



A VIRADA HEGELIANA (ESPINOSANA): DA FUNDAMENTAÇÃO EPISTEMOLÓGICA À QUESTÃO DA AUTORREFLEXÃO DA MENTE

Kissel Goldblum*

Resumo: É consenso entre os especialistas, que a filosofia de Espinosa exerceu um papel fundamental na formação do pensamento de Hegel. Esta investigação busca mostrar como o resgate da questão da autorreflexão espinosana é uma chave para a compreensão da chamada *virada hegeliana*, que afastou a problemática da questão da fundamentação epistemológica, substituindo-a pela questão da autorreflexão fenomenológica da mente. Neste sentido, explora-se algumas perspectivas metodológicas que aproximam o espinosismo da origem da dialética hegeliana ou que, ao menos, demonstram como Espinosa assentou o terreno para a sua posterior fundação no século XIX.

Palavras-chave: Hegel, Espinosa, virada hegeliana, autorreflexão, dialética.

THE HEGELIAN (SPINOZIAN) TURN: FROM THE EPISTEMOLOGICAL FOUNDATION TO THE QUESTION OF SELF-REFLECTION OF THE MIND

Abstract: There is a consensus among that Spinoza's philosophy played a fundamental role in the formation of Hegel's thought. This research argues that Spinoza's concept of self-reflection is key to understanding the so-called Hegelian turn, which removed the problem of the question of epistemological foundation, replacing it with the question of the phenomenological self-reflection of the mind. In this sense, some methodological perspectives are explored that link Spinozism to the origins of Hegelian dialectics or, at the very least, demonstrate how Spinoza laid the groundwork for its later establishment in the nineteenth century.

Keywords: Hegel, Spinoza, *Hegelian turn*, self-reflection, dialectics.

a) O tempo histórico da modernidade e a questão da fundamentação epistemológica

O que é um tempo histórico? A pergunta de Reinhart Koselleck, nas primeiras linhas de *Futuro Passado*, sintetiza o escopo do ponto de partida desta investigação. O historiador alemão faz referência ao quadro *A batalha de Alexandre em Issus*, pintado por

* Professor da Universidade de Vassouras. Doutorando em Ética e Filosofia Política, no PPGFIL/UERJ.



Albrecht Altdorfer em 1529. Koselleck aponta para a importância de uma mudança fundamental no modo como se lê o tempo histórico a partir da modernidade. Sua crítica se ampara na leitura de Schlegel, feita quase trezentos anos depois da representação renascentista: nesse período de tempo, argumenta, “transcorreu para Schlegel [...] um tempo diferente daquele que transcorreria para Altdorfer, ao longo de 1800 anos que separam a Batalha de Issus [...]” (Koselleck, 2006, p. 23). Trata-se, com efeito, de uma mudança *qualitativa* que inaugura uma nova era no pensamento filosófico ocidental: assumindo uma espécie de paradoxo temporal, a história pensa sua própria temporalização — e, por isso, reconhece uma diferença que a separa da tradição historiográfica vigente.

A partir dos desdobramentos da investigação de Koselleck, propomos que, de maneira fundamental, a filosofia de Baruch de Espinosa forneceu alicerces teórico-metodológicos seguros, resgatados no século XIX, que serviram de base para a filosofia dialética de Hegel. No hiato temporal que separa a pintura de Altdorfer e a reflexão de Schlegel, Espinosa lança, no século XVII, a partir do argumento teológico-político — que nega qualquer estatuto da transcendência — as bases para a compreensão de uma nova era histórica, antecipando o que Koselleck compreenderia como uma mudança paradigmática entre tempo teológico e histórico, do tempo da escatologia religiosa ao tempo histórico. Neste sentido, proponho investigar algumas estruturas teórico-metodológicas, procurando demonstrar de que modo específico o pensamento espinosano está na base das novidades da filosofia de Hegel, como o próprio autor afirmou: quando se começa a filosofar, é preciso ser primeiramente espinosano.⁷¹ O hegelianismo edificou sua nova compreensão do tempo histórico, renovando a problemática da tensão entre os conceitos de política e teologia, dando origem às bases modernas da economia-política e do direito, deste modo, é reconhecido de maneira geral por edificar os fundamentos de uma nova concepção, que substituiu o contratualismo jusnaturalista do século XVII pelo juspositivismo no XIX. “Assim, a sociedade civil hegeliana é um sistema não só econômico, mas também jurídico e administrativo” (Montaño, 2010, p. 31). Esta nova noção, ao mesmo tempo que inclui a visão espinosana, no sentido em que absorve algumas ideias que estariam nas bases do pensamento dialético de Hegel (como proponho demonstrar) também conservava a

⁷¹ Cf. HEGEL, Friedrich. *Vorlesungen Über die Geschichte de Philosophie*. Frankfurt, 1969.



metafísica transcendental, que procurou justificar os termos de uma certa continuidade teórica, que compreende a história como eterna repetição de temas clássicos.

No século XVI, a ordem tradicional estava em plena decadência, em consequência da perda da unidade da Igreja, “a ordem social como um todo saiu dos eixos. Por conseguinte, todo edifício do velho mundo desabou e sem uma estrutura definida o ocidente encaminhou-se para uma enorme guerra civil” (Koselleck, 1999, p. 21). A antiga organização social, baseada na monarquia feudal, já não era capaz de sustentar a resistência secular de seus servos, tampouco podia lidar com as novas forças produtivas do capitalismo. Estas transformações, como Karl Marx explicou em sua época, foram inauguradas “pelo levante dos Países Baixos contra a dominação espanhola”, assumindo “proporções gigantescas na guerra antijacobina inglesa” e resultando, no século XIX, “nas guerras do ópio contra a China” (2017, p. 998). Koyré, em *Do mundo fechado ao universo infinito*, afirma que entre os séculos XVI e XVII ocorreu “uma radicalíssima revolução espiritual de que a ciência moderna é ao mesmo tempo, a raiz e o fruto” (Koyré, 2001, p. 1). A modernidade, afirma Koyré, “transformou o homem de espectador em proprietário e senhor da natureza”, de modo que “a substituição do modelo teleológico e organicista do pensamento e da explicação pelo modelo mecânico e causal” passou a ser um tema fundamental para a história do pensamento. Com o surgimento da ciência moderna, surge o questionamento da validade das formas tradicionais de conhecimento, como as crenças religiosas e filosóficas. A procura pelo desenvolvimento de uma abordagem mais rigorosa e empírica do conhecimento mostrava-se capaz de superar as teologias religiosas.

