

ACOSMISMO E PASSAGEM AO FINITO: HEGEL LEITOR DE SPINOZA

ACOSMISM AND PASSAGE TO THE FINITE: HEGEL AS A READER OF SPINOZA

Diego Lanciote*

RESUMO: Esse trabalho investiga dois problemas interligados. O primeiro envolve uma análise da leitura hegeliana das noções de substância, atributo e modo em Spinoza, destacando como Hegel caracteriza essa filosofia como acosmista em contraste com a noção de panteísmo. Ademais, são exploradas as razões pelas quais Hegel associa a filosofia de Spinoza ao eleatismo, resultando na tese da "imobilidade da substância", que é contrastada com o próprio projeto hegeliano, centrado na tese do "devir-Sujeito da substância". Desse contexto pautado na leitura hegeliana de Spinoza, o segundo problema abordado é a passagem do infinito para o finito, que é uma tradução da efetivação da substância infinita em seus modos finitos. Investiga-se esse problema em relação ao contexto mais amplo do idealismo alemão, destacando o papel crucial de Spinoza na construção do projeto filosófico de Hegel. Dentro desse contexto, o debate epistolar entre Schelling e Fichte envolvendo Spinoza é analisado a fim de apreender mais claramente a inversão da quantidade em qualidade na perspectiva hegeliana.

PALAVRAS-CHAVE: Acosmismo; finitude; infinitude; qualidade; quantidade

ABSTRACT: This work investigates two interconnected issues. The first involves an analysis of Hegel's reading of the notions of substance, attribute, and mode in Spinoza, highlighting how Hegel characterizes this philosophy as acosmitic in contrast to the notion of pantheism. Furthermore, it explores the reasons why Hegel associates Spinoza's philosophy with Eleaticism, resulting in the thesis of the "immobility of substance," which is contrasted with Hegel's own project, centered on the thesis of the "becoming-Subject of substance." From this context rooted in Hegel's interpretation of Spinoza, the second issue addressed is the passage from the infinite to the finite, which is a translation of the effectivation of infinite substance into its finite modes. This problem is investigated in relation to the broader context of German Idealism, emphasizing Spinoza's crucial role in the construction of Hegel's philosophical project. In this context, the epistolary debate between Schelling and Fichte involving Spinoza is analyzed to gain a clearer understanding of the inversion of quantity into quality in Hegelian perspective.

KEYWORDS: Acosmism; finitude; infinitude; quality; quantity

Introdução

A relação entre Hegel e Spinoza, embora venha sendo muito discutida nos últimos anos, ela ainda está longe de ser esgotada. Há, com efeito, diversos ângulos em que ela pode ser

* Doutor em Filosofia (Universidade Estadual de Campinas) / Dottorato di Ricerca in Scienze Filosofiche (Università degli Studi di Napoli — Federico II). E-mail: di_lanciote@icloud.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0523-3984>



observada e analisada com muita fecundidade¹. O presente trabalho tem por objetivo expôr a leitura hegeliana de Spinoza tendo em vista a sua economia teórica, a maneira em que esta leitura serviu aos propósitos de Hegel. No primeiro momento, tratarei da maneira como Hegel concebeu o spinozismo como *acosmismo* através de sua leitura da substância, dos atributos e dos modos em Spinoza. Já no segundo momento, tendo como premissa o primeiro, intento mostrar como o problema da modificação da substância em seus modos, um problema que é entendido como a passagem do infinito ao finito, é solucionado por Hegel no âmbito dos problemas específicos de sua conjuntura histórico-filosófica. Para tanto, algumas considerações no que se refere à quantidade e à qualidade numa discussão mais ampla, envolvendo, notadamente, um debate epistolar entre Fichte e Schelling, fizeram-se indispensáveis para uma melhor compreensão do problema. Observo, preliminarmente, que meu intuito não é historiográfico. Antes importa-me a construção de problemas e as maneiras pelas quais eles receberam soluções. Não tendo por objetivo estabelecer a leitura que proponho senão como provisória, entendo, não obstante, que problemas como o da articulação entre o infinito e o finito, assim como entre a qualidade e a quantidade, são problemas invariantes da prática filosófica, e a maneira como foram tratados numa conjuntura cuja recepção das teses kantianas entra em contraste com as leituras de Spinoza parece-me muito interessante.

O acosmismo de Spinoza

A contrapelo de muitos leitores de Spinoza, Hegel observou que a única substância não poderia ser concebida como *subiectum*. Bayle e Leibniz, por exemplo, não hesitaram em defender posição contrária, posição cujo impacto sobre a noção de *modus* não é pouco, posta sua equivalência com a noção de *acidente* ou, em termos lógicos, com a noção de *predicado*². Nas sucessivas interpretações do spinozismo, tal equivalência entre *substantia* e *subiectum*

¹ Uma linha interpretativa muito frutífera, por exemplo, é aquela que estabelece como fio condutor a íntima relação entre o spinozismo e a cabala em contexto germânico desde meados do século XVII, notadamente, estabelecendo Wachter como ponto de partida. É interessante nessa leitura, que se constrói seguindo por Jacobi, Maimon *et alii*, o seu cume através do conflito entre as místicas cristã e hebraica, especificamente entre Spinoza e Böhme no texto hegeliano. Para uma visão abrangente dessa linha, cf.: Farinella, S. *Da Wachter a Hegel. Genesi e sviluppo del concetto d'acosmismo nella filosofia moderna e classica*. In.: **Quaderni materialisti**. n. 17, 2018, p. 189-204.

² Leibniz, em *Aus und zu Spinozas Opera Posthuma*, escreva as seguintes paráfrases das definições de *De Deo* (tomo as que interessam aqui): “[Def. III.] Substantia est *id quod in se est*, seu quod non est in alio velut in subjecto”; “[ad. p. 1] [Def. IV.] Attributum est praedicatum essentiale, seu necessarium”; “[ad. p. 1] [Def. V.] Modus est praedicatum non necessarium, seu mutabile” (Leibniz, G. W. *Aus und zu Spinozas Opera Posthuma*. In.: **Sämtlich Schriften und Brief**. Vierter Band. Berlin: Akademie Verlag, 1999, p. 1706).

sempre despertou grande animosidade³. Não somente nisso, entretanto, Hegel se destaca em sua leitura. Porque a única substância é em si e concebida por si, apenas ela seria provida de realidade, ao passo que os modos, porque em outro e concebidos por outro, a saber, porque *na substância*, estes dela seriam integralmente desprovidos. A concepção helênica de κόσμος, apreendida classicamente pela sua característica finitude, recebeu então um alfa privativo e, com isto, denominou essa finitude desprovida de realidade que seria a dos modos. O *acosmismo*, juntamente com a recusa da concepção da única substância como *subiectum*, permitiram apreender a imutabilidade da substância^{4 5} como imobilidade.

Se partirmos das cercanias da conjuntura de Hegel, a interpretação *acosmista* de Spinoza ganha contornos mais explícitos através de Salomon Maimon em sua *Lebensgeschichte* (1792)⁶. Ao sabor da *Filosofia Transcendental*, podemos dizer que Maimon atualiza a caracterização *acosmista* do “sistema spinozano”⁷. A *substância*, como único ser autoestante e para si

³ E desperta animosidade ainda hoje em dia, *e.g.*, na sequência de interpretações que vai de Wolfson, passando por Curley, até Melamed (cf.: Wolfson, H. A. **The Philosophy of Spinoza**. Vol. I. Cambridge: Harvard University Press, 1934; Curley, E. **Spinoza’s Metaphysics: An Essay in Interpretation**. Cambridge: Harvard University Press, 1969; Melamed, Y. Y. **Spinoza’s Metaphysics Substance and Thought**. Oxford: Oxford University Press, 2013).

⁴ O EIP20C2 trata da *imutabilidade* da substância: “Segue-se 2. que Deus, ou [*sive*] todos os atributos de Deus são imutáveis. Porque, se se mudassem pela razão da existência, deveriam também (pela prop. preced.) mudar-se pela razão da essência, isto é (como por si deve-se notar), de verdadeiros far-se-iam falsos; o que é absurdo”.

⁵ Todas as traduções são minhas. E as citações e traduções de Spinoza são feitas a partir das *Opera Posthuma* (Spinoza, B. **Opera Posthuma**. Riproduzione fotografica integrale. A cura di Pina Totaro & Prefazione di Filippo Mignini. Macerata: Quodlibet, 2008).

⁶ Maimon, S. **Lebensgeschichte**. Theil 1. Berlin: Vieweg, 1792, pp. 152-154: “O sistema *ateísta* de teologia, se assim se pode chamá-lo, rejeita totalmente o uso do conceito de uma *causa primeira* (dado que ele, pelo menos de acordo com o sistema crítico, é como uma necessária *ideia da razão*, de *uso regulativo*). Todos os efeitos são referidos a causas particulares conhecidas e desconhecidas. Nisso, não se pode assumir nem mesmo uma *concatenação* entre diferentes efeitos, pois, contrariamente, o *fundamento* desta concatenação deveria ser necessariamente buscado alhures. O sistema *spinozista*, entretanto, supõe uma e mesma substância como causa imediata de todos os diferentes efeitos, os quais devem ser observados como predicados de um e mesmo sujeito. *Matéria e espírito* são em Spinoza uma e mesma Substância, a qual aparece ora sub um, ora sob outro de cada Atributo. Essa única substância é, segundo ele, não somente a única possível autoestância (independente de uma causa externa), mas também o único ser para si subsistente, cujos seres, os assim chamados modos (estes atributos limitados de uma maneira particular), estão fora dela. Para ele, todo efeito particular na natureza não é referido ao seu mais próximo (o qual é um mero modo), mas imediatamente a esta causa primeira ou substância, a qual é comum a todos os seres. Nesse sistema a *unidade é real*; a *multiplicidade*, contudo, meramente ideal. No sistema *ateísta*, contrariamente, é estritamente o inverso. A *multiplicidade é real*, fundada na *própria natureza das coisas*. A *unidade*, contrariamente, a qual se nota na ordem e regularidade da natureza, é, de acordo com aquilo, mero acidente, pelo qual nós nos acostumamos a determinar nosso *arbitrário* sistema *com o propósito de conhecimento*. É incompreensível como se poderia fazer do sistema spinozista *ateísta*? dado que são estritamente opostos um ao outro. Neste a existência de *Deus* é negada, naquele, todavia, a existência do *mundo*. Ele deveria antes se chamar, pois, sistema *acosmista*”.

⁷ A ideia de *acosmismo* já possuía também uma clara construção em Bayle: “(...) tout ce monde n’est qu’une espece de songe & une pure illusion, en tan que toute cette multiplicité & diversité de choses qui nous apparoissent, ne font qu’une seule, unique, & mesme chose, que est Dieu mesme; comme tous ces nombres divers que nous avons, de dix, de vingt, de cent, de mille, & ainsi des autres, ne font enfin qu’une mesme unité repetée plusieurs

subsistente, é contraposta aos seus *modos*, interpretados como “limitações particulares” dos atributos. Paralelamente, ao passo que a substância é concebida como um *subiectum*, seus modos seriam tais como *predicados*. A oposição que confere realidade exclusivamente ou à *multiplicidade* ou à *unidade* — diferença fundamental que caracteriza, por um lado, o “sistema ateísta” e, por outro, o “sistema spinozista”, para Maimon — reflete-se sintomaticamente na respectiva oposição entre a “natureza das coisas” e a “substância”. Ao conferir realidade apenas à substância e nenhuma à multiplicidade, nenhuma à natureza das coisas, o spinozismo deve ser assimilado, pois, ao *acosmismo*.

É interessante que a posição de Maimon apareça crítica e implicitamente em Hegel, ou melhor, nas notas de suas *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*:

Diz-se que o spinozismo é ateísmo; isto é uma consideração certamente correta, pois Spinoza não distingue Deus do mundo, da natureza, pois ele diz que Deus é toda efetividade, mas isto enquanto a ideia de Deus explicita-se de um modo específico, *e.g.*, na existência do espírito humano. Pode-se também dizer que é ateísmo, e isto se diz enquanto ele não distingue Deus do finito, do mundo, da natureza. Já observou-se que a substância spinozista certamente não satisfaz o conceito de Deus, pois este deve-se apreender como espírito. Se se quiser, todavia, chamar de ateísmo só por isto, porque ele não distingue Deus do Mundo, então isto é desajeitado; poder-se-ia antes chamá-lo de acosmismo, porque todas as coisas naturais são apenas modificações. Spinoza assevera que o que se chama de mundo não existe, este é somente uma forma de Deus, nada em e para si; o mundo não têm nenhuma efetividade. Sempre intervém a representação distorcida, como se as coisas individuais fossem a verdadeira efetividade, como elas são na finitude. Também aquela acusação de que Spinoza não distingue Deus do finito é vazia, antes tudo isto é lançado por Spinoza no abismo da única identidade. A finita efetividade (cosmos) não tem nela nenhuma verdade; o que é, isto é somente em Deus. O spinozismo está longe de ser ateísmo no sentido ordinário, mas no sentido em que Deus não se apreende como espírito, assim seu sistema poderia muito bem ser chamado de ateísmo. Todavia, muitos outros também são assim, os próprios teólogos que dizem que Deus é desconhecido, que chamam Deus somente de onipotente, de essência suprema &c. é pior ateísmo que o de Spinoza, pois mantêm o finito, como ele é, tido como o verdadeiro.⁸

À sensibilidade especulativa, assim como não se pode denominar o spinozismo “ateísmo” porque neste não se distingue Deus do Mundo, contrariamente, assim pode-se

fois” (Bayle, P. “Spinoza” In.: **Dictionnaire Historique et Critique. Cinquième édition de 1740.** Tome Quatrième Q - Z. Genève: Slatkine Reprints, 1995, p. 254). Tal construção aparece em Bayle sob a égide da associação entre o pensamento de Spinoza e o Oriente. De fato, a acusação de *orientalismo* que Hegel impinge a Spinoza parece ter como fonte também o verbete de Bayle, todavia, tomo a construção de Maimon pela proximidade conjuntural com Hegel, como uma sorte de *ritornello* efetivo.

