

## HEGEL, ESPINOSA E O MARXISMO: PARA ALÉM DE DICOTOMIAS

### *HEGEL, SPINOZA AND MARXISM: BEYOND DICHOTOMIES*

Maurício Vieira Martins<sup>1</sup>

**RESUMO:** O artigo analisa alguns aspectos do pensamento de Hegel e de Espinosa, no que diz respeito à contribuição destes pensadores para o marxismo. Tal análise se insere nas tentativas ocorridas, de alguns anos para cá, de superar aquelas abordagens dicotômicas que apresentavam como excludentes as contribuições destes dois pensadores para a teoria marxista. Em Espinosa, foram enfatizados: seu distanciamento frente às doutrinas criacionistas de sua época; sua crítica à suposição de que existe uma *teleologia* na natureza; sua defesa da democracia como regime político. Em Hegel, abordamos a importância das *contradições* no processo histórico; as *determinações de reflexão* (pares categoriais que só existem em referência recíproca); a descontinuidade trazida pelo trabalho humano na causalidade natural. O artigo se encerra discutindo dentro de que limites pode-se sustentar as categorias da *negação* e da *negatividade* numa abordagem contemporânea.

**Palavras-chave:** Hegel – Espinosa - marxismo

**ABSTRACT:** This article analyzes some aspects of Hegel and Espinosa's thoughts, concerning these thinkers' contributions to Marxism. Such analysis is a part of the attempts that have been undertaken over a few years to overcome these thinkers' exclusive dichotomous approaches that presented as excluding these two thinkers' contributions to the Marxist theory. In the case of Espinosa, the article emphasized: his distance regarding the creationist doctrines from his time; his criticism of the assumption that *teleology* exists in nature; his defense of democracy as a political regime. In Hegel, the analysis addressed the importance of *contradictions* in the historical process; the *determinations of reflection* (categorical pairs that only exist in reciprocal reference); the discontinuity brought by human labour in natural causality. The article concludes discussing within what limits it is possible to support the categories of *negation* and *negativity* in a contemporary approach.

**Keywords:** Hegel – Spinoza – Marxism

### INTRODUÇÃO

“... ou o espinonismo, ou nenhuma filosofia.”

G. W. F. Hegel

Em 2020, comemoram-se os 250 anos de nascimento de G. W. F. Hegel (1770-1831), pensador que além de marcar indelevelmente o debate filosófico - o que já não seria pouco - conseguiu afetar de forma decisiva áreas do conhecimento como o marxismo, a psicanálise, bem como algumas das contemporâneas teorias do reconhecimento, apenas para citarmos exemplos mais evidentes. Como costuma ocorrer com datas desta natureza, elas fornecem a ocasião para revisitarmos aspectos do pensador em foco; no caso de Hegel, talvez pela sua escrita particularmente complexa, a magnitude das divergências de interpretação chega a ser desconcertante. Quando Robert Brandom caracterizou *A fenomenologia do espírito* como uma obra-prima intimidadora - *intimidating masterpiece* (Brandom, 2008: 164) -, na verdade ele poderia também estar se referindo a várias outras obras de Hegel, notadamente a *Ciência da lógica*, texto cercado por formidáveis umbrais teóricos.

O objetivo do presente artigo vem a ser o exame de um aspecto específico da vasta obra do filósofo alemão, aspecto que curiosamente acabou se transformando numa espécie de pomo de

<sup>1</sup> Professor do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da UFF; Doutor em Filosofia.



discórdia, separando grupos distintos de autores contemporâneos. Referimo-nos à relação crítica que Hegel mantém com B. Espinosa, pensador ao qual retornou em vários momentos de seu trajeto, emitindo distintos juízos sobre ele. Esta crítica de Hegel a Espinosa, ocorrida no primeiro terço do século XIX, continua gerando efeitos até hoje. E mesmo o ambiente atual é cercado de animosidade entre os seguidores de cada um dos dois filósofos, o que levou Jason Read a comentar que a tarefa agora já não é mais escolher entre o “time Hegel” e o time “Espinosa”, mas antes “interrogar cada um por meio do outro” (Read, 2012).

Contudo, quem frequenta tal debate sabe também que o próprio Hegel escreveu em suas *Lições da História da Filosofia*: “Espinosa é o ponto principal da moderna filosofia: ou o espinosismo, ou nenhuma filosofia” (1986b: 163-164). Este pronunciamento tão enfático tem atrás de si uma longa história, que remonta à recepção muito passional de Espinosa já por seus contemporâneos do século XVII e, antes de chegar a Hegel, atravessa a intensa controvérsia ocorrida entre pensadores alemães do final do século XVIII e início do XIX, conhecida genericamente como a querela do panteísmo. Não é intuito do presente artigo rastrear a riqueza deste debate: remetemos o leitor aos cuidadosos trabalhos de Vittorio Morfino (2016) e Jimena Solé (2018), dentre outros, que se ocuparam com mais vagar do assunto. Apenas sublinhamos que, durante a referida querela, a configuração da controvérsia tornava praticamente mandatário aos seus participantes tomar uma posição sobre Espinosa; também Hegel – embora escrevendo alguns anos mais tarde – esteve sob o influxo deste ambiente. Aqui, interessa-nos, num primeiro momento, colocar em evidência certos traços da recepção de Espinosa por Hegel, para tentar promover uma articulação mais produtiva entre os dois autores.

No fundo, o leitor observará que *mais do que autores, estamos na verdade interessados no legado categorial que eles nos deixaram*, num esforço para trazê-lo para o nosso século XXI. Para tanto, será preciso abordar também as diferenças históricas dos momentos em que viveram: apesar de muito evidentes (Hegel é um pensador posterior à Revolução Francesa, com todo o mundo de diferenças que isso envolve), tais diferenças aparecem de modo muito escasso no debate filosófico atual. Notemos, ainda, que a relação entre Hegel e Espinosa não precisa ser vista apenas como uma preocupação acadêmica – embora ela certamente também o seja. Mediante uma apreciação mais detida de algumas categorias nevrálgicas trabalhadas pelos referidos pensadores, entendemos ser possível obter avanços, por exemplo, nos esforços do marxismo – campo teórico onde o autor deste artigo se situa – na interpretação e intervenção na realidade. Mas não é apenas no interior do marxismo que o embate entre o hegelianismo e o espinosismo repercute. Os chamados estudos sobre a subjetividade dão um testemunho eloquente que a polêmica vigente, já na nossa contemporaneidade, entre os seguidores de J. Lacan e os de G. Deleuze retornam com frequência a certas categorias de Hegel (no primeiro caso) e de Espinosa (no segundo)<sup>2</sup>.

