com o infinito, do homem com Deus, em que a *diferença* mesma é assumida afirmativamente, visto que os homens podem participar efetivamente desse movimento de aperfeiçoamento moral e a *lei* surge como uma instância de abre o espaço para a passagem da esfera da moralidade para a da *eticidade*, e eles podem decidir individualmente a respeito de suas condutas seguirem ou não em direção à salvação e à beatitude, arcando com as conseqüências efetivas de suas ações *nesta* vida:

---

[75] *VAesth I*; *SW* 12, p. 501; trad. bras., II, p. 103*.

> A Relação com o absoluto e a conformidade ou inconformidade *(Angemessenheit oder Unangemessenheit)* do homem com o mesmo têm, por isso, também um lado que cabe ao indivíduo e seu comportar-se e fazer próprios. Ao mesmo tempo ele encontra, por meio disso, em seu agir correto e no cumprimento da lei, uma relação *afirmativa* com Deus e tem em geral de pôr em conexão a condição exterior positiva ou negativa de sua existência — bem-estar, gozo, satisfação ou dor, infelicidade, opressão — com sua obediência interior ou sua rebeldia *(Widerspänstigkeit)* contra a lei, e ⟨tem de⟩ aceitá-la como boa ação e recompensa, assim que como prova e punição [76].

Precisamente por contrapor-se inteiramente a esta tradição, a moral de Espinosa foi compreendida como causadora de indignação, de desonra à alma humana, pois a qualidade moral dos sujeitos e de suas ações não podia ser referida ao próprio homem senão como um *efeito* de uma determinação causal produzida por Deus. Embora ela não mate a moral, a diferença entre o bem e o mal aparece como uma determinação externa ou meramente convencional, que incide sobre o homem compreendido apenas como uma afecção da natureza, e, por conseguinte, até mesmo sobre o esforço humano para guiar-se pela razão, que, em última instância, é somente uma determinação natural. A transferência da responsabilidade moral para o próprio homem condiz mais com o sentimento e a consciência comum contemporâneas de Hegel, de que sua essência finita é em si mesma espiritual, oposta às determinações meramente naturais. Em oposição ao espinosismo, Hegel entende que destinação de todo o homem à beatitude preconizada pelo cristianismo difere substancialmente porque ela não é mais uma destinação obrigatória e ineludível fixada para toda a natureza humana, mas sim um fim a ser alcançado pela livre decisão da vontade singular, na direção de reunir-se com o divino por meio de sua essência espiritual.

> Contra a substância universal espinosista, sublevou-se a representação da liberdade do sujeito; porque eu sou sujeito, espírito etc., — o determinado, segundo Espinosa, é de todo somente *(ist... alles nur)* modificação. Isto é o que o sistema espinosista tem em si de revoltante *(Empörende)*, e o que produziu a indignação *(Unwille)* contra ele; pois o homem tem a consciência da liberdade, do espiritual, que é o negativo do corpóreo, e que somente na oposição do corpóreo ele é o que verdadeiramente é. Nisto perseveraram a teologia e o bom senso *(gesunde Menschensinn)*; e esta forma da oposição é, de início, a ⟨forma em⟩ que, segundo se diz, o livre é efetivo ⟨e⟩ o mal existe. Mas, como modificação, isso não é explicado; pois o momento da negatividade é o que falta e ⟨é⟩ deficiente nesta substancialidade

[76] *VAesth I*; *SW* 12, p. 501; trad. bras., II, p. 103*.

> una ⟨e⟩ rígida. A maneira *(Art)* da oposição é, portanto, ⟨a maneira em⟩ que, segundo se diz, o espírito, enquanto se diferencia do corpóreo, é substancial, efetivo, *é*, não é simplesmente negação: assim como a liberdade não é simplesmente ⟨algo de⟩ privativo [77].

Deste ponto de vista se explicariam também por que as acusações contra o espinosismo terem se exprimido, na época de Hegel, precisamente segundo as formas efetivas que assumiram: de um lado, como principais adversários, a teologia do sentimento e o senso comum formado na cultura ocidental moderna, cujas raízes religiosas estão fincadas na tradição judaica, e a reflexão do entendimento, que se exprime como filosofia do saber imediato e exaltação romântica de uma subjetividade elevada à universalidade absoluta; de outro, como via de superação de suas deficiências de forma e conteúdo, como representação da liberdade individual, como afirmação do espiritual e como sentimento subjetivo, não só na esfera da produção filosófico-especulativa, mas também na efetividade da vida cultural, econômica e política que tiveram lugar na época.

> Esta efetividade se contrapõe agora ao espinosismo; este é em pensamentos formais correto. Esta efetividade repousa agora, de um lado, sobre o sentimento; mas o progredir *(das Weitere)* é que a idéia contém essencialmente em si o movimento, a vivacidade, tem em si o princípio da liberdade e, assim, o princípio da espiritualidade. Por um lado, a deficiência do espinosismo foi compreendida como não ⟨sendo ele⟩ correspondente à efetividade; mas, por outro lado, ele deve ser apreendido *(ist er... zu fassen)* de uma maneira mais elevada, e sem dúvida assim: que a substância espinosista é somente a Idéia inteiramente abstrata, não em sua vivacidade. [...] Falta a forma infinita, a espiritualidade, a liberdade [...] [78].