⁸ Hegel, G. W. F. **Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie. Teil 4, Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit.** Hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1986, p. 111-112.

denominá-lo, pois Deus não é aí apreendido como espírito. Se há um interesse na atribuição de acosmismo ao spinozismo, este reside no elemento de verdade que se põe efetivo apenas na infinitude da substância, e jamais, decerto, na finitude. Desprover a finitude de realidade igualmente resulta interessante ao afastar Spinoza da teologia negativa, a qual, ao conceber a incognoscibilidade com respeito a Deus e limitando, assim, o conhecer à própria finitude, ao humano que conhece, opera-se a restrição do próprio elemento da verdade à finitude, do que resultaria que à teologia negativa se deveria atribuir propriamente o “ateísmo”.

Saliento nesse passo aquilo que já começa a sobressair-se em tom interrogativo e que tratarei apenas adiante, a saber, a questão sobre a *passagem do infinito ao finito*⁹. Essa questão toca um aspecto de grande importância do spinozismo e que consiste na modificação da substância absolutamente infinita em seus modos, notadamente até os finitos. A maneira em que essa questão fora lida numa conjuntura pós-kantiana, vinculando-a à problemática da conciliação entre a subjetividade e a objetividade concernente ao absoluto e à posição da diferença no âmago da identidade, ganhou uma face muito singular, e não poderemos discuti-la senão na segunda parte deste artigo, visto que a leitura que se fez sobre a natureza da substância e dos modos em sua generalidade faz-se sua premissa.

Convém, então, precisarmos ainda mais o *acosmismo* que, já em detrimento do *ateísmo*, finda por mútuo-referir-se à noção de *panteísmo* na *Enzyklopädie*:

Na história da filosofia encontramos a substância como o princípio da filosofia spinozista. Sobre o significado e o valor dessa filosofia, que é tão famosa quanto escandalosa, desde Spinoza deu-se lugar a um grande mal-entendido e tem havido muita falação aqui e acolá. É principalmente a acusação de ateísmo e, em seguida, a de panteísmo, que costuma se levantar contra o sistema spinozista, e, por aí, porque Deus foi compreendido por ele como a substância e somente como a substância. O que é preciso pensar dessas alegações resulta primeiramente do lugar que a substância ocupa no sistema da ideia lógica. A substância é um passo essencial no processo de desenvolvimento da ideia, mas

⁹ Esse passo que também relaciona-se com teologia negativa é particularmente interessante, sobretudo, porque o problema teológico fundamental cristão também lida com a distinção entre infinitude e finitude, no caso, entre Deus e as criaturas. E essa distinção interfere no problema do conhecimento, notadamente, da natureza divina, sendo explicitado na maneira lógica de apreender-se os predicados homônimos ditos de Deus e das criaturas. Assim, se dizemos que “Deus é bom” e “Pedro é bom”, questiona-se aí o estatuto da “bondade” enquanto predicado, se unívoco ou equívoco, ou também se análogo (pela proporção). Nesse sentido, a teologia negativa seria algo como “ateísmo” porque justamente insiste na equivocidade dos predicados, o que impede totalmente que os humanos conheçam Deus. Depois da posição de Tomás de Aquino, para quem os predicados ter-se-iam por analogia (predicação participativa), somente com Duns Scotus e sua tese da univocidade do *ens* os predicados conceberam-se como unívocos. No entanto, para que não tombasse no “panteísmo”, Scotus operou uma distinção modal que incide na univocidade, afirmando, então, que a “bondade” que se diz de Deus seria a mesma que se diz das criaturas quanto ao *ens*, mas não quanto ao modo. Com efeito, a “bondade infinita” de Deus não é a mesma que a “bondade finita” das criaturas.

ela mesma não é a ideia absoluta, e sim a ideia na forma limitada da necessidade. Deus é certamente a necessidade ou, como também se pode dizer, a coisa absoluta, mas também junto com a pessoa absoluta, e este é o ponto que Spinoza não alcançou e com relação ao qual se deve admitir que a filosofia spinozista restou aquém do verdadeiro conceito de Deus, que forma o conteúdo da consciência religiosa cristã. (...) Se voltarmos o olhar para trás sobre a propósito da acusação de ateísmo feita à filosofia de Spinoza, a rejeitaríamos como infundada (...). Numa inspeção mais minuciosa, a acusação de ateísmo feita à filosofia de Spinoza reduz-se ao que nela o princípio da diferença ou da finitude não alcança os seus direitos, e, portanto, como segundo ela não há mundo num sentido positivo, este sistema não deve se chamar ateísmo, mas sim, inversamente, acosmismo. Daí resulta também o que se deve pensar da acusação de Panteísmo. Se se entende por panteísmo, como frequentemente é o caso, uma doutrina em que se observa as coisas finitas como tais e seu complexo como Deus, não se poderia absolver a filosofia spinozista da acusação de panteísmo, uma vez que, a partir dela, às coisas finitas ou ao mundo em geral não pertence pura e simplesmente nenhuma verdade; contrariamente, esta filosofia é, de fato, panteísta precisamente pelo seu acosmismo. Com isso, a deficiência reconhecida com respeito ao conteúdo também mostra-se uma deficiência com respeito à forma, e, primeiramente, na medida em que Spinoza põe a substância no topo de seu sistema e a define como unidade do pensamento e da extensão, sem demonstrar como chega a esta diferença e ao retorno desta à unidade substancial. O ulterior tratamento do conteúdo ocorre, então, no dito método matemático, portanto, primeiramente, são dadas definições e axiomas, aos quais se seguem os teoremas cuja prova consiste simplesmente no retorno, na medida do entendimento, a estes pressupostos não provados. (...) A deficiência do spinozismo consiste precisamente em que a forma não é sabida como imanente a ela e, por isto, vem apenas como forma exterior, subjetiva. A substância, como ela é apreendida imediatamente por Spinoza, sem mediação dialética anterior, é como a potência universal negativa, como se fosse um abismo sombrio e sem forma, que em si devora todo conteúdo determinado, como morada do nada, o que em si tem de positivo, produz por si.¹⁰

O papel do spinozismo no âmbito do projeto de Hegel torna-se aqui mais explícito, trata-se do “lugar que a substância ocupa no sistema da ideia lógica”. Já como ideia, e necessária ao seu desenvolvimento, todavia, a substância tem-se somente “na forma limitada da necessidade”. Na medida em que Deus é necessidade, é “coisa absoluta”, e seu limite dá-se justamente aí, pois a substância não alcança a liberdade, o que equivale a dizer que ela não alcança, pois, o verdadeiro conceito de Deus por carecer da “pessoa absoluta”. Afasta-se novamente o ateísmo de Spinoza, no entanto, reafirmando-se o seu acosmismo pela mesma razão que já pudemos notar nas *Vorlesungen*. Agora, entretanto, aparece a atribuição de *panteísmo*. Acosmismo e panteísmo coincidem aqui pela apreensão das coisas finitas enquanto Deus. Todavia, Spinoza,

¹⁰ Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik* In.: **Gesammelte Werke**. Bd 23,3. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2017, p. 923-924.

porque teria concebido os modos finitos desprovidos de realidade, porque são *em outro*, isto é, porque são na única substância ou em Deus (*ens realissimum*), ele findaria por colapsar a distinção entre acosmismo e panteísmo.

Ademais, a deficiência do spinozismo não se daria apenas com respeito ao seu conteúdo. Ela também dá-se quanto à forma. A exposição da *Ethica* caracteristicamente faz-se exterior com respeito ao seu conteúdo, com efeito, o método matemático restringe-se a uma posição típica da representação, do entendimento finito, pelo recurso às definições, aos axiomas, às proposições e demonstrações, em remissões entre si. Essa exterioridade com respeito à exposição, a dissociação entre forma e conteúdo, resulta equivalente, segundo Hegel, ao problema da posição da diferença no âmago da substância, diferença esta que se faz entre pensamento e extensão. Assim, a apreensão da substância não poderia ser senão imediata e sem nenhuma possibilidade de mediação dialética, de maneira tal que não seria possível observar como a diferença se produz no âmago da própria substância e tampouco como sua unidade se refaz¹¹. Essa leitura encontra sua sustentação na própria definição de *atributo* de Spinoza: “Por atributo inteliço isto: o que o intelecto percebe da substância, assim como constituinte a sua essência”¹². Uma simples leitura dessa definição já nos permite notar a sua circulação (“per attributum *intelligo* id, quod *intellectus*”), instigando, então, a seguinte pergunta: qual seria este intelecto que percebe o que é constituinte a essência da substância? Hegel comenta essa questão: “À substância pertence o atributo [como] o segundo; isto é - 4. [Definição] - o que o entendimento [*Verstand*] apreende da substância, como constituinte a sua essência. Todavia, onde a substância transpassa ao atributo, não é dito”¹³.

¹¹ O fato de que, segundo o excerto citado, a substância seria tal como “(...) um abismo sombrio e sem forma, que em si devora todo conteúdo determinado” afeta diretamente o desenvolvimento da ideia, concedendo que aquilo que a permite avançar a diferença seria justamente o conteúdo, e determinado. Recordemos que no tratamento dado à *identidade* e à *diferença* na *Doutrina da Essência*, não somente o exame da *identidade* em sua forma proposicional (“A é... A” ou, negativamente, “A não pode ser ao mesmo tempo A e não-A”) resulta em sua destituição como *determinação-da-reflexão* absoluta e universal, pois a *diferença* já nela aparece pela experiência ali conduzida por Hegel, como também disto resulta que, carecente de conteúdos, nenhum desenvolvimento, nenhum avanço para com a diferença produz-se da mera proposição da identidade. Ora, nenhuma *mediação* é possível de se fazer sem que seja dado o conteúdo, cf.: Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik. Lehre vom Wesen* In.: **Gesammelte Werke**. Bd. 11. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1978, p. 264-265.

¹² EIDef.4: “Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantiâ percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens”.

¹³ Hegel. *Vorlesungen*, p. 106: “Zu der Substanz gehört [als] das zweite das Attribut; das ist - 4. [Definition] - das, was der Verstand von der Substanz erfaßt, als deren Wesen ausmachend. Aber wo die Substanz zum Attribut übergeht, ist nicht gesagt”.

A essa questão, “como a substância transpassa ao atributo?”, subjaz, contudo, um interessante detalhe concernente à tradução que parece resolver qual intelecto seria aquele que percebe o atributo. A tradução de *intellectus* por *Verstand* remete diretamente ao intelecto finito¹⁴. Corrobora com isso, ainda, a própria construção da definição, que se enuncia performaticamente em primeira pessoa do singular. Essa leitura confirma-se, ademais, nas próprias *Vorlesungen* de Hegel:

O entendimento então apreende esses atributos, apreende-os como totalidade. Eles exprimem a mesma essência, Deus, só uma forma, a qual, por assim dizer, o entendimento porta consigo, a qual chega ao entendimento. Ambos são a mesma totalidade ou, como ele [Spinoza] diz, a ordem — o sistema — das coisas extensas é a mesma que a ordem das coisas pensantes; é um e mesmo sistema.¹⁵

As coisas finitas em seu gênero, objeto da EIDef.2¹⁶, e a noção de limite como aquilo que permite restringir o gênero, então distinguindo-o segundo sua natureza, se pensamento ou extensão, permitem a Hegel aferir algo que fosse “infinito em seu gênero”, e que corresponderia, pois, a cada qual dos atributos da substância, em que cada qual destes seria tratado como totalidade. No entanto, como a percepção de cada atributo é operação do entendimento (então, do intelecto finito), tais atributos igualmente exprimem uma só e mesma essência, a da única substância, de maneira que ambos os atributos, o pensamento e a extensão (assim como, por hipótese, os demais infinitos outros), ter-se-iam também como uma só e

¹⁴ É interessante a equivalência que sugere Gérard Lebrun entre o *entendimento finito* [*Verstand*] e a imaginação spinozana, cf.: Lebrun, G. *L'envers de la dialectique*. Paris: Éditions du Seuil, 2004, p. 299. Também Yovel vai nesse sentido em seu artigo dedicado ao “diálogo Hegel-Spinoza”, identificando *Vorstellung* e *imaginatio*, e concebendo as operações do entendimento equivalentes às imaginativas em Spinoza pela *reflexão externa* hegeliana, cf.: Yovel, Y. *Le dialogue Hegel-Spinoza; sa structure logique et sa voix humaine* In: **Cahiers de Fontenay. Spinoza entre Lumières et romantisme**, n°36-38, 1985, p. 104, p. 107. Corrobora com essas assertivas, a seguinte observação de Hegel na *Doutrina da Essência*: “Der Spinozismus ist darin eine mangelhafte Philosophie, daß die Reflexion und deren mannichfaltiges Bestimmen ein äusserliches Denken ist” (Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen*. In.: **Gesammelte Werke**. Bd. 11. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1978, p. 376).

¹⁵ Hegel. *Vorlesungen*, p. 108.