Levando em conta tais objetivos, o presente artigo se estrutura em quatro partes distintas. Num primeiro momento, será preciso retornar à origem do debate, examinando algumas avaliações de Hegel sobre Espinosa. Logo a seguir, abordaremos a resposta de autores espinosistas<sup>3</sup> contemporâneos às críticas que o filósofo alemão dirigiu a Espinosa, a fim de evidenciar que, não obstante sua grandeza como pensador, *Hegel não foi um bom leitor, para dizer o mínimo, de Espinosa*. Nesta recuperação da réplica dos espinosistas, será colocada em evidência a produtividade de algumas categorias do filósofo holandês, como aquelas que questionam a visão de mundo teleológica presente em Hegel.

<sup>2</sup> Não por acaso, quando solicitado a comentar a conferência da psicanalista lacaniana Monique David-Ménard, o filósofo Bento Prado Júnior já no título de sua intervenção nos oferece uma disjuntiva: “Monique David-Ménard: *Deleuze ou Freud/Lacan?*” (Prado Júnior, 2007, grifos nossos).

<sup>3</sup> Seguindo uma tendência contemporânea, usaremos o vocábulo *espinosano* sempre que nos referirmos aos trabalhos do próprio B. Espinosa, reservando *espinosista* para aqueles autores que se reclamam do seu legado. Não há consenso na adoção desta terminologia. Mas lembremos que também vários estudiosos do pensamento de Marx adotam a palavra *marxiano*, quando a referência é um texto do próprio autor alemão, reservando *marxista* para designar a escola por ele influenciada.

Estas duas seções iniciais do artigo, propositalmente sintéticas, não apresentarão maiores surpresas para os pesquisadores de Espinosa, já familiarizados com tal campo temático. Porém, a partir da terceira seção, é nosso intento oferecer uma contribuição mais autoral e, por isso mesmo, mais sujeita a divergências. Nela examinaremos algumas contribuições de Hegel que, a nosso juízo, possuem consistente valor próprio, para além da polêmica com Espinosa (reconhecimento que, estranhamente, pouco comparece mesmo em textos extensos de espinosistas eminentes como P. Macherey, G. Deleuze ou A. Negri). Muito resumidamente falando, estas contribuições se referem: ao estatuto seminal da categoria da *contradição* em Hegel; às *determinações de reflexão*, pares categoriais desenvolvidos de forma especialmente instigadora em “A doutrina da essência” (o segundo livro de *A ciência da lógica*); à elaboração de Hegel sobre a singularidade do *trabalho humano*, que acarreta uma descontinuidade na causalidade natural. Já em sua quarta parte, o artigo tenta ultrapassar a disjuntiva presente no título do ensaio clássico de Pierre Macherey, *Hegel ou Espinosa*<sup>4</sup>, sustentando a importância de uma abordagem transversal, que consiga recuperar a relevância que é própria a cada pensador. Por fim, o artigo se encerra com um Excurso sobre a categoria da *negação* e da *negatividade*, pedras de toque do hegelianismo, mas que merecem a nosso ver um uso bem mais pontual e circunscrito. Tal Excurso se fez necessário, dentre outras razões, pela publicação em 2017 de um importante estudo de Gregor Moder, precisamente intitulado *Hegel e Espinosa: substância e negatividade* (Moder, 2017). Embora a pesquisa de Moder tenha o enorme mérito de recusar as antinomias tão presentes no confronto entre os dois referidos pensadores, seu livro finda por enfatizar a negatividade como a vertente mais fecunda do hegelianismo, posição que, como se verá, é bem distinta da aqui sustentada (cabendo a nós fundamentar as razões de tal diferença).

Uma última observação introdutória. Dentre a profusão de artigos que circulam no debate na área, há os que optam por mergulhar num tópico bem determinado, num legítimo esforço de obter um ganho de profundidade. Mas há também aqueles que preferem cobrir um campo temático mais amplo – com todos os riscos que isso envolve - para poder estabelecer cotejamentos entre autores diversos. O presente texto se insere nesta última categoria, pois persegue os eixos de uma articulação possível entre Hegel e Espinosa, ciente que esta opção de trabalho tem seus ganhos mas, como qualquer outra, tem também seus limites. Dentre eles podemos mencionar o fato de que os temas aqui tratados são certamente passíveis de um aprofundamento bem maior, que mereceriam não um artigo, mas um inteiro livro. Contudo, se conseguirmos motivar no leitor o desejo dele próprio perseguir e desdobrar alguns dos temas que são aqui apresentados, o artigo terá alcançado seu intento.

## BREVE HISTÓRICO DE UM DEBATE: A CRÍTICA DE HEGEL A ESPINOSA

Começemos então por algumas das referências que podem ser encontradas na obra de Hegel sobre Espinosa. Preliminarmente, é preciso frisar que em sua atividade como pensador, Hegel conseguiu reunir duas vertentes que nem sempre estão conjugadas num mesmo autor. Ele desenvolveu um pensamento próprio, elaborou categorias filosóficas, mas ao mesmo tempo foi também um *historiador* da filosofia, alguém que tinha um vasto conhecimento de diversos momentos da história do pensamento e dialogava frequentemente com os autores de uma tradição. Em textos como as *Lições de História da Filosofia*, ou na *Ciência da Lógica*, chama a atenção o enorme conhecimento de Hegel não só de seus antecessores mais imediatos, mas também da história da filosofia como um todo. Ora, o leitor da obra hegeliana não tarda a descobrir que nesta íntima conjugação entre filosofia e história da filosofia, cabe a B. Espinosa um lugar muito peculiar.

<sup>4</sup> No Prefácio de 1990 à nova edição da mesma obra, Macherey sugere uma visão mais matizada da relação entre os dois filósofos, como que convidando seus leitores a suavizarem a dureza de seus enunciados anti-hegelianos anteriores. Sente-se inclusive obrigado a fazer uma longa digressão – pouco persuasiva – que visa convencer que a partícula “ou” presente no título de seu livro (*Hegel ou Espinosa*) não tem um sentido excludente (Macherey, 2011: 4-6). Mas é impossível não pensar por que razão, dispendo de mais de 200 páginas na primeira edição do texto, tal explicitação só foi feita tantos anos depois.