No entender de Hegel, portanto, as deficiências do espinosismo foram diagnosticadas, criticadas e superadas pela filosofia especulativa. A compreensão da liberdade como não privativa, que em princípio parece não ser uma alusão ao espinosismo, se explicaria pelo fato de na moral espinosana a beatitude ter sido posta como um fim tão elevado, no gozo do "amor intelectual de Deus". Moral elevada e sublime; mas não concreta e espiritual.

---

[77] *VGPh III*; *SW* 19, p. 407; trad. fr., 6, p. 1.494.
[78] *VGPh III*; *SW* 19, pp. 407-8; trad. fr., 6, pp. 1.494-5.

# CONCLUSÃO

A ambigüidade da leitura hegeliana de Espinosa que motivou o presente trabalho é uma característica que não pode ser recusada sob pena de se tentar falsear aquilo mesmo que a caracteriza intrinsecamente e que, apesar dos seus enganos e limites, também faz parte da sua força crítica, devida sobretudo à própria idéia de que a *refutação* do princípio sobre o qual assenta o espinosismo, a saber, a concepção de Deus como substancialidade absoluta, já foi realizada no interior da *ciência da lógica.* Nosso intento foi o de pôr essa característica em evidência a partir dos debates e discussões em de algumas das conseqüências teóricas em que a posição do Hegel se esclarece e justifica, visando avaliar de maneira compreensiva a pertinência e a originalidade de suas interpretações.

Por essa razão, pareceu-nos importante apresentar a posição de Schelling como uma base inicial sobre a qual a interpretação hegeliana se inicia para logo em seguida marcar sua posição e maneira de tratar a filosofia espinosana de forma diferenciada, na perspectiva de uma crítica mais técnica e ao mesmo tempo "traduzida" à luz de conceitos e de problemas postos pelas filosofias de sua época. Com isso, se afasta a exigência contemporânea a nós de que Hegel teria procurado expor o espinosismo "histórico e real".

Cientes de não termos apresentado aqui, por razões diversas que não cabe aqui explicar, os estudos efetuados sobre a presença de Espinosa para a elaboração da *Fenomenologia do espírito* e, principalmente, da *Ciência da lógica* — o que fazia parte de nosso projeto inicial —, acreditamos que nos três capítulos finais expusemos algumas das conseqüências diretas da crítica fundamental de Hegel, no sentido que, situadas em seu devido contexto e conexão sistemáticos e históricos, elas permitem compreender melhor a sua elaboração e revelam o alcance que o autor quis lhe dar. Além disso, é em geral sobre elas que são apontadas com maior ressonância as inconsistências de sua interpretação.

Assim, o estudo da interpretação hegeliana, uma das primeiras tentativas de avaliação histórico-crítica da filosofia de Espinosa, se fez no sentido de trazer algum esclarecimento à compreensão tanto de problemas intrínsecos a ela e de seu significado histórico, quanto compreender algumas das novas exigências teóricas que se apresentavam à filosofia hegeliana e às de seus contemporâneos. Todavia, as deficiências do sistema de Espinosa apontadas por

Hegel são também consideradas responsáveis pelo próprio movimento de crítica e recusa que suscitou em razão de sua estrutura fundamental assentar sobre a relação de substancialidade. Sem reduzir-se, pois, aos interesses ideológicos e políticos que se associaram a ele.

No espinosismo, particular e singular são algo de delimitado e finito, cujos conceitos dependem do conceito de outro, eles não são verdadeiramente existentes em e por si mesmos, portanto, "não ⟨são⟩ verdadeiramente efetivos". É a desconsideração do aspecto *afirmativo* do limite, expresso na definição 2 da Parte I da *Ética*, o que no fundo permitiu a Espinosa afirmar o caráter não-substancial do modo, que é *modificação da substância* e, por isso, deveria enquanto tal ter densidade ontológica específica para exprimir a totalidade da essência da substância e ser compreendido em e por si mesmo. Segundo Hegel, o conceito espinosano de *modo*

> [...] é o singular, o finito como tal, o qual entra em conexão exterior com outro. A carência de Espinosa é que apreende o terceiro apenas como modo, como má singularidade. A verdadeira singularidade, individualidade e verdadeira subjetividade, não é apenas afastamento do universal, o pura e simplesmente determinado; mas o que, como pura e simplesmente determinado, é ⟨algo⟩ existente-por-si *(Fürsichseiende)*, somente determinante de si próprio. O subjetivo é assim o retorno ao universal; o singular é o em si mesmo *(bei sich)* existente, e, portanto, o universal. O retorno consiste em que, nele mesmo, ele é o universal; a este retorno Espinosa não progrediu. A substancialidade rígida é o último ⟨momento⟩ em Espinosa, não a forma infinita [...] [1].

O resultado final da crítica hegeliana pode ser ainda considerado a partir de uma passagem das *Lições sobre a história da filosofia*, em que o autor diz como a deficiência da filosofia de Espinosa pode vir a ser reparada:

> [...] Espinosa admite simplesmente as determinações singulares e não as deduz a partir da substância. O negativo é *α)* presente como o nada (no absoluto não há nenhum modo); a filosofia o considera *sub specie æternitatis*, isto é, verdadeiramente, *in se*, na substância; quer dizer, ele não está aí absolutamente, apenas o seu dissolver-se, apenas o seu retorno, não o seu movimento, devir e ser. *β)* O negativo é apreendido precisamente como momento evanescente, não como em si *(an sich)*, ⟨mas⟩ somente como autoconsciência singular, não como o *Separator* de Böhme. A autoconsciência nasceu somente deste oceano, encharcado destas águas; isto é, jamais chegando à ipseidade *(Selbstheit)* absoluta; o coração, o ser-para-si é

[1] *VGPh III*; *SW* 19, pp. 380-1; trad. fr., 6, p. 1.461.