¹⁶ EIDef.2: “A coisa diz-se finita em seu gênero, a que pode limitar outra de mesma natureza. Por exemplo, diz-se finito, porque sempre concebemos outro maior. Assim, o pensamento limita outro pensamento. Todavia, corpo não se limita por pensamento nem pensamento por corpo” [“Ea res dicitur in suo genere finita quae alia ejusdem naturae terminari potest. Ex. gr. dicitur finitum, quia aliud semper maius concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore”].

mesma totalidade¹⁷. Torna-se manifesta, então, a razão pela qual seria incompreensível como substância transpassaria ao atributo:

Surge, contudo, a questão: de onde provém o intelecto para que possa aplicar as duas formas à substância absoluta? De onde provém as duas formas? Põe-se aqui a unidade do ser (extensão) e do pensar, de sorte que o pensar é totalidade em si e o que é extenso é igualmente a mesma totalidade. Tem-se duas totalidades; em si são a mesma, as diferenças são somente atributos ou determinações do intelecto que sobrevivem. Essa é a ideia geral: os atributos não são nada em si, não exprimem nenhuma diferença em si.¹⁸

As indagações de Hegel podem ser reconstruídas da seguinte maneira. Concedendo que a substância, enquanto causa, é anterior com respeito às suas afecções¹⁹, aos seus efeitos ou modos, e concedendo que aquilo que distingue os atributos é o entendimento, modo finito do atributo pensamento, então convém a questão: como seria possível algo posterior e efeito operar uma distinção sobre algo que o antecede etiologicamente? Ora, se os atributos não se distinguíssem pelo entendimento, mas por outra razão que fosse na substância em si considerada, neste caso, ter-se-ia que, de fato, seria possível dizer de cada atributo que fosse certa totalidade. Todavia, como é o entendimento que opera essa distinção e, por aí, as totalidades que se dizem respectivas a cada atributo referem-se essencialmente apenas à única substância, resulta que a distinção entre os atributos não interferiria na única totalidade de fato, a da substância, o que Hegel justifica através de sua leitura da EIIP7: “A ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas”²⁰.

Chama atenção, ademais, que as diferenças entre os atributos sejam apreendidas como *determinações*, o que nos leva à interessante maneira pela qual Hegel interpreta a sentença spinozana *determinatio negatio est*. Nisso reencontramos uma vez mais o acosmismo, agora aproximado da noção de *determinação*:

Simple é a noção de substância absoluta: somente ela é verdadeira e real, ela é a realidade. É a unidade do pensar e do ser, é o que contém em si mesmo o conceito de sua existência. Defrontamo-nos com duas determinações: o que é universal (o que é em si e por si) e o que é particular e singular (a individualidade). Não é árduo mostrar que o particular, o singular, é algo de

¹⁷ Schelling já havia observado o enigma da distinção entre atributos, cf.: Schelling, W. J. *Propädeutik der Philosophie (aus dem handschriftlichen Nachlaß)*. In.: **Sämmtliche Werke**. Sechster Band. Stuttgart/Augsburg: J.G. Cotta'scher Verlag, 1860, pp. 94-96.

¹⁸ Hegel. *Vorlesungen*, p. 108.

¹⁹ EIP1: “A substância é por natureza anterior às suas afecções” [*Substantia prior est naturâ suis affectionibus*].

²⁰ EIIP7: “A ordem & a conexão das ideias é a mesma que a ordem & conexão das coisas” [*Ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum*].

limitado em gênero, que o seu conceito depende de outro, que ele é dependente e que não existe por si mesmo como algo de verdadeiro, que não é deveras real. Com respeito ao que é determinado, Spinoza estabelece que “*omnis determinatio negatio est*”. Assim, existe somente o que não é particular, o que é universal. Somente isso é substancial e, pois, verdadeiramente real. A alma, o espírito, a mente, é algo de limitado, visto que é uma coisa singular. Aquilo pelo que uma coisa é singular é negação. E, portanto, não possui realidade autêntica. Essa é no todo a ideia spinozista.²¹

Tudo aquilo que é limitado, ou particular, não é real nem verdadeiro, porque em outro, porque depende de outro²²; contrariamente, apenas a universalidade, porque em si e por si, ou seja, apenas a substância, é real, é verdadeira²³. É, com efeito, pela negação ou determinação que se dá o particular, o que volta à denominação de acosmismo. Vejamos por efeito de contraste, entretanto, a ocorrência da sentença que equivale *negação* e *determinação* na escritura de Spinoza, na *Ep.* 50:

Quanto a isso, que a figura é negação e não, de fato, algo de positivo, é manifesto que a inteira matéria, indefinidamente considerada, não pode ter nenhuma figura, ela somente obtém a figura nos finitos e o lugar nos corpos determinados. Quem, com efeito, diz que percebe uma figura, não indica que concebe nada a não ser uma coisa determinada e como [*quo pacto*] ela se faz determinada. Logo, essa determinação não pertence à coisa justaposta [*juxta*] pelo seu ser, mas, pelo contrário, pelo seu não-ser. Portanto, porque a figura não é senão determinação, e a determinação é negação, ela não poderá ser, como dizem, senão negação.²⁴

Se bem examinarmos a sentença que dá a chave da leitura que faz Hegel, temos que 1) seu contexto trata justamente dos finitos, dos corpos e, pois, da figura deles; 2) neste âmbito, a

²¹ Hegel. *Vorlesungen*, p. 104.

²² Segundo penso, trata-se de uma alusão ao EIP25C: “As coisas particulares não são senão afecções dos atributos de Deus, ou modos, pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de certo & determinado modo. A demonstração patenteia-se através da Proposição 15, & da Definição 5” [*Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo, & determinato modo exprimuntur. Demonstratio patet ex Propositione 15, & Definitione 5*].

²³ Isso clarifica-se na seguinte nota da *Doutrina do Ser*: “A consequência necessária desta sentença, que a determinação é negação, é a unidade da substância spinozista, ou que somente uma substância é. Pensamento e ser ou extensão, as duas determinações que Spinoza tem diante de si, ele deveu pôr em um nesta unidade, pois como realidades determinadas, elas são negações cujo infinito é sua unidade; segundo a definição de Spinoza, tratada doravante, o infinito de algo é sua afirmação. Ele as conceitua, pois, como atributos, *i.e.*, tais que não têm particular subsistência, um ser-em-si-para-si, mas são somente como suspêndidos, como momentos; ou melhor, para ele sequer são momentos, pois a substância é aquilo que nela mesma é inteiramente indeterminado, e os atributos são, como também os modos, distinções que um entendimento externo faz. - De igual sorte, a substancialidade dos indivíduos não pode contrariar aquela sentença. O indivíduo é relação com si pelo que se põe limites a todo outro; mas estes limites são, com isto, também seus próprios limites, relações com outros, não tem seu ser-aí nele mesmo” (Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik* (1832) In.: **Gesammelte Werke**. Bd. 21. Hamburg: F. Meiner Verlag, 1985, p. 101).

²⁴ Spinoza, B. *Epístola L* In.: **Modernos & Contemporâneos**. V. 2, n. 4, 2018, p. 270.

negação se diz pelo que se considera, certo corpo, e que não é certo outro corpo, assim trata-se de afirmar a figura de certo corpo pelo limite que lhe é dado pelo outro; 3) se a *determinação* é dada pelo outro com respeito àquilo que se considera, ela não pode ser senão *negação* e, mais ainda, enquanto tal, o próprio limite, a *determinação*, é não-ser, visto que também não vem da coisa considerada, mas pelo outro justaposto. O ser dos corpos, dos finitos que se dizem da *res extensa*, é a própria matéria, e a matéria não porta em si, em seu ser, o limite, a *negação*. Antes ela é, em si considerada, indefinida. Mais ainda, a figura, da qual se diz que é limitada, determinada ou negada, é percebida, o que nos remete ao intelecto finito e, em última análise, à imaginação²⁵ ²⁶. São sob essas considerações que a sentença de Spinoza é enunciada: “Portanto, porque a figura não é senão *determinação*, e a *determinação* é *negação*, ela não poderá ser, como dizem, senão *negação*”. E devemos notar que, em contraste com a transcrição hegeliana, na qual lemos *omnis determinatio negatio est*, é a introjeção de *omnis* que permite a equivalência entre *determinatio* e *negatio* em sua máxima generalidade que afeta, pois, os atributos: “*Toda determinação é negação*”. No entanto, como vimos, Spinoza clara e exclusivamente restringe essa equivalência ao âmbito da *res extensa*, apenas no que concerne às figuras dos corpos finitos²⁷.

Quando Hegel escreve que “com respeito ao que é determinado, Spinoza estabelece que *omnis determinatio negatio est*”, ele reconduz-nos novamente à concepção segundo a qual apenas a substância possui realidade, ele reafirma o acosmismo de Spinoza. A consequência da extrapolação textual de Spinoza por parte de Hegel é muito interessante, através dela a substância afirma-se indiferenciada, tal como um abismo ou uma noite sem estrelas nem luar, onde todos os gatos são pardos, ou seja, onde não há nenhuma distinção real entre atributos.

²⁵ Essa restrição não aparece somente na *Ep.* 50, mas também na EIIP2S: “Sem dúvida, todas [as coisas] mostram claramente que tanto o decreto da Mente quanto o apetite & *determinação* do Corpo são simultaneamente na natureza, ou antes uma e mesma coisa, que, quando se considera sob o atributo do Pensamento, & explica-se por este, chamamos de ‘decreto da Mente’, & quando se considera sob o atributo da Extensão, & deduz-se através das leis do movimento & repouso, chamamos de ‘*determinação*’” [*Quae omnia profectò clarè ostendunt, Mentis tam decretum, quàm appetitum, & Corporis determinationem simul esse naturâ, vel potiùs unam, eandemque rem, quam, quando sub Cogitationis attributo consideratur, & per ipsum explicatur, decretum appellamus, & quando sub Extensionis attributo consideratur, & ex legibus motûs, & quietis deducitur, determinationem vocamus; (...)*].

²⁶ A *percepção* como *passividade* é algo explícito na EIIDef.3: “Antes digo conceito que *percepção*, porque o nome “*percepção*” parece indicar que a Mente padece do objeto. Todavia, o conceito parece exprimir ação da Mente” [*Dico potiùs conceptum, quàm perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur, Mentem ab objecto pati. At conceptus actionem Mentis exprimere videtur*].

²⁷ Com respeito à sentença spinozana *determinatio negatio est*, convém o comentário de Macherey, cf.: Macherey, P. **Hegel ou Spinoza**. Paris: La Découverte, 1990, p. 175-180.

A posição que ocupa Spinoza na economia de pensamento de Hegel resta, entretanto, numa instigante ambiguidade: se, por um lado, a substância, a substancialidade é um passo essencial ao desenvolvimento que leva à ideia absoluta²⁸, por outro, ela não é ainda a ideia absoluta, pois limitada à *necessidade*. Algo do spinozismo escapa à crítica da representação, outro algo resta dela prisioneiro. Porque a substância permanece em si, em sua indiferença, e nenhuma realidade, nenhuma verdade se dá na finitude, sua universalidade resta determinação abstrata, e nisto ela reafirma seu limite, sua permanência na *necessidade*, a qual torna todos seus efeitos a si e nesta permanência:

A propósito disso, em linha geral, deve-se observar que o pensar, o espírito, é necessário que ele se ponha do ponto de vista do spinozismo. A ideia spinozana é admitida como verdadeira e fundada. Há uma substância absoluta, que é o verdadeiro. Todavia, isso não é ainda o verdadeiro como inteiro: é necessário que a substância seja pensada também como ativa e vivente em si mesma e com isto se determine como espírito. A substância spinozana é o que é universal e, portanto, é determinação abstrata; pode-se afirmar que é fundamento absoluto do espírito: não como o fundamento absoluto subsistente e permanente, mas antes como a unidade abstrata que o espírito é em si mesmo.²⁹

Essa “unidade abstrata” é mortificante. É preciso que a substância ganhe vida, fôlego, que ela se tenha “ativa e vivente em si mesma”³⁰, ou seja, que ela se tome por espírito; pois, embora ela seja o seu fundamento absoluto, o do espírito, sua permanência na indiferença, em seu limite que é a necessidade, resulta na *imobilidade* em sua unidade mesma:

²⁸ Recordemos o que escreve Hegel já no início da *Doutrina do Conceito*, em “Do conceito em geral”: “A única refutação do spinozismo só pode consistir, pois, em que se deve reconhecer primeiramente sua posição como essencial e necessária, mas que, em segundo lugar, deve-se soerguer esta posição de si mesma ao mais elevado. Somente a relação-de-substancialidade inteiramente observada em si e para si mesma leva ao seu oposto, ao conceito. A exposição da substância contida no último livro [na doutrina da essência], a qual conduz ao conceito, é, pois, a única e verdadeira refutação do spinozismo. Ela é o revelar da substância, e esta é a gênese do conceito, cujos principais momentos resumiram-se acima” (Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik. Die subjektive Logik* In.: *Gesammelte Werke*. Bd. 12. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1981, p. 15).

²⁹ Hegel, G. W. F. *Vorlesungen*, p. 105.

³⁰ Essa crítica é análoga àquela que Platão operou, em *Leis*, contra os autores do gênero Περὶ Φύσεως, os fisiólogos, e sobretudo contra Demócrito, do momento que resignificou a φύσις concedendo o primado à ψυχή: “(...) a ânsima é pura e simplesmente o princípio da geração e do movimento de todas as coisas que são, que foram e que serão, e de seus contrários, como também dos contrários a estes, de todos os entes que são, que foram e que serão, já que descobrimos que ela é causa de toda transformação e de todo movimento em todas as coisas (...)” (Platão. *Platonis opera*. 896a). Tal operação de Platão pode ser condensada na substituição da fórmula φύσις καὶ τύχη por φύσις καὶ τέχνη. Recordemos que a especulação reserva a negatividade envolvida na noção de vazio nos atomistas, e que, todavia, o aspecto representacional, justamente o “acaso”, é rebaixado porque, sobretudo, é considerado por Hegel como *Gedankenlos*, cf.: Hegel, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft in Grundrisse* (1830) In.: *Gesammelte Werke*. Bd. 20. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992, p. 134.

