

DIFERENÇA E SINGULARIDADE

NOTAS SOBRE A CRÍTICA DE HEGEL A SPINOZA

JOÃO EMILLANO FORTALEZA DE AQUINO *

A ROBERTO MARKENSON, AMIGO, ETERNO MESTRE

[...] O MOMENTO AUTOCONSCIENTE NEGATIVO É

[...] O QUE FALTA A SPINOZA.

Hegel, LIÇÕES DE HISTÓRIA DA FILOSOFIA

I MODERNIDADE E CONCEITO

A crítica de Hegel a Spinoza diz respeito, antes de tudo, a uma das questões centrais ao pensamento hegeliano, a um problema histórico-social fundamental à concepção da modernidade pelo filósofo alemão, com repercussões no conjunto de seu sistema, que é, precisamente, o específico desenvolvimento da singularidade (*Einzelheit*) posto pela emergência da sociedade civil-burguesa na modernidade. O conceito de “sociedade civil-burguesa” (*bürgerliche Gesellschaft*), no pensamento de Hegel, se constitui da exposição especulativa da Economia Política, sendo, nisto mesmo, a exposição conceitual das modernas relações monetário-mercantis.¹ Apoiado na Economia Política,

* Doutor em Filosofia pela PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO. Professor de Filosofia da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE e da UNIVERSIDADE DE FORTALEZA - UNIFOR.

¹ Por exposição conceitual entenda-se aqui a concepção filosófica sob o ponto de vista dialético da totalidade, enquanto *apresentação do desenvolvimento especulativo das determinações* do próprio objeto. A possibilidade de uma subsunção, nesta exposição especulativa, da Economia Política deve-se a que, segundo Hegel, nesta o pensamento “descobre na multidão infinita de singularidades que estão inicialmente diante dele e extrai dela os princípios simples da coisa, o entendimento que nela opera e a rege” (FD, § 189). Num verdadeiro entusiasmo por esta ciência, a qual tem a “época moderna como seu terreno”, Hegel diz que, nela, o “que é aparentemente disperso e desprovido de pensamento é mantido por uma necessidade, que intervém de si mesma. Descobrir aí este elemento necessário é o objeto da Economia Política, uma ciência que honra o pensamento, porque ela encontra as leis para uma massa de contingências” (FD, § 189, Adendo). Para as citações dos *Princípios da Filosofia do Direito* (FD) de Hegel, faço uso das traduções de Marcos Lutz Müller da *Introdução à Filosofia do Direito* (§§ 1-33), e dos capítulos *A sociedade civil* (§§ 182-256) e *O Estado* (§§ 257-360) (Campinas, SP: Unicamp/IFCH, 2005, 2000, 1998, respectivamente).

Hegel concebe nestas relações econômicas um extremo desenvolvimento do particularismo e, numa dialética que lhe é interna, a subsunção da particularidade à universalidade, subsunção esta que se desenvolve de modo imanente desde o “sistema de carências” e seus modos de satisfação (FD, §§ 189-207) a instâncias mais universais (ou universalizadas), como a “jurisdição” (FD, §§ 208-228), o “poder de polícia” e a “corporação” (FD, §§ 230-254). A Economia Política julgou descobrir, na sociedade de mercado, a tendência de realização do “preço natural” no “preço de mercado”, o que garantiria, em conseqüência, a distribuição da renda nacional às classes constitutivas da sociedade conforme as taxas naturais de salário, de lucro e de renda da terra, que são os componentes do preço natural.² Este é um dos princípios – como racionalidade imanente à “dissolução ética” e ao “Estado exterior” da sociedade civil-burguesa – incorporados por Hegel em sua exposição da Economia Política: no sistema de carências, cada um, ao buscar sua própria satisfação particular, terminaria por contribuir para a satisfação de todos (FD, § 199). Justamente neste e por este movimento, a sociedade civil-burguesa transcende, de modo imanente, em direção ao Estado, substancialidade ética da qual se demonstra ser aparência necessária. Em outras palavras, o Estado – que, na exposição hegeliana, se desenvolve de modo imanente a partir da sociedade civil-burguesa – é, enquanto efetividade mais adequada do conceito de vontade livre, o que, na verdade, a substancia e do qual ela é aparência. Da tendência interna das leis econômicas, elas mesmas já universais e necessárias, à afirmação de uma universalidade das satisfações, emergem progressivamente, de modo imanente e cada vez mais “para si” (ou seja, de modo cada vez mais autoconsciente), instâncias mais universais no interior da sociedade civil-burguesa, tais como a “jurisdição”, o “poder de polícia” (administração)

² Cf. A. Smith, *A riqueza das nações*, v. I. Tr. br. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1985 (Os Economistas), Capítulo VII, p. 83 ss.

e as “corporações”, instâncias estas que objetivam, no interior da sociedade civil-burguesa, a instância mais universal do Estado e suas instituições.³

O característico da sociedade moderna, em distinção seja da polis clássica (e da República romana), seja de outras formas – menos desenvolvidas politicamente – de sociedades pré-modernas, é o desenvolvimento destas relações sociais que, justamente em seus desdobramentos eticamente dissolutores, graças à universalidade estatal que os ampara e lhes substancia, desenvolvem a determinação do que, em forma lógica, Hegel nomeia de particularidade (*Besonderheit*). O princípio da particularidade constitui-se num princípio propriamente moderno porque sua gênese é a dissolução, nas modernas formas sociais de satisfação das carências humanas, tanto do “princípio patriarcal e religioso” das sociedades tradicionais quanto do “princípio de uma eticidade mais espiritual [do que o patriarcal e religioso], porém mais simples [do que o moderno]” (como na Grécia clássica e na Roma republicana), princípios estes próprios aos Estados antigos. Esta é a razão pela qual o desenvolvimento da particularidade, nestes Estados, apresenta-se sempre “como o momento em que irrompe a corrupção dos costumes e como o fundamento último da decadência deles” (*FD*, § 185). Diferentemente das mais diversas formas anteriores de sociedade, o mundo moderno, por desenvolver no âmbito da sociedade civil-burguesa a forma da particularidade, não a tem, em consequência, como um princípio corruptor das relações societárias mais universais, mas, ao contrário, tem na particularidade uma determinação que, ao desenvolver-se, desenvolve a própria universalidade, na medida em que se lhe subsume e, justamente assim, a confirma. Por isso mesmo, a emergência da sociedade civil-burguesa na modernidade desenvolve-se, no plano histórico, como uma determinação dissolutora, destrutiva, das antigas formas mais simples, naturais e homogêneas de sociedade.⁴ Esta sua natureza dissolutora tem um

³ “Por meio da polícia e da corporação o Estado penetra na estrutura jusnaturalista da sociedade civil para controlar, relativizar e superar a contingência do mercado e o seu antagonismo social, transformando a racionalidade econômica e estratégica em aparência, porém necessária, da racionalidade ética (*FD*, § 189)” (M. L. Müller, “Apresentação” a Hegel, *A sociedade civil*, p. 9).

⁴ Esta determinação dissolutora atua não apenas – no devir histórico – sobre as formas pré-modernas de sociedade, mas também, no interior da própria sociedade moderna, sobre a família. É pela mediação da sociedade civil-burguesa [CONTINUA]

alcance filosófico-histórico mais amplo na compreensão da modernidade por Hegel, pois tal dissolução realiza, no afastamento que ela promove das determinações imediatamente naturais, um trabalho de formação cultural (*Bildung*) que, por meio do desenvolvimento negativo da particularidade, tem em vista o próprio desenvolvimento da universalidade. Ela obedece, assim, à finalidade da razão de que “a *simplicidade natural*, isto é, em parte a ausência passiva em si, em parte a rudeza do saber e do querer, isto é, a *imediatez* e a *singularidade*, nas quais o espírito está mergulhado, sejam removidas por um trabalho e que, num primeiro momento, essa sua exterioridade receba a racionalidade *de que ela é capaz*, a saber, a *forma da racionalidade*, a *racionalidade do entendimento*” (*FD*, § 187, grifos meus).

Enquanto “racionalidade do entendimento”, a sociedade civil-burguesa se constitui, antes de tudo, para Hegel, precisamente como o lugar do particularismo e da unidade abstrata.⁵ É, por isto mesmo, uma forma de “exterioridade” (*Ausserlichkeit*) na qual o espírito “está em casa” e “junto de si”, porém

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 4]

que “os filhos, ao assumirem a personalidade livre, ao atingirem a maioria, são reconhecidos como pessoas jurídicas”, processo que constitui a “dissolução moral da família” (*FD*, § 177). Noutras palavras, é, “essencialmente, de acordo com o princípio da personalidade” – princípio este que é o da sociedade civil-burguesa (*FD*, § 182) – que “a família divide-se numa multiplicidade de famílias que em geral se comportam como pessoas concretas independentes e têm, por conseguinte, uma relação extrínseca entre si” (*FD*, §181).