Neste sentido, o século XVII pode ser definido pelo paradigma da fundamentação epistemológica e pela discussão sobre a possibilidade do conhecimento científico na filosofia. Na *Carta-Prefácio dos Princípios da Filosofia*, por meio da concepção de árvore do conhecimento, Descartes anuncia a nova filosofia como um desdobramento necessário do método científico na filosofia: havíamos descobertos os troncos, os galhos e folhas por meio das ciências naturais, mas cabia agora à filosofia revelar suas raízes.⁷² Assim, inaugurou uma nova concepção metodológica de investigação, baseada no método científico de observação, demonstrado em suas meditações, abandonando, aparentemente,

⁷² Cf. Descartes, *Cartas-Prefácio dos Princípios da Filosofia*, 2003, p.27.



a autoridade e as bases do pensamento de Aristóteles e de São Tomás. Descartes acreditava que o conhecimento poderia ser alcançado pelo método experimental através da dúvida sistemática racional, em vez de confiar na tradição ou na autoridade. Para o autor, a mente e o corpo são substâncias separadas, de modo que a mente só seria capaz de compreender o mundo por meio da razão e da intuição. Esta ideia renova as bases para o desenvolvimento do dualismo na História. “Destes, o mais evidente é a divisão entre *res cogitans* (coisa pensante) e *res extensa* (coisa extensa), enunciada claramente por Descartes” (Evangelista, 2016, p. 158). Sobre este mesmo contexto, Gleizer afirma:

Ao transportar a noção de “ideia” do intelecto divino para o conteúdo do espírito humano, Descartes inaugurou conscientemente um novo uso desta noção suscitando, assim, ao longo da filosofia moderna, um intenso debate quanto ao seu sentido preciso, sua função e sua origem (Gleizer, 2014, p. 27).

O cartesianismo pretende, deste modo, resolver a questão sobre a fundamentação epistemológica, que marcou o primeiro plano das discussões filosóficas no início da modernidade. A *substância pensante* funciona como uma espécie de fundamento epistemológico para Descartes, constituindo uma propedêutica para o conhecimento. Como Schultz resume em sua *História da Psicologia Moderna*, o “trabalho mais importante de Descartes para o desenvolvimento da psicologia moderna foi a tentativa de resolver o problema mente-corpo, uma questão controversa durante século” (Schultz, 2019, p. 21). Para o cartesianismo, o pensamento constrói, de certo modo, uma representação da Substância. “Assim como a noção de ‘ideia’ emigra de seu sentido ôntico para aplicar-se a conteúdo dos intrapsíquicos, as coisas ‘da mente’, assim também a ordem das ideias deixa de ser algo que descobrimos e passa a ser algo que construímos” (Taylor, 2014, p. 191). Se, para Platão, o objetivo máximo dos seres humanos é encontrar o caminho pelo qual a alma pode alcançar o suprasensível, o reino das ideias, para Descartes, descobre-se e se compreende o mundo, observando-o, objetificando-o.⁷³ “O cartesianismo nos mostrou que as ideias *claras e distintas* são o que há de mais verdadeiro na relação entre o homem e a natureza” (Goldblum, 2018, p. 20).

Na mesma tentativa de fundamentar o conhecimento científico, mas em oposição ao cartesianismo, estava o empirismo britânico, reconhecidamente nos pensamentos de

⁷³ Cf. *Ibidem*.



Locke, Berkeley e Hume. Esta perspectiva teórico-metodológica marcou a grande discussão teórica com o racionalismo francês nos primórdios da modernidade. Enquanto racionalistas acreditavam que a razão e o pensamento lógico eram as principais ferramentas para se obter conhecimento verdadeiro, os empiristas acreditam que o fundamento epistemológico está relacionado com a experiência sensorial – empírica –, neste sentido, nossas ideias seriam derivadas de nossas experiências e não ao contrário.

No século XVIII, Kant se propôs a solucionar a controvérsia a respeito dos princípios fundamentais do conhecimento no início da modernidade, ao conservar o empirismo humeano, ao mesmo tempo em que aceitou os pressupostos das categorias intuitivas cartesianas. “Trata-se aí de procurar uma resposta à questão da relação entre pensamento e realidade através de uma reflexão epistemológica. Essa mudança de postura provoca uma reviravolta fundamental na natureza mesma da filosofia” (Imaguire, 2007, p. 8). Kant propôs resolver a questão da comunicação entre uma teoria do ente, ou seja, ontológica, e uma teoria do conhecimento, epistemológica. A questão, portanto, seria definir o que pode ser exprimido ao espírito humano no quadro categorial, que determina sua estrutura cognoscente. Em poucas palavras, a preocupação da filosofia, a partir de Kant, consistiu em destacar essa matriz categórica que estrutura todo o conhecimento dos seres humanos, “já que a estruturação conceitual dos dados de nossa percepção depende desse quadro” (*ibid*, p. 9). Deste modo, a questão epistemológica passou ao primeiro plano das discussões teóricas da época. Kant marca a diferenciação moderna entre a filosofia e as ciências empíricas, que visam entender e explicar os fenômenos da natureza, como os químicos, biológicos etc. A metafísica, portanto, que buscava alicerces duradouros, uma matriz objetiva do conhecimento para além do reino da experiência sensível passa a ser considerada uma ilusão, assim como toda reivindicação a objetos de nosso entendimento fora da experiência. Como afirmou na sua *Crítica da Razão Pura*:

Ainda, porém, que todo o nosso conhecimento comece com a experiência, nem por isso surge ele apenas da experiência. Pois poderia bem acontecer que mesmo o nosso conhecimento por experiência fosse um composto daquilo que recebemos por meio de impressões e daquilo que a nossa própria faculdade de conhecimento (apenas movida por impressões sensíveis) produz por si mesma; uma soma que não podemos diferenciar daquela matéria básica enquanto um longo exercício não nos tenha tornado atentos a isso e aptos a efetuar tal distinção (Kant, 2012, p. 44).