Se nos ativermos à substância, ela não advém a nenhum desenvolvimento, a nenhuma vida, a nenhuma espiritualidade e atividade. Pode-se dizer que no spinozismo tudo termina num abismo, mas nada vem de fora dele. O que é particular, segundo Spinoza, tudo é obtido da representação sem ser justificado; para justificá-lo, se deveria deduzi-lo, tratá-lo pela substância; mas não é este o caso. O que permite a diferenciação do particular e que lhe dá forma é somente modificação da substância absoluta, nada que seja em si mesmo efetivo. A operação nele é somente a de despojá-lo de sua determinação, de sua particularidade. Isso é o insatisfatório em Spinoza. (...) O aspecto grandioso do ponto de vista da filosofia spinozana é a renúncia a tudo que é determinado e particular, para pôr-se somente em relação com o um: e somente o um aprecia, honra, reconhece. Essa visão é o fundamento de todo ponto de vista baseado no verdadeiro. Mas é algo de absolutamente rígido e privado de movimento, cuja peculiar atividade é precipitar toda coisa no abismo da substância. É o universal.³¹

E continua Hegel, ressaltando, pois, o que centralmente falta ao spinozismo:

Na substância rígida e privada de movimento, o que falta e falha é o momento da negatividade. A antítese apresenta-se assim: o espírito enquanto por si se distingue do que é material e corpóreo, ele é substancial, é real, *existe*, não é somente privação ou negação. Da mesma maneira *existe* a liberdade, ela não é somente privação. É essa realidade que se contrapõe ao sistema spinozista; esta contraposição, segundo o pensamento formal, é correta; por um lado, a realidade [da antítese entre mal e liberdade] baseia-se no sentimento, mas há um outro aspecto: a ideia em si e por si contém o princípio do movimento, a vida, o princípio da liberdade, e, pois, o princípio da espiritualidade como tal. Isso Spinoza não compreendeu. Por um lado, o sistema spinozano é falho porque não corresponde à realidade; por outro, esta falha deve ser melhor apreendida: a substância spinozana é a ideia somente em abstrato e não em sua vitalidade.³²

Nessa perspectiva, que retoma a tese central de Hegel, a qual, não sem razão, tem Spinoza como referência, a tese do *devoir-Sujeito da Substância*³³, ela mesma tem no elemento

³¹ Hegel, G. W. F. *Vorlesungen*, p. 105.

³² Hegel, G. W. F. *Vorlesungen*, p. 110.

³³ O *devoir-Sujeito da substância* consiste na tese central, segundo penso, da escritura de pensamento de Hegel, sobretudo, engendrada pela sua demarcação com relação a Spinoza, *i.e.*, a partir da leitura que Hegel faz da *imagem* de Spinoza em sua conjuntura de escrituração: “Mas, em Spinoza, a substância e a sua unidade absoluta têm a forma de uma unidade imóvel, *i.e.*, não se mediatiza consigo mesma, de uma rigidez na qual não se acha ainda o conceito de unidade negativa de Si, a subjetividade.” (Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik (1832)* In.: **Gesammelte Werke**. Bd. 21. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985, p. 247); “A substância absoluta de Spinoza ainda não é, decerto, o Espírito absoluto, e exige-se de direito que Deus seja determinado como Espírito absoluto.” (Hegel, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft in Grundrisse (1830)* In.: **Gesammelte Werke**. Bd. 20. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992, §50, p. 89); “Segundo penso - é preciso justificá-lo pela apresentação do próprio sistema - tudo depende do fato de captar e de exprimir o verdadeiro, não como *substância*, mas enquanto *Sujeito*. (...) A substância vivente é, ademais, o ser que [é] na verdade *sujeito*, ou, o que quer dizer o mesmo, que é na verdade efetiva somente na medida em que ela é o movimento do pôr-se a si mesma, ou a mediação com si mesma do *devoir* outro consigo. Ela é, como sujeito, a pura *negatividade simples*, por aí justamente o desdobramento do simples, ou a duplicação opondo-se, que é novamente a negação desta diversidade indiferente e de sua oposição;

da *subjetividade* o equivalente da *negatividade*, na contraposição em que insistem o *espírito* ou a *liberdade* com respeito à substância. Quando Hegel traz a questão da “antítese entre mal e liberdade”, decerto, trata-se, como é explícito em suas *Vorlesungen*, de sua leitura das epístolas entre Spinoza e Blyenbergh (as ditas “cartas sobre o mal”). O aspecto ao qual se detém Hegel é que a *privação*, assim como o *mal*, ambos se dizem apenas do *entendimento* (do intelecto finito), enquanto que Deus, em si mesmo, não pode jamais ser dito causa do *mal*. O exemplo de Spinoza, explorado na citação resumida de Hegel, é o do matricídio de Nero. A vontade de Nero é certamente algo de positivo, ao passo que seu vício consistiria apenas na desobediência, ausência de piedade e ingratidão, mas não sendo, contudo, todos estes aspectos essenciais, Deus não pode ser dito causa de nenhum mal³⁴. Como o intelecto finito não contém em si nenhuma realidade, não haveria nenhuma realidade com respeito ao mal, ao vício e à privação. A *liberdade*, assim, não possui nenhuma atividade positiva, a *liberdade individual* não tem, pois, nenhuma realidade³⁵. Todavia, é aí que incide a objeção de Hegel:

Contra a substância spinozana, ergue-se a convicção na liberdade do sujeito, de fato, que eu seja sujeito e espiritualidade individual, segundo Spinoza, é somente modificação, forma transitória. Esse é o aspecto escandaloso do sistema de Spinoza e o que suscita contra ele indignação. O homem possui a consciência da própria liberdade e a consciência que o espírito em si e por si é essencialmente o que é negativo com respeito ao que é material e que somente em antítese àquilo que é material ele é de veras o que é. Isso foi seguido por homens, pela teologia e pelo bom senso. Num primeiro momento, a forma dessa antítese é o que é livre é real; e que o mal existe.³⁶

é somente esta igualdade *restabelecendo-se* ou a reflexão em si mesmo *no ser-outro* - não uma unidade *originária* como tal, ou *mediata* como tal, que é o verdadeiro. Ele é o devir de si-mesmo, o círculo que pressupõe seu termo como seu fim e o tem por começo, e só é efetivo pela execução e seu termo” (Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes* In.: **Gesammelte Werke**. Bd 9. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980, p. 18). Para uma apreciação da leitura que Hegel faz de Spinoza e a imagem de Spinoza na conjuntura de escrituração de Hegel cf.: Morfino, V. **Genealogia di un pregiudizio. L’immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx**. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 2016.

³⁴ Eu não poderei me estender nisso, mas apenas introduzo aqui quais impactos tem o orientalismo no tocante à política e, especialmente, à noção de *obediência*, *obsequium*. A posição da *libertas* enquanto Espírito, em sua franca oposição com relação ao limite da substância pela necessidade, limite que tende a identificar a *obediência* com o Estado e, pois, alienar a “pessoa”; ela faz-se como o mais forte antídoto ocidental, diria mais, cristão e liberal (em sentido clássico). Em *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hegel explicita tal limite num interessante jogo de inversão da *causa sui* que a põe não na substância, mas no espírito, o que implica a impossibilidade de alienação da *pessoa*, e, pois, da redução da *libertas* à *necessitas*, impedindo a *obediência plena*, como seria o caso do orientalismo, cf.: Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* In.: **Gesammelte Werke**. Band 14. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009, pp. 70-71.

³⁵ Sobre o estatuto da *individualidade* em Hegel, o *mémoire* de Jacques Martin traz uma discussão bastante interessante, cf.: Martin, J. **L’individu chez Hegel**. Lyon: ENS Éditions, 2020.

³⁶ Hegel, G. W. F. *Vorlesungen*, pp. 109-110.

O espírito em si e por si essencialmente sendo negativo é referido à matéria, sua positividade é dada por esta referência que confere à negatividade mesma a sua realidade, então, que confere realidade justamente à liberdade e ao mal. Ora, é tal *negatividade* tomada como *real*, posta diante da substância, que a movimenta; com efeito, aquilo que dá vida à substância, que a põe em movimento, é a *liberdade*, o *espírito* enquanto *negatividade*. Temos, nesse passo, o que assinalamos no início das considerações sobre o acosmismo:

A substância é um passo essencial no processo de desenvolvimento da ideia, mas ela mesma não é a ideia absoluta, e sim a ideia na forma limitada da necessidade. Deus é certamente a necessidade ou, como também se pode dizer, a coisa absoluta, mas também junto com a pessoa absoluta, e este é o ponto que Spinoza não alcançou e com relação ao qual se deve admitir que a filosofia spinozista restou aquém do verdadeiro conceito de Deus, que forma o conteúdo da consciência religiosa cristã.³⁷

Para que a substância devesse ideia absoluta, falta ao spinozismo a “pessoa absoluta”. Essa falta, como vimos, é precisamente o que *limita* a substância, *limite* que equivale à *necessidade* em detrimento da *liberdade*, que é posta como negação enquanto não-real, porque modo. Por aí podemos avançar no que me parece o ponto mais fundamental da empresa hegeliana e, ademais, que tem forte relação com a escritura de Spinoza: trata-se do “verdadeiro conceito de Deus, que forma o conteúdo da consciência religiosa cristã”. Nesse sentença que soergue o aspecto especulativo da consciência religiosa cristã, e que põe o “verdadeiro conceito de Deus”, temos uma importante demarcação de Hegel, sobretudo, com o axioma central da prática materialista em filosofia. Temos a conversão de *e nihilo nihil fieri* em *e nihilo omnia fieri*, e que constitui o ponto central do dispositivo teórico de captura do *devir*.

É notável o que a especulação colhe frutiferamente da “metafísica cristã”. Hegel afasta-se integralmente do axioma fundamental do materialismo, cuja enunciação mais lapidar, e primeira em língua latina, é lucreciana: *nulla res e nihilo gigni* [“nenhuma coisa gera-se através do nada”]³⁸, difundido pela fórmula recebida *e nihilo nihil fieri*. Nela é interessante sublinhar que *fieri* pode ser traduzido pelo verbo *devir* e, neste sentido, teríamos que *através do nada*

³⁷ Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über de Wissenschaft der Logik*, p. 923-924.

³⁸ Lucretius, T. C. *De rerum natura*, I, 149- 150: “Principium cuius hinc nobis exordia sumet, / nullam rem e nihilo gigni diuinitus umquam” [“O princípio do qual doravante para nós se assumirá os exórdios, que nenhuma coisa se gera do nada, jamais pelo divino”]. É sintomática — e merece reflexão — a omissão, na tradição recebida, do complemento *diuinitus umquam*.

*nada devém*³⁹, o que auxilia na precisão da questão de Hegel, visto que é sob este axioma que repousa a impossibilidade, para a metafísica antiga, de se conceber o *devir*. O *imobilismo* da substância spinozana é assimilado *in toto* ao *eleatismo*, e, por aí, correspondendo perfeitamente ao *acosmismo*. Tocamos aqui no que me parece ser o dispositivo escritural central de Hegel⁴⁰, a posição do *pensar puro* enquanto *devir* em contraposição à *representação* e, pois, ao *entendimento*:

Ex nihilo nihil fit - é uma das proposições dentre as quais se atribuiu grande significado na metafísica. Nisso vê-se ou somente a tautologia sem conteúdo [*gehaltlose*]: nada é nada; ou, se o devir devesse ter aí um significado efetivo, então, antes, enquanto somente nada devém nada, não está presente aí nenhum devir, pois aí o nada permanece nada. O devir implica que o nada não permanece nada, mas passa em seu outro. — Quando a metafísica posterior, sobretudo cristã, rejeitou a proposição, do nada devém nada, ela asseverou uma passagem do nada ao ser; por mais sintética ou meramente representante [*vorstellend*] que tenha tomado esta proposição, acha-se, contudo, aí contido, na unificação a mais imperfeita, um ponto em que o ser e o nada coincidem e desaparece sua diferencialidade [*Unterschiedenheit*]. - A proposição “do nada nada devém, nada é apenas nada” tem sua importância própria pela sua oposição ao devir em geral e, por aí, também à criação do mundo a partir do nada. Aqueles que afirmam a proposição “nada é precisamente nada”, [e] mesmo inflamam-se a seu favor, estão inscientes [*bewußtlos*] de que, por aí, aderem ao panteísmo abstrato dos eleatas, e, em acordo com a coisa [*Sache*], igualmente ao spinozismo. A visão filosófica para a qual vale como princípio: ser é somente ser, nada é somente nada, merece o nome de sistema da identidade; esta abstrata identidade é a essência do panteísmo.⁴¹

O passo especulativo da metafísica cristã ao mesmo tempo abala o *e nihilo nihil fieri* e permite o *devir*. A nota citada é posterior ao resultado da equivalência, pelo pensamento puro, entre Ser e Nada em sua imediatidade e indeterminidade, posterior ao passar d’um n’outro resultante no *devir*. A captura do *devir*, resultante do “passar noutro”, refuta a inviabilidade posta pelo axioma materialista, e de sorte que retomá-lo como princípio, por assim dizer, levaria ao comprometimento do próprio *devir*. E é notável que esse comprometimento tenha por

³⁹ A tradução de *fieri* por *devir* foi-me sobretudo induzida, no que se refere à conjuntura de Hegel, por Schopenhauer. Em *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, ele traduz a sentença de Plauto “facta infecta fieri possunt” como “Geschehenes ungeschehen werden kann”, e porque *fieri* não é mero auxiliar na sentença latina, *werden* também não o é em língua alemã (Schopenhauer, A. *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* In.: **Werke in zehn Bänden**. Band V. Zürich: Diogenes Verlag, 2017, p. 40).