⁵ Com a Economia Política, Hegel partilha não apenas a concepção de uma auto-regulação das relações mercantis, mas também uma clara consciência da sua natureza eticamente dissolutora e socialmente contraditória. Para ele, a sociedade civil-burguesa se caracteriza pela abstração e pela divisão do trabalho singular, que se torna assim simples e mecânico; pela “dependência recíproca” entre os indivíduos segundo uma “necessidade constringente”, que, em razão do desenvolvimento da maquinaria, provoca desemprego e miséria; enfim, por desigualdades sociais, tendo por base o capital, que se acrescentam às desigualdades naturais (*FD*, §§ 198 e 200). Esta é uma concepção axiologicamente negativa das relações mercantis na qual, também nela, se pode observar o influxo, em Hegel, de uma tendência interna ao desenvolvimento da própria Economia Política Clássica, precisamente a tendência a conceber a produção capitalista como caracterizada por contradições sociais inevitáveis. Como bem salienta Marx a respeito da Economia Política: “O seu último representante, [David] Ricardo, toma afinal, conscientemente, como ponto de partida de suas pesquisas, a contradição dos interesses de classe, do salário e do lucro, do lucro e da renda da terra, considerando, ingenuamente, essa contradição como uma lei natural da sociedade” (“Posfácio da Segunda Edição” de *O Capital*. Tr. br. R. Barbosa e F. R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 16).

sua existência imediata se dá aí em “elementos estranhos” (ou “estrangeiros”, *fremdten Elemente*) à sua essencial liberdade. Mas, justamente deste modo estranhado, o espírito – e este é um significado filosófico-histórico fundamental à sua concepção do mundo moderno – “só tem a ver com aquilo a que está apostado o seu selo e que foi produzido por ele” (*FD*, § 187).⁶ O desenvolvimento da sociedade civil-burguesa cumpre, portanto, uma tarefa fundamental na autonomia do espírito (liberdade) em face da natureza (necessidade), justamente porque, diferentemente do que ocorre nas sociedades pré-modernas, suas bases já são elas mesmas bases sociais, fundadas no trabalho, tal como este se desenvolve na sociedade moderna. Assim, a sociedade civil-burguesa trabalha historicamente em favor do desenvolvimento de uma universalidade que, no plano filosófico-histórico, se dá enquanto *formação* e, no plano filosófico-político, se desenvolve no e pelo *Estado*, instância unicamente na qual e pela ação da qual o estranhamento essencial à sociedade civil-burguesa é superado e suas contingências reparadas. “A sociedade civil”, diz Hegel, “é a diferença que intervém entre a família e o Estado, embora a sua formação ocorra mais tarde do que a do Estado, pois como diferença, ela pressupõe o Estado, que ela, para existir, tem de ter diante de si como algo subsistente por si. A criação da sociedade civil pertence de resto ao mundo moderno, que, pela primeira vez, faz justiça a todas as determinações da Idéia” (*FD*, § 182). Diferentemente da sociedade grega antiga, entre a comunidade natural imediata do *oikos* e a comunidade política, universal, medeia agora um livre e até mesmo extremo desenvolvimento da particularidade. É graças a este desenvolvimento da particularidade, o qual estabelece uma posição de negatividade e até mesmo de dissolução para com o universal, que a singularidade é liberada de uma relação imediata com a universalidade e, justamente por esta mediação da particularidade, pode realizar um duplo retorno reflexivo, tanto em direção ao universal, de cujo desenvolvimento imanente é o resultado, quanto, neste mesmo

⁶ Diferentemente da Economia Política Clássica, Hegel não compreende a sociedade civil-burguesa como expressão de uma natureza humana a-histórica, essencialmente egoísta, embora os indivíduos se relacionem aí efetivamente como egoístas, mas sim como momento de um desenvolvimento histórico. A sociedade civil-burguesa é produção “espiritual” (isto é, histórica), não-natural; mais ainda, é um momento do desenvolvimento do espírito fundamental à afirmação da sua autonomia em face da natureza, posto que aqui o espírito se assenta em bases por ele mesmo produzidas.

movimento, em direção a si mesma, pois este desenvolvimento imanente é *negativo*.

De um ponto de vista lógico, o desenvolvimento da particularidade, justo na medida em que esta determinação se põe como negação imanente da universalidade e, portanto, também como superação de sua indeterminidade abstrata, apresenta-se como a mediação em razão da qual a singularidade já não se relaciona imediatamente com a universalidade e, nesta relação agora mediada pela extrema negatividade da particularidade, põe-se em “retorno” e “reflexão” com o universal. A singularidade é “para si” na mesma medida, no mesmo movimento e em razão da mesma mediação em e pela qual se põe como o próprio universal determinando-se num desenvolvimento imanente, negativamente mediado. Daí por que a “reflexão para si” da singularidade é também o “retorno a si da universalidade”, retorno este cuja mediação negativa é justamente a particularidade. Ora, a particularidade, na exposição lógica que Hegel faz de sua concepção especulativa do conceito (*ECF*, §§ 160-165),⁷ é justamente o “momento” – enquanto tal, transitório, passageiro, mas fundamental ao automovimento do conceito – em que este, em e a partir de sua universalidade (*Allgemeinheit*), se desenvolve determinando-se, particularizando-se. Ora, o conceito não é, para Hegel, uma mera representação universal, subjetiva e formal de um conteúdo que lhe é exterior, mas, ao contrário, o conceito é a própria “forma infinita” – e infinita justamente em razão desta sua transcendência imanente – cujo movimento o conduz, numa imanência negativa, à exteriorização e, justamente assim, à efetivação. No momento da particularidade, ele tem a negação de sua abstração enquanto universal (ainda vazio, pois não determinado), negação esta que é a condição interna necessária para sua posterior exteriorização e efetivação.⁸ O momento lógico da

⁷ Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* [*ECF*]. Parte I: *Ciência da Lógica*. Tr. br. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1980 (leitura cotejada com a edição alemã da *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992, B. 8).

⁸ Mesmo em sua concepção especulativa, o conceito é ainda “formal” e “abstrato”, pois é aquele momento em que o pensamento ainda não se exteriorizou, se efetivou, como objetividade e, portanto, “ainda não é a idéia” (*ECF*, § 164). Não é formal e abstrato, portanto, no mesmo sentido em que o é o conceito em seu sentido ordinário, como simples representação (*Vorstellung*) subjetiva e universal de uma objetividade exterior (esta é uma concepção cuja base filosófica é a moderna separação sujeito-objeto). Para Hegel, ao contrário, em razão das características do mundo moderno, **[CONTINUA]**

singularidade se constitui, pois, num momento essencial a este desenvolvimento especulativo interno ao conceito, pois o que constitui a singularidade é precisamente o “reflexo” ou “retorno” que a particularidade opera ao reconhecer-se como o próprio universal que, em sua *alteração* e no seu reconhecer-se neste *seu ser-outro*, reconcilia-se consigo mesmo.

Tal reconciliação, enquanto retorno ou reflexo especulativo, apenas se pode dar através deste mesmo desenvolvimento interno, negativo, num transcrescimento de determinações autoproduzidas, de modo que a singularidade é o próprio universal, na medida em que este se mediou a si mesmo negativamente, num processo de diferenciação (ou melhor, numa “ação-de-subcisão”, *Unterscheidung*). Assim, a particularidade é, para Hegel, o momento lógico do conceito – e, nesta medida, da *forma racional* de tudo o que é efetivo – no qual a diferença (melhor: o distinto ou o subcindido, *Unterschied*) se lhe incorpora e, por sua mediação, a singularidade é constituída, pondo-se, em e por este movimento, como momento mais determinado, mais concreto, do conceito. Este desenvolvimento negativo-imanente é o mesmo pelo qual, contrapondo-se a si mesmo, o universal se *determina* e, portanto, se *concreta*; em outras palavras, o desenvolvimento negativo-imanente é o desenvolvimento da determinação e da concreção, em razão do afastamento da abstração pela qual o universal se caracteriza quando ainda não determinado. No sentido comum do conceito, o universal é o próprio conceito enquanto tal, idêntico e indiferenciado consigo mesmo, exterior à multiplicidade de cujo elemento comum no entanto se constitui; já no movimento negativo-imanente de exteriorização e retorno especulativos interno ao conceito, o universal é somente um momento, cujo desenvolvimento para a particularidade e a singularidade o faz distinguir-se daquilo que a consciência comum e o Entendimento compreendem como sendo o conceito.⁹

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 8]

trata-se de afirmar a filosoficamente tradicional *identidade pensamento-ser* na forma mais desenvolvida da *identidade sujeito-substância*, incorporando, nisto, o desenvolvimento unilateral do pensamento subjetivo na filosofia moderna, cuja verdadeira natureza não é, contudo, a consciência ou o Eu subjetivo, mas o absoluto, do qual o conceito é a primeira forma adequada. O conceito é, para Hegel, *sujeito*; e sujeito *que se põe a si mesmo* – num movimento imanente de exteriorização – *como objeto*, e cuja reflexão ou retorno especulativo é a *idéia*.