> traspassado —falta-lhe o fogo. [...] Esta deficiência há de ser reparada *(ist zu ersetzen)*, ela é o momento da autoconsciência: *α)* como consciência, para a qual algo outro é — efetividade; *β)* ser-para-si. Este *(es)* tem estes dois lados: *α)* a objetividade, que a essência absoluta recebe nela mesma *(an ihm)* o modo *(die Weise)* de um ob-jeto para a consciência; ou ⟨dito de outra maneira⟩, o existente como tal, o que Espinosa concebia sob o modo, é elevado à efetividade objetiva como momento do próprio absoluto; *β)* a autoconsciência, a singularidade, ser-para-si [2].

Por essa razão, a leitura hegeliana de Espinosa não se conclui com uma crítica somente negativa e extrínseca, mas tem de ser vista como um movimento de integração e de superação intrínseca ao próprio sistema filosófico-especulativo. E que diz respeito a problemas e dificuldades próprias da filosofia espinosana. O fato de Espinosa não ter concebido a substância como *subjetividade*, como espírito, pode ser visto, ainda, tanto como uma conseqüência de sua intenção de superar o dualismo da filosofia que o precedeu e quanto uma forma de recusa da tradição teológica e religiosa judaico-cristã. Por isso, a recusa da personalidade ou subjetividade ao absoluto tem de ser vista como a sua principal deficiência. A recusa das idéias e concepções antropomórficas e a necessidade estrita de ordem matemática imposta pelo método o teriam levado a conservar a idéia de Deus como substância, impedindo-o de elevá-la à idéia do espírito. Foi neste ponto deficiente do sistema espinosano, em confronto com as filosofias pós-kantianas, que Hegel viu a necessidade de a partir dessa estrutura da substancialidade desenvolver especulativamente a estrutura da efetividade como subjetividade, espírito, idéia absoluta. Em resposta aos seus contemporâneos que invocavam o nome de Espinosa sem compreender sua filosofia, Hegel diz no Prefácio da 2ª edição da *Enciclopédia*:

> Como sobre o verdadeiro foi dito acertadamente, que é *index sui et falsi*; mas a partir do falso não se conhece o verdadeiro, assim também o conceito é o compreender *(Verstehen)* de si mesmo e da figura carente-de-conceito; mas essa, a partir de sua verdade interior, não compreende o conceito. A ciência compreende o sentimento e a fé, mas só pode ser julgada a partir do conceito, enquanto repousa sobre ele; e, como ela é o autodesenvolvimento do conceito, um julgamento que a aprecie a partir do conceito não é tanto um julgar sobre ela, mas um progredir junto [3].

---

[2] *VGPh III*; *SW* 19, p. 410; trad. fr., 6, p. 1.498. Seguimos a lição de Garniron, que assim como a 2ª edição de Michelet, substitui *es*, referido a *das Moment*, na última frase, em lugar de *er* referido a *der Mangel*.

[3] *Enz C*, Vorrede 2. Aufl. (1827); *GW* 20, pp. 20.30-21.22; *NP*, p. 19; trad. fr., I, p. 138; trad. bras., I, p. 31*.

# REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

## 1. GUIAS BIBLIOGRÁFICOS


PRÉPOSIET, J. *Bibliographie spinoziste. Répertoire alphabétique, registre systématique, textes et documents*. Besançon-Paris, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Les Belles Lettres, 1973.

VAN DER WERF, T. – SIEBRAND, H. – WESTERVEEN, C. *A Spinoza Bibliography 1971-1983*. Leiden, E. J. Brill, 1984.

STEINHAUER, K. (ed.). *Hegel. Bibliographie. Materialien zur Geschichte der internationalen Hegel-Rezeption und zur Philosophie-Geschichte*. München-New York-London-Paris, K. G. Saur, 1980.


## 2. FONTES PRIMÁRIAS


BAYLE, Pierre. Artigo "Spinoza", in *Dictionnaire historique et critique*. Quatrième édition revue, corrigée, et augmentée avec la vie de l'auteur par Mr. Des Maizeaux. Amsterdam-Leide, P. Brunel et allii, S. Luchtmans, 1730, 4 vols.; t. IV, pp. 253-71.

_____. artigo "Spinoza" [in *Dictionnaire historique et critique*. Amsterdam, Reinier Leers, 1702, 3 vols.; t. III, pp. 2.767-80]; reprodução parcial in PRÉPOSIET, J., *Bibliographie spinoziste*. Besançon-Paris, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Les Belles Lettres, 1973, pp. 344-98.

CÍCERO, M. T. *De la divination*, ... Trad. nouv., avec notices et notes par Ch. Appuhn. Paris, Garnier, 1937.

GALILEI, Galileo. *OEN = Edizione Nazionale delle Opere di Galileo Galilei*. A cura di A. Favaro. Ristampa a cura di A. Garbasso e G. Abetti. Firenze, G. Barbera, [1890-1909] 1929-1939, 20 vols.