⁴⁰ O papel crítico da *escritura* no que concerne à apreensão do devir fora elaborado de maneira muito interessante por Feuerbach, cf.: Feuerbach, L. *Zur Kritik der Hegel’schen Philosophie* In.: **Sämmtliche Werke**. Zweiter Band. Leipzig: Verlag von Otto Wigand, 1846, p. 209.

⁴¹ Hegel. *Wissenschaft der Logik* (1832), p. 70-71.

expressão a recaída no panteísmo dos eleatas, no spinozismo (e, com efeito, no *Sistema da Identidade*, em aberta alusão a Schelling), ou seja, na substância privada de movimento pela sua identidade abstrata consigo mesma, fadada, pois, ao retorno a si, ao abismo, ao imediato desprovido de qualquer diferenciação. Ora, apenas a metafísica cristã pôde, como ressalta Hegel, permitir a contraposição ao axioma materialista e isto através da *creatio e nihilo*⁴², através do ato de criação pelo divino (do Nada ao Ser), ainda que se deva separar seu gesto especulativo de sua representação. Daí a razão pela qual o spinozismo falha, porque prisioneiro da metafísica anterior, esta denunciada pela “consciência religiosa cristã” em prol do “verdadeiro conceito de Deus”. Numa importante nota sobre a “Relação do exterior e do interior”, na *Doutrina da Essência*, o impacto dessa posição de Hegel sobre a fórmula *Deus sive Natura* aparece com muita clareza:

Assim também *Deus*, em seu conceito *imediato*, não é espírito; o espírito não é imediato, oposto à mediação, mas antes a essência pondo eternamente sua imediatidade e eternamente retornando em si a partir dela. Imediatamente, por conseguinte, Deus é *somente* Natureza. Ou a natureza é *somente* o [Deus] interior, não o [Deus] efetivo como espírito, e, com isto, não o verdadeiro Deus. - Ou Deus é, no pensar, como *primeiro* pensar, somente o ser puro, ou também a essência, o absoluto abstrato; mas não Deus como espírito absoluto, como aquilo que somente é a natureza verdadeira de Deus.⁴³

Em seu sentido *imediato*, enquanto *interior* e, pois, *somente natureza*, Deus não é senão o Deus spinozano, o *Deus sive Natura* que, como “absoluto abstrato”, não se permite à “reflexão”⁴⁴, não havendo aí nenhuma mediação. A essência assim considerada não pode senão retornar a si, desprovida de desenvolvimento, e tal que Deus se restringe tão somente à natureza, carente, então, de efetividade. Ele permanece em si mesmo, mas, ainda que seja o *primeiro pensar* (como *ser puro*, como substância), jamais se dá enquanto *espírito absoluto*: a substância resta, quanto à essência, no *absoluto abstrato*. É pela própria questão posta por Hegel que aqui se colhem as consequências do acosmismo atribuído a Spinoza, que permite seu projeto filosófico, notadamente, pela posição do *espírito* permitindo a *negação* enquanto *negação* (e *negação segunda*), permitindo, então, a *mediação*. E, embora a leitura hegeliana da definição

⁴² Hegel, G. W. F. *Hegel's Vorlesungen über die Logik (nach die Encyclopädie) im Sommer 1831. Nachgeschrieben von F. W. C. Hegel* In.: **Gesammelte Werke**. 23,2. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015, p. 724.

⁴³ Hegel. *Wissenschaft der Logik. Lehre vom Wesen*, p. 367-368.

⁴⁴ Recordemos que no âmbito da *Doutrina da Essência*, diferentemente da esfera do Ser, não se diz propriamente “devir”, visto que a essência se tem como unidade absoluta do ser-em-si-e-para-si, fazendo do determinar imanente a esta unidade. Trata-se, pois, da *reflexão*.

de atributo o tenha levado ao intelecto finito, ao aprisionamento de Spinoza na representação, acrescentando aí também o problema da forma concernente ao *more geometrico*, a própria concepção do modo como desprovido de realidade fez da individualidade, enquanto modo finito, também desprovida de realidade.

É inegável que essa circulação tenha grande força. O fato de que Spinoza teria permanecido aquém da *negação absoluta*, da “negação negando-se”, e que sua concepção de *negação* teria restringido-se ao que é enquanto *determinidade*, então, ao elemento qualitativo; isto permitiu a Hegel afirmar que a substância (universalidade) não procede por um conhecer imanente, sobretudo porque a própria “unidade” entre o *pensar* (a *res cogitans*) e a *matéria* (a *res extensa*) não pode se estabelecer numa separação tal que possa engendrar “movimento”. Disso resulta que o conhecer não poderia ser senão *reflexão exterior*, que somente seria “ativa”, conseqüentemente, como *entendimento*, fazendo voltar as determinações sempre ao em si do absoluto. Com os atributos restritos a elementos qualitativos, o próprio entendimento os afere exteriormente e imediatamente, e a determinação não ultrapassa sua condição de mera negação, pois o modo finito, enquanto põe a determinação do próprio atributo e sendo ele mesmo *em outro*, apenas retorna à identidade absoluta da substância, à única realidade. Numa palavra, o *dever* é impossível com respeito à substância spinozana e, assim, não se avança nenhum conteúdo no prospecto da *negação absoluta* referida às determinações (e, com efeito, no contexto da *Doutrina da Essência*, temos que o conteúdo não se reflete a si mesmo):

O terceiro [termo], o modo, ele é em Spinoza afecção da substância, a determinidade determinada, o que *é num outro e por este outro* é apreendido. Os atributos têm apenas a diversidade indeterminada como sua determinação; cada qual *deve* exprimir a totalidade da substância e ser compreendido a partir de si mesmo; mas, na medida em que é o absoluto como determinado, ele contém o ser-outro, e não se compreende somente *a partir de si mesmo*. É somente no modo, por aí, que é posta de fato a determinação do atributo. Esse terceiro [termo] permanece, ademais, simples modo, por um lado, ele é imediatamente [um] dado, por outro, sua nulidade não é conhecida como reflexão em si. - A interpretação spinozista do absoluto é, conseqüentemente, integral na medida em que ela começa a partir do absoluto, daí faz seguir o atributo, e termina pelo modo; mas estes três são enumerados somente *um após o outro*, sem sequência interior do desenvolvimento, e o terceiro [termo] não é a negação *como* negação, não [é] a negação referindo-se negativamente a si pelo que ela seria *nela mesma* o retorno na identidade primeira e esta identidade verdadeira. Falha, por aí, a necessidade do processo do absoluto até a inessencialidade, assim como a sua resolução em e para si mesmo na

identidade; ou falta tanto o dever da identidade quanto de suas determinações^{45, 46}.

A passagem do infinito ao finito

Eu gostaria de voltar-me agora à questão da *passagem do infinito ao finito*, a qual responde ao problema da passagem da substância aos modos no âmbito spinozano. No entanto, a fim de precisar essa questão, parece-me interessante alargarmos a análise para a conjuntura do idealismo alemão em geral⁴⁷, sem, contudo, perder de vista o posicionamento de Hegel, ou seja, sem perder de vista os impactos da questão da *passagem do infinito ao finito* na economia teórica hegeliana.

No âmbito da substância como *causa sui*, analiticamente temos a distinção entre *natura naturans* e *natura naturata*. Como consequência da leitura hegeliana, a *natura naturata* é inteiramente desprovida de realidade, ou seja, a alteridade posta não se perfaz jamais, ela jamais se desenvolve de maneira tal que a substância seja resultado de uma autoconstituição em que sua particularização efetiva retorne a si como por um *outro*. Numa palavra, a substância tal como concebida por Spinoza não possui nenhuma alteridade. Daí que os *modos* não se dão, pois, tal como se fossem aqueles mediante os quais a substância retorna a si portando a diferencialidade. Ora, convém observar que está em jogo aqui a infinitude da substância e seu extremo outro, o modo finito. Tomar a *natura naturata*, notadamente em sua expressão extrema como finitude, como alteridade (diferença), porque efeito da *causa sui*, e também como sendo a própria substância infinita (identidade), deve poder alcançar o verdadeiro conceito de *causa sui*. Mas justamente, não se trata de somente conferir realidade aos modos de sorte que eles se assumam como alteridade mediante a qual a substância retorne a si portando a diferença, trata-se, antes do mais, de resolver a própria passagem da infinitude à finitude no tocante à autoconstituição da própria substância. Esse é um dos passos fundamentais no projeto de conciliação entre subjetividade e objetividade na conjuntura pós-kantiana, e tal conciliação no absoluto, que se resolveria hipoteticamente pela identidade, no entanto, desloca o inteiro problema para a noção de diferença.

⁴⁵ Hegel. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen*, p. 377-378.

⁴⁶ O mesmo ponto aparece na *Doutrina do Ser*, cf.: Hegel. *Wissenschaft der Logik (1832)*, p. 324.

⁴⁷ Para uma apreciação das discussões sobre a recepção de Spinoza na conjuntura do idealismo alemão e, com efeito, a construção de sua oposição com respeito a Kant, cf.: Solé, M. J. **Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito**. Buenos Aires: Editorial Brujas, 2011.

Chama-nos atenção que Hegel tenha insistido numa apreensão linear e serial dos três termos spinozanos, da substância, do atributo e do modo⁴⁸. Antes de melhor observarmos o contexto da *Darstellung* (1801) de Schelling, onde aparece claramente expressa a questão da *passagem do infinito ao finito*, convém estabelecermos esquematicamente a medida da leitura hegeliana. Posicionemos como ponto de partida o fato de que nada escapa ao abismo da substância spinozana e que, no entanto, ainda assim Hegel propõe uma passagem fundamental e a fim do desenvolvimento à ideia absoluta. Entra em cena aí justamente a passagem da infinitude, que é a substância enquanto universalidade limitada pela necessidade, ao espírito:

Pode-se perguntar: como o finito sai do infinito? Pode parecer, primeiramente, que se queira explicar como o infinito chega à finitude, pode-se fazer esta pergunta justamente ao spinozismo, pois tudo entra na substância; mas como isto [tudo] sai da substância, não é apreendido. Finito no infinito, eis a resposta: se temos o infinito, então temo-lo primeiramente só ele, como temos Deus antes da criação do mundo. Se só o temos assim, então é o mau infinito, pois Deus não é verdadeiro se ele não se manifesta, ele é criação; o infinito, o qual assim nos representamos, é o mau infinito, já ele mesmo finito infinito; aí já temos o finito, não precisamos ver como surge o finito: poder-se-ia dizer que o que foi perguntado não foi ainda respondido, o movimento do infinito ao finito. O infinito deve ser apreendido como dividindo-se em verdadeiro infinito e em mau infinito, aquele afora-se, este é o finito. Antes vimos que é preciso captar assim o infinito, é a mediação e o pôr-se como determinado. Deve-se ter consciência do pressuposto. O “como” é vazia forma da questão; esta é a coisa [*Sache*], que o infinito é nele mesmo e todo pressuposto deve ser abandonado. Ser-para-si afirmação como negação da negação, através da mediação transpassada. Ser-para-si é ser, mas referindo-se a si através da idealidade do outro: é também ser-aí retomado em si.⁴⁹

Um caminho salutar, e passível de ser esquematicamente descrito, seria observar tal questão da infinitude já na *Doutrina do Ser*, dando consequência ao excerto supracitado, no que se refere à sua passagem à finitude. No *finito*, a contradição faz-se entre a “barreira” [*Schranke*] e o “dever-ser” [*Sollen*] como de si a si num perecer da própria finitude noutra, um negativo do negativo. Todavia, o finito não perece meramente, ele advém outro finito e que, por sua vez, perece advindo ainda outro, e isto *ad infinitum*. A negação em si mesma incide no *ser-em-si* numa coincidência com si mesmo, do que resulta a transpassagem do *dever-ser* para além da “barreira”. Como essa “barreira” igualmente refere-se ao seu outro, que é o próprio *dever-ser*,

⁴⁸ Essa compreensão linear responde, decerto, à clássica passagem da essência à existência. Ademais, para ser mais preciso, trata-se da apreensão dos três termos por silogismo. Todavia, os três termos não são consequentes, e o principal defeito estaria no que desempenha o papel de termo médio, a saber, no atributo, que não se explica como causa. Creio que isso pode resumir bem o que subjaz à leitura acosmista de Spinoza.

⁴⁹ Hegel. *Hegel's Vorlesungen*, pp. 737-738.

temos o mesmo desdobramento do *ser-em-si* e do *ser-aí* juntando-se numa identidade. Ao invés do perecer que resulta noutro finito e assim *ad infinitum*, a identidade com si mesmo faz desta negação também ela mesma negada e, pois, afirmação suspendida. Daí que a primeira negação se faz outro finito como determinidade e agora seu outro como *infinito*.