⁹ *Allgemeinheit*, expressão alemã para universalidade, significaria, ao pé da letra, “qualidade comum a todos/tudo”. Já *Einzelheit*, “singularidade”, tem como raiz o *ein/Eins* (um/uno), correspondente semântico do latino *unus*, de onde [CONTINUA]

Com base neste movimento interno do conceito, pode compreender-se a relação entre a *diferença* e a *singularidade*: ela reside justamente em que, sem a mediação negativa da ação-de-subcisão – *Unterscheidung* – do universal, mediação esta que é a própria particularidade, a singularidade não pode constituir-se enquanto reflexo/retorno mediado do universal. Dito de outro modo, apenas porque através da negação do universal em e pelo momento da particularidade, a singularidade pode ser, duplamente, negação do universal, pois já não se lhe subsume de modo imediato, e reflexo especulativo do universal, pois o processo pelo qual se constitui é um movimento interno do e ao próprio universal, processo em que este mesmo supera sua abstração e indeterminidade, ganhando determinação e concretude. Trata-se, pois, neste movimento negativo de diferenciação, não de uma “diversificação”, mas propriamente de uma subcisão, de uma autodistinção interna do universal, pelo qual este se enriquece em determinação e se põe como singularidade.

Quando, no início da “Doutrina da essência”, na pequena lógica, Hegel expõe a categoria da “diferença” (*Unterschied*), ele toma a diversidade (*Verschiedenheit*) como uma diferença imediata, não-desenvolvida e exterior: na diversidade “os diferentes [*Unterschieden*] são cada um *para si* o que ele é, indiferente [*gleichgültig*] quanto à sua relação para com o outro, relação portanto que lhe é exterior [*äusserlich*]” (ECF, § 117).¹⁰ A diversidade é, pois, apenas uma diferença imediata, não desenvolvida. A concepção da diferença, enquanto *Unterschied*, por Hegel, busca exatamente distanciar-se da indiferença e da relação exterior, afirmando para isso uma identidade que, justamente por negar-se em sua imediatidade, afirma-se enquanto tal ao desenvolver-se em diferenciação, a qual, por ser

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 9]

vem *universum, universalis* (universo, universal). O singular é, para Hegel, o verdadeiro universal (ou momento mais verdadeiro do universal), porquanto é o universal desenvolvido de modo imanente e, por isso mesmo, não é o universal do Entendimento, o comum de uma variedade, mas antes, o uno que se subcinde, fazendo-se reflexivamente singular e vário.

¹⁰ *Unterscheiden/Unterschied* e *verscheiden/Verschiedenheit* têm em comum o verbo *scheiden*, “separar”, “divorciar”, “despedir-se”; antecedido da preposição *unter-*, “sob”, “abaixo de”, “debaixo de” (também adjetivável como “baixo/a” ou “inferior”), ganha o sentido de uma separação interna, precisamente, de uma subcisão. Porque apontam para uma determinação interna, *unterscheiden* e *Unterschied* são expressões mais fortes do que a simples diversidade/heterogeneidade expressa em *verscheiden/Verschiedenheit*.

posta por este movimento negativo-imanente da identidade, apenas em sua imediatidade pode apresentar-se como diversidade. Assim, Hegel mostra que, por ser ela mesma o movimento de mediação da identidade, a diferenciação se desenvolve verdadeiramente como diferença essencial, interna, não se fixando como simples diversidade. Ora, somente a identidade abstrata, indiferenciada, pode ter diante de si uma diferença que é mera diversidade. Ao conceber que, ao contrário, à identidade corresponde um processo de diferenciação essencial, não apenas diferenciação exterior, não apenas diversidade indiferente, mas sim diferença interna e essencial, Hegel busca afastar-se duplamente tanto da concepção da identidade abstrata que, por não se diferenciar internamente, nega em si a diferença/distinção, quanto da da diferença que, sendo simples diversidade, nega em si a identidade com outros e afirma abstratamente em si uma identidade imediata consigo mesma. Portanto, a diferença que Hegel tem em vista no movimento imanente do conceito, quando este transita da universalidade à particularidade, refletindo-se como singularidade, sustenta um sentido forte de diferença como distinção negativa, como subcisão, enfim, como mediação da particularidade unicamente pela qual a singularidade, ao incorporá-la, pode ser e saber-se o próprio universal (donde a relação entre os diferentes não ser exterior nem indiferente), mas também, nisso mesmo, pode pôr-se como o distinto, o diferente, o subcindido do universal. A singularidade é a diferença desenvolvida como negatividade imanente, portanto, nem exterior nem indiferente ao universal e aos outros singulares, mas interna e negativa ao universal, graças à determinidade, nela, da particularidade.¹¹

Ora, é justamente esta a concepção especulativa da singularidade que reaparece, enquanto tal, como momento mais desenvolvido do conceito da vontade livre, conceito este cuja

¹¹ Os momentos do conceito (universalidade, particularidade e singularidade) apresentados na terceira parte da pequena lógica (“Doutrina do conceito”) são, para Hegel, o mesmo que identidade, diferença e fundamento, tematizados nos parágrafos iniciais da “Doutrina da essência” (segunda parte da pequena lógica). Porém, os primeiros são momentos mais desenvolvidos deste movimento especulativo, pois, chegado ao momento do conceito, o pensamento já superou as oposições e estabeleceu as relações de unidade entre as determinações-da-reflexão (forma/conteúdo, aparência/essência etc.), algo ainda não feito quando da tematização da identidade, da diferença e do fundamento no início da “Doutrina da essência”.

efetivação na idéia do direito constitui o objeto da *Filosofia do Direito*.¹² “Toda autoconsciência sabe-se como universal – como a possibilidade de abstrair de todo o determinado – e, como particular, com um objeto, conteúdo e fins determinados. Esses dois momentos, contudo, são somente abstrações; o concreto e verdadeiro (e todo verdadeiro é concreto) é a universalidade que tem o particular por oposto, mas um particular que pela sua reflexão dentro de si igualou-se ao universal – esta unidade é a *singularidade* [...]” (FD, § 7).¹³ É o conceito de sociedade civil-burguesa que se encontra tematizada especulativamente no momento da particularidade no conceito de vontade livre, os momentos deste sendo os mesmos momentos constitutivos do conceito enquanto tal em sua compreensão especulativa: universalidade, particularidade e universalidade. É esta identidade estrutural entre o conceito de vontade livre e o próprio conceito, simplesmente, que Hegel expressa ao dizer que – como já anteriormente citado – “a sociedade civil pertence ... ao mundo moderno, que, pela primeira vez, faz justiça a todas as determinações da Idéia” (FD, § 182). Se, “pela primeira vez”, se faz justiça a “todas as determinações da idéia”, é porque o princípio da particularidade, enquanto princípio da sociedade civil-burguesa, é desenvolvido no mundo moderno, sendo este desenvolvimento, pois, o que expressam tanto o conceito de vontade livre quanto o conceito enquanto tal em sua estrutura especulativa, o qual é fundamento daquele. Trata-se precisamente de uma homologia entre o conceito especulativo, no plano lógico-real, e o conceito de vontade livre, no plano prático-real, na qual universalidade, particularidade e singularidade são categorias a um só tempo ontológicas e éticas. Há em Hegel uma identidade entre a determinação lógica da singularidade (*Einzelheit*) e as determinações éticas de singularidade (também *Einzelheit*), individualidade (*Individualität*) e subjetividade (*Subjektivität*). Daí por que, em sua polêmica com Spinoza, Hegel descubra na pretensa impossibilidade lógico-ontológica da afirmação da singularidade autoconsciente nas categorias spinozanas um problema concernente não

¹² Tendo como objeto a idéia do Direito (FD, § 1), a *Filosofia do Direito* tem como fundamento o conceito de vontade livre (§§ 5-7), cujos momentos ascendentes de efetivação – ou momentos da idéia – são expostos por esta ciência filosófica.

¹³ Que a concretude e a verdade sejam o universal negado em sua imediatidade, mas reconduzido reflexivamente a si por uma segunda negação, é o que faz Hegel conceber que *toda efetividade é singular* ou, de um modo lógico, “o singular é [o] mesmo que o efetivo” (ECF, § 163).

apenas ao plano ontológico, mas também ético, justamente – e isto seria, segundo suas próprias palavras, o que o diferencia do ponto de vista de Spinoza – o que diz respeito à “individualidade concreta [*konkrete Individualität*] no mundo moderno” (LHF, 285; 165).¹⁴