No momento em que Hegel escrevia, o pensamento do filósofo holandês já havia sido objeto de avaliações as mais heterogêneas no âmbito da querela sobre o panteísmo. No que toca à avaliação do próprio Hegel, Espinosa teve o mérito de eleger a *substância* – realidade fundamental, que não se deixa esgotar pelo mundo fenomênico - como tema central de seu pensamento. “A alma deve banhar-se neste éter da única substância em que tudo o que foi tido como verdadeiro pereceu” (Hegel, 1986b: 165). Banhar-se na substância, então, seria a primeira condição para se fazer filosofia, renunciando àquilo que é apenas determinado e particular; mérito inegável alcançado por Espinosa.

Contudo, este elogio ao filósofo é seguidamente acoplado por Hegel a uma crítica: a substância espinosana não seria capaz de, pela via da reflexão (e da negatividade que lhe é própria) tornar-se sujeito consciente, o grande projeto e *desiderio* hegeliano. Rígida e estática, ela careceria da atividade de automediação:

Mas para Spinoza, a substância e sua unidade absoluta têm a forma de uma unidade imóvel, isto é, uma unidade que não é automediada, uma rigidez na qual não há lugar ainda para o conceito de unidade negativa do eu, de subjetividade (Hegel, 2010: 212)

Tal seria a simultânea grandeza e o limite incontornável de Espinosa. Seguidor de uma intuição filosófica básica (já prefigurada na filosofia grega), mas incapaz de enriquecê-la com as categorias da reflexão e da negação, Espinosa moveria-se no perímetro de uma filosofia da identidade, que apaga as diferenças constitutivas do Absoluto. Também por isso, Hegel entende que as modificações da substância infinita, os *modos* (como nós, seres humanos<sup>5</sup>), carecem de realidade própria, pois findam por afundar no princípio substancial que os engendra. Acusando Espinosa de não conseguir estabelecer um efetivo princípio de individuação, Hegel detecta a origem do problema num suposto orientalismo do filósofo: assim como o deus Shiva afunda na inconsciência em Brahma, também os modos espinosanos não têm uma existência real, pois submergem continuamente na substância: “O supremo objetivo do ser humano, relegado como é à esfera do vir-a-ser e do passar, da modalidade em geral, é afundar na inconsciência, na unidade com Brahma, na aniquilação; o Nirvana budista...” (Hegel, 2010: 284)

A interpretação hegeliana fará escola ao longo dos séculos: a acusação da estaticidade da filosofia de Espinosa pode ser reencontrada em inúmeros outros pensadores, de diferentes extrações teóricas e mesmo políticas. Deste ponto de vista, não foram poucos aqueles que, assumindo pelo valor de face os juízos hegelianos sobre Espinosa, tomaram como verdadeira uma certa imagem deste filósofo como um antecessor ilustre do hegelianismo, mas que a rigor careceria de interesse próprio. É precisamente esta imagem que será fortemente questionada a partir da terça parte final do século XX<sup>6</sup>.

### “ORIENTALISMO DA FILOSOFIA ESPINOSISTA: QUE PALHAÇADA!”: ESPINOSISTAS CONTEMPORÂNEOS REBATEM HEGEL

Foi em 1977 que Pierre Macherey publicou seu livro *Hegel ou Espinosa*, que logo se tornou um clássico nos estudos espinosistas. A tese do autor francês: Hegel teria acusado o filósofo de ter incorrido em erros que eram inteiramente alheios ao pensamento espinosano, o que indicaria na verdade a extensão dos preconceitos do próprio Hegel. A investigação de Macherey consistiu em

<sup>5</sup> Aqui, nossa referência aos modos espinosanos é extremamente sumária. Na verdade, existem os modos finitos (como os homens e os entes em geral), mas também os modos infinitos, como o movimento e o repouso (do atributo extensão) e o intelecto infinito (do atributo pensamento). Isso para não falar dos modos infinitos mediatos, objeto até hoje de debate no espinosismo.

<sup>6</sup> Isso não significa que no século XIX a leitura hegeliana de Espinosa fosse inquestionada. Basta lembrar as reservas de Goethe – que aliás frequentava o círculo de amigos de Hegel – aos “doentes de dialética”, como se pode ler no relato de J. P. Eckermann sobre um encontro entre Goethe e Hegel (Eckermann, 2016: 627-628).

promover um retorno aos textos de Espinosa, num intuito de demonstrar que as críticas hegelianas carecem de fundamento textual. Indo mais longe, Macherey chega a afirmar que em Espinosa encontraríamos uma espécie de crítica *avant la lettre* de várias teses do hegelianismo, especialmente a suposição de que o devir histórico apresenta uma finalidade:

Assim, não se levando mais em consideração as “leis” da cronologia, podemos dizer que se Hegel parece nem sempre ter entendido adequadamente Spinoza, ou não queria entendê-lo, é porque o próprio Spinoza entendeu Hegel muito bem, o que, do ponto de vista de uma teleologia, é evidentemente intolerável. As perspectivas mais óbvias são assim revertidas: é Spinoza quem refuta a dialética hegeliana (Macherey, 2011: 212, grifos nossos)

Do ponto de vista de Macherey, o que Hegel enxergava como um déficit de pensamento em Espinosa seria antes aquilo que de mais singular este último tem a oferecer: uma filosofia que afirma uma história em aberto, sem a sobrecarga de um imaginário finalista que nos traz a promessa de um futuro predeterminado.

Tal crítica de Macherey se torna mais inteligível quando levamos em conta o comprometimento de Hegel uma visão teleológica não só da história como da própria natureza. Apesar de em alguns momentos de sua obra o filósofo ter recusado a versão mais rasteira das teleologias que circulavam em sua época, o fato é que também ele pode ser surpreendido incidindo num aberto finalismo. Em suas palavras: “A meta da Natureza é matar-se, romper a crosta do imediato, sensual, queimar-se como uma fênix, para emergir dessa aparência externa rejuvenescida como Espírito” (Hegel, 1986a: 538).

Supondo ter desvendado um propósito na natureza como um todo, que tacitamente passa a ser pensada ao modo de um sujeito antropomórfico, Hegel entende que ela tem uma meta (*ziel*) a ser alcançada. Mas ora, é precisamente esta concepção que já havia sido contestada de modo enfático por Espinosa. No Apêndice do Livro I de sua *Ética*, Espinosa afirma que as supostas finalidades naturais são projeções enganosas de procedimentos humanos: “... todos os preconceitos que aqui me incumbem de denunciar dependem de um único, a saber, os homens comumente supõem que as coisas naturais agem, como eles próprios, em vista de um fim” (Espinosa, I, Ap, 2015: 111).