_____. *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano* [Firenze, 1632]. A cura di Libero Sosio. Torino, G. Einaudi, 1970 (= *OEN* VII, 1897).

HERDER, Johann Gottfried. [Abhandlung über den Ursprung der Sprache. Preisschrift Berlin 1770. 1772] / *Ensaio sobre a origem da linguagem*. Trad., introd. e notas de J. M. Justo. Lisboa, Antígona, 1987.

_____. [Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts. 1774] / *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade. Uma contribuição a muitas contribuições do século*. Trad., notas e posf. de J. M. Justo. Lisboa, Antígona, 1995.

JACOBI, Friedrich Heinrich. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* [1785, ²1789]. Auf die Grundlage der Ausgabe von K. Hammacher u. I.-M. Piske bearbeitet v. M. Lauschke. Hamburg, F. Meiner, 2000 (PhB, 517).

_____. *Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza*, in *Œuvres philosophiques*. Introd., trad. et notes de J.-J. Anstett. Paris, Aubier-Montaigne, 1946, pp. 75-299.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura* [1781, ²1787]. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão; introd. e notas de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, [1985] ²1989.

_____. *Crítica da faculdade de julgar* [1790]. Introd. de António Marques; trad. e notas de A. Marques e Valério Rohden. Lisboa, IN-CM, 1992.

LESSING, Gotthold Ephraim. *Nathan der Weiser* [1779], in *Werke in drei Bänden*. Hrsg. v. P.-A. Alt, G. und S. Bauer. Darmstadt, WBG, ³1994-95, 3 vols.; vol. I, pp. 711-837.

_____. *Nathan le Sage (Nathan der Weise)*. Trad. et préfacé par R. Pitrou. Paris, Aubier-Montaigne, 1939.

REINHOLD, Karl Leonhard. [Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfang des 19. Jahrhunderts, I. Heft (1801)] / *Éléments d'un tableau de la philosophie au début du XIX^e siècle (extraits)*, in HEGEL, G. W. F., *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, précédé de [...]. Présentés et traduits par B. Gilson. Paris, J. Vrin, 1986.

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. [Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. 1799] / *Discours sur la religion, à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés*. Trad., introd. et notes de I. J. Rouge. Paris, Aubier-Montaigne, 1944.

ESNOUL, Anne-Marie – LACOMBE, Olivier (ed.). [La Bhagavad-Gîtâ. Paris, Seuil, 1977] / *Bhagavad-Guitá*. Trad. [da versão fr.] de T. A. Cardoso. Lisboa, Estampa, 1990.

TOLA, Fernando (ed.). *Doctrinas secretas de la India: Upanishads*. Barcelona, Barral, 1973.

ZAEHNER, Robert Charles (ed.). *The Bhagavad-Gītā*. Oxford-London-New York, O. U. P., [1969] [12]s. d. [1989].

## 3. BIBLIOGRAFIA GERAL

AA.VV. *Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)*. Paris, P.U.F., 1970.

_____. *Hegel e o pensamento moderno*. Trad. de R. Magalhães e S. Dias. Porto, Rés, 1979.

_____. *Spinoza entre Lumière et Romantisme. Les Cahiers de Fontenay*, nº 36 à 38, mars (1985) (Publ. de l'E. N. S. de Fontenay-aux-Roses, França).

ALTHUSSER, Louis. [Éléments d'autocritique (1974), reprod. in Positions (1964-1975). Paris, Sociales, 1976, 2 vols.] / *Elementos de autocrítica*, in *Posições 1*. Apresentação de S. B. Cabral Filho e M. B. da Motta; trad. de A. R. Neiva Blundi e outros. Rio de Janeiro, Graal, 1978, pp. 73-128.

ASVELD, Paul. *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*. Louvain-Paris, Public. Universitaires de Louvain, Desclée de Brouwer, 1953.

BAIONI, J. E. M., *A* Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum *de G. W. F. Hegel – A crítica a Newton e os fundamentos da filosofia da natureza*. Dissertação de mestrado. São Paulo, PUC-SP, 1995.

BARBARAS, Françoise. "Spinoza, Lettre 12", *D.A.T.A. - CERPHI (Documents, Archives de Travail & Arguments)*, nº 14, déc. (1997), pp. 1-17 (CERPHI - École Normale Supérieur Fontenay aux Roses / Saint Cloud).

BEISER, Frederick C. (ed.). *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge, C. U. P., [1993] [r]1996.

BIARD, Jean – BUVAT, D. – KERVÉGAN, Jean-François – KLING, Jean-François – LACROIX, Alain – LÉCRIVAIN, André – SLUBICKI, M. *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*. Vol. I: *L'être*; Vol. II: *La doctrine de l'essence*; Vol. III: *La doctrine du concept*. Paris, Aubier-Montaigne, 1981-83-87, 3 vols.

BIARDEAU, Madeleine. "Philosophies de l'Inde", in PARAIN, Brice (dir.). *Histoire de la philosophie*. Vol. I.1: *Orient – Antiquité*. Paris, Gallimard, [1969] 1999, pp. 82-227.

_____. *Clefs pour la pensée hindoue*. Paris, Seghers, 1972.

BODEI, Remo. "Introduzione", a HEGEL, G. W. F. *Primi scritti critici*. Introd., trad. e note a cura di .... Milano, U. Mursia, 1971, pp. V-XXIII.