Kant repensou a própria teoria do conhecimento, revelando a prioridade da análise de “categorias universais e necessárias, isto é, válidas objetivamente no domínio da experiência e que, portanto, possuímos conhecimento intersubjetivamente válido do que é experimentado das coisas para nós” (*Ibid*, p. 4). Todas as coisas que experimentamos, experimentamos através de uma mediação realizada por categorias universais, que determinam conceitualmente o conteúdo da natureza empírica, que não é universal nem necessário, torna-se agora entendido pelos seres humanos, e “enquanto tal é necessariamente estruturado, organizado e constituído como objeto através destas categorias de nosso entendimento” (Oliveira, 2007, p. 165). De modo geral, a crítica kantiana se refere à impossibilidade de, por meio de uma estrutura epistemológica, descobrir estruturas ontológicas. A metafísica “ingenuamente ontologiza as categorias de nosso pensamento e assim procura caracterizar uma realidade que transcende nossa experiência sensível” (Imaguire, 2007, p. 166). Kant redefine o próprio estatuto da Epistemologia, distinguindo o âmbito empírico-psicológico das estruturas transcendentais suprassensíveis.

O século XVII foi marcado pelo embate epistemológico entre racionalistas, como Descartes, que defendia a primazia da razão e das ideias inatas como fontes do conhecimento, e empiristas, como Locke, que argumentava que todo conhecimento derivava da experiência sensorial. Este conflito intelectual estabeleceu o fundamento para as discussões filosóficas subsequentes. No final do século XVIII, Kant propôs uma solução para essa dicotomia, ao desenvolver uma filosofia crítica que sintetizou elementos das duas correntes. Argumentou que, embora todo conhecimento comece com a experiência, ele não deriva inteiramente dela, pois a mente humana possui estruturas *a priori* que moldam a percepção sensorial. Esta síntese kantiana se propôs a redefinir o debate epistemológico do século anterior, integrando e superando as limitações tanto do racionalismo quanto do empirismo, autointitulando-se a revolução copernicana no pensamento.

b) A virada hegeliana [espinosana] e a questão da autorreflexão da mente



Caio Prado Júnior, em *Dialética do Conhecimento*, afirma que a maior dificuldade para compreender o pensamento dialético está em que tal análise e exposição giram, aparentemente, à luz da lógica formal clássica que constitui nossa maneira de pensar ordinária, “tenhamos consciência ou não, maneira essa consolidada por séculos de tradição ideológica, e por isso tão solidamente implantada no espírito ou inteligência dos seres humanos e da Cultura” (Prado, 1952, p. 9). Do mesmo modo, se partirmos de nossos processos habituais de pensamento e raciocínio, que remontam ao dualismo platônico, teremos apenas a perspectiva ou interpretação metafísica da filosofia de Espinosa e não do pensamento espinosano. A tradição filosófica ocidental, tentando alcançar a filosofia espinosana de um ponto de vista metafísico, não conseguiu enxergar nada além de um filósofo integrante da tradição racionalista, uma figura disputada na Controvérsia Panteísta ou um autor influente no Idealismo Alemão. De todo modo, o espinosismo definitivamente foi visto como uma espécie de anomalia na história do pensamento ocidental, como Gueroult destacou, “no céu da filosofia, Espinosa nunca deixou de brilhar com uma luminosidade singular” (Gueroult, 1968, p. 9, nossa tradução). Outros descreveram sua obra como um “‘caos impenetrável’, ‘um monstro de confusão e escuridão’”. (Negri, 1993, p. 65, nossa tradução). A dissolução do eu, a negação de qualquer separação entre direito e poder, são alguns axiomas de Espinosa que colocam em segundo plano a questão sobre a fundamentação epistemológica, expressa no início da modernidade.

Para Deborin, “Espinosa foi um grande pensador materialista e, nesse aspecto, deve ser considerado um predecessor do materialismo dialético. O proletariado contemporâneo é o único herdeiro genuíno de Espinosa” (Deborin, 2020, p. 119). Akselrod afirma que as “proposições básicas, que permeiam todo o sistema de Espinosa, atestam seu parentesco com o antigo materialismo, bem como com o novo – o materialismo dialético” (Akselrod, 1952, p. 89). Georgi Plekhanov foi um dos principais espinosistas soviéticos do início do século XX, foi também “o pai do marxismo russo, foi quem introduziu o termo materialismo dialético na literatura marxista” (Maisuria, p. 186). Negri, em *A Anomalia Selvagem*, apresenta Espinosa como responsável pela “fundação do materialismo histórico dialético, de sua beleza” (Negri, 1993, p. 31). Em vista disso, esta investigação tem como objetivo contribuir aos estudos, jogando luz sobre alguns



fundamentos teóricos metodológicos, que podem nos auxiliar a pensar em algumas estruturas da teoria do conhecimento de Espinosa que compõem as bases do pensamento dialético de Hegel.