Se retornarmos agora a Macherey, ficarão mais nítidas as razões de sua recusa da filosofia da história hegeliana, que supunha “uma orientação que direciona o inteiro processo para um fim que é o principal segredo de todas as suas operações” (Macherey, 2011: 52). Suposição que gera as inevitáveis perplexidades e desilusões diante dos rumos do processo histórico – a rigor imprevisível, mesmo que não acidental -, bem como um desarmamento categorial para lidar com uma história que sempre ultrapassa qualquer construção predeterminada<sup>7</sup>.

Embora Macherey tenha sido possivelmente o autor que mais se deteve nos equívocos da leitura hegeliana de Espinosa, ele certamente não foi o único. Também Antonio Negri em vários momentos de sua obra demonstrou seu apreço pelo filósofo holandês, enfatizando em particular a originalidade de sua teoria política, uma defesa da democracia em pleno século XVII. Negri contrasta a tomada de posição espinosana com o endosso da monarquia constitucional feito por Hegel, e usa termos inteiramente pejorativos para designar o filósofo alemão: um “grande funcionário zeloso da burguesia”, que havia cedido ao “sórdido jogo da mediação” (Negri, 1993: 191). Quanto à aproximação feita por Hegel entre Espinosa e o pensamento oriental, o tom negriano é igualmente pesado: “Orientalismo da filosofia spinozista: que palhaçada! [*che buffonata*]” (Ibidem: 191).

<sup>7</sup> Embora não seja objeto deste artigo, registre-se que, em contexto distinto, Marx protestou contra a leitura teleológica de seu pensamento, bem como contra sua simplificação economicista. É o que atesta seu famoso dito: “tudo que sei é que eu não sou marxista”.

Por mais que divirjamos de Negri em certos aspectos de sua teorização<sup>8</sup> é impossível não reconhecer a procedência desta última crítica a Hegel: a aproximação da substância espinosana com o orientalismo e com o deus Brahma carece inteiramente de suporte textual. Basta ler o Livro V da *Ética* para saber que Espinosa busca justamente uma afirmação da singularidade humana, e não uma extinção na substância infinita. Tema aliás já antecipado desde a juventude do filósofo, como quando ele escreve em seu *Breve Tratado* que “Pedro deve concordar necessariamente com a ideia de Pedro, e não com a ideia de homem” (Espinosa, 2014: 78); defesa explícita do reconhecimento das diferentes singularidades, que não se deixam submeter a um modelo normativo de humanidade.

Adicionalmente, tomemos como exemplo a acusação da suposta estaticidade da substância tal como teria sido formulada por Espinosa. Quando se examina os textos do filósofo, verifica-se que esta crítica hegeliana simplesmente não procede. A substância se modifica incessantemente, tanto em seu interior, como produzindo *modos*, modificações sem as quais ela simplesmente não existe. Daí a referência central de Espinosa à *essentia actuosa*, essência atuante: “por isso nos é tão impossível conceber que Deus não age quanto conceber que Deus não é”. (Espinosa, II, P. III, 2015: 131). Isto significa que, em sua ininterrupta atividade, o Deus espinosano (este que tanto chocou seus contemporâneos, na verdade uma *causa de si*, não antropomórfica) gera continuamente efeitos que dele não podem ser destacados. Não por acaso, seus estudiosos logo se deram conta do entrelaçamento da dupla atividade que o filósofo desvenda: a da substância propriamente dita, atividade substancial, mas também a atividade dos modos (seres finitos, gerando efeitos uns sobre os outros). A proposta da *Ética* é que o modo finito faça o difícil trajeto de ultrapassar sua posição passiva originária, rumo a uma posição ativa consciente, entendida como liberdade. Onde está a suposta estaticidade?

Antes de passarmos ao exame daquelas vertentes que, estas sim, parecem-nos mais produtivas do pensamento de Hegel, mencionemos também uma tomada de posição espinosana particularmente inovadora: desde os momentos iniciais de sua filosofia, ele diferenciou-se das predominantes doutrinas da criação. Sua substância é incriada; não faz sentido a pergunta por um ser que a tenha produzido: “nenhuma substância pode ser produzida ou criada por outro” (Espinosa, I, P. XV, Esc, 2015: 69). Investigando a gênese da imagem de uma criação, Espinosa afirma que ela se determina por uma enganosa projeção do modo de ser dos homens sobre o da causalidade substancial. Ao desfazer este equívoco, Espinosa elimina, nas palavras de M. Chauí, “a principal ideia sustentáculo da teologia e da filosofia cristãs: a ideia de criação, isto é, de um Deus preexistente que tira o mundo do nada” (Chauí, 1983: XIV).

Forçoso é reconhecer que, neste aspecto, o panorama do debate é bem distinto em Hegel. Nele, encontraremos uma defesa da *creatio ex nihilo* (criação do nada), que certamente reverbera a visão de mundo da teologia cristã, na afirmação de um Deus que existe antes da criação da natureza. É o que nos diz explicitamente a Introdução da *Ciência da Lógica*, em passagem que dispensa maiores comentários:

Assim, a lógica deve ser entendida como o sistema da razão pura, como o domínio do pensamento puro. *Este reino é a verdade revelada, a verdade como é em si e para si mesma.* Portanto, pode-se dizer que esse conteúdo é a *exposição de Deus como Ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito.* (Hegel, 2010: 29)<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Há uma extensa bibliografia, nacional e internacional, produzida no interior do campo marxista que aponta para fragilidades existentes em várias das teses de A. Negri. Abordei o tema em meu livro *Marx, Espinosa e Darwin: pensadores da imanência* (Martins, 2017).

<sup>9</sup> Aproveito este passo do argumento para esclarecer porque em meu livro *Marx, Espinosa e Darwin: pensadores da imanência* não incluí uma análise mais pormenorizada de Hegel. Além das razões apresentadas no Prefácio do próprio livro, acrescente-se esta que acabamos de mencionar. Apesar dos consideráveis avanços no desdobramento imanente de suas categorias, Hegel ainda estava comprometido com uma peculiar doutrina criacionista, responsável pela moldura mais geral de seu argumento (doutrina que não encontrará abrigo em Espinosa, Marx ou Darwin, obviamente preservada a heterogeneidade existente entre cada um destes pensadores).