Por isso, na explicação das *Vorlesungen über die Logik* de 1831, Hegel aponta para a vanidade da pergunta “*como* o infinito passa ao finito?” e ressaltando que não se trata de “*como*”, pois é na mediação com respeito ao *ser finito* que o *infinito* resulta positivo, então, pondo-se como conceito simples. O passo crucial, entretanto, vem muito mais adiante, precisamente na análise sobre o *mau infinito* e o *verdadeiro infinito*. Somente na medida em que se alcança o *ser-para-si*, como resultado, é que o *ser infinito* refere-se a si mesmo e põe-se na idealidade, na imediatidade pareada ao ser, então, como “unidade” infinita autoreferindo-se. Se a dependência do *mau infinito* da finitude é a sua marca, digamos, distintiva, o *verdadeiro infinito*, em contrapartida, é *afirmação absoluta*, e, neste passo, é somente após tratar da *infinitude* do *quantum*, na *Grandeza*, que a discussão em torno da infinitude matemática traz novamente e explicitamente Spinoza em cena.

O papel que Spinoza exerce nesse contexto a fim da *verdadeira infinitude* é crucial para seu desenvolvimento analítico, vejamo-lo:

No sentido em que foi mostrado que a assim chamada soma ou expressão finita de uma série infinita, antes vista como [expressão] infinita, é principalmente o que Spinoza expõe com o conceito de verdadeiro Infinito contra o de mau [Infinito] e explanado com exemplos. Seu conceito ganha mais luz se eu juntar neste desenvolvimento o que ele disse sobre isto. Ele define, primeiramente, o infinito como a absoluta afirmação da existência de alguma natureza, o finito, pelo contrário, como determinidade, como negação [Verneinung]. A absoluta afirmação de uma existência deve tomar-se como sua relação com si mesma, não sendo através do que é um outro; o finito, contrariamente, é a negação [Verneinung], um cessar como relação por um outro, que parte de fora dele. A absoluta afirmação de uma existência certamente não exaure o conceito de infinitude; isto implica que a infinitude é afirmação, não como imediata, mas sim somente como reestabelecida pela reflexão do outro em si mesmo, ou como negação do negativo. Todavia, em Spinoza, a substância e a sua unidade absoluta têm a forma de uma unidade imóvel, *i.e.*, não se mediatiza com si mesma, de uma rigidez cujo conceito da Unidade negativa do Si, a subjetividade, ainda não se encontra.⁵⁰

Decerto, porque jamais pode se estabelecer como “unidade negativa do Si”, porque a substância spinozana não pode pôr a negatividade em sua unidade absoluta, ela resta numa

⁵⁰ Hegel. *Wissenschaft der Logik* (1832), p. 247.

“absoluta indiferença”. Nenhuma diferença é posta nem a imediatidade se dá na identidade da afirmação da infinitude da substância, visto que o que é finito se restringe à simples negação, a qual se dá tão somente por outro finito, pelo que a absoluta afirmação de uma existência, como a da substância, não se relaciona senão com si mesma. Para Hegel, trata-se da afirmação da infinitude posta pela “reflexão do outro em si”, como “negação do negativo”, ou seja, como negação do outro que é pelo outro, em sua determinidade, o finito. Porque não há diferença posta na unidade absoluta da substância, não se dá nela qualquer negatividade e, pois, não se segue que sua unidade com si engendre a unidade negativa do Si e que permita, em última análise, a mediação necessária a fim do “movimento à subjetividade”, do “devenir-Sujeito”.

É interessante que, embora sob tais restrições, seja o exemplo spinozano dos círculos não-concêntricos aquele trazido por Hegel com o intuito de confrontar a infinitude matemática⁵¹, prisioneira da representação, com o verdadeiro infinito. Não se trata aqui para Hegel, contudo, já do verdadeiro infinito, e isto pela mesma razão pela qual a infinitude da substância recai numa unidade imóvel. Nesse passo, a distinção entre a infinitude do ponto de vista da imaginação e do ponto de vista do intelecto seriam coexistentes em Spinoza. O exemplo dos círculos não-concêntricos, que culmina na crítica hegeliana do infinito matemático, é tomado curiosamente como exemplo da própria infinitude enquanto série no âmbito do cálculo infinitesimal, mas, se por um lado, o infinito formado pela série seria o infinito imaginário, por outro, o infinito que se dá no exemplo também põe a *infinitude em ato*, certo infinito que é relação para com si mesmo, inscrito nos exemplos das frações “ $2/7$ ” e “ $1/(1 - a)$ ”, e que, diferentemente das séries, nada lhe falta e, ao contrário, é efetivamente, então, “acabado e presente”. O ponto central é que a distinção na leitura que Hegel faz do exemplo dos círculos não leva à dissipar a “absurdidade” - como ele mesmo afirma - de um infinito maior ou menor:

(...) pois o *quantum* do todo em nada concerne à relação de seus momentos, a natureza da coisa, i.e., a determinação-de-grandezas qualitativa; o que na série infinita *está aí*, todavia, tanto quanto um *quantum* finito, além disto, ainda é um deficiente. — A *imaginação*, em contrapartida, resta no *quantum* como tal, e não reflete sobre a relação qualitativa que constitui o fundamento da incomensurabilidade aí presente. A incomensurabilidade que se encontra no exemplo de Spinoza inclui em si de maneira geral as funções de linhas curvas, e conduz mais de perto à infinitude que a matemática introduziu a propósito de tais funções, em suma, a propósito das *funções de grandezas*

⁵¹ De fato, a interpretação de Hegel constitui um erro de leitura muito bem assinalado e explanado por Gainza, cf.: Gainza, M. de. **Espinosa: uma filosofia materialista do infinito positivo**. São Paulo: Edusp, 2011, pp. 212 - 215.

variáveis, e que é o *verdadeiro infinito matemático*, quantitativo, que Spinoza também tinha em vista⁵².

Aqui não convém entrarmos no mérito das funções de grandezas variáveis^{53 54}, mas devo salientar que (1) há uma inversão provocada pelo problema da *passagem da infinitude para a finitude*, inversão cuja resolução, numa matriz pautada na escritura da *Ethica* como contexto, permite a *passagem da finitude para a infinitude*; (2) que tal inversão também põe o *primado da qualidade sobre a quantidade*, o elemento qualitativo permitindo, então, avançar na *negação da negação* enquanto não restrita à indiferença da substância. E cumpre notar que a posição da negatividade é manifesta no tocante à qualidade equivalente à posição da diferença essencial a fim da passagem ao seu outro, outro então posto como positividade, e ao primado qualitativo na discussão sobre o infinito, pois mesmo que a deficiência da imaginação consista precisamente nisto, a saber, que a “relação qualitativa” não seja apreendida como fundamento da incomensurabilidade no caso do exemplo dos círculos não-concêntricos, a incomensurabilidade, contudo, conduz Spinoza ao verdadeiro infinito, só que ao verdadeiro infinito *matemático*. Por fim, saliento que (3) daí se solidifica a razão pela qual a *infinitude* enquanto afirmação absoluta restringe-se à reflexão do outro em si, outro que é inessencial e cuja realidade não se dá em si, mas na própria substância, então, esta não pode engendrar em si nenhuma diferença, permanecendo em sua unidade imóvel. Sobretudo, resulta sumamente

⁵² Hegel. *Wissenschaft der Logik* (1832), pp. 248-249.

⁵³ Para uma análise mais detida sobre isso, cf.: Nolasco, F. M. **A suspensão qualitativa da quantidade: a crítica de Hegel ao paradigma matemático da ciência moderna**. 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. Nolasco, coerentemente com seus propósitos, adere à interpretação hegeliana de Spinoza nesta tese.

⁵⁴ Faço notar que Galileu Galileu havia alcançado a possibilidade de distinção entre infinitudes, maior e menor, notadamente, fazendo corresponder cada número inteiro natural a um quadrado perfeito, traçando, assim, uma série (cf.: Galilei, G. *Dialogo Primo* In.: **Discorsi e Dimostrazioni matematiche intorno à due nuove scienze**. In Leida: Appresso gli Elsevirii, 1638, p. 33). A contagem proposta por Galilei leva à correspondência de cada um dos elementos de cada conjunto, o que hoje chamados de função bijetora. No entanto, o conjunto dos naturais inteiros é infinito, e o conjunto dos quadrados perfeitos está incluído nele, o que levaria a hipótese de dois infinitos, um maior e outro menor. Galilei, contudo, julga absurdo tal resultado, excluindo as noções de “menor”, “maior” ou “igual” de sua aplicação com respeito à infinitude. Como sabemos, Cantor, entretanto, dará consequência a distinção entre infinitudes em sua teoria dos conjuntos, e curiosamente Spinoza desempenhará um papel relevante aí (cf.: Cantor, G. *Nachlaß* (Apud Tapp, C; Bussotti, P. “The influence of Spinoza’s concept of infinity on Cantor’s set theory” In.: **Studies in History and Philosophy of Science** 40 (2009) 25-35). Convém o que diz Cavaillès sobre isso: “L’exaltation du mémoire lui-même, ce désordre de considérations mathématiques pêle-mêle avec les références philosophiques les plus confuses - la règle d’addition des ordinaux $\omega + 1 > \omega$ est présentée comme solution au problème spinoziste du rapport entre modes infinis et modes finis - aussi bien que les excuses réitérées dans l’article et dans la lettre, montrent assez que la rupture avec les mathématiques habituelles est profondément sentie” (Cavaillès, J. *Théorie abstraite des ensembles* In.: **Oeuvres complètes de Philosophie des sciences**. Paris: Hermann, 1994, p. 85).

importante a interpretação “serial” da efetivação da substância absolutamente infinita de Spinoza em seus modos até os finitos e cuja expressão condensa-se no próprio problema da *passagem da infinitude à finitude*⁵⁵.

No que concerne à *diferença*, é preciso assinalar algo de grande importância e que resulta do impacto da inversão do *primado da quantidade sobre a qualidade*. Essa inversão não parecer ser senão o desfazimento da própria posição kantiana do pensar como juízo através de representações e cuja centralidade consiste na síntese do múltiplo na apercepção pura, enfatizando o primado da quantidade, no passo da *KrV* dedicado ao *Ich denke* (trata-se do §16 da *KrV*)⁵⁶. Essa restrição, denunciada por Hegel em seu projeto, aprisiona o pensar ao entendimento, à forma do juízo nos quadros da representação. Por aí, a contestação de Hegel parece incidir no lugar que ocupa a *qualidade* na *WL*. Ora, precisamente trata-se em sua contestação de reposicionar a *diferença* como *qualitativa*, o que se salienta também no que diz respeito a Spinoza, visto que no passo final da *Doutrina do Ser*, a *diferença* em sua apreensão *quantitativa* é assinalada como um dos aspectos problemáticos da substância, e também decisivo para reafirmar a sua *indiferença* (!)⁵⁷:

Na medida em que a absoluta indiferença pode parecer ser a determinação fundamental da substância spinozista, assim pode-se ainda observar sobre isto que ela certamente é na perspectiva de que em todas as determinações do ser, assim como em geral cada diferenciação concreta ulterior do pensar e da extensão &c., são postas como desaparecidas. Em geral, é indiferente, quando se deve restar na abstração, qual tipo era, no seu ser-aí, o que desapareceu nesse abismo. Todavia, a substância, como indiferença, está ligada, por um lado, à necessidade do determinar e à perspectiva desta [necessidade]; ela não deve restar a substância de Spinoza, cuja única determinação é o negativo segundo o qual nela tudo é absorvido. Em Spinoza, a diferença, os atributos, pensar e extensão, em seguida também os modos, os afetos e todas as outras determinações, vêm de maneira totalmente empírica; é o entendimento, ele mesmo um modo, em que cai este diferenciar; os atributos não estão para com a substância e entre eles em nenhuma determinidade outra do que aquela de exprimir a substância toda, e seu conteúdo, a ordem das coisas como extensões e como pensamentos é a mesma. Através da determinação da substância como indiferença, no entanto, vem a reflexão sobre a diferença, ela [a diferença] encontra-se agora posta como o que ela é em si em Spinoza, a saber, como [diferença] exterior, e, então, de maneira mais precisa como quantitativa. A

⁵⁵ Deve-se notar que é na *Doutrina da Essência* que este problema ganha seus contornos finais. Refiro-me à teoria da efetividade hegeliana. Para uma discussão mais pormenorizada e cuidadosa com respeito ao seu contexto, sobre a presença de Spinoza na *Doutrina da Essência*, cf.: Longuenesse, B. **Hegel et la critique de la métaphysique**. Paris: VRIN, 2015, pp. 259-268.

⁵⁶ O tratamento hegeliano referente à unidade da apercepção é inteiramente discutido na parte da *Doutrina da Essência* dedicada ao *fundamento*.

⁵⁷ Note-se que a interpretação dos atributos como qualidades corrobora com o reposicionamento da diferença justamente no elemento qualitativo.

indiferença resta, então, imanente a si nela [/na diferença], como a substância, - mas abstrata, só em si; a diferença não lhe é imanente, como quantitativa antes ela é o contrario da imanência, e a indiferença quantitativa antes é o ser-fora-de-si da unidade. A diferença, com isso, também não é qualitativamente apreendida, a substância não é determinada como o que se diferencia a si mesmo, não [é determinada] como sujeito. A próxima consequência no que concerne à categoria da indiferença mesma é que nela a diferença entre determinação quantitativa e qualitativa cai separadamente, assim como resultou no desenvolvimento da indiferença; é a resolução da medida, na qual ambos os momentos eram postos imediatamente como um.⁵⁸

Se a *diferença* resta *quantitativa*, tem-se o retorno a si da substância, tem-se a sua imobilidade. E convém observarmos que nessa expressiva apreensão da *diferença* como *quantitativa*, em oposição à *diferença* apreendida com *qualitativa* e capaz de promover a especulação hegeliana pela posição do *sujeito* e da *negatividade*, como vimos; nesta apreensão, não estamos diante de uma mera leitura direta de Spinoza. A tese segundo a qual no *absoluto* a *diferença* se faz através da *quantidade* enquanto *forma* (capaz, então, de distinguir o lado objetivo do lado subjetivo) não é spinozana, mas sim ela vem de Schelling, de sua *Darstellung* de 1801, cuja *imitatio* do *mos geometricus* da *Ethica* é notória.