_____. "'Tenerezza per le cose del mondo': sublime, sproporzione e contradizione in Kant e in Hegel", in VERRA, V. (ed.). *Hegel interprete di Kant*. Napoli, Prismi, 1981, pp. 179-218.

BORGES, Maria de Lourdes Alves. "Será o hegelianismo uma forma de espinosismo?", *Discurso*, nº 30 (1999), pp. 63-85.

BOURGEOIS, Bernard. *Hegel à Francfort ou Judaïsme, Christianisme, Hégélianisme*. Paris, J. Vrin, 1970.

_____. "Introduction, notes et commentaire", a HEGEL, G.W.F. *Le concept préliminaire de l'Encyclopédie des sciences philosophiques en abregé*. Paris, J. Vrin, 1994.

BOYER, Carl Benjamin. [A History of Mathematics. New York: J. Wiley & Sons, 1968] / *História da matemática*. Trad. de E. F. Gomide. São Paulo: E. Blücher, [1974] [5]1985.

BRAUN, Lucien. *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Paris, Ophrys, 1973.

BRETON, Stanislas. "Hegel ou Spinoza. Réflexion sur l'enjeu d'une alternative", *Cahiers Spinoza*, nº 4 (1982-83), pp. 61-87.

_____. "La 'réfutation' de Spinoza dans le Dictionnaire de Bayle", in BLOCH, O. (ed.). *Spinoza au XVIII^e Siècle*. Paris, Méridiens Klincksiek, 1990, pp. 17-28.

CHATÊLET, François. *Hegel*. [Nouv. éd. par J.-L. Schlegel]. Paris, Seuil, [1968] 1994.

_____. *Hegel*. Trad. de A. Porto; revisão de G. Frutuoso. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995.

CHAUÍ, Marilena de Souza. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo, Moderna, 1995.

_____. *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. 1: *Imanência*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, 2 tomos.

_____. "Sobre a correspondência de Espinosa com Tschirnhaus", *Discurso*, nº 31 (2000), pp. 45-88.

_____. "*Imperium* ou *moderatio*?", *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Série 3, vol. 12, nºs 1-2, jan.-dez. (2002), pp. 9-43.

CHIEREGHIN, Franco. *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*. Padova, CEDAM, 1961.

_____. *Hegel e la metafisica classica*. Padova, CEDAM, 1966.

_____. *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello Spirito*. Trento, Pubblicazioni di Verifiche, 1980.

CRISTOFOLINI, Paolo. "I due/infiniti attributi in Spinoza", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Classe di Lettere e Filosofia, vol. 9 (1979), pp. 1.175-88.

_____. *La scienza intuitiva di Spinoza*. Napoli, Morano, 1987.

CURLEY, Edwin M. "A correspondência de Lambert van Velthuysen e Espinosa", *Discurso*, nº 31 (2000), pp. 11-43.

D'ANGELO, Paolo. [L'Estetica del romanticismo. Bologna, Il Mulino, 1997] / *A estética do romantismo*. Trad. de I. T. Santos. Lisboa, Presença, 1998.

DELBOS, Victor. *Le problème morale dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme* [1893]. Hildesheim-Zürich-New York, G. Olms, 1988.

_____. *Le spinozisme. Cours de M. Victor Delbos professé à la Sorbonne en 1912-1913*. Paris, J. Vrin, [1916] [4]1964.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris, Minuit, [1968] [5]1998.

_____. [Spinoza. Paris, P.U.F., 1970; 2ª ed. revis.: Spinoza: philosophie pratique. Paris, Minuit, 1981] / *Espinosa e os signos*. Trad. de A. Ferreira; posfácio de A. Melo. Porto, Rés, s. d. [1982].

DILTHEY, Wilhelm. *Die Jugendgeschichte Hegels* [in Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaft, phil-hist. Klasse, Abhandl. IV (1905), pp. 1-212]; reproduzido in *Gesammelte Schriften*. Stuttgart, Göttingen, B. G. Teubner, Vandenhoeck & Ruprecht, [1921] [4]1968, vol. IV, pp. X-1-187.

DOMÍNGUEZ, Atilano (comp.), *Biografías de Spinoza*. Madrid, Alianza, 1995.

DOZ, André. "Spinoza lecteur de Hegel? À propos d'un ouvrage de P. Macherey", *Revue de Métaphysique et Morale*, 89^e année, nº 1, jan.-mars (1984), pp. 99-122.

_____. *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*. Paris, J. Vrin, 1987.

DÜSING, Klaus. *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

DRÜE, Hermann *et allii*. *Hegels "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriss*. [Frankfurt a. M., Suhrkamp] Darmstadt, WBG, 2000 (= SCHNÄDELBACH, Herbert (Hrsg.). *Hegels Philosophie. Kommentaren zu den Hauptwerken*, vol. 2).

FERRARIN, Alfredo. *Hegel interprete di Aristotele*. Pisa, ETS, 1990.

FERREIRA, Manuel J. Carmo. *Hegel e a justificação da filosofia (Iena, 1801-1807)*. Lisboa, IN-CM, 1992.

FILLIOZAT, Jean. *Les philosophies de l'Inde*. Paris, P.U.F., 1970.

GARNIRON, P., "Hegel: deux leçons sur Spinoza – Leçon de 1823-24; Leçon de 1825-26", *Cahiers Spinoza*, nº 4 (1982-83), pp. 89-116.