II MODO FINITO E SINGULARIDADE

A identidade ou homologia entre o ético e o ontológico já está em Spinoza. É precisamente sob o conceito de modo finito, categoria com a qual ele pensa a coisa singular, que o homem pode ser pensado na filosofia spinozana, dado que, diz o filósofo holandês, “a essência humana ... é ... qualquer coisa que existe em Deus e que, sem Deus, não pode nem existir nem ser concebida, ou seja [...], uma afecção [*affectio*] ou um modo [*modus*] que exprime a natureza de Deus de uma maneira certa e determinada” (E II, P X, Cor.).¹⁵ Spinoza retoma aqui, com rigor, a definição de modo apresentada na primeira parte de sua *Ética*: “Por modo [*modus*] entendo as afecções da substância [*substantiae affectiones*], isto é, o que existe noutra coisa [*in alio*] pela qual também é concebida” (E I, D 5); bem como a definição de coisa singular, apresentada na segunda parte: “Por coisas singulares [*singulares*] entendo as coisas que são finitas [*finitae*] e que têm uma existência determinada [*determinatum habent existentiam*]. Se acontece que vários indivíduos [*Individua*] concorrem para uma mesma ação, de tal modo que todos em conjunto sejam a causa de um mesmo efeito, considero-os, então, todos juntos como constituindo uma mesma coisa singular [*rem singularem*]” (E II, D VII). O homem, então, é um modo ou afecção da substância; enquanto tal, existe nela e por ela é concebido; mais ainda, posto que também há modos infinitos (E I, P XXI), o homem é um modo finito, pois tem uma existência determinada; e em vista da oitava definição do segundo livro da *Ética*, o homem é, em suma, sempre singular. De um outro ponto de

partida, considerando que a alma humana, em sua existência atual (e não, potencial) é um modo finito, singular, do atributo divino do pensamento precisamente enquanto se constitui da idéia do corpo (E II, P XI, D, C), modo finito atual e singular, individual, do atributo divino de extensão (E II, P XIII), Spinoza pode concluir que “o homem consta de uma alma e de um corpo” (E II, P XIII, Cor.). O homem é sempre, pois, *um* homem – *uma* alma e *um* corpo, considerando que o corpo é o objeto atual da idéia atual de que se constitui a alma. Enquanto categoria para dizer do homem, o modo o diz enquanto coisa finita e singular. Modo finito e singularidade são, pois, reversíveis no pensamento spinozano,¹⁶ sendo precisamente estas categorias as que, constituindo a compreensão ontológica do homem, estarão na base da discussão sobre as paixões e a liberdade, nas três últimas partes da *Ética*.

A crítica de Hegel a Spinoza não reside, contudo, em afirmar que o autor da *Ética* não tenha buscado afirmar a singularidade/individualidade, fazendo-o certamente justo sob a categoria do modo finito; mas sim, antes, que há uma impossibilidade categorial de afirmação legítima, fundamentada, da singularidade/individualidade *autoconsciente* se se toma por base a compreensão spinozana de substância, atributos e modos.¹⁷ É a compreensão do modo por

¹⁶ De uma maneira mais completa, “a coisa finita é definida pela singularidade, isto é, por um lado, por ter uma existência determinada e, por outro, por ser causa única de um efeito. Uma coisa singular é, portanto, uma essência finita cuja existência é determinada por uma causa e é uma singularidade ou uma individualidade por que ela própria é uma causa” (M. Chauí, “Espinoza e a essência singular”, in *Cadernos Espinosanos VIII*. São Paulo: USP/FFLCH/Departamento de Filosofia, março de 2002, p. 36).

¹⁷ O artigo de M. Chauí, acima citado, oferece uma ampla mostra da afirmação da singularidade na obra de Spinoza, o que, contudo, é insuficiente para o problema posto por Hegel, já que este se constitui justamente em conceber a impossibilidade categorial de constituição da singularidade *autoconsciente* no pensamento spinozano; em outras palavras, sua crítica não se refere ao que Spinoza diz, mas o que ele *pode legitimamente dizer* com, em e pelas suas categorias. Assim compreendida, a crítica hegeliana nada tem a ver com a consideração de que “Hegel ... ignora [em Spinoza] o caráter decisivo das coisas singulares, que faz precisamente delas modos da substância enquanto atividade autoprodutora, a saber, *conatus*” (J. Biard et al. *Introduction à la lecture de la Science de la logique, 2 – La doctrine de l'essence*. Paris: Aubier Montaigne, 1983, pp. 308). Tampouco, como contraditoriamente também dizem J. Biard e seus colegas, a crítica de Hegel se reduz a reprovar “a Spinoza não ter sabido assumir em toda sua radicalidade essa contingência do modo, de ter se desembaraçado bastante dela pela afirmação da necessidade universal” (p. 309, itálicos meus), mas, antes, porque, conforme pretendo argumentar neste ensaio, a singularidade pensada como modo não se desenvolve como *autoconsciência*.

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Lecciones de la historia de la filosofía*, III. Tr. mex. Wenceslao Roces. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1985; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970, B. 20. Entre parênteses, respectivamente, as páginas dessas edições mexicana e alemã.

¹⁵ Da *Ética* de Spinoza, faço uso das traduções inclusas na coleção Os Pensadores (Parte I, notas e tr. Joaquim de Carvalho; Parte II, tr. Joaquim Ferreira Gomes) e da tradução mexicana (*Ética demostrada según el orden geométrico*. Tr. mex. de Oscar Cohen. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2002), cotejadas com o texto latino publicado em anexo em P. Wienpahl, *Por un Spinoza radical*. Tr. mex. Adolfo Castañón et al. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1990.

Spinoza que inicialmente se constitui no lugar categorial da crítica hegeliana; contudo, na medida em que esta compreensão diz respeito, forçosamente, também à substância e aos atributos, a tematização dessas categorias se conduz, por parte de Hegel, ao problema ontológico mais amplo do *desenvolvimento negativo-imanente* da substância, desenvolvimento este cuja concepção, para o filósofo alemão, *falta* a Spinoza, donde, por conseqüência, no autor da *Ética* encontraríamos uma concepção “estática”, até mesmo “eleática”, da substância.¹⁸

Sob o ponto de vista de Hegel, o problema desta concepção estática estaria justamente em que à singularidade, pensada como modo da substância, é impossibilitada uma posição “para si” enquanto relação negativa com a universalidade substancial. Tomando por base a definição de indivíduo que aparece em E II, D VII, Hegel opõe sua crítica à concepção spinozana da singularidade/individualidade justamente porque a ela falta o retorno reflexivo “para si”, expressão lógica – na terminologia hegeliana – do desenvolvimento da *singularidade como autoconsciência em retorno reflexivo à subjetividade infinita*. Naquela definição, segundo Hegel, a individuação é entendida por Spinoza apenas como “união” ou “colocação-em-conjunto” (*Zusammensetzung*), mas não, justamente, como “autoconsciência” (*Selbstbewusstsein*). Esta análise crítica aposta à definição spinozana de indivíduo na *Ética* é a mesma que, sob o mesmo ponto de vista hegeliano, poder-se-ia apresentar com relação à discussão que, na Carta XXXII, Spinoza desenvolve sobre a relação da substância com os modos e dos modos entre si com base na relação das partes entre si e delas com o todo. A relação das partes entre si é pensada por Spinoza como *cobaerentia* (“ligação”, “união”, “vínculo”, mas também “relação proporcional das partes com o

¹⁸ Em sua crítica, Hegel ignora a distinção entre modo *finito* e modo *infinito*, em Spinoza, usando sempre a categoria do “modo”, sem adjetivo, como significando já, e sempre, modo *finito*; porém, como sua crítica tem como centro o problema da singularidade e da diferença, cujo fundamento é o desenvolvimento imanente, este erro não tem maiores conseqüências em sua argumentação. J. Biard e seus colegas franceses tendem a superdimensionar as conseqüências deste erro de Hegel, considerando que esteja aí a razão pela qual o filósofo alemão “considera os modos [em Spinoza] como imediatamente dados” (J. Biard et al., *Introduction à la lecture de la Science de la logique, 2 – La doctrine de l'essence*, p. 308). Esta é uma conclusão falsa, pois, para Hegel, os modos são “dados” em Spinoza porque, como veremos mais adiante, nem os atributos nem os modos são apresentados em sua *gênese*, cuja condição seria justamente a apresentação do absoluto em seu *desenvolvimento negativo-imanente*.

todo”), o que para ele quer dizer: “aquilo que faz com que as leis ou a natureza de cada uma das partes se ajustem (*accomodant*) às leis ou à natureza de cada uma das outras, de tal modo que não há entre elas a menor contradição (*contrarientur*)”. E a relação das partes com o todo (ou dos modos com a substância) é também pensada nos termos de “ajuste” e “conformação” das diversas partes entre si: “Acerca do todo e das partes, considero as coisas como partes de um certo todo enquanto a natureza de cada uma delas se ajusta, na medida do possível, às das outras, de maneira a se conformarem (*consentiant*) umas às outras” (Carta XXXII, a H. Oldenburg, em 20 de novembro de 1665).¹⁹ Com base nesta homologia entre as relações todo-partes e substância-modos, Spinoza diz então entender todo corpo como um modo (isto é, uma parte) do atributo divino da extensão e toda mente como um modo (isto é, uma parte) do atributo divino do pensamento: “Estais vendo, portanto, como e por que considero o corpo humano como uma parte da Natureza. E também considero a mente humana como uma parte da Natureza. Estabeleço, com efeito, que há na Natureza uma potência infinita de pensar que, enquanto infinita, contém em si objetivamente toda a Natureza e cujos pensamentos se encadeiam do mesmo modo que as partes da Natureza de que são evidentemente o ideado. // Em seguida estabeleço que a mente humana é essa mesma potência, não enquanto esta é infinita e percebe a natureza inteira, mas enquanto é finita e percebe o corpo humano. Por isso estabeleço que a mente humana é parte desse intelecto infinito” (idem).²⁰

Esta relação entre o todo e as partes, Hegel a julga – precisamente porque é uma relação positiva, dedutiva, não-negativa – limitada ao ponto de vista do Entendimento; enquanto tal, incapaz de apreender o movimento negativo-imanente da totalidade no interior da qual a singularidade pode desenvolver-se

¹⁹ Cf. edição citada de *Os pensadores*, p. 382 (as expressões latinas, entre parênteses, pertencem à própria tradução de Marilena Chauí).