Emir Sader, em sua apresentação à *Ideologia Alemã*, diz ser Hegel quem, de fato, realizou a revolução copernicana na filosofia, ao superar a lógica formal, que havia norteado toda a filosofia ocidental pré-hegeliana. A inversão hegeliana colocou em xeque o pressuposto central do pensamento clássico: a dicotomia entre sujeito e objeto. Anteriormente, essa dicotomia era considerada uma condição essencial para a reflexão epistemológica. Do “*cogito* cartesiano ao eu transcendental kantiano, a diferenciação sujeito/objeto habitou, com diferentes roupagens, todos os sistemas filosóficos pré-hegelianos” (Marx, 2007, p. 3), a verdade sempre foi definida pela inexistência de contradição, ou seja, se x é igual a x , não pode ser igual y ou qualquer coisa que não seja x . “A revolução copernicana no pensamento humano veio com a reversão dessa identificação na obra de Hegel — para quem, em vez de falsidade, a contradição aponta para a apreensão das dinâmicas essenciais de cada fenômeno” (*ibid*, p.9). Compreender a contradição passa a ser indicativo da compreensão do movimento real subjacente aos fenômenos.

A filosofia de Hegel é a última grande expressão de um certo idealismo cultural, a última grande tentativa da tradição ocidental de alinhar a ética à teologia, fazendo, finalmente, do pensamento o refúgio da razão e da liberdade. Hegel é o pensador que renova a problemática das discussões filosóficas de sua época. Taylor, em *Hegel Sistema Método e Estrutura*, afirma que a função do hegelianismo “seria tirar o leitor de onde ele está, mergulhado nos preconceitos da consciência comum, e levá-lo até o limiar da verdadeira ciência” (Taylor, 2014, p. 23). Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel anuncia essa intenção de “colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência – da meta em deixar de chamar-se amor ao saber para ser saber efetivo” (Hegel, 1992, p. 23).

A questão da “autorreflexão fenomenológica da mente” é central para compreender a contribuição de Hegel ao pensamento filosófico moderno, pois representa uma ruptura com a tradicional busca epistemológica fundamentada em uma dicotomia rígida entre sujeito e objeto. Em Hegel, o processo de autorreflexão não é apenas um ato



de observação externa, mas uma compreensão profunda de que a mente humana, ao refletir sobre si mesma, revela as estruturas subjacentes do próprio pensamento e da realidade. Esse movimento dialético, onde a consciência se desdobra para compreender suas próprias contradições e limitações, permite que o sujeito não só conheça o mundo, mas também se transforme em um agente ativo na produção de sentido. Assim, a autorreflexão hegeliana transcende o conhecimento meramente teórico, posicionando a mente humana como um processo vivo e dinâmico de autoconhecimento e desenvolvimento.

De acordo com Macherey, a base desse pensamento revolucionário de Hegel é Espinosa. “Espinosa constitui um ponto tão crucial para a filosofia moderna que seria possível afirmar que há uma escolha entre o espinosismo e nenhuma filosofia como um todo” (Macherey, 2011, p. 13). Foi Schelling que reconheceu que Espinosa, “ao unificar o pensamento e a extensão na Substância, havia apontado o caminho para uma solução, que ele e depois Hegel foram capazes de desenvolver uma concepção dialética do universo” (Lloyd, 2011, p. 225). De fato, Hegel foi um discípulo de Espinosa em um sentido clássico, que adotou e desenvolveu a tradição filosófica iniciada por Espinosa, mas que, no entanto, remodelou-a e desenvolveu uma nova concepção teórica sobre a natureza da substância. De certo modo, reconhecemos o “esforço de Espinosa para pensar o absoluto, mas os limites históricos desse pensamento tornaram impossível ir além, na antecipação de um ponto de vista final, onde Hegel está situado e a partir do qual ele interpreta todas as filosofias anteriores retrospectivamente” (Macherey, 2011, p. 14).

De uma perspectiva metodológica, seria possível afirmar que Hegel realizou uma espécie de acabamento histórico da tradição filosófica ocidental. Seu pensamento pretende superar questões como, por exemplo, se o pensamento pode ter um conhecimento objetivo ou não da realidade; ao superar o dualismo objeto e sujeito, a própria substância passa também a ser compreendida como sujeito. “O que descobrimos em função disso foi que a estrutura do objeto conhecido e a do sujeito são uma só e a mesma” (Taylor, 2014, p. 175). Ao demonstrar a historicidade como um elemento central do desenvolvimento da sociedade, Hegel compreendeu os modos pelos quais as coisas e as ideias são produzidas. É possível afirmar que, de modo análogo, Espinosa demonstrou que a maneira correta de descrever um círculo não seria por meio de seus atributos externos, por exemplo, dizendo



que a divisão da circunferência pelo diâmetro resulta sempre no número π ou que todos os seus lados são equidistantes em relação ao centro, mas apenas quando descrevemos sua ideia adequada, ou seja, a causa de sua produção: “o círculo é uma figura descrita por uma linha reta, da qual uma extremidade é fixa e a outra é móvel. Como aí tenho uma definição que exprime uma causa eficiente, sei que posso deduzir todas as propriedades do círculo” (Espinosa, 2014, p. 248).

Hegel criticou a filosofia kantiana do mesmo modo como criticou o racionalismo moderno, inaugurado pela tentativa de Descartes de fundamentar a possibilidade do conhecimento científico no pensamento. Segundo Hegel, Kant jamais teria se questionado sobre a origem do processo de formação da subjetividade epistêmica, como afirmou Robert Hartman em sua introdução à *Razão na História*, “Hegel comparou o programa de Kant ao do escolástico que queria aprender a nadar antes de se aventurar na água” (Hegel, 1953, p. xvi). Hegel trata exatamente desse processo de formação, fazendo da filosofia um fator histórico concreto. Foi neste sentido que, pela primeira vez na história do pensamento ocidental, alguém afirmou que o mundo é resultado do trabalho humano, desconstruindo definitivamente a concepção teológica de *mundo originário*, trazendo a história à filosofia. “A história quando plenamente compreendida destroi o esquema idealístico” (Marcuse, 1988, p. 28). A concepção hegeliana da historicidade humana conduziu à compreensão da centralidade do *trabalho* nas relações sociais. Por meio do *trabalho* os seres humanos modificam as circunstâncias e deixam circunstâncias modificadas para as próximas gerações. O mundo atual não é originário, resultado de uma criação divina transcendente – *ex nihilo* – de outro modo, estas circunstâncias atuais em que me encontro, nas quais nasci, certamente resultaram das mudanças das circunstâncias realizadas pelo trabalho. Kojève diz que “Hegel [...] entende o trabalho como a essência, como a essência do homem que se confirma” (Kojève, 2004, p. 11).