## MAS HEGEL MOSTRA SUAS ARMAS

Até aqui nos situamos no âmbito da (necessária) réplica de alguns autores espinosistas em face das críticas de Hegel ao filósofo holandês. Hoje, passados tantos anos da publicação dos escritos de Macherey, Negri, G. Deleuze e outros, diríamos que mais do que reparar uma injustiça histórica feita a Espinosa, eles conseguiram mostrar a contundência de um pensamento, o de Espinosa, que havia sido silenciado. Contudo, feito este percurso, *surge inevitável a questão: mas o que se está propondo, afinal, é uma restitutio ad integrum do legado espinosano?*

É o que nos sugerem algumas passagens dos mencionados autores. Deleuze e Guattari escrevem: “assim, ele [Espinosa] é o príncipe dos filósofos”, que “atinge velocidades inauditas, atalhos tão fulgurantes, que não se pode mais falar senão de música, de tornado, de vento e de cordas”, numa transparente declaração de amor a seu mestre (Deleuze e Guattari, 1992: 66). Longe de nós questionarmos sua excelência. Mas deve ser evitado o procedimento que esvazia a relevância da contribuição de Hegel, passando a visualizá-la sob o signo de uma inteira equivocação. Não é esta, de forma alguma a perspectiva aqui adotada; aliás, não nos parece correto – para dizer o mínimo - qualificar Hegel como um “grande funcionário da burguesia”, que “cede ao sórdido jogo da mediação” (para usarmos as palavras de Negri); quando se faz isso, degrada-se o debate a uma espécie de escolha maniqueísta entre pensadores.

Precisamente por esta razão, serão agora apresentadas algumas aquisições de Hegel que lhe conferem particular interesse filosófico. A tarefa é delicada: apontar para a originalidade de certas categorias hegelianas, e ao mesmo tempo sustentar que elas não infirmam a relevância do espinosismo – diferentemente do que supunha o próprio Hegel – que segue mantendo seu valor próprio. Conforme já adiantado ao início do artigo, apenas três destas contribuições de Hegel serão abordadas<sup>10</sup>. Insistindo: nossa exposição será sintética. A rigor, seria possível escrever um inteiro livro sobre cada um dos tópicos aqui abordados: eles abrem um horizonte de investigação muito singular.

Dispensamo-nos de comentar a ênfase de Hegel no devir (*werden*), processo ininterrupto de profundas transformações, ênfase sustentada já por Heráclito: “... o profundo Heráclito propôs o conceito mais alto, total de devir e disse: *o ser não é mais do que o nada*; ou também, tudo *flui*, isto é, tudo é *devir*” (Hegel, 2010: 60). Este é aspecto bem conhecido do pensamento de Hegel, talvez o que primeiro comparece nos textos de divulgação sobre o autor. Igualmente conhecida, mas que aqui merece ser posta em evidência, é a sua ênfase na *contradição* como categoria e realidade fundamental que marca os desdobramentos seja do ser em geral, seja de cada ente em particular. Nunca se enfatizará suficientemente a descontinuidade trazida por Hegel frente às majoritárias tendências filosóficas que situavam o decurso de processos contraditórios como *exteriores* a uma verdade mais essencial. O contraste sustentado por Hegel não poderia ser mais nítido:

Algo é vivo, portanto, apenas na medida em que contém dentro de si a contradição: assim, força é isso, conter e suportar a contradição (...); mas se não é capaz de abrigar a contradição dentro de si, não será então uma unidade viva como tal, não será o fundamento, e na contradição irá naufragar e afundar no fundamento. (Hegel, 2010, pp. 382-383)

Como vemos, a contradição deixa de ser pensada como algo exterior ao ente para vir a habitar no seu próprio âmago. E isso não é lamentado por Hegel como uma espécie de falha na realidade, mas antes como o modo próprio de o *werden* (o devir, o vir-a-ser) transcorrer e se expressar. É preciso força para suportar a contradição, ele nos diz, para não sucumbir nela. Diferentemente da

<sup>10</sup> Sequer mencionaremos o aporte de Hegel em sua *Estética*, seminal sob vários aspectos, apenas para citarmos um dentre vários exemplos de um pensador com ampla área de interesses.

identidade, a contradição é “a raiz de todo movimento e de toda vida; é só na medida em que algo tem uma contradição dentro de si que se move” (Idem, *ibidem*: 382).

Neste aspecto em particular, é preciso registrar que mesmo Espinosa pode ser surpreendido em suas dificuldades para visualizar um processo intrinsecamente contraditório. Com efeito, numa bem conhecida proposição sobre o *conatus* - o esforço para perseverar no ser que é próprio a cada um de nós - podemos ler: “Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa... E assim, enquanto prestamos atenção à própria coisa, e não a causas externas, nada nela poderemos encontrar que possa destruí-la.” (Espinosa, III, P. IV, 2015: 249). O *conatus* é uma realidade intrinsecamente afirmativa no pensamento de Espinosa. A problematidade desta proposição pode ser testada pelo menos de duas maneiras distintas. A primeira seria recorrer às análises de pesquisadores contemporâneos identificados com o espinosismo, mas que se sentem insatisfeitos com a formulação. Tal é o caso de Mitchell Gabhart, que pesquisou como o filósofo abordou os temas da autopreservação e da autodestruição. No que tange ao suicídio, Gabhart pondera que a referida proposição não faz “uma distinção significativa entre o suicídio e qualquer outra forma de morte” (Gabhart, 1999: 613). Ou seja, temos aqui uma perda da singularidade que marca fortemente um ato de autodestruição. O segundo modo de testar a tese da indestrutibilidade do *conatus* (modo externo ao espinosismo, mas não menos legítimo) seria levar em conta a história de todo o desenvolvimento da psicanálise como teoria e prática. Nela, abundam os exemplos de sujeitos que, mesmo dispendo de condições externas favoráveis, sucumbem devido a conflitos internos muito graves, que têm uma lógica própria, relacionada ao funcionamento do aparelho psíquico (lógica esta ainda não disponível no século XVII).

Retornando a Hegel, o exame dos desdobramentos posteriores de suas formulações sobre a contradição como realidade essencial nos mostra que elas encontraram um fecundo devir em Marx, em sua análise da sociedade capitalista. Na abordagem marxiana da mercadoria, ela é apresentada em sua contraditoriedade interna, que não admite a supressão de nenhum dos polos da relação:

A antítese, imanente à mercadoria, entre valor de uso e valor, (...) essa contradição imanente adquire nas antíteses da metamorfose da mercadoria suas formas desenvolvidas de movimento. Por isso, tais formas implicam a possibilidade de crises, mas não mais que sua possibilidade. O desenvolvimento dessa possibilidade em efetividade requer todo um conjunto de relações (...) (Marx, 2013, p. 187).