²⁰ Idem, p. 383. As passagens da Carta XXXIV que tendem à radical afirmação da *existência singular* não devem ter por base de compreensão estas passagens da Carta XXXII, segundo as quais o vínculo dessas coisas singulares a si e ao todo é uma *relação não-negativa de ajuste e conformação*? Ora, é precisamente isto que, em outras palavras, significa para Hegel o não-desenvolvimento *para-si* da singularidade em Spinoza, isto é, o não-desenvolvimento da *autoconsciência* da individualidade como reflexo da subjetividade infinita; desenvolvimento este que, em sua compreensão conceitual, só pode constituir-se numa imanência negativa.

para si. Hegel julga que esta relação se mantém no nível da *identidade imediata* e da simples *diversidade* na medida em que “em um [dos termos] se esquece a oposição ao outro, enquanto cada um para si – uma vez o todo, outra vez as partes – é tomado como existência autônoma. Ou seja, enquanto as partes devem consistir *no* todo, e o todo deve consistir *de* partes, uma vez é um [termo], outra vez é o outro o *consistente*, e, igualmente, cada vez o seu outro é o inessencial”. Esta é porém uma relação mecânica, pois não mediada por uma reflexão negativa para si no seu outro (*ECF*, § 136). Mais uma vez, é justamente porque falta a Spinoza um desenvolvimento negativo-imanente, enquanto desenvolvimento do “que-é-subcindido” ou do “que-é-internamente-distinto” (*Unterschied*) na/da substância, que o seu pensamento não consegue atender à exigência, posta conscientemente, contudo, pelo seu próprio conceito de *causa sui*, de uma “unidade dessas distinções/subcisões” (*Einheit dieser Unterschiede*); a conseqüência disso, para Hegel, é que ou bem a unidade da substância é garantida pela eliminação da diferença ou bem se estabelece um dualismo entre a substância, concebida numa unidade, e a diferença, que, neste caso, cairia, sem retorno, fora da substância (*LHF*, 303; 162).

De outra maneira, o que se tem aí é a mesma crítica de Hegel à representação da relação todo-partes pelo Entendimento, pois, assim como aqui ou bem o todo é o consistente ou bem as partes são o consistente, em todo caso a imanência das partes ao todo não fica bem resolvida, o mesmo acontece com essa disjuntiva que Hegel identifica no pensamento spinozano, na qual o pensamento ficaria entre a eliminação da diferença na unidade substancial e a exterioridade da diferença com relação à unidade. A conseqüência mais importante desta crítica recai sobre a concepção de liberdade: em que pese a verdade do princípio mais geral apresentado por Spinoza – o de que a liberdade se constitui na ordem do todo, sendo, portanto, uma liberdade determinada, já que numa relação com a necessidade –, este é, porém, apenas o princípio geral, universal, ainda não-desenvolvido, pois não compreende a subcisão/distinção interna em retorno especulativo. Ora, é esta diferenciação interna e este retorno que Hegel reclama a Spinoza, sendo nisto mesmo a base da sua crítica à concepção spinozana de liberdade: “Nisto”, diz Hegel, “consiste o retorno do espírito a Deus; como modo [finito, segundo a concepção spinozana], ao contrário, o espírito não possui

liberdade, senão que é determinado por outros” (*LHF*, 300; 191, colchetes e grifos meus).²¹

Assim, para Hegel, é somente graças à negatividade que a singularidade, como distinção/subcisão/diferença *da* e *na* unidade da substância, pode constituir-se; e precisamente porque a sua existência *determinada* significa, em seu desenvolvimento negativo-imanente, ser determinado *por si mesmo*. O que Hegel busca em sua concepção do movimento negativo-imanente é justamente pensar o processo pelo qual o *ser determinado* da singularidade é também *autodeterminação*, precisamente porque ela é um momento de determinação negativa do universal, ou o próprio universal que, negando-se em sua imediatidade, retorna reflexivamente a si, sendo este, portanto, um retorno que, enquanto reflexivo, mantém a distinção que neste mesmo retorno se reconcilia na unidade. Esta singularidade que se põe reflexivamente para o universal, pondo-se, nesta reflexão, para si, se constitui, precisamente desta maneira, em “subjetividade infinita”, sua infinitude devendo-se não à sua própria singularidade, que é evidentemente finita, mas à sua relação especular, reflexiva, com a universalidade. Para Hegel, é este o grande significado filosófico-histórico do cristianismo: a relação especular do infinito com o finito, relação pela qual este se sabe, em sua finitude, numa relação reflexiva com a infinitude; relação, enfim, na qual a finitude desenvolve a consciência de si como subjetividade infinita, fundamento da consciência moderna de liberdade, segundo a qual todos são livres, e da valoração moderna da personalidade como valor infinito. Deste modo, o princípio interior da particularidade, no cristianismo primitivo, e o princípio

²¹ Cf. E. A. Rocha Fragoso, “Considerações sobre a definição VII da Parte I da *Ética* de Benedictus de Spinoza”, in *Kalagatos*, vol. I, n° 1. Fortaleza: Editora da UECE, 2004, pp. 125-126: “a verdadeira liberdade para Spinoza, seja a de Deus ou a dos modos finitos, é aquela que é considerada em relação com a necessidade. [...] a absoluta necessidade ... impõe aos modos finitos um determinismo absoluto: se *os modos finitos ou os homens em particular são determinados a existir e a agir pela necessidade* das causas que lhe são exteriores, eles não podem existir e agir por sua própria natureza. Donde *os homens são necessariamente constrangidos, isto é, eles existem e agem determinados por outra coisa além de si próprios*” (itálicos meus). Para Hegel, há que se pensar a liberdade numa relação com a necessidade, sim, porém numa relação *especulativa*, cujos momentos são justamente aqueles constitutivos do conceito (universalidade, particularidade, singularidade); esta *necessidade interna do conceito* é antes mediada pela contingência e pela possibilidade – categorias estas excluídas da concepção spinozana de liberdade – na categoria de *efetividade* (cf. *ECF*, §§ 142-149).

exterior da particularidade, no direito romano antigo, se encontram e se desenvolvem – graças ao desenvolvimento da particularidade na sociedade civil-burguesa e sua “suspensão” (*Aufhebung*) no Estado – como um único princípio na modernidade, enquanto princípio mesmo do mundo moderno.²² Com base nisso, Hegel compreende que, apenas na medida em que se põe como a universalidade em retorno reflexivo para si no modo negativo-distintivo da singularidade, é que esta última pode pôr-se e constituir-se para si. Nas palavras de Hegel: “A singularidade, individualidade verdadeira, a verdadeira subjetividade, não é apenas o distanciamento do universal, o simplesmente determinado, mas sim, *enquanto simplesmente determinado, o ente-para-si [fürsichseiende]*, apenas *o que se determina a si próprio*” (LHF, 287; 170, itálicos meus). A singularidade é, portanto, aquele momento da substância em que ela, justamente por estar *in alio*, resulta completamente *in se e per se*. Por não poder – já que lhe falta a concepção do movimento dialético-especulativo ou do desenvolvimento negativo-imanente do que é substancial – atender a esta exigência, é que a singularidade, na concepção spinozana, não teria alcançado, segundo a análise de Hegel, o ponto de vista próprio ao mundo moderno do desenvolvimento da subjetividade infinita, da individualidade concreta e da personalidade.

Que esta concepção do desenvolvimento especulativo do substancial, desenvolvimento no qual a substância deva pôr-se como outro de si, permanecendo aí em si e para si, seja uma exigência do próprio pensamento de Spinoza, é o que se apresenta em sua concepção de *causa sui*: “aquilo cuja essência envolve a existência [...] aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (E I, D 1). A importância deste ponto de partida da *Ética* está, em primeiro lugar, em que ele retoma e reafirma a unidade ser e pensar que, com Parmênides e Platão, esteve na própria fundação da filosofia; e Spinoza o faz, contudo, não naquela posição abstrata de Descartes (que, finalmente, ao separar o pensamento da extensão, reduz esta unidade, na prova ontológica da existência de Deus, a uma simples operação lógica), mas sim numa afirmação da *identidade* do pensamento e do “ser real” (*reales Sein*), extensão. Este ponto de partida, fundamental à própria posição idealista de Hegel, se

²² Cf. FD, § 185, Adendo; para a concepção especulativo-filosófica do homem como *imago Dei* na tradição cristã, cf. Santo Agostinho, *A trindade*. Tr. br. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994, especialmente livros IX-XII.

expressa na proposição de que “a ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas” (E II, P 7), a qual, fundada no que alguns comentadores chamam paralelismo dos atributos, fundamenta metafisicamente, por sua vez, a relação não-dualista entre corpo e alma, de modo que esta alma é sempre a idéia atual deste corpo atual. Em outras palavras, Spinoza não admite o dualismo corpo e alma, pois já parte de uma concepção não-abstrata da unidade ser e pensar, uma unidade pensada justamente enquanto identidade entre a ordem das razões e a ordem das coisas, ordens estas que, porquanto distintas e paralelas, encontram sua unidade na própria substância, por consequência, na relação de paralelismo que, na substância, os atributos entretêm.