Em *Espinosa e o Problema da Expressão*, Deleuze demonstra que a dificuldade para compreender Espinosa decorre do fato de que a ideia não é objeto de demonstração e nem de definição. Na parte dois da *Ética*, Espinosa explica que ideia é um conceito da mente, que a mente forma, simplesmente, por ser uma coisa pensante. Enfatizando o fato da escolha da palavra *conceito* e não *percepção*, o autor explica que a palavra conceito



exprime uma ação enquanto percepção parece indicar uma posição passiva, como um espelho que forma imagens, refletindo de maneira passiva os objetos do mundo. O método reflexivo de Espinosa nos mostra a ideia como causa constante do efeito, como algo existente em ato. Para Hegel, *conceito – begriff* – refere-se a uma ideia que representa uma categoria do pensamento, uma representação mental que abrange várias singularidades específicas, ou seja, por meio dos conceitos, como *animais, cores, países* etc., compreendemos a realidade.

[*Dieser reine Begriff*] Consideremos agora este puro conceito do reconhecimento, a duplicação da consciência-de-si em sua unidade, tal como seu processo se manifesta para a consciência de-si. Esse processo vai apresentar primeiro o lado da desigualdade de ambas [as consciências-de-si] ou o extravasar-se do meio termo nos extremos, os quais, como extremos, são opostos um ao outro; um extremo é só o que é reconhecido; o outro, só o que reconhece (Hegel, 1992, p. 127).

Para entender melhor essa aproximação proposta, vejamos o que Marcuse afirma em *Razão e Revolução*⁷⁴: para Hegel, “a razão não pode governar a realidade, a não ser que a realidade se tenha tornado racional em si mesma” (Marcuse, 1988, p. 21). Charles Taylor explica: “a noção hegeliana do Conceito, a Ideia da necessidade que necessariamente põe sua própria manifestação exterior. E, visto que esse conceito revela ter a estrutura da subjetividade, fizemos a transição da consciência para a consciência de si” (Taylor, 2014, p. 177). Esta retomada da ligação do ser e do pensamento significou uma transição da própria realidade do universo material a uma matriz conceitual. Esta estrutura conceitual não apenas racionaliza o mundo, ela *mundifica* a razão. Sob a releitura de Hegel da tradição moderna, “a Razão (o princípio abrangente desta época) não é mais reduzida a um mero cogito cartesiano. Ela é concebida como um princípio materialmente condicionado operando dentro do reino da condição humana” (Reyes, 2014, p. 121). Deste modo, pode-se dizer que tanto para Espinosa, quanto para Hegel, o conceito ou a ideia não são de modo algum reflexos passivos da realidade aos quais, supostamente, adequariam-se. De outro modo, representam uma parte importante de sua concepção de mundo, no qual o ser, de algum modo, pensa a si mesmo.

⁷⁴ Cujo subtítulo é “Hegel e o advento da Teoria Social”.



A filosofia hegeliana critica a perspectiva da filosofia como propedêutica, i.e. como uma introdução ao conhecimento, a dialética hegeliana é definida principalmente como um estudo do desenvolvimento. A primeira fase da modernidade, disse Hegel — tanto em relação a Descartes, quanto em relação a Kant — ocupou-se de encontrar o método correto por meio do qual os seres humanos poderiam conhecer a natureza exterior, ou seja, buscaram oferecer aos homens o caminho correto para alcançar os céus da metafísica. A tradição moderna, da substância pensante cartesiana ao eu transcendental kantiano, tentou conhecer a estrutura cognitiva epistemológica, em si mesma, para descobrir a maneira correta de se conhecer a natureza. No entanto, não compreenderam a impossibilidade lógica desse empreendimento, pois não se pode chegar naquilo que está pressuposto desde o início, não podemos ultrapassar os próprios mecanismos cognitivos que dão conta, seja da noção de *ultrapassamento* ou de qualquer outra.

Para Espinosa, conhecer é um processo de autorreflexão, a ideia é sempre uma ideia da ideia: um desenvolvimento do intelecto. Para Hegel, o paradigma do conhecimento deve se dar conta do processo de autorreflexão dos fenômenos que se expressam na mente, o que chamou de *ciência dos atos da consciência*. O hegelianismo atinge exatamente o que era aceito como um dado da realidade: a separação, a concepção de conhecimento como reencontro entre o sujeito e o objeto. De outro modo, as ideias buscam uma compreensão singular e absoluta da realidade, por meio da síntese dialética das contradições presentes na própria matriz da experiência; experienciamos devires, movimentos contraditórios. Em um meio absolutamente homogêneo não pode haver desenvolvimento, até que se forme nele certas condições do seu contrário. O desenvolvimento surge de uma divisão, definições opostas são reveladas em um, a divisão de um é uma das principais características da dialética, a lei básica do mundo objetivo é a do conhecimento, como Chauí expõe: “movimento é o que é próprio da matéria, isto é, do indeterminado à procura da determinação” (Chauí, 2011, p. 20).

[*Es erhellt, dass*] É claro que a dialética da certeza sensível não é outra coisa que a simples história de seu movimento ou de sua experiência; e a certeza sensível mesma não é outra coisa que essa história apenas. A consciência natural por esse motivo atinge sempre esse resultado, que nela é o verdadeiro, e disso faz



experiência; mas torna sempre a esquecê-lo também, e começa de novo o movimento desde o início (Hegel, 1992, p. 80).