GARRETT, Don (ed.). *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge, C. U. P., 1996.

GIANCOTTI BOSCHERINI, Emilia. *Lexicon Spinozanum. I: A-K; II: L-Z*. La Haye, Martinus Nijhoff, 1970, 2 vols.

_____. *Baruch Spinoza 1632-1677*. Roma, Riuniti, 1985.

GLASENAPP, Helmuth von, [Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren. Stuttgart, A. Kröner, [2]1949] / *La filosofía de los hindúes*. Trad. de F. Tola. Barcelona, Barral, 1977.

GLOCKNER, Hermann. *Hegel-Lexikon*. Zweite, verbesserte Auflage. Stuttgart/Bad-Cannstatt, Friedrich Frommann, Günther Holzboog, [1935-39, 4 vols.] [2]1957, 2 vols. (= HEGEL, *SW* 23-26).

GOEDEWAAGEN, Tobie. "Hegel und der Pantheismus", *Hegel-Studien*, 6 (1971), pp. 171-87.

GRUNWALD, Max. *Spinoza in Deutschland*. Gekrönte Preissschrift. Neudruck der Ausgabe Berlin 1897. Aalen, Scientia, 1986.

GUEROULT, Martial. *Spinoza, I: Dieu (Éthique, 1); II: L'âme (Éthique, 2)*. Paris, Aubier-Montaigne, [1968] 1971-74, 2 vols.

_____. *Dianoématique*. Livre I: *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Vol. II: *En Allemagne, de Leibniz à nos jours*. Éditée par G. Dreyfus. Paris, Aubier-Montaigne,1988.

HAMMACHER, Klaus. "Fichte und Spinoza", in WALTHER, M. (Hrsg.). *Spinoza und der deutsche Idealismus*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1992, pp. 81-99 (Schriftenreihe der Spinoza-Gesellschaft, Nr. 1).

HARRIS, Henry Silton. [Hegel's Development. I: Toward the Sunlight, 1770-1801; II: Night Thoughts, Jena 1801-1806. Oxford, Clarendon, 1972-83, 2 vols.] / *Le développement de Hegel*. Tome I: *Vers le soleil 1780-1801*; Tome II: *Pensées nocturnes, Iéna 1801-1806*. Trad. fr. par le Centre d'Études Hégéliennes et Dialectiques de Neuchâtel sous la dir. de Ph. Muller et E. Vial. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1981-88, 2 vols.

HAZARD, Paul. [La crise de la conscience européenne (1680-1715). Paris, Boivin, 1934] / *A crise da consciência européia (1680-1715)*. Trad. e notas de Ó. de F. Lopes. Lisboa, Cosmos, 1948.

HESSING, Siegfried (ed.), *Speculum Spinozanum 1677-1977*. London-Henley-Boston: Routledge & Kegan Paul, 1977.

HOFFMEISTER, Johannes. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Hamburg, F. Meiner, [2]1955.

HUBBELING, H. G. [Spinoza. Freiburg, München, K. Alber, 1978] / *Spinoza*. Vers. esp. de R. Gabàs. Barcelona, Herder, 1981.

HULIN, Michel. *Hegel et l'Orient, suivi de la traduction annotée d'un essai de Hegel sur la Bhagavad-Gîtâ*. Paris, J. Vrin, [1979] 2001.

_____. "Spinoza l'oriental ?", *Cahiers Spinoza*, nº 4 (1982-83), pp. 139-70.

INWOOD, Michael. [A Hegel Dictionnary. Oxford, B. Blackwell, 1993] / *Dicionário Hegel*. Trad. de Á. Cabral; revis. de K. Chediak. Rio de Janeiro, J. Zahar, 1997.

JAESCHKE, Walter. [Vernunft in der Religion: Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels. Stuttgart-Bad-Canstatt: Fr. Frommann, G. Holzboog, 1986] / *Reason in Religion: The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion*. Transl. by J. M. Stewart and P. C. Hodgson. Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1990.

JANICAUD, Dominique. "5. Dialectique et substantialité. Sur la signification hégélienne du spinozisme", in AA.VV. *Hegel et la pensée moderne. Seminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)*. Paris, P.U.F., 1970, pp. 161-92.

_____. "5. Dialéctica e substancialidade. Sobre a refutação hegeliana do espinozismo", in AA.VV. *Hegel e o pensamento moderno*. Trad. de R. Magalhães e S. Dias. Porto, Rés, 1979, pp. 195-231.

KRINGS, Hermann. *Die Entfremdung zwischen Schelling und Hegel (1801-1807)*. Vorgetragen am 7. Mai 1976. München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, C. H. Beck, 1977 (Sitzungsberichte, Phil.- hist. Klasse, 1976, 6).

LEIDECKER, K. F., "Hegel and the Orientals", in STEINKRAUS, W. E. (ed.). *New Studies in Hegel's Philosophy*. New York, Holt, Rinehart & Winston, 1971, pp. 156-66.

LAKEBRINK, Bernhard.*Kommentar zu Hegels "Logik" in seiner "Enzyklopädie" von 1830*. Band I: *Sein und Wesen*; Band II: *Begriff*. Freiburg, München, K. Alber, 1979-85, 2 vols.

LEGROS, Robert. *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*. En appendice: Le fragment de Tübingen. Bruxelles, Ousia, 1980.