A posição da identidade absoluta pela fórmula $A = A$ funda a inteligibilidade plena, e equivalência plena, entre o lado subjetivo e o lado objetivo. Isso leva-nos a conceber que é o mesmo “A” que se põe, em termos lógicos, seja no sujeito, seja no predicado, e somente pela *forma* pode-se dizer de um ou de outro em sua diferença, permanecendo a identidade absoluta quanto à essencialidade. A questão seria então: como poder-se-ia estabelecer a *diferença*, sobretudo, concedendo que não se introduz entre *sujeito* e *objeto* nenhuma oposição justamente pelo fato da identidade ser ela mesma absoluta? Schelling soluciona esse problema da seguinte maneira, como enuncia no §23 de sua *Darstellung*:

Entre sujeito e objeto não há outra diferença possível senão a quantitativa. Pois 1) nenhuma diferença qualitativa entre ambos é pensável. - Prova: A identidade absoluta é, independentemente de A enquanto sujeito e objeto (§6), e ela é igualmente incondicional em ambos. Uma vez que é a mesma identidade igualmente absoluta que é posta enquanto sujeito e objeto, não há diferença qualitativa. Então resta disto: 2) uma vez que nenhuma diferenciação entre ambos é possível a respeito do próprio ser (pois é como sujeito e objeto de maneira igualmente incondicionada e, pois, a mesma também segundo a essência), só resta uma diferença quantitativa, *i.e.*, uma [diferença] tal que ocorre com respeito à grandeza do ser, a saber, que um

⁵⁸ Hegel. *Wissenschaft der Logik* (1832), pp. 380-381.

único igualmente idêntico é posto, mas com uma predominância da subjetividade ou da objetividade.⁵⁹

A *diferença quantitativa* exprimir-se-á como “A=B”, mas cumpre observar que tal diferença não se diz senão do *aparecer* [*Erscheinung*], e que *em si* não há nenhuma diferença assimilável (Schelling enfatiza que a diferença é quanto à *forma*, e não quanto à *essência*). Trata-se aqui de um desequilíbrio denotado pela “predominância” de um lado ou de outro, do lado subjetivo ou do lado objetivo, operando a diferenciação⁶⁰. É certo que carecemos de uma discussão mais pormenorizada aqui, no entanto, parece-me bastante seguro atermo-nos à posição da *diferença* como *quantitativa*. E mesmo Hegel claramente observou nesse passo de Schelling uma espúria dependência da *filosofia transcendental*, mesmo se todo o escopo ambicionado seria a promoção do lado objetivo, ou seja, a doutrina da natureza. O virulento ataque contra a *Filosofia da Identidade* vem expressamente enunciado na *PhG*⁶¹:

Com isso, ele [o formalismo] assevera essa unitonalidade e a universalidade abstrata para o absoluto; ele assegura que a insatisfação a seu respeito é uma incapacidade de agarrar-se ao ponto de vista do absoluto e de manter-se firmemente nele. Se antes a possibilidade vazia de representar-se algo de uma outra maneira bastava para refutar uma representação, e [se] esta mesma

⁵⁹ “§. 23. *Zwischen Subject und Object ist keine andere als quantitative Differenz möglich.* Denn 1) Es ist keine qualitative Differenz beider denkbar. – *Beweis.* Die absolute Identität *ist*, unabhängig von A als Subject und Object (§ 6) und sie *ist* in beiden gleich unbedingt. Da es nun dieselbe gleich absolute Identität ist, welche als Subject und Object gesetzt ist, so ist keine qualitative Differenz. Es bleibt sonach 2) da keine Unterscheidung beider in Ansehung des Seyns selbst (denn sie *ist* als S. und O. gleich unbedingt und also auch dem Wesen nach dieselbe) möglich ist, nur eine quantitative Differenz, d. h. eine solche, welche in Ansehung der Größe des Seyns stattfindet, übrig, so nämlich, daß zwar das Eine und gleich Identische, aber mit einem Uebergewicht der Subjectivität oder Objectivität gesetzt werde” (Schelling, F. W. J. *Darstellung meines Systems der Philosophie.* In: **Zeitschrift für spekulative Physik herausgegeben von Schelling.** Zweyten Bandes zweytes Heft. Jena/Leipzig 1801, III–XIV, 1–127).

⁶⁰ Levanto a suspeita de que talvez essa construção seja uma espécie de transposição da *indicação* como dispositivo de diferenciação entre a Mente humana e seu corpo com respeito ao que lhe é externo, EIIP16C2: “Segue-se secundamente que as ideias, as quais temos dos corpos externos, indicam mais a constituição de nosso corpo que a natureza dos corpos externos; o que no Apêndice da parte primeira expliquei com muitos exemplos”.

No entanto, a *indicação* parece transposta à uma leitura feita através da problemática kantiana, a qual põe em tensão o objeto transcendental e a coisa em si. Corrobora com essa hipótese a íntima relação da *indicação* com o problema da *teleologia* na *Ethica*, e, ao que me parece, a transposição da *indicação* para o contexto que envolve o problema do absoluto pode ser observada talvez através do próprio Kant. Recordo a seguinte sentença do *Opus Posthumum*: “Der Geist des Menschen ist Spinozas Gott (was das formale aller Sinnengegenstände betrifft) und der transcendente Idealismus ist Realismus in absoluten Bedeutung” (AA. 21, 99). Para a questão da *indicação* em Spinoza, cf.: Lanciote, D. *A máquina s’imaginante de Spinoza* In.: **Cadernos Espinosanos.** n. 49, 2023, p. 155-184.

⁶¹ Ainda que a crítica hegeliana a propósito do *formalismo* vinha se desenhando já desde *Das maneiras de tratar cientificamente do direito natural*, escritura que podemos seguramente remarcar como o prelúdio da *especulação* (cf.: Hegel, G. W. F. *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniss zu den positiven Rechtswissenschaften.* In.: **Gesammelte Werke.** Bd. 4. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968, pp. 417-464).

simples possibilidade, o pensamento universal, tinha igualmente todo o valor positivo do conhecer efetivo, então nos vemos aqui atribuir todo valor à ideia universal nesta forma de inefetividade, e a dissolução do diferenciado e do determinado, ou melhor, o ato não desenvolvido doravante nem nele mesmo se autojustificando ao projetar este mesmo [diferenciado e determinado] no abismo do vazio. Considerar qualquer ser-aí, como é no absoluto, não consiste senão em dizer que, decerto, dizemos agora dele como um algo, no absoluto, o $A=A$, contudo, não há nada assim, mas sim aí tudo é Um. Esse saber Um, que no absoluto Tudo é igual, o opô-lo ao conhecer diferenciante e acabado ou buscando e exigindo acabamento - ou dar seu absoluto para a noite onde, como costuma-se dizer, todos os gatos são pardos — é a ingenuidade do vazio no conhecer.⁶²

Subjaz à problemática, segundo Hegel, a indiferença na qual cai tal apreensão do absoluto, a qual é marcada pela *representação*, sinônimo da posição da *diferença* como *quantitativa*. Notemos que Hegel não apenas desloca a *diferença* para sua apreensão *qualitativa* em sua intervenção com respeito à própria natureza do *pensar*, ele também desloca-se radicalmente da *identidade* para a própria *diferença*, que nos termos especulativos da negatividade extrapola a restrição do entendimento, da representação. Deve-se notar nisso a profunda confusão entre Spinoza e Schelling, e não me parece fácil apreender o quanto a leitura que faz Hegel de Spinoza perpassa a imagem que Schelling tem do spinozismo. Em todo caso, tal apreensão pode ser verificada claramente aqui ou acolá, *e.g.*, no arsenal de dispositivos teóricos já postos, embora aprisionados na representação, na *Filosofia da Identidade*⁶³. Tudo indica que a inteira questão em jogo resida na compreensão da *quantidade* no quadro da *filosofia transcendental*, que se exprime aí no pensar enquanto juízo e, decerto, na síntese do múltiplo que permite o próprio juízo, concepção que “não consta da”⁶⁴ *Ethica* de Spinoza. Ao que também tudo indica, Hegel está ciente da impertinência que seria a sobreposição desse aspecto fundamental da *filosofia transcendental* na escritura da *Ethica*. Ora, é Spinoza quem é

⁶² Hegel. *Phänomenologie des Geistes*, p. 17.

⁶³ É curioso notar que a crítica hegeliana a Spinoza ganha fôlego quanto consideramos a presença de Schelling, por exemplo, quando analisamos o tópico da *negação empírica* que é interessantemente tematizada pelo jovem Schelling, nas *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo* (escritas em 1795 e publicadas em 1796): “Assim como no absoluto ela [a causalidade] tende à absoluta negação de toda finitude, ela deveria no finito tender à negação empírica - devendo ser produzida progressivamente, no tempo - desta própria finitude. Se isso tivesse - (é assim que ele [Spinoza] deveria necessariamente raciocinar) - se isso tivesse resolvido toda a sua tarefa, então a finitude seria idêntica à infinitude, pois ela teria suprimido as limitações através das quais só estas seria distinta daquelas” (Schelling, F. W. J. *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*. In.: **Philosophische Schriften**. Erster Band. Landshut: Bei Philipp Krüll, Universitätsbuchhändler, 1809, p. 163).

⁶⁴ Ponho entre aspas essa expressão porque penso ser possível observar análoga operação de síntese do múltiplo, o que explorarei noutro trabalho, cf.: Lanciote, D. *A máquina s'imaginante de Spinoza*. In.: **Cadernos Espinosanos**. n. 49, 2023, p. 155-184.

trazido por Hegel quando da introdução da *quantidade pura*; mais ainda, é Spinoza quem é trazido novamente no confronto com o infinito matemático.

No que concerne ao problema que tocamos, o *problema da inversão do primado da quantidade sobre a qualidade*, Deleuze já o havia notado em *Spinoza et le problème de l'expression* (1968), e, embora muito infelizmente não o tenha desenvolvido, ele operou sua interação a propósito da *teoria dos modos finitos*:

A diferença dos seres (essências de modos) é, ao mesmo tempo, intrínseca e puramente quantitativa; pois a quantidade da qual se trata aqui é a quantidade intensiva. Somente uma distinção quantitativa dos seres concilia-se com a identidade qualitativa do absoluto. Todavia, essa distinção quantitativa não é uma aparência, é uma diferença interna, uma diferença de intensidade. Daí que cada ser finito deve ser dito exprimir o absoluto, seguindo a quantidade intensiva que constitui sua essência, ou seja, segundo seu nível de potência. A individuação em Spinoza não é nem qualitativa nem extrínseca, ela é quantitativa-intrínseca, intensiva.⁶⁵

A inscrição da *quantidade* referida ao absoluto parece-me aí bem localizada, entretanto, o tratamento é inteiramente dirigido à finitude, à “expressão do absoluto” enquanto propriamente finitude, e isto porque Deleuze assume a tese segundo a qual a *identidade* do próprio absoluto não é *quantitativa*, mas sim *qualitativa*. Nisso, Deleuze parece seguir de perto Schelling, uma vez que, como vimos, a “distinção” entre o subjetivo e o objetivo não se dá pela essência, a qual se apresenta *qualitativamente* pela *identidade absoluta*, o “A=A”; antes é pela posição da *diferença* quanto à *forma* que *quantitativamente* se opera a distinção entre ambos os lados em jogo⁶⁶. Deleuze, no entanto, separa-se de Schelling acentuadamente ao deslocar tal posição da *diferença* como *quantitativa* não para a infinitude em si mesma, mas sim para a própria finitude em sua “expressão intensiva”, enquanto a quantidade faz-se princípio de individuação.

Algo, contudo, aparece nesta última citação e logo após a ocorrência de “seu nível de potência”. Trata-se de uma nota de rodapé em que Deleuze escreve o seguinte: “Encontrar-se-ia em Fichte e em Schelling um problema análogo, da *diferença quantitativa e da forma da quantificabilidade* em suas relações com a *manifestação* do absoluto”. Ele remete-nos, então, à carta de Fichte a Schelling de outubro de 1801. De fato, trata-se de uma analogia, pois o uso

⁶⁵ Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968, p. 180.