O processo de desenvolvimento consiste, portanto, no desdobramento das propriedades e definições expressas no fenômeno. Qualquer processo de desenvolvimento é uma ascensão de formas ou degraus inferiores para os superiores, de definições abstratas e mais simples para definições de formas mais concretas. A forma mais elevada surge devido às contradições encontradas na forma inferior. Esses opostos e contradições levam à formação de um todo novo, superior e unificado, que contém em si uma forma inferior na forma removida. “Cada potência da natureza tende a elevar-se a outra potência e, ao mesmo tempo, a desdobrar-se em outra dimensão” (Gonçalves, 2006, p. 34). Sem o desenvolvimento de uma forma inferior não surge uma forma superior. Portanto, a forma mais elevada está associada à inferior e, portanto, o resultado não existe sem o caminho de desenvolvimento que o levou a ser agora o que é.

O botão desaparece no desabrochar da flor, e pode-se dizer que é refutado pela flor. Igualmente, a flor se explica por meio do fruto como um falso existir da planta, e o fruto surge em lugar da flor como verdade da planta. Essas formas não apenas se distinguem mas se repetem como incompatíveis entre si. Mas a sua natureza fluida as torna, ao mesmo tempo, momentos da unidade orgânica na qual não somente não entram em conflito, mas uma existe tão necessariamente quanto a outra; e é essa igual necessidade que unicamente constitui a vida do todo (Hegel, 1992, p. 22).

Qualquer fenômeno dado, ou qualquer forma dada, deve ser considerada como desenvolvida, como tendo se tornado, ou seja, devemos tratá-los como entidades históricas – “A fórmula espinosista *Deus sive natura* torna-se a fórmula hegeliana *Deus sive historia*” (Hegel, 1953, p. xxi) – um botão, uma flor, um fruto são etapas igualmente essenciais no desenvolvimento de uma planta. Mas cada forma superior é a realização daquilo que é potencialmente dado na forma inferior. Uma flor, por exemplo, é um botão desenvolvido. A flor, por sua vez, dá lugar ao fruto, que funciona como a verdade da planta. Qualquer desenvolvimento é realizado passando de um estado menos diferenciado para um mais diferenciado, uma indeterminação a uma determinação. No campo das formas orgânicas, por exemplo, temos um movimento de uma massa de muco para um organismo totalmente desenvolvido. Esse processo de desenvolvimento é a dialética



objetiva do próprio objeto, e esse processo se expressa no movimento da abstração, no sentido de indiferenciação e simplicidade, por conteúdo ou propriedades, para o concreto, abarcando muitas propriedades e definições opostas.

A lógica formal afirma que a essência das coisas, dos indivíduos etc., não podem se contradizer, que sua unidade consiste na identidade abstrata. Mas se entendermos que a unidade da essência consiste precisamente em definições opostas, que a essência por natureza é o seu oposto, seremos forçados a superar a lógica formal. A diferença entre opostos e contradições reside no fato de que a proporção de momentos opostos na unidade da essência é dada como em repouso. A contradição remove o oposto, a contradição revela a atividade dos opostos. É necessário distinguir entre contradição positiva e negativa. A contradição negativa é a negação da positiva. A contradição negativa ou simplesmente a negação é ao mesmo tempo positiva, pois nela o positivo existe de forma negativa. A intenção de superar a perspectiva tradicional, que só enxergava na contradição a falsidade, aparece nas primeiras partes da *Fenomenologia do Espírito*:

Com a mesma rigidez com que a opinião comum se prende à oposição entre o verdadeiro e o falso, costuma também cobrar, ante um sistema filosófico dado, uma atitude de aprovação ou de rejeição. Acha que qualquer esclarecimento a respeito do sistema só pode ser uma ou outra. Não concebe a diversidade dos sistemas filosóficos como desenvolvimento progressivo da verdade, mas só vê na diversidade a contradição (Hegel, 1992, p. 4).

Nas palavras de Harris, em “Schelling and Spinoza: Spinozism and Dialectic”, a única coisa que merece destaque é que Hegel em sua *Lógica* desenvolve basicamente as ideias do espinosismo com relação ao finito e infinito e liberdade e necessidade.⁷⁵ “A dialética de Hegel, na medida em que se ocupa desses opostos, representa apenas um desenvolvimento e aprofundamento das ideias dialéticas de Espinosa.” (Deborin, 1929, p. 108, nossa tradução).

O sistema de Hegel levou ao fim o período da filosofia moderna que começara com Descartes e dera corpo às ideias básicas da sociedade moderna. Hegel foi o último a interpretar o mundo como razão, a sujeitar a natureza e a história aos critérios do pensamento e da liberdade. Seu sistema trouxera a filosofia ao limiar

⁷⁵ Cf. Lloyd, *Spinoza: critical assessments*, p.231.



da negação da filosofia, constituindo por isso o único elo entre as formas velha e nova da teoria crítica, entre a filosofia e a teoria social (Marcuse, 1988, p. 231).

Espinosa foi um autor que pensou radicalmente a respeito da relação entre as coisas individuais, finitas, e a natureza como um todo, infinita. Toda coisa individual finita depende de outra coisa para existir, enquanto o infinito contém a causa de sua própria existência dentro de si. Em *El materialismo de Espinosa*, Garcia afirma que as ideias metafísicas de eternidade e infinito são inteiramente essenciais no pensamento de Espinosa: “isso dá origem a uma dialética constante ‘infinito-finitude’, ‘eternidade-duração’, que mais do que ‘explicada’ por Hallett a partir de posições sob cuja luz as afirmações de Espinosa são iluminadas” (García, 1974, p. 9). No EIP8esco1, como “na verdade, *ser finito é, parcialmente, uma negação* e ser infinito, uma afirmação absoluta da existência de uma natureza, segue-se, portanto, simplesmente pela prop. 7, que toda substância deve ser infinita”. Na carta 50, no “que diz respeito à ideia (figura), de *que forma é uma negação*, mas não qualquer coisa de positiva, é evidente que a pura matéria, considerada como indefinida, não pode ter forma, só havendo forma em corpos finitos e limitados”. Portanto, a parte, a modificação, é uma negação do infinito, uma negação da totalidade positiva infinita. Desta imensidão, expressam-se partes, que, obviamente, para existir como partes, precisam de uma definição, que as separem do todo infinito. Esta negação positiva aponta a coisa ou o pensamento, ao apontar o que não é.