Em segundo lugar, a categoria de *causa sui* expressa a concepção da *causalidade infinita*, na qual o efeito não é exterior à causa, como na existência finita; expressa, portanto, a própria concepção da *infinitude* por Spinoza, num ponto de vista que Hegel considera *especulativo*, na medida em que o *que é determinado* (o *effectus*) é, ele próprio, o *que determina* (a *causa*). Esta é uma concepção de *causalidade imanente*, não transitiva, que assegura, como ponto de partida do pensamento, a unidade da totalidade do existente pela própria unidade ser e pensar que ela tem por base. Para Hegel, neste conceito de *causa sui* nos encontramos diante do conceito central do pensamento especulativo, pois, segundo afirma em termos quase teológicos: “A causa de si mesma é a causa que efetiva [efetua, *wirkt*] um outro separadamente; o que ela, porém, produz é ela mesma. No produzir ela supera igualmente o que é diferente [distinto, subcindido, *Unterschied*]; o colocar a si como um outro é uma queda [*Abfall*] e igualmente a negação dessa perda [*Verlust*]” (LHF, 285-6; 168). Ora, o “colocar a si como um outro” (*das Setzen ihrer als eines Anderen*) é o movimento a um só tempo dialético e especulativo de “externação” (*Äusserung*) em e pelo qual a alteração ou diferenciação se desenvolve no interior da própria substância, o que, em outras palavras, quer dizer – e é este o centro da concepção especulativa de Hegel – que a *substância* se faz *sujeito* de si mesma.

Contudo, segundo Hegel, Spinoza não teria desenvolvido este que é seu próprio ponto de partida, este que é seu conceito fundamental e sobre o qual ele constrói todo seu sistema: o conceito de *causa sui*. Na ausência deste desenvolvimento, desenvolvimento que exigiria, segundo Hegel, a concepção de uma imanência, sim, contudo negativa, Spinoza teria retido,

aprisionado este conceito altamente especulativo numa unidade originária, primária, não-desenvolvida e não-diferenciada. Spinoza se mantém num âmbito certamente fundamental ao pensamento filosófico e especulativo (o da afirmação da unidade), nível porém insuficiente para o desenvolvimento de sua verdade mais rica (a unidade como unidade das distinções/subcisões), para o que, antes de tudo, seria necessária a própria concepção do movimento imanente pelo qual o uno se distingue de si e em si mesmo, isto é, se subcinde. A afirmação básica de Spinoza, a unidade/unicidade da substância expressa no conceito de *causa sui*, é, para Hegel, a verdade primeira do absoluto, contudo, não ainda a verdade inteira, posto que falta, à substância aí concebida, “espiritualidade” (*Geistigkeit*) e “atividade” (*Tätigkeit*) (LHF, 284; 166).²³ Ainda que a concepção do pensamento como instância de unidade, pois uno consigo e, deste modo, com o ser, seja uma determinação “geral” do espírito, é, por isto mesmo, uma determinação espiritual ainda “abstrata”. Uma concepção concreta do espírito exige justamente apreendê-lo em sua atividade, isto é, em seu desenvolvimento negativo-imanente pelo qual ele – enquanto conceito, idéia – se faz sujeito de si. Em outras palavras, isto quer dizer que Spinoza, ainda que se posicionando especulativamente, mantém-se, no interior de sua posição especulativa, no primeiro momento do conceito: a universalidade. Assim, há algo em comum entre a posição de Spinoza e a do Entendimento, embora o seu ponto de partida seja especulativo, ponto de partida porém no qual ele pára, estaciona: o que há de comum entre eles é uma concepção limitada à universalidade abstrata, que não se subcinde negativamente.

²³ Esta crítica de Hegel a Spinoza é repostada por Marx a Feuerbach, cujo materialismo não teria concebido a objetividade, a efetividade como práxis, como atividade (*Tätigkeit*) humana, mas sim apenas sob a determinação da intuição (*Anschauung*), da sensibilidade. Em face disso, Marx salienta justamente que “o aspecto ativo [*tätige Seite*] abstrato em oposição ao materialismo foi desenvolvido pelo idealismo, o qual naturalmente não conhece enquanto tal a atividade efetiva, sensível” (*Thesen über Feuerbach*, § 1, in *Marx-Engels Studienausgabe I – Philosophie*. Frankfurt am Main: Fischer Bücherei, 1966). Que o idealismo não conheça “enquanto tal” (*als solche*) a atividade sensível quer dizer apenas, para Marx, que o idealismo não conhece a práxis como *fundamento* da existência social (“espiritual”, diria Hegel) e não que ele desconheça a atividade sensível *tout court*, o que é evidente pela importância – em nada secundária – da moderna concepção econômico-política do trabalho no pensamento de Hegel.

III A “CORREÇÃO” HEGELIANA DAS CATEGORIAS DE SPINOZA

Em sua interpretação crítica, Hegel relaciona as categorias de Spinoza (substância, atributos, modos) com os momentos do conceito em sua concepção especulativa (universal, particular e singular) (LHF, 287; 170). Com base nesta aproximação – que, como vimos, justamente no que diz respeito à relação modo (finito)/singularidade, se baseia no próprio Spinoza –, Hegel diz que “o modo é o singular, o finito enquanto tal” (*idem*). Contudo, aí mesmo estaria o “defeito” (ou a “falta”, *Mangel*) de Spinoza: ao conceber a singularidade como modo finito, concebe-a, porém, segundo a própria concepção spinozana do modo finito, como “má singularidade” (*schlechte Einzelheit*). Antes de tudo, o que se manifesta nesta interpretação hegeliana é uma determinação central ao movimento especulativo do conceito, a saber, a de que “o subjetivo é o retorno para o universal”, retorno pelo qual “ele é em si mesmo o universal” (*idem*). Mas também – justamente porque ele toma a substância spinozana como situada no (e presa ao) momento abstrato da universalidade, portanto, como uma universalidade não-desenvolvida negativamente – se verifica aí a tentativa de Hegel de, numa posição filosófica que se reivindica numa imanência à posição spinozana, desenvolver o próprio princípio da filosofia de Spinoza, corrigindo-a com base no movimento especulativo do conceito, para assim melhor poder realizar aquilo que, estando na base do pensamento do filósofo holandês, não é por ele levado às últimas conseqüências. Substância, atributos, modos são o mesmo que universal, particular e singular apenas na medida em que aquelas categorias possam ser corrigidas na perspectiva destas últimas, isto é, numa perspectiva especulativa. Esta correção, Hegel a apresenta na Segunda Parte – “Doutrina da essência” da *Ciência da lógica* (subtópico “C. O modo do absoluto”, da categoria “O absoluto”, na Terceira seção – “A realidade efetiva”).²⁴

Neste subtópico da *Ciência da lógica*, Hegel toma a categoria do atributo numa dupla determinação: ele é *identidade* do absoluto consigo mesmo e, enquanto tal, *negação-de-si mesmo* do absoluto. O que isto quer dizer?

²⁴ G. W. F. Hegel, *Science de la logique. Doctrine de l'essence (CdL)*. Tr. fr. P.-J. Labarrière e G. Jarczyk. Paris: Aubier Montaigne, 1976 (leitura cotejada com a edição alemã da *Wissenschaft der Logik*. Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992, B. 6). Nas citações no corpo do texto, as indicações, entre parênteses, das páginas da edição francesa e alemã, respectivamente.

Quer dizer, antes de tudo, que o atributo é propriamente, no sentido hegeliano, uma *determinação*; enquanto tal, diz o que o absoluto é e, por isso, o constitui numa identidade consigo. Contudo, justamente enquanto determinação, o atributo nega a simples identidade consigo do absoluto e – sendo justamente esta a sua negatividade – o coloca numa relação reflexiva consigo: em termos hegelianos, o atributo é uma “reflexão em si formal” do absoluto. É “formal” justamente porque a categoria aqui em questão não é ainda a mais apropriada para dar conta da auto-reflexão negativa do absoluto;²⁵ contudo, como reflexão que é, este é um movimento pelo qual o absoluto se põe *fora de si* como *modo*. A categoria do modo, portanto, é o “ser-fora-de-si do absoluto” (*Aussersichsein des Absoluten*), “sua perda na alterabilidade e contingência do ser” (*Veränderlichkeit und Zufälligkeit des Seins*) (CdL, 236; 192). Assim, o atributo é identidade do absoluto consigo mesmo, pois, enquanto atributo *do* absoluto, o confirma enquanto tal; contudo, ao mediar o pôr-se fora-de-si do absoluto sob a categoria do modo, o atributo é negação-de-si mesmo do absoluto, negação de sua imediatidade, de sua identidade abstrata.