LEIDECKER, Kurt F. "Hegel and the Orientals", in STEINKRAUS, W. E. (ed.). *New Studies in Hegel's Philosophy*. New York, Holt, Rinehart and Winston, 1971, pp. 156-66.

LONGUENESSE, Béatrice. *Hegel et la critique de la métaphysique*. Paris, J. Vrin, 1981.

LUGARINI, Leo. "Fonti spinoziane della dialettica di Hegel", in *Hegel et la dialectique, Revue Internationale de Philosophie*, 36ᵉ année, nº 138-140, fasc. 1-2 (1982), pp. 21-36.

LUKÁCS, Georg. *Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie*. [Zürich, Wien, Europa, 1948; = Der junge Hegel und das Probleme der kapitalistischen Gesellschaft. Berlin; Aufbau, 1954] Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973, 2 vols.

_____. *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*. Trad. di R. Solmi. Torino, G. Einaudi [1960] 1975, 2 vols.

MACHEREY, Pierre. *Hegel ou Spinoza*. Paris, F. Maspero, 1979. [2ª ed. Paris, La Découverte, 1990].

MARQUET, Jean-François. *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*. Paris, Gallimard, 1973.

MASSOLO, A. *Il primo Schelling*. Firenze, G. C. Sansoni, 1953.

MERKER, Nicolao. *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena)*. Milano, Feltrinelli, 1961.

MIGNINI, Filippo. *Introduzione a Spinoza*. Bari-Roma, Laterza, [1983] ⁷1999.

_____. *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*. Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1995.

MOREAU, Joseph. [Spinoza et le spinozisme. Paris, P.U.F., 1971] / *Espinosa e o espinosismo*. Trad. de L. Jacob e J. Ramalho. Lisboa, Edições 70, 1982.

MORETTO, Antonio. *Hegel e la 'matematica dell'infinito"*. Trento, Pubblicazioni di Verifiche, 1984.

_____. "L'influence de la 'Mathematique de l'infini' dans la formation de la dialectique hégélienne" [1985], in HORSTMANN, R.-P. – PETRY, M. J. (Hrsg.). *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, pp. 175-96.

MORFINO, Vittorio. *Substantia sive organismus. Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenese di Hegel*. Prefaz. di Fulvio Papi. Milano, Guerini e Associati, 1997.

MORFINO, Vittorio (ed.). *La Spinoza-Renaissance nella Germania di fine Settecento*. Milano, Unicopli, 1998.

MOUNIN, Georges. [Histoire de la linguistique, des origines au XXᵉ siècle. Paris, P.U.F., 1967] / *História da lingüística, das origens ao século XX*. Trad. de F. J. Hopffer Rêgo. Porto, Despertar, s. d.

NEGRI, Antimo. *Hegel nel Novecento*. Bari-Roma, Laterza, 1987.

PARKINSON, G. H. R. "Hegel, Pantheism, and Spinoza", *Journal of the History of Ideas*, vol. XXXVIII, nº 3, july-sept. (1977), pp. 449-59.

PÖGGELER, Otto. "L'interprétation hégélienne du Judaïsme", *Archives de Philosophie*, t. 44 (1981), pp. 189-237.

POPKIN, R. H., "Spinoza and Bible scholarship", in GARRETT, D. (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge, C. U. P., 1996, pp. 383-407.

RAMBALDI, Enrico. "Identidade/diferença", in *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 10: *Dialéctica*. Lisboa, IN-CM, 1988, pp. 11-44.

REBUFFO, Franco. *Hegel e il pensiero matematico della sua epoca*. Firenze, La Nuova Italia, 1989.

RENOU, Louis. [Hinduism. New York, G. Braziller, 1961] / *Hinduísmo*. Trad. de M. F. da Silva. Lisboa, Verbo, 1980.

RENOU, L. – FILLIOZAT, J. (dir.). *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*. Tome I. Paris, Payot, 1947.

RIBEIRO FERREIRA, Maria Luísa Araújo. *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa*. Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, Junta Nacional de Invest. Científica e Tecnológica, 1997.

RICONDA, Giuseppe. *Schelling storico della filosofia (1794-1820)*. Milano, U. Mursia, 1990.

RIPANTI, Graziano. *Il vero e la sua forma. Lettura dei §§ 1-83 della* Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio *di G. W. F. Hegel*. Urbino, Quattro Venti, 1987.

RIVAUD, Albert. *Histoire de la philosophie*. Tome V: *La philosophie allemande de 1700 à 1850*. Partie I: *De l'Aufklärung à Schelling*; Partie II: *De Hegel à Schopenhauer*. Paris, P.U.F., 1968, 2 vols.

ROUGE, I. J. "Préface", in SCHLEIERMACHER, *Discours sur la religion, à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés*. Paris, Aubier-Montaigne, 1944, pp. 5-110.

SANTINELLO, Giovanni. "Cap. IV - Storia della filosofia e dialettica: G. W. F. Hegel (1770-1831)", in SANTINELLO, G. – PIAIA, Gregorio (dir.). *Storia delle storie generali della filosofia*. Vol. 4/I: *L'Età hegeliana. La storiografia filosofica nell'area tedesca*. Padova, Antenore, 1995, pp. 413-509.

SCHLANGER, Judith E. *Schelling et la réalité finie. Essai sur la philosophie de la nature et de l'identité*. Paris, P.U.F., 1966.

SCHRÖDER, Winfried. verbete "Pantheismus", in RITTER, J. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel, B. Schwabe, 1995, vol. 7.