Contra as platitudes dos economistas de sua época, que preferiam enxergavam harmonias das categorias econômicas por toda a parte (afirmando que contradições eram sobretudo fenomênicas e passageiras), Marx absorveu, ainda que de modo muito crítico, o aporte hegeliano que lhe apresentou a contradição como “raiz de todo movimento e de toda vida” (Hegel, 2010: 382).

Numa apropriação mais livre do pensamento de Hegel, trazendo-o para o nosso contemporâneo debate político e econômico, podemos dizer que aqueles que desconhecem o que seja um processo contraditório tendem a só enxergar as articulações funcionais vigentes num processo de dominação. Quando se faz isso, tal dominação se torna uma espécie de fatalidade imbatível, sem fissuras. Contra este olhar, convém ter em mente que mesmo o poder de uma direita fortemente articulada apresenta contradições não só com seus adversários, como também no interior de seus grupos constitutivos<sup>11</sup>. Trocar Hegel por, digamos, Talcott Parsons (o teórico estadunidense do funcionalismo, que se comprazia em acentuar as integrações funcionais de um sistema) certamente não nos levará muito longe.

<sup>11</sup> Uma brevíssima ilustração empírica tomada da realidade brasileira: no recente episódio em que o então secretário da cultura Roberto Alvim encenou em vídeo uma peça de propaganda nazista, para logo depois ser demitido, logo se manifestaram vozes de esquerda dizendo que esta era exatamente a intenção do bolsonarismo, que teria saído fortalecido do episódio, etc, etc. Tal análise desconhece exatamente a existência de contradições num bloco de poder que o levam a rumos não previsíveis.

Como uma segunda vertente extremamente relevante do pensamento de Hegel, mencionemos as *determinações de reflexão*, cuja elaboração mais extensa pode ser encontrada no Segundo Livro da *Ciência da Lógica*, a Doutrina da Essência. É lá que Hegel toma a si a tarefa de analisar pares categoriais que foram formulados de forma antinômica por uma longa tradição filosófica (como identidade e diferença, essência e aparência, forma e conteúdo, etc). Nesta tradição, que encontrou em Kant um ilustre representante, o avanço da pesquisa expressava-se também na medida em que limites bem definidos eram traçados entre as categorias. Em contrapartida, Hegel nos mostra, por exemplo, que a aparência de um fenômeno não é algo separável de sua essência<sup>12</sup>:

... o que se contrapõe a ela [a essência] é apenas *aparência*. Só que a aparência é o pôr próprio da essência. [...] ... essa aparência não é um externo, um outro com respeito à essência, mas sua aparência própria. O aparecer da essência dentro dela mesma é a *reflexão* (Hegel, 2017: 35-37).

Os esforços de Hegel em sua elaboração sobre as determinações de reflexão findam por ultrapassar em muito a polêmica com o kantismo e alcançam uma visualização muito singular do reviramento (*Umschlagen*) das categorias umas sobre as outras. A nosso ver, um antídoto vigoroso contra percepções antinômicas da realidade, que ainda hoje proliferam em vários setores. Pensemos nas intermináveis polêmicas que visam, por exemplo, estabelecer uma linha de fronteira entre a *filosofia* e a *ciência*, formulando-as como atividades qualitativamente distintas do pensamento; pensemos nos rios de tinta que já foram vertidos por aqueles que pretendem essencializar tal suposta diferença entre filosofia e ciência; pensemos, enfim, na célebre afirmação heideggeriana, “a ciência não pensa” (mas apenas a filosofia...). Pois bastaria meditar sobre o título de a *Ciência da Lógica* para constatar que já ali – e mais ainda no corpo do texto – Hegel indica um caminho todo outro a ser trilhado, que não essencializa uma divisão seja entre ciência e lógica, seja entre ciência e filosofia. Tal ocorre devido a uma percepção muito aguda por parte de nosso autor do caráter reflexionante da razão, que ao invés de buscar antinomias entre seus objetos (como faz o entendimento), busca formulá-los em sua interpenetração.

Nesta tentativa de ir além da letra do texto de Hegel em busca de desdobramentos relevantes de suas categorias, diríamos que também em Marx a relação entre capital e trabalho é formulada de tal forma que cada um destes polos simplesmente não pode ser definido sem uma referência ao seu outro. Mesmo num texto de divulgação, como o *Manifesto Comunista*, Marx e Engels ironizam aqueles que “querem a burguesia sem o proletariado” (2005:65) – recorrente utopia burguesa -, desconhecendo o nexo interno existente entre estas duas categorias. Não existe capital que prescindia do trabalho humano, mesmo quando um segmento (minoritário) de uma economia usa robôs em sua produção. Este sonho empresarial - do capital absoluto... - não resiste à análise empírica, é apenas mais um exemplo da crise não só da sociabilidade capitalista como do projeto de isolar categorias que constituem um todo.

Por fim, neste levantamento extremamente sumário de alguns dos vetores originais do pensamento de Hegel, mencionemos a teorização sobre a singularidade do trabalho humano, que pode ser encontrada em seus cursos de Jena de 1805/6, como também na *Fenomenologia do espírito*. Sobre este aspecto, aliás, para aqueles que aderiram a uma imagem muito rígida do que se convencionou chamar de idealismo, as exposições de Hegel sobre o trabalho, principalmente nas lições jenenses, certamente provocarão surpresa. Pois o que se encontra nelas é um pensador muito atento para os processos reais de intervenção dos homens sobre a natureza. Em suas palavras:

<sup>12</sup> Federico Orsini, em sua Apresentação ao Livro 2 de *A ciência da lógica*, sublinha de forma nítida a ruptura de Hegel com o platonismo e com o idealismo transcendental de Kant. (Orsini, 2017: 7-21).

Mas a ferramenta ainda não possui atividade nela. É uma coisa inerte; não retorna a si mesma. Eu ainda preciso trabalhar com ela. Inserir minha astúcia entre mim e a coisidade externa, para me poupar, ocultar minha determinação e permitir que seja utilizada. O que eu poupo de mim é meramente quantitativo; eu ainda ganho calos. [...] Acima de tudo, acontece também que a própria atividade da natureza, a elasticidade da mola do relógio, a água, o vento, sejam empregados de modo que eles façam algo diferente do que fariam em sua existência sensorial. Seu fazer cego é tornado proposital, em oposição a si mesmo; controle racional das leis naturais em sua existência externa (Hegel, 1983: 103-104).