Com base nesta apresentação dialética do atributo, toda a questão é saber o que é o modo como confirmação da negação-de-si mesmo do absoluto pelo atributo, isto é, como exterioridade do absoluto. Diz Hegel que, sendo exterioridade *do* absoluto, “o modo [...] [é] exterioridade *posta* [*gesetzte*] como exterioridade”, aparência *posta* como aparência, portanto, nisto mesmo, é “a identidade consigo que é o absoluto” (*idem*). Aqui se apresenta justamente o desenvolvimento ou movimento determinativo especulativo, dissolutor de toda fixidez e determinação isolada, a qual Hegel reclama a Spinoza. Assim concebido, o modo não é apenas confirmação da negação-de-si mesmo do

absoluto pelo atributo, mas também negação desta negação e, nisto, retorno a si do absoluto. “De fato, portanto”, diz Hegel, “o absoluto é *posto* como identidade absoluta somente no modo; é somente o que é, a saber, identidade consigo, como negatividade que se refere a si como aparecer [*Scheinen*] que é posto como *aparecer*” (*ibidem*). O absoluto só é *identidade absoluta* ao percorrer, neste movimento, estes momentos como seus, momentos estes em e pelos quais ele *se expõe e se constitui* idêntico a si. O modo é exterioridade – “a mais exterior”, acentuaria Hegel – enquanto *aparência*, portanto, no movimento propriamente especulativo de “retorno a si” (*Rückkehr in sich*) ou, o que é o mesmo, “a reflexão que se dissolve a si mesma” (*die sich Selbstauflösende Reflektion*).²⁶ Este é um movimento de dissolução justamente dessa diferença interna do e ao absoluto, uma dissolução que é “retorno”, mas não no sentido de uma volta à – ou uma reafirmação da – unidade originária, e sim como uma reflexão especular. No modo, pois, o absoluto é “externação” (*Ausserung*) ou o “manifestar-se para si mesmo” (*das sich für sich selbst Manifestieren*) (CdL, 237; 193).

É com base nesta sua própria concepção do atributo e do modo – concepção esta situada num desenvolvimento imanente negativo-reflexivo – que Hegel considera criticamente a representação que deles Spinoza oferece. Como se trata para Hegel, neste momento da *Ciência da lógica*, de pensar atributo e modo como determinações da categoria do absoluto, ele o faz justamente corrigindo a fixidez e a relação imóvel, não-reflexiva, em que, segundo seu julgamento, essas categorias estão aprisionadas no pensamento spinozano. É neste procedimento que ganha importância o problema do estatuto filosófico da *determinação* (isto é, de como se conceber o que vem a ser a determinação). Na perspectiva de Hegel, dizer que em Spinoza não há um desenvolvimento negativo-imanente quer dizer, em primeiro lugar, que a *determinação* no pensamento spinozano significa uma negação, mas apenas enquanto *negação qualitativa*,

²⁵ Situados na “Doutrina da essência”, atributo e modo são categorias da *efetividade* (ou realidade efetiva, *Wirklichkeit*); enquanto tal, já partem da unidade reflexiva interior/exterior, força/exteriorização, todo/parte, bem como das demais determinações da reflexão (por estas Hegel entende as categorias que a tradição filosófica separou e opôs, das quais, contudo, ele apresenta as reflexões ou os retornos especulativos). Porém estas categorias da *efetividade* não alcançam ainda as constitutivas do conceito (universalidade, particularidade, singularidade), estas justamente com base nas quais Hegel corrige, nesta parte da *Ciência da Lógica*, a concepção spinozana de atributo e modo. É por isso que a negatividade do atributo, que não é ainda tão determinado quanto a particularidade, apresenta-se como “reflexão *formal*”.

²⁶ A aparência compreendida aqui como determinação-da-reflexão é, ela mesma, reflexão fora-de-si da essência, externação em e pela qual a essência se confirma enquanto tal, pois, como essência que é, “precisa aparecer” (*ECF*, § 131). Essência e aparência, sendo determinações reflexivas, no sentido especulativo, não são apenas opostas ou contrárias, mas, no seu desdobramento, idênticas; deste modo, enquanto aparência do absoluto, o modo é o aparecer necessário, essencial, do absoluto, ou ainda, o pôr-se fora de si de uma força que é o próprio absoluto.

simples.²⁷ Que a determinação seja uma negação, isto diz respeito à *determinação qualitativa* que se dá na ordem da *finitude*. Segundo a discussão apresentada por Hegel sobre a “Qualidade” na “Doutrina do ser”, da *Ciência da lógica*, a *determinidade qualitativa* é apenas o que se apresenta como “limite” (*Gränzes*);²⁸ enquanto tal, o ser determinado qualitativamente é aquele que é limitado em seu ser por outro, donde tem *em outro* o seu *fundamento*. Assim, a determinidade é, como negação qualitativa ou negação simples, a mediação pela qual algo *é e tem fundamento em outro*. Para Hegel, é apenas neste nível que Spinoza compreende a determinidade (o ser determinado); por isso, para o filósofo holandês, o determinado é o finito ou singular, cuja causa positiva é externa, é em outro (*in alio*). Ora, é por isto que, ao desenvolver a crítica – neste outro passo da *Ciência da lógica*, a “Doutrina da essência” – da concepção spinozana da determinação, Hegel diga que Spinoza só compreende a negação como *determinidade* ou *qualidade*, isto é, como *negação simples*, a negação como limitação exterior, como finitização do finito em face de outros finitos, mas não como *negação absoluta*, *imane*nte, em e pela qual o próprio absoluto se põe em outro, mas num movimento em que este *pôr-se em outro* é precisamente assim *estar em si*. Somente assim, como absoluta, é que a negação resulta numa reflexão e num retorno especulativo. Como em Spinoza não há esta concepção da imanência negativa ou da negação absoluta, a reflexão (isto é, o estar um em face do outro) do modo finito no infinito, na substância, é, segundo Hegel, uma “reflexão exterior”.

É por não conceber a determinação como reflexão em si do absoluto, como negatividade absoluta, mas apenas como negação simples, qualitativa, que Spinoza situa os atributos de pensamento e extensão a partir do entendimento finito, de maneira que os atributos *são* por si na substância (E I P X) e, ao mesmo

tempo, *são* pelo entendimento finito (E I D IV); desta última maneira, os atributos, ao invés de serem autodeterminações do absoluto, são definições do entendimento finito, definições exteriores ao absoluto.²⁹ Nesta justaposição, encontra-se precisamente o problema do desenvolvimento imanente: Spinoza “não prossegue até o reconhecimento da mesma [da negação, da determinação] como [negação] absoluta, isto é, como negação que se nega” (*CdL*, 239; 194), logo, como reflexão e retorno. Se a substância ou o absoluto não contém em si mesmo a negatividade imanente, conclui Hegel, “o conhecer da substância é não um conhecer imanente” (*idem*), isto é, o conhecimento do absoluto pelo ser finito não é um conhecimento do absoluto em e pelo próprio absoluto, como precisamente afirma Spinoza ao considerar o pensamento finito como modo do pensamento infinito. É por isso que no modo, tal como Spinoza o compreende, só pode haver, segundo julga Hegel, um conhecer e uma reflexão exteriores. O modo como negação simples, qualitativa, não é negação imanente positivadora do absoluto. O que conduz o pensamento spinozano a este resultado é que, não sendo mediados num e por um desenvolvimento imanente, os atributos não são expostos em sua *gênese*, em sua necessidade num desenvolvimento da própria substância, daí que não se sabe por que, dentre os infinitos atributos da substância, apenas os de pensamento e extensão são apresentados; na falta de sua *gênese*, segundo Hegel, os atributos são, por Spinoza, “tomados empiricamente” (*empirisch aufgenommen*).

Isto tem conseqüências no que diz respeito à apresentação do modo no sistema spinozano. Segundo Hegel, os atributos determinam a substância, pois, segundo E I D IV, é por eles que concebemos a essência da substância; se é assim, os atributos têm em si o seu

²⁷ Referindo-se à figura geométrica, diz Spinoza: “não é algo positivo, mas uma negação. É manifesto que a matéria [a extensão] em sua integralidade não pode ter figura e deve ser considerada indefinida, a figura só existindo nos corpos finitos ou determinados. Com efeito, quem diz que percebe uma figura indica somente que concebe uma coisa determinada e de que maneira ela o é. Esta determinação, portanto, não pertence ao ser da coisa [ao atributo da extensão], mas indica o seu não-ser (*ejus non esse*). Portanto, a figura é apenas a determinação e a determinação é negação e, assim, ela não pode ser algo, mas só uma negação” (*Carta L*, colchetes meus).

²⁸ G. W. F. Hegel, *Science de la logique, I-1 – L'être*. Tr. fr. P.-J. Labarrière e G. Jarczyk. Paris: Aubier Montaigne, 1987, especialmente pp. 95-105.