A perspectiva de negação do infinito está relacionada à compreensão da realidade como um processo dinâmico e em constante movimento – em ato – no qual a duração é composta de negações do infinito. Ao considerar que as coisas estão sujeitas a contradições e transformações, a dialética sugere que a partir de negações do absolutamente infinito ou eterno, origina-se a duração. Portanto, a ideia de negação do infinito na concepção materialista histórica-dialética reflete a ênfase na historicidade, na relatividade e na mutabilidade das formas e estruturas da realidade. A Natureza é *ens absolute indeterminatum*, nada pode explicar o que seja Deus, por isso dizemos que Deus é infinito. Quando Espinosa diz *omnis determinatio est negatio* entende-se também que toda determinação é uma negação, toda coisa particular contém em si uma negação. No *Breve Tratado*, o autor diz: “parte e todo não são entes verdadeiros ou reais, mas somente



entes de razão e, por conseguinte, na Natureza não existe nem todo nem parte” (BTII, p. 59). A palavra não diz exatamente o que é a coisa em particular, mas de certo modo, o que não é. “Por outro lado, todas as definições de natureza como um todo (‘infinito’, ‘ilimitado’, ‘indivisível’, ‘sem causa’, etc) não expressam a negação mas, pelo contrário, suas determinações absolutamente positivas. A negação, aqui, torna-se dialeticamente afirmação” (Deborin, 1929, p. 110, tradução nossa). Todas as definições positivas de coisas finitas expressam negação, revelando sua natureza dialética. Em referência a esta dinâmica dialética, Espinosa utiliza o famoso exemplo sobre o sistema sanguíneo, na carta 32:

Podemos e devemos conceber todos os corpos da Natureza do mesmo modo que fizemos com o sangue: com efeito, todos os corpos estão circundados por outros e se determinam reciprocamente para existir e operar em relações determinadas, mantendo sempre constante em todos os corpos (isto é, no universo inteiro) a mesma relação de movimento e de repouso. Decorre daí que todo corpo, enquanto existe modificado de uma certa maneira, deve ser considerado como uma parte do universo que concorda com seu todo e se vincula com o resto.

O exemplo do sangue demonstra uma perspectiva inegável da dialética espinosana. Espinosa revela a indivisível interconexão dos corpos na natureza, devido a sua relação intrínseca de movimento e o repouso. A visão de Espinosa sobre os corpos se determinando reciprocamente, constantemente, para existir e operar em relações determinadas, reflete a ideia dialética de interdependência e contradição. O pensamento dialético está relacionado a uma lógica entre opostos, que se transformam mutuamente, os corpos na natureza estão em constante interação, influenciando uns aos outros e mantendo uma harmonia dinâmica, de tal maneira que não existem isoladamente uns dos outros. Além disso, a concepção de Espinosa de que todo corpo modificado deve ser considerado como parte do universo e em concordância com seu todo se alinha com a abordagem dialética de ver as partes como integrantes de um sistema maior, onde as mudanças em uma parte afetam o todo e vice-versa. Essa visão holística e interconectada dos corpos na natureza se assemelha ao princípio dialético de totalidade, onde o todo e as partes estão em constante relação de influência e transformação mútua. Portanto, a citação de Espinosa ressalta a importância de compreender a natureza como um sistema interligado e em constante movimento, uma perspectiva que se relaciona com os princípios da dialética ao



ênfatar, ao menos, a interdependência, a mudança e a relação dinâmica entre as partes e o todo.

O pensamento hegeliano operou uma mudança na maneira de entender o tempo histórico no século XIX. Esta nova concepção pode ser analisada, tanto das perspectivas jurídica e econômica, ao substituir a tradição econômico-política clássica de Smith e Ricardo, bem como os contratualistas dos séculos XVII e XVIII, por uma nova concepção juspositivista; tanto por um ponto de vista filosófico, que reorientou o próprio foco do pensamento, ao substituir o antigo projeto da fundamentação epistemológica, pela centralidade da questão da autorreflexão da mente humana. Deste modo, engajando-se em um processo contínuo de reflexão sobre si mesmo e em relação ao mundo, elevando-se a níveis superiores de compreensão e autoconsciência, definido pela tríade tese, antítese e síntese. A autorreflexão, portanto, é um aspecto fundamental do desenvolvimento histórico da humanidade, onde a mente progride em direção ao autoconhecimento absoluto e à liberdade plena. Neste sentido, como este texto propõe, seguindo os passos de Espinosa, para quem a “natureza nada mais é do que uma nova forma de pensar a história, de acordo com um método de exegese racional que procura explicar os acontecimentos pelas suas causas” (Balibar, 2008, p. 36, nossa tradução).

Conclusão

Este artigo explorou algumas perspectivas metodológicas que aproximam o espinosismo da origem da dialética hegeliana ou que, ao menos, demonstram como Espinosa assentou o terreno para a sua posterior fundação no século XIX. Espinosa alcançou uma certa concepção adequada do mundo, que forjou as ferramentas epistemológicas responsáveis por uma nova concepção histórica sobre o tempo, recuperadas por Hegel no século XIX. Com a nova base metodológica espinosana, o pensador revolucionou a história do pensamento ocidental, ao substituir o problema epistemológico da fundamentação do conhecimento pela autorreflexão fenomenológica da mente. O argumento teológico-político, a concepção da ideia existente em ato, a dialética entre a negação do infinito, a centralidade do afeto no conhecimento, a dinâmica entre o



movimento e o repouso, são alguns alicerces espinosanos que distanciaram sua filosofia da matriz teórica filosófica das discussões de sua época. Rejeitado ao longo da história, condenado ao ostracismo, sua filosofia ficou conhecida como uma espécie de anomalia, que, como procurei mostrar, estaria na base da dialética hegeliana.