Nesta magnífica passagem, destacamos a argúcia de Hegel ao formular que o trabalho humano modifica a causalidade natural, infletindo-a rumo a uma causalidade posta. É nesta *precisa dimensão do ser que cabe falar, legitimamente, em teleologia: a ação humana é orientada por uma finalidade*. Sabemos que Hegel findou por inflacionar a teleologia de fato existente num processo de trabalho, tomando-a erroneamente como um princípio cosmológico geral, o que é manifestamente um equívoco (bem denunciado por Espinosa no século XVII). Ainda assim, deve ser reconhecida a enorme relevância da elaboração hegeliana sobre o trabalho, que abre caminho para a formulação de novas categorias de análise, já não redutíveis ao mundo natural: o trabalho humano é uma experiência onde se enlaçam de forma muito estreita causalidade e teleologia. *O impacto progressivo dos atos teleológicos sobre o mundo em que vivemos é de tal ordem que tornou-o hoje irreconhecível em face de sua base natural originária*; tal é a emergência, já milenar, do ser social. A atividade da natureza foi empregada, nas palavras de Hegel, de forma a fazer algo distinto de seu curso anterior; descontinuidade que demanda formulação categorial própria.

Também na conhecida elaboração sobre a dialética do senhor e do servo<sup>13</sup>, encontraremos Hegel atento à importância do trabalho não só na produção de objetos externos, mas também na própria subjetividade humana. Contrastando a imediaticidade do desejo com o trabalho, ele escreve: “O trabalho, ao contrário, é desejo refreado, um desvanecer contido, ou seja, o trabalho forma” (Hegel, 1992: 132). Trazendo tal consideração para a relação entre o senhor e o servo, Hegel mostra que, a partir de uma situação inicial onde o primeiro sobrepuja o segundo, no desenvolvimento da dialética desta relação, na verdade é o senhor quem se torna dependente do trabalho do servo. Se quisermos recorrer à formulação de Susan Buck-Morss (2011: 42), basta tornar coletiva a figura do senhor para concluir que a classe de proprietários depende estruturalmente do trabalho alheio para poder viver. Temos aqui uma formulação hegeliana bem à frente de seus contemporâneos, e para além das posições políticas do próprio Hegel (muitas vezes conservadoras). Por sua vez, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx fará um registro da grandeza da *Fenomenologia do espírito*, ao conceber o homem “como resultado de seu próprio trabalho” (Marx, 1985: 190). Contudo, os *Manuscritos* fazem também a fundamental ressalva de que Hegel, partilhando da visão de mundo da economia política, só enxerga o aspecto positivo do trabalho, mas não o negativo, alienado, exposto de forma contundente na análise marxiana.

Hegel não chegou sozinho aos mencionados avanços: ele beneficiou-se de um desenvolvimento mais intenso precisamente da economia política como campo do saber, notadamente a partir do século 18. Por sua vez, este desenvolvimento teórico foi possibilitado pela generalização das relações capitalistas (que transbordaram da esfera do comércio, atingindo o núcleo mesmo da produção), com a contraditoriedade que lhes é própria. Filha teórica da sociabilidade capitalista, a economia política expressa o modo peculiar de relações entre pessoas e entre elas e os objetos mundanos. Aquela referência instigadora de Espinosa ao fato de que “o dinheiro tornou-

<sup>13</sup> Seguimos aqui autores como Andrew Cole (2014), que sustentam a inconveniência de se traduzir *Knecht* por *escravo*, até porque a língua alemã dispõe de *Sklave* para tal designação (adotada inclusive por Hegel quando escrevia sobre a escravidão na antiguidade grega).

se a soma de todas as coisas” (Espinosa, IV, cap. XXVIII, 2015: 509)<sup>14</sup> encontrará em Hegel um desdobramento categorial mais extenso. Este último foi um leitor atento de Adam Smith, e logo se deu conta da marcante descontinuidade histórica que os textos de Smith traziam em relação à sociedade anterior. Também aqui, uma imagem estilizada do idealismo alemão – como vertente do pensamento que supostamente desconheceria as relações materiais – não dá conta do interesse de Hegel pelo mundo das relações econômicas e objetivas.

### PARA ALÉM DA OPOSIÇÃO ENTRE HEGEL E ESPINOSA, OU A GRANDEZA DE DOIS PENSADORES

Pelos elementos até aqui reunidos, devemos recusar com firmeza a ideia de que a história da filosofia é a da evolução linear do pensamento rumo a ápices cada vez mais elevados: a relação de Hegel com Espinosa – e obviamente não só ela – ilustra bem este equívoco. Preliminarmente, lembremos que a autoimagem que o próprio Hegel acalantava, como vértice do pensamento até então inalcançado, era muito conveniente para ele mesmo, mas certamente não deve ser endossada pelo seu valor de face (por mais que alguns setores do atual *establishment* hegeliano continuem assim procedendo). Dito isso, é forçoso reconhecer que sua obra incorporou aquisições que ainda não estavam disponíveis na época de Espinosa; já mencionamos o avanço considerável da economia política ao longo do século XVIII e ao início do XIX, que conseguiu trazer mais intensamente para o debate filosófico as relações que são próprias ao mundo capitalista. Acrescentemos que também as ciências da vida ganharam um considerável impulso na contemporaneidade de Hegel. O próprio surgimento do termo biologia costuma ser localizado apenas no final do século XVIII, o que por si só já indica a maturação de um conhecimento especializado nas ciências da vida, capaz de ladear a física, até então o predominante modelo subjacente a vários pensadores do século XVII. Hegel ministrou cursos sobre Filosofia da Natureza, o que não deve ser visto apenas como uma curiosidade histórica, mas antes como a recepção, ainda que muito idiossincrática, de um saber que se indagava sobre as características do mundo encontrado pelos homens. Embora o filósofo não tenha aceitado a ideia da transformação das espécies no mundo natural<sup>15</sup> – que começava a circular em seu tempo, mesmo antes de Darwin –, já no que diz respeito à vida em sociedade encontraremos marcas, ainda que indiretas, de uma nova visão de mundo que ganhava espaço<sup>16</sup>.