SCHWAB, Raymond. *La renaissance orientale*. Paris, Payot, 1950.

SEMERARI, Giuseppe. *Introduzione a Schelling*. Bari-Roma, Laterza, 1971.

SIWEK, Paul, S.J. *Spinoza et le panthéisme religieux*. Paris, Desclée de Brouwer, 1937.

SOUCHE-DAGUES, Denise. "Spinoza et Hegel. Réflexions sur un livre récent", *Les Études Philosophiques*, nº 1 (1983), pp. 87-100.

STANGUENNEC, André. *Hegel critique de Kant*. Paris, P.U.F., 1985.

STEINKRAUS, Warren E. (ed.). *New Studies in Hegel's Philosophy*. New York, Holt, Rinehart & Winston, 1971.

TAVOILLOT, Pierre-Henri (ed.). *Le crépuscule des Lumières. Les documents de la "querelle du panthéisme" (1780-1789)*. Paris, Les Éditions du Cerf, 1995.

TILLIETTE, Xavier. *Schelling: une philosophie en devenir*. Vol. I: *Le système vivant, 1794-1821*; Vol. II: *La dernière philosophie, 1821-1854*. Paris, J. Vrin, 1970, 2 vols.

TIMM, Hermann. "*Amor Dei intellectualis*. L'idea teleologica di sistema nello spinozismo romantico" [trad. di O. M. Nobile], in OLIVETTI, Marco M. (dir.). *Spinoza ieri e oggi, Archivio di Filosofia* (1978), pp. 231-58.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo, Ática, 1975.

VALJAVEC, Fritz. [Geschichte der Abendländischen Aufklärung. Wien, Herold, 1961] / *Historia de la Ilustración en Occidente*. Versión esp. por J. A. Collado. Madrid, Rialp, 1964.

VANCOURT, Raymond. *La pensée religieuse de Hegel*. Paris, P.U.F., [1965] [2]1971.

VAYSSE, Jean-Marie. *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*. Paris, J. Vrin, 1994.

VERRA, Valerio. *Introduzione a Hegel*. Bari-Roma, Laterza, [1988] [2]1998.

VERRA, Valerio (ed.). *Hegel interprete di Kant*. Napoli, Prismi, 1981.

VIYAGAPPA, Ignatius, S.J. *G. W. F. Hegel's Concept of Indian Philosophy*. Roma, Università Gregoriana, 1980.

VUILLEMIN, Jules. "L'analogie astronomique de la philosophie critique", *Manuscrito*, vol. II, nº 1 (1978), pp. 79-88.

WALTHER, Manfred. "Spinoza en Allemagne. Histoire des problèmes et de la recherche", in AA.VV. *Spinoza entre Lumière et Romantisme. Les Cahiers de Fontenay*, nº 36 à 38, mars (1985), pp. 13-44.

_____. "[Resenha de] D. Bell, 'Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe' (Londres, 1984)", *Studia Spinozana*, nº 2 (1986), pp. 454-8.

WETLESEN, Jon. "Body awareness as a gateway to eternity: a note on the mysticism of Spinoza and its affinity to Buddhist meditation", in HESSING, Siegfried (ed.), *Speculum Spinozanum 1677-1977*. London-Henley-Boston: Routledge & Kegan Paul, 1977, pp. 479-94.

WOLFSON, Harry Austryn. *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of his Reasoning*. Cambridge (Mass.)-London, Harvard U. P., [1934, 2 vols.] [3]1995.

ZAC, Sylvain. *La morale de Spinoza*. Paris, P.U.F., 1959.

YOVEL, Yirmiyahu (ed.). *God and Nature: Spinoza's Metaphysics. Papers Presented at The First Jerusalem Conference* (Ethica I). Leiden, New York, København, Köln: E. J. Brill, 1991 (Spinoza by 2000 – The Jerusalem Conferences, vol. I).

ZAC, Sylvain. *La morale de Spinoza*. Paris: P.U.F., 1959.

_____. ["Spinoza", in BELAVAL, Yvon (dir.). Histoire de la philosophie, II: De la Renaissance à la révolution kantienne. Paris: Gallimard, Pléiade, 1973] / "Spinoza", in BELAVAL, Yvon (dir.). *Historia de la filosofía*, vol. 6: *Racionalismo, empirismo, Ilustración*. Trad. de Isidro Gómez Romero, Joaquín Sanz Guijarro, Pablo Velasco Martinez; revis. y bibliogr. por Eduardo Bustos. Madrid, México: Siglo XXI, [1976] ²1977, pp. 90-127.

_____. *Spinoza en Allemagne. Mendelssohn, Lessing et Jacobi*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1989.

ZIMMERLI, Walther Christoph. *Die Frage nach der Philosophie. Interpretationen zu Hegels "Differenzschrift"*. Bonn: Bouvier, H. Grundmann, 1974 (*Hegel-Studien*, Beiheft, 12).

_____. "Inwiefern wirkt Kritik systemkonstituirend?", in HENRICH, D. – DÜSING, K. (Hrsg.). *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling. Hegel-Tage Zwettl, 1977*. Bonn: Bouvier, H. Grundmann, 1977, pp. 81-102 (*Hegel-Studien*, Beiheft, 20).

ZINGARI, Guido. *Leibniz, Hegel e l'idealismo tedesco*. Milano: U. Mursia, 1991.