Nas palavras de Deleuze, para o espinosismo, a substância que se expressa é a mesma que se compreende. Esta afirmação está relacionada ao que Taylor afirma sobre a filosofia de Hegel, a “estrutura do objeto conhecido e a do sujeito são uma só e a mesma” (Taylor, 2014, p. 17). Essa fusão se reflete na visão espinosana do universo como uma substância, ao mesmo tempo, única e infinita, na qual todos os seres e eventos são modos finitos dessa substância. Assim, a convergência entre o objetivo e o subjetivo, a negação específica e a afirmação infinita em Espinosa, exposta, por exemplo, na carta 52, revela-se como a unidade essencial que permeia toda a realidade, oferecendo uma perspectiva filosófica rica e complexa que transcende o dualismo clássico. “Não há nada fora da substância. A própria substância tem que responder por si mesma, sendo entendida: tem que se entender” (Kauffman, 1940, p. 91).

Por fim, não me propus a discutir as diferenças entre Hegel e Espinosa, que, sabidamente, estão relacionadas à pouca ou nenhuma possibilidade de ação humana que o espinosismo pressuporia, como Butler sintetiza: Hegel acusa Espinosa de faltar de uma compreensão “‘firme do indivíduo’, de não compreender o papel do sujeito cognoscente na constituição do conhecimento metafísico; com Espinosa, ‘o pensamento tem apenas o significado do universal, não da autoconsciência’” (Butler, 2012, p. 13, nossa tradução). Busquei simplesmente jogar luz sobre alguns fundamentos teóricos metodológicos, que podem nos auxiliar a pensar em algumas estruturas da teoria do conhecimento de Espinosa, que compõem as bases da dialética hegeliana, ou seja, encontrando os próprios fundamentos do pensamento dialético do hegelianismo naquilo que se acostumou a chamar de “anomalia espinosana”.

Bibliografia



AKSELROD, L. I. **“Spinoza and materialism”**. Kline, George Louis Spinoza in Soviet philosophy: a series of essays, selected and translated, and with an introduction. Westport, CT: Hyperion Press, 1952.

BUTLER, Judith. **Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-century France**. New York: Columbia University Press, 2012.

CHAUI, Marilena. **Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: companhia das letras, 2011.

DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Tradução de Estela dos Santos Abre. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DEBORIN, A. M. **“Hegel and dialectical materialism”**. 1929.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa e o Problema da Expressão**. Tradução: GT Deleuze. São Paulo: Editora 34, 2017.

ESPINOSA, Baruch de. **Ética (Ethica)**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 3ª edição, 2008.

_____, Baruch de. Spinoza **Obra Completa II**. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____, Baruch de. **Breve Tratado**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

EVANGELISTA, Paulo Rodrigues. **Psicologia fenomenológica existencial: a prática psicológica à luz de Heidegger**. Curitiba: Juruá, 2016.



- GLEIZER, Marcos. **Metafísica e Conhecimento**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014.
- GOLÇALVES, Marcia. **Filosofia da Natureza**. São Paulo: Zahar, 2006.
- GUEROULT, Martil. **“Spinoza”**. Paris: Aubier Montaigne, v.2 (Analyse et Raisons). v. 1 (Dieu), 1974.
- GOLDBLUM, Kissel. **Quem sou eu? Uma investigação sobre a natureza do ser na Ética de Spinoza**. Portugal: Novas Edições Acadêmicas, 2018.
- HARRIS, Errol E. **Schelling and Spinoza: Spinozism and Dialectic in Curley and Moreau**. pp. 359-372, 1990.
- HEGEL, G. W. Friedrich. **A Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Gaspar de Meneses. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.
- _____, G. W. Friedrich. **Reason in History. A General Introduction to the Philosophy of History**. Translated, with an introduction, by Robert S. Hartman. Nova York: The Bobbs-Merrill, 1953.
- _____, G. W. Friedrich. **A razão na História**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018.
- _____, G. W. Friedrich. **Vorlesungen Uber die Geschichte de Philosophie**. Frankfurt, 1969.
- IMAGUIRE, Guido. **Metafísica Contemporânea**. São Paulo: Editora: Vozes; 1ª edição, 2007.



KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. São Paulo. Editora: Vozes; 4ª edição, 2015.

KLINE, George. **Spinoza in Soviet Philosophy A Series of Essays**. New York: Humanities Press, 1952.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

KOYRÉ, Alexandre. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Tradução de Donaldson M. Garschagen. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: UERJ/Contraponto, 2015.

_____, Reinhart. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Tradução de: Vergangene Zukunft. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

LLOYD, Genevieve. **Spinoza: critical assessments**. New York: Routledge, vol.IV, 2001.

MACHEREY, Pierre. **Hegel or Spinoza**. Minnesota: Univ Of Minnesota Press. 2011.

MARCUSE, Herbert. **Razão e Revolução Hegel e o advento da Teoria Social**. Tradução: Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra. Tradução de Marília Barroso, 1988.

MARX, Karl. **Ideologia Alemã**. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Boitempo, 2007.



_____, Karl. **O Capital**. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Boitempo, 1996.

OLIVEIRA, Manfredo. “**Filosofia: Lógica e Metafísica**”, 2007.

PEÑA, Vidal. “**El Materialismo de Spinoza: ensayo sobre la ontología spinozista**”. Revista de Occidente, Madrid 1974, n.5, p.1-190, 1974.

PRADO, Caio. **Dialética do Conhecimento**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1952.

REYES, Raniel SM. “**Deleuze contra Hegel: The Rupture of the Dialectics towards Non-Conceptual Difference**”. Kritike Vol. 8 nº2, pp. 119-13. December, 2014.

SCHULTZ, Duane P. **História da psicologia moderna**. Tradução de Priscilla Rodrigues Lopes; 4. ed. São Paulo, SP: Cengage, 2019.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self – A construção da identidade moderna**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: The Ethic of Authenticity, Harvard University Press, Cambridge, 1992.

_____, Charles. **Hegel: sistema, método e estrutura**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Realizações Editora, 2014.