⁶⁶ Do ponto de vista da interpretação estritamente spinozana, o movimento de Deleuze resulta da leitura que ele faz da *Ethica* a partir do *Korte Verhandeling*, então, sobrepondo suas soluções aos aspectos não muito claros ou problemáticos da *Ethica*.

que faz o próprio Deleuze da *quantidade* destoa daquele que está em discussão entre Fichte e Schelling, discussão marcada em seu contexto pela *Darstellung* de 1801. Convém observarmos a resposta de Fichte dentre as cartas, dado que ela parece delinear o inteiro debate:

Posso dar a você nossos pontos de diferença em poucas palavras. “O Absoluto” (sobre o qual e cuja determinação eu concordo totalmente com você, também possui a intuição disto há muito tempo) “existe sob a forma da diferença quantitativa”, mantenho isto em minha Exposição, você diz. Isso é o que você claramente admite; e é precisamente por esta razão que achei seu Sistema errado e descartei a sua Exposição - pois nenhuma dedução e nenhuma discussão pode tornar exato o que não é válido a princípio. É também precisamente o que faz Spinoza e em geral todo Dogmatismo, e este é o $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ deles. O Absoluto não seria o Absoluto se existisse sob alguma forma. Todavia, agora, donde provém a forma - certamente da quantidade, sobre isto concordo com você - sob a qual ela aparece, onde nasce esta forma [*wo diese Form einheimisch sey*], ou ainda, como então o Um devém primeiramente um Infinito, em seguida, uma totalidade do múltiplo: esta é a questão que a especulação levada ao seu termo deve resolver, e que você deve necessariamente desconhecer, uma vez que você já acha esta forma no Absoluto e ao mesmo tempo que [acha] ele.⁶⁷

A razão pela qual Fichte “concorda” com Schelling diz respeito à posição da *quantidade*, a saber, que a *forma* provém da *quantidade*. Todavia, talvez aqui deparamo-nos com um grande equívoco: não se trata da mesma *quantidade* que está em jogo para um e para outro. Antes, Fichte mantém-se fiel à posição da *quantidade* no âmago da *filosofia transcendental*, ao passo que a *quantidade*, para Schelling, embora a *forma* venha como *Erscheinung* (visto que a *diferença* não se diz da *essência* do absoluto), ela é elaborada a partir do problema etiológico envolvido na posição da identidade, a saber, a constituição da infinitude a partir de finitos, então, pela totalização dos finitos⁶⁸, visando, sobretudo, à *doutrina da natureza*. Ainda, na carta seguinte, Fichte individua o problema central em jogo e a razão de sua crítica à *Darstellung* de Schelling:

Assim acontece com Spinoza. O Um deve ser Todo, (mais precisamente, o Infinito, pois aqui não há totalidade) e inversamente; o que é então totalmente correto. Todavia, ele não pode nos indicar como o Um devém Todo, e o Todo Um - seu ponto de passagem, de inflexão e de identidade real; ele perde, pois, o Um quando apreende a partir do Todo e o Todo quando capta o Um. É também por essa razão que ele põe ambas as formas fundamentais do Absoluto, o Ser e o Pensamento, justamente sem outra prova, exatamente como você o fez também, enquanto a Doutrina da Ciência não lhe autoriza de

⁶⁷ Fichte, J. G.; Schelling, F. W. J. **Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel**. Stuttgart/Ausburg: Gotta'scher Verlag, 1856, p. 109.

⁶⁸ Provavelmente, uma leitura feita por Schelling da EIP28.

nenhuma maneira. - Todavia, parece-me claro em si que o Absoluto só pode ter uma exteriorização absoluta, *i.e.*, uma exteriorização que, em referência à multiplicidade, é absolutamente e somente Uma, simples, eternidade igual a si; é justamente o saber absoluto. No entanto, o próprio absoluto não é um Ser, nem mesmo um saber. Não há nem mesmo identidade ou indiferença de ambos; mas sim ele é precisamente - o Absoluto - e toda segunda palavra só é chinfrim.⁶⁹

Notavelmente, Fichte põe em equivalência ambos, Schelling e Spinoza, no que se refere ao Absoluto. A dificuldade instaura-se na posição dos *atributos*, cuja unidade substancial é contrastada com sua apreensão enquanto Todo. A afirmação de que não há totalidade em Spinoza mostra-se como um “defeito” com relação à categoria da *quantidade* segundo Kant. Assim, a *unidade* restaria, confrontada com a *multiplicidade*, desprovida de explicações. Daí que o Todo, tomado como Infinito, deveria inscrever-se no Um, todavia, tal inscrição não sendo explicada, ela apenas caracteriza, sem mais, a posição da única substância e sua relação com os atributos, relação que consistiria no ponto de inflexão do inteiro problema (recordemos a posição de Hegel aí, que considera vã a questão “*como o infinito passa ao finito?*”).

As ditas formas do Absoluto, no caso, os atributos ser (*res extensa*) e pensamento (*res cogitans*) seriam, então, meramente postas por Spinoza, da mesma maneira que a diferença se faz pela *forma* na *Filosofia da Identidade*. E Fichte insiste na compreensão do Absoluto nem como identidade nem como indiferença, mas apenas como Absoluto. Agora, referido à multiplicidade, o problema consiste na *unidade* do *saber absoluto* enquanto *exteriorização*, a qual, contudo, apenas se mantém em eterna igualdade consigo mesmo. E aqui está um dos pontos críticos de Hegel já bem esboçado: a substância como retorno a si mesma indiferente em sua imediatidade, assim, desprovendo de realidade suas “exteriorizações”. E é Spinoza quem Fichte elege como adversário e, ao mesmo tempo, como contexto do problema, entretanto, ainda prisioneiro das lentes da *Filosofia Transcendental*: “(...) eu devo certamente discutir, não com vocês [Hegel e Schelling], mas sim simplesmente com Spinoza, fazendo dele meu oponente; (...)”⁷⁰. Schelling, naturalmente, reage à eleição de Spinoza como oponente:

Resta que eu aguardarei a sua nova Exposição. Se você faz de Spinoza seu oponente imaginário nela, então parece-me novamente que não é o reto caminho, este pode também levá-lo a refutar mais do que está contido em Spinoza (pressupondo que não seria menos) e terei a dupla tarefa, tanto distinguir claramente o que pertence a ele e o que pertence a mim, quanto

⁶⁹ Fichte; Schelling. *Briefwechsel*, p. 124.

⁷⁰ Fichte; Schelling. *Briefwechsel*, p. 126.

também fazer o necessário de outra maneira, pois jamais tenho a intenção de permitir que ele seja mal interpretado em meu nome ou que eu o seja pelo dele.⁷¹

O imbróglio que divide águas está, enfim, clarificado: trata-se da posição do Absoluto como fundamento⁷², mas, sobretudo, a dedução do que dele se segue. O estatuto da *diferença* é pensado como subordinado à *identidade*, a posição da *quantidade* vacila ambigualmente na problemática kantiana e, em última análise, a questão da *passagem do infinito ao finito* aparece como um impasse. E, como vimos, Hegel intervém invertendo praticamente todos os termos, localizando o problema no contexto de discussão sobre Spinoza, na “relação” substância-atributo, em que ele se permite a leitura do intelecto na definição de atributo na *Ethica* como sendo o intelecto finito. No final das contas, Hegel inverte a posição do Absoluto deslocando-se da *identidade* para a *diferença* e, com isto, preconiza o primado da *qualidade* com respeito à *quantidade*. O lugar que ocupa o “Um” na *WL* é crucial para tanto, e atesta tais deslocamentos operados por Hegel: da finitude à infinitude positiva, o ser é imediatamente *unidade infinita referindo-se a si mesma*. O *ser-para-si* é a grande virada hegeliana, o prenúncio da passagem da qualidade à quantidade. E, segundo penso, a leitura hegeliana de Spinoza é inteiramente comandada pela questão da *passagem da infinitude à finitude*, a qual é difícil de ser bem compreendida restando apenas na escritura hegeliana e sem suas relações com sua conjuntura filosófica. Nesse sentido, tanto a interpretação do intelecto finito na definição de atributo quanto a imobilidade da substância têm como inteiro contexto, no pano de fundo da recepção da *Filosofia Transcendental*, a conciliação no *Absoluto* dos lados subjetivo e objetivo, o que obrigou a repensar o tratamento dado à identidade e à diferença, assim como às categorias de qualidade e quantidade, e tudo parece condensar-se na questão da *passagem da infinitude à finitude*, que é uma tradução conjuntural do problema da modificação da substância em seus modos finitos.

Seria salutar uma análise mais minuciosa da presença de Spinoza em Hegel, sobretudo na *WL* e com muitíssima atenção à *Doutrina da Essência*. No entanto, deve-se ressaltar que se trata antes da presença da imagem de Spinoza que está em jogo, uma imagem que se contrói observando como ele fora lido e interpretado, ademais, considerando as posições e eventuais soluções de problemas característicos da conjuntura do chamado idealismo alemão. Mas essa

⁷¹ Fichte & Schelling. *Briefwechsel*, p. 129.

⁷² Recordemos, embora talvez seja injusto pelo “estado da arte” à época dessa discussão entre Fichte e Schelling, a sofisticada posição integralmente relacional do *fundamento* na *Doutrina da Essência*.

imagem deve ser construída também em contraste com a letra de Spinoza e, com efeito, em contraste com a imagem que hoje temos dele. Esse parece-me um dos possíveis caminhos frutíferos para operar um confronto mais minucioso, e talvez até mesmo através de um anacronismo produtivo, entre ambas as posições filosóficas.

BIBLIOGRAFIA

- BAYLE, Pierre. **Dictionnaire Historique et Critique**. Cinquième édition de 1740. Tome Quatrième Q - Z. Genève: Slatkine Reprints, 1995.
- CAVAILLÈS, J. *Théorie abstraite des ensembles* In.: **Oeuvres complètes de Philosophie des sciences**. Paris: Hermann, 1994.
- DELEUZE, Gilles. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Les éditions de minuit, 1968.
- FARINELLA, S. *Da Wachter a Hegel. Genesi e sviluppo del concetto d'acosmismo nella filosofia moderna e classica*. In.: **Quaderni materialisti**. n. 17. Milano: Mimesis, 2018, p. 189-204.
- FEUERBACH, L. *Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie* In.: **Sämmtliche Werke**. Zweiter Band. Leipzig: Verlag von Otto Wigand, 1846.
- FICHTE, Johann Gottlieb; SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. **Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel**. Stuttgart/Ausburg: Gotta'scher Verlag, 1856.
- GAINZA, Mariana de. **Espinosa: uma filosofia materialista do infinito positivo**. São Paulo: Edusp, 2011.
- GALILEI, G. *Dialogo Primo* In.: **Discorsi e Dimonstrazioni matematiche intorno à due nuove scienze**. In Leida: Appresso gli Elsevirii, 1638.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie. Teil 4, Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit**. Hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1986.
- _____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft in Grundrisse (1830)* In.: **Gesammelte Werke**. Bd. 20. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992.
- _____. *Wissenschaft der Logik (1832)* In.: **Gesammelte Werke**. Bd. 21. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985.
- _____. *Phänomenologie des Geistes* In.: **Gesammelte Werke**. Bd 9. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980.
- _____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In.: **Gesammelte Werke**. Band 14. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009.
- _____. *Hegel's Vorlesungen über die Logik (nach die Encyclopädie) im Sommer 1831. Nachgeschrieben von F. W. C. Hegel*. In.: **Gesammelte Werke 23,2**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015.

- _____. *Vorlesungen über de Wissenschaft der Logik* In.: **Gesammelte Werke**. Bd 23,3. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2017
- _____. *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniss zu den positiven Rechtswissenschaften*. In.: **Gesammelte Werke**. Bd. 4. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968.
- KANT, I. *Kant's handschriftlicher Nachlaß*. In.: **Kant's gesammelte Schriften**. Bd. 21. Berlin/Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1936.
- LANCIOTE, D. *A máquina s'imaginante de Spinoza* In.: **Cadernos Espinosanos**. n. 49, 2023, p. 155-184.
- LEBRUN, Gérard. **L'envers de la dialectique**. Paris: Éditions du Seuil, 2004.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Aus und zu Spinozas Opera Posthuma*. In.: **Sämtlich Schriften und Brief**. Vierter Band. Berlin: Akademie Verlag, 1999.
- LONGUENESSE, BÉATRICE. **Hegel et la critique de la métaphysique**. Paris: VRIN, 2015.
- LUCRETIUS, Titus Carus. **De Rerum Natura**. Marcus Deufert (ed.). Bibliotheca Teubneriana. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2019.
- MACHEREY, P. **Hegel ou Spinoza**. Paris: La Découverte, 1990.
- MAIMON, Salomon. **Lebensgeschichte**. Theil 1. Berlin: Vieweg, 1792.
- MARTIN, J. **L'individu chez Hegel**. Lyon: ENS Éditions, 2020.
- NOLASCO, Fábio Mascarenhas. **A suspensão qualitativa da quantidade: a crítica de Hegel ao paradigma matemático da ciência moderna**. 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- PLATÃO. **Platonis opera**. Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E. A. Duke et alii. 5 v. New York, NY : Oxford University Press, 1901-1995
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Darstellung meines Systems der Philosophie*. In: **Zeitschrift für spekulative Physik herausgegeben von Schelling**. Zweyten Bandes zweytes Heft. Jena/Leipzig 1801.
- _____. **Propädeutik der Philosophie (aus dem handschriftlichen Nachlaß)** In.: *Sämmtliche Werke*. Sechster Band. Stuttgart/Augsburg: J.G. Cotta'scher Verlag, 1860.
- _____. *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*. In.: **Philosophische Schriften**. Erster Band. Landshut: Bei Philipp Krüll, Universitätsbuchhändler, 1809.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. In.: **Werke in zehn Bänden**. Band V. Zürich: Diogenes Verlag, 2017.
- SOLÉ, M. J. **Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito**. Buenos Aires: Editorial Brujas, 2011.
- SPINOZA, Benedictus. **Opera Posthuma**. Riproduzione fotografica integrale. A cura di Pina Totaro & Prefazione di Filippo Mignini. Macerata: Quodlibet, 2008.
- _____. *Epístola L*. Trad. e intro. Diego Lanciote. **Modernos & Contemporâneos**. V. 2, n. 4, 2018, pp. 267-271. Disponível em:

<https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/3493/2708>

TAPP, C; BUSSOTTI, P. “The influence of Spinoza’s concept of infinity on Cantor’s set theory” In.: **Studies in History and Philosophy of Science** 40 (2009) 25-35.

YOVEL, Y. *Le dialogue Hegel-Spinoza; sa structure logique et sa voix humaine* In: **Cahiers de Fontenay. Spinoza entre Lumières et romantisme**, n°36-38, 1985, p. 103-113.

RECEBIDO EM 21/06/2023

ACEITO EM 03/10/2023