²⁹ Esta é uma passagem melhor desenvolvida nas *Lições de história da filosofia*: os atributos – definidos por Spinoza como “o que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela” (E I, D IV) – são, segundo a interpretação crítica de Hegel, determinações da substância não segundo o ponto de vista infinito da própria substância, mas determinações da substância segundo o ponto de vista finito do entendimento finito. Assim, ainda que, em seguida, Spinoza diga que os atributos devem ser concebidos “por si” (E I, P X), tal concepção não deixaria de ser, segundo Hegel, a do entendimento finito. Enquanto determinações da substância, os atributos não seriam em verdade por si, mas apenas sob o ponto de vista do entendimento finito. Em outras palavras, segundo considera Hegel, em Spinoza “os atributos não são para si [*für sich*], mas sim apenas como o entendimento apreende a substância em suas distinções” (*LHF*, 294; 179).

ser-outro (*Andersein*), não sendo compreendidos a partir de si, mas deste outro: o modo. Esta maneira possibilita uma concepção especulativa deste desenvolvimento, mas em Spinoza o modo permanece um simples “dado” (*Gebenes*), não momento da reflexão em si do absoluto, momento em que ele se poria para si.³⁰ Isto é, em Spinoza não há um desenvolvimento imanente da substância aos atributos e destes aos modos, mas apenas seqüência exterior, “sem seqüência interna do desenvolvimento” (*CdL*, 242; 196). Como *determinado*, o modo é negação, mas não negação imanente que se nega a si mesma e, assim, “retorna” à substância, ou ainda, se constitui como reflexão em si do absoluto. Este não-retorno ao absoluto deve-se justamente à não-vinda necessária, numa seqüência interna, o que constituiria justamente o desenvolvimento imanente do negativo.

É esta exposição da sua própria compreensão das categorias de substância, atributos e modos (seguida da crítica que, com base nela, Hegel dirige a Spinoza) que Hegel retoma nas *Lições da história da filosofia*. Porque pretende que o ponto de vista especulativo de Spinoza seja mais bem realizado pelo desenvolvimento negativo-imanente, Hegel volta a se deparar aqui criticamente com o próprio método spinozano na *Ética*, método este que seria, segundo seu julgamento, preso à “formalidade” porque parte das definições com as quais pretende provar/demonstrar e deduzir verdades derivadas. Ora, as definições explicam formalmente, abstratamente os termos, não desenvolvendo uma investigação do conteúdo, que, em decorrência, fica limitado à formalidade e à abstração da definição.³¹ Com base nas definições e axiomas,

³⁰ Também nas *Lições de história da filosofia* esta crítica da concepção spinozana do modo é uma consequência da crítica da concepção dos atributos: segundo Hegel, “as coisas singulares aparecem muito mais como limitações da substância absoluta do que como asseguramento do singular – portanto, negatividade”. O que quer dizer que, em consequência, “toda diferença/distinção [*Unterschied*] das coisas cai somente nos modos”. Contudo, na medida em que estes são constituídos pelos atributos, “são meramente modificações”, diz Hegel. “O que se refere a esta diferença/distinção e através dela é posta particularmente não é nada em si [*an sich*]. Cada modificação é apenas para nós, fora de Deus; ela não é nada em si e para si” (*LHF*, 294; 179), isto é, em Deus e para Deus.

³¹ Segundo J. Biard e seus colegas, aqui “Hegel subestima a diferença entre a definição simplesmente nominal e a definição genética e causal que implica, se não a anterioridade lógica dos atributos, pelo menos a estrita reciprocidade entre a substância e seus atributos” (*Introduction à la lecture de la Science de la logique*, 2 – *La doctrine de l'essence*, p. 306). Contudo, o que aí está [CONTINUA]

Spinoza realiza deduções e provas/demonstrações; neste caso, as determinações provadas/demonstradas e deduzidas não são *desenvolvidas* de modo imanente, mas apenas de modo formal, segundo o princípio lógico-formal de identidade (princípio este que, para Hegel, é exterior a todo conteúdo), com base no qual as deduções e provas/demonstrações são feitas. É facilmente compreensível, pois, que não há nem pode haver aí qualquer relação contraditória, negativa, entre as premissas (definições e axiomas) e as proposições demonstradas/provadas e deduzidas. Para Hegel, não há aí um desenvolvimento verdadeiramente imanente: “as determinações não se desenvolvem com base na substância” (*LHF*, 290; 173). O que temos aqui é justamente a crítica dialético-especulativa da *demonstração*, na medida em que este é um método que, em sua formalidade e abstração, serve ao conteúdo do pensamento de Spinoza apenas porque este próprio conteúdo permanece preso à formalidade e à abstração da universalidade substancial não-desenvolvida.³² A crítica de Hegel à demonstração – na medida em que implica que esta forma não é isenta de conteúdo, mas traz necessariamente consigo um conteúdo, ele mesmo formal e abstrato – não é, pois, uma crítica formal, uma crítica *de forma* (entendida, como o faz o Entendimento, em sua unilateralidade), mas uma crítica a um método do qual é inseparável um conteúdo. Por isto mesmo, não se pode autonomizar esta crítica metodológica, esquecendo-se que ela é, antes de tudo, conteúdoística, ontológica; é por isso que seu centro é, mais uma vez, a crítica da concepção spinozana da singularidade, na medida em que esta concepção –

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 31]

em questão, na perspectiva do próprio pensamento de Hegel, é a crítica hegeliana do juízo, da proposição, pois este é incapaz de dar conta do absoluto nas relações reflexivo-especulativas de suas determinações, justamente porque a forma do juízo limita-se à determinação finita, fixa e imóvel (sobre esta crítica hegeliana do juízo (proposição), cf. *ECF*, §§ 28-33; *Fenomenologia do Espírito*, “Prefácio” (tr. br. Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992, pp. 32-33 e 55-58)).

³² Assim, de uma perspectiva hegeliana, não seria de modo algum arbitrário, não se constituiria numa simples escolha subjetiva o método de apresentação da *Ética*, embora esta seja a única obra em que Spinoza dele faça uso. Se o conteúdo do pensamento spinozano se constituísse do desenvolvimento negativo-imanente, isto é, dialético-especulativo, a “demonstração à maneira dos geômetras” ser-lhe-ia inadequada; portanto, a adequação da demonstração ao pensamento de Spinoza nesta obra dá-se porque, do ponto de vista do próprio conteúdo, neste já predominam – para falar com Hegel – a abstração e a formalidade.

baseada que é numa relação estática, rígica, entre substância, atributos e modos – não integraria a negatividade (logo, a diferença).

Em Spinoza não há a *exposição* do *desenvolvimento dos atributos* de pensamento e extensão a partir da substância. Assim, segundo a crítica hegeliana, estas categorias, mesmo definidas (ou melhor: precisamente porque postas sob a forma do juízo, que é a forma da definição), permanecem *exteriores* entre si e à substância, colocando-se como distintos/diferentes (*Unterschieden*) apenas sob o ponto de vista do entendimento finito – *modo* ou *afecção* da substância – que os percebe.³³ O que Hegel tem aqui como objeto de crítica é que, sob a demonstração dedutiva, baseada nas definições, não há nem pode haver um *desenvolvimento imanente* (logo, não se concebe nem se pode conceber o absoluto como *sujeito ativo* que se desenvolve a partir de si), não há nem pode haver uma *exposição da gênese* das categorias – atributos, modos (daí que estas categorias permaneçam exteriores entre si e ao absoluto, ainda que não seja este o propósito de Spinoza). Em conseqüência, a diferença/distinção não se põe em e a partir da própria substância, mas cai apenas no modo finito e a partir do ponto de vista finito. Logo, a diferença não é “para si”, pois não é segundo a necessidade da própria substância, donde o modo finito, no qual e para o qual reside a diferença, também não é “para si”; ou seja, na filosofia de Spinoza, os modos finitos (as singularidades) só *são* do ponto de vista dos próprios modos finitos, mas não *em si e para si*. Assim como na *Ciência da lógica*, a conclusão de Hegel nas *Lições de história da filosofia* é que *diferença e singularidade*

autoconsciente são igualmente e em conjunto categorialmente impossíveis – isto é, não podem ser *em si e para si* – no pensamento spinozano, porque só poderiam desenvolver-se, segundo o julga o filósofo alemão, numa imanência negativa do absoluto. Aos olhos de Hegel, o que esta impossibilidade categorial da diferença e da singularidade autoconsciente no pensamento spinozano demonstra é que Spinoza não teria alcançado e apreendido conceitualmente o problema da liberdade do singular posto pelo desenvolvimento histórico-social da particularidade no mundo moderno.



³³ Para J. Biard e seus colegas franceses, esta crítica hegeliana “despreza a identidade da substância e de seus atributos e tende a fazer destes últimos simples propriedades extrínsecas justapostas de uma unidade transcendente” (*Introduction à la lecture de la Science de la logique, 2 – La doctrine de l'essence*, p. 306). Em outros termos, esta crítica foi seguida por P. Micherey (*Hegel ou Spinoza*. Paris: La découverte, 1990, pp. 133 ss). Ora, Hegel não diz que esta exterioridade ocorra no “texto” spinozano, nem que este seja seu “espírito”. Hegel reconhece que a identidade da substância seja a grande *intentio cogitationum* de Spinoza; por conseqüência, *para* o filósofo holandês, os atributos não são exteriores, nem justapostos. A crítica hegeliana, contudo, parte de outro lugar teórico: precisamente, o da exigência do *desenvolvimento imanente* e, neste, da *gênese* das categorias, sem os quais os atributos e os modos se constituem exteriores ao absoluto (substância). O comentário crítico de M. Guérout (*Spinoza, 1 – Dieu* [1968]. Paris: Aubier Montaigne, 1997, pp. 462 ss) é, sob este ponto de vista, mais cuidadoso e rigoroso do que os de J. Biard e P. Micherey, pois atenta justamente para as perspectivas filosóficas distintas de Spinoza e Hegel.