Por outro lado, este necessário registro dos avanços do saber humano – e de suas repercussões na filosofia – não deve nos levar à conclusão de que o hegelianismo conseguiu como que absorver e superar as questões levantadas por seus antecessores, notadamente Espinosa. Recordemos a lúcida recusa espinosana em supor que “as coisas naturais agem, como eles próprios [os homens], em vista de um fim” (Espinosa, I, Ap, 2015: 111). Distanciando-se de um equívoco com uma longuíssima história no pensamento, a posição de Espinosa é neste aspecto mais certa que a de Hegel (que seguiu projetando a efetiva teleologia existente na experiência do trabalho para o real como um todo, antropomorfismo a ser recusado).

Além disso, quando procedemos ao exame da teoria política de Espinosa, salta aos olhos que ele fez já no século XVII uma corajosa – e rara – defesa da democracia, como o regime que melhor promove a “manutenção da liberdade” (2003: 242). A elaboração contemporânea sobre uma política do comum (desenvolvida especialmente nos séculos XX e XXI) é devedora de pensadores como Espinosa. Ao passo que Hegel nos oferece um elogio da monarquia constitucional, com todos

<sup>14</sup> Uma análise cuidadosa da posição de Espinosa sobre a lógica da sociedade capitalista pode ser encontrada no livro de João Abreu, *O problema da propriedade privada em Espinosa*. Abreu diverge substantivamente da associação, feita por A. Hirschman e H. Méchoulan, do pensamento de Espinosa com a prevalência do interesse próprio. (Abreu, 2019: 215-219)

<sup>15</sup> Neste aspecto em particular, Hegel endossa a formulação de Schelling da Natureza como “inteligência petrificada”. Mas isso não significa uma identidade de posições entre os dois filósofos sobre o tema. Márcia Ferreira Gonçalves analisa com clareza a diferença entre a Filosofia da Natureza de Hegel e a de Schelling (Gonçalves, 2010: 84-95).

<sup>16</sup> Nas palavras clássicas da *Fenomenologia*: “Quando queremos ver um carvalho na robustez de seu tronco, na expansão de seus ramos, [...], não nos damos por satisfeitos se em seu lugar nos mostram uma bolota. Assim a ciência, que é a coroa de um mundo do espírito, não está completa no seu começo” (Hegel, 1992: 27).

seus conhecidos limites. A prolixa defesa hegeliana da hereditariedade do monarca (encontrável na *Filosofia do Direito*) mereceu o comentário ácido de Marx: “No ponto culminante do Estado, então, o que decide em lugar da razão é a mera *physis*. O nascimento determinou a qualidade do monarca, assim como ele determina a qualidade do gado” (Marx, 2010: 53)<sup>17</sup>. A visada política elitista de Hegel - mesmo que seu texto seja matizado o suficiente para distingui-lo do reacionarismo prussiano *tout court* - torna problemáticas as tentativas de apresentá-lo como um teórico precursor da democracia substantiva.

Os dois filósofos foram homens de seu tempo, marcados por uma genialidade fulgurante, mas também por preconceitos vigentes à sua época. Muito brevemente, mencionemos que em Espinosa, as referências às mulheres são constrangedoramente misóginas, e isso não ocorre apenas nos parágrafos finais do *Tratado Político* (o exemplo que costuma ser mais citado pelos seus estudiosos<sup>18</sup>), mas também nas referências pejorativas à “misericórdia feminina” presentes na *Ética*. Em Hegel, encontramos preconceitos referentes à África (essa “terra de crianças”, “*kinderland*”) e aos negros que não devem ser relativizados, mas antes criticados sem meias palavras por qualquer apreciação que vise ultrapassar o eurocentrismo predominante nos séculos passados e ainda presente nos dias de hoje.

Neste sentido, aquele que tomar a si a tarefa de localizar aspectos datados na obra destes dois pensadores sem dúvida os encontrará. Um inventário desta natureza é sempre necessário, cumprindo relevante papel em qualquer investigação circunstanciada sobre a história do pensamento, e mais ainda, sobre a atualização possível dos diferentes autores no nosso século XXI. A *hagiografia filosófica* – vertente ainda hoje forte no debate da área – não presta bons serviços ao avanço de qualquer pesquisa. Aliás, tanto Espinosa como Hegel decididamente não necessitam de uma hagiografia: a melhor maneira de vivificar o seu impressionante legado é precisamente proceder a um balanço sóbrio também de seus limites.

Pois chega a ser uma obviedade constatar que a contribuição substantiva destes pensadores é monumental. São vértices do pensamento, a que retornamos inúmeras vezes, sempre reencontrando em suas respectivas obras como que monogramas, que lhes garantem “um longo futuro”, se quisermos parafrasear a expressão de Merleau-Ponty (1964: 62-63). E se adotássemos um critério muito particular de aferir a importância de Espinosa e Hegel na obra de Marx, entendemos que este último se beneficiou enormemente do aporte trazido pelos dois primeiros<sup>19</sup>. No caso de Hegel, a recepção é explícita, levando Marx a dizer no Posfácio de *O capital* que por vezes flertou com a dialética hegeliana (dialética que afirma as contradições internas como realidades incontornáveis, bem como aponta para o nexos reflexionante entre as categorias estudadas). Já no que tange a Espinosa, a influência é mais indireta<sup>20</sup>, mas mesmo assim pode ser localizada, como na precoce recusa marxiana de qualquer tipo de criacionismo, na aposta muito decidida numa análise categorial imanente, ou na reescrita, na juventude de Marx, do *Tratado Teológico-Político* e de sua defesa da democracia.

<sup>17</sup> Para os que entendem que esta avaliação de Marx foi demasiadamente severa, vale o cotejo com a alentada biografia de Hegel escrita por Terry Pinkard. Com supostos teóricos muito distintos dos de Marx, Pinkard em certo momento afirma sem maiores rodeios que a *Filosofia do direito* hegeliana defende “o reconhecimento legal continuado dos domínios e de algumas das estruturas corporativas do *ancien régime*” (2000: 484).

<sup>18</sup> Uma crítica precisa ao tratamento dispensado às mulheres no *Tratado Político* pode ser encontrada em Margareth Gullan-Wuhr (2009), ela própria uma admiradora de Espinosa. Assim como Susan Buck-Morss (2011), que estuda a obra de Hegel sob um olhar no mais das vezes favorável, não se exime de apontar para o racismo infelizmente presente no filósofo.

<sup>19</sup> Além, é claro, dos estudos de economia política e das teorias socialistas igualmente reelaboradas por Marx, apenas para citarmos os exemplos mais evidentes de um autor que produziu até manuscritos matemáticos.

<sup>20</sup> Para uma posição diferente da nossa, remetemos o leitor ao cuidadoso estudo de André Tosel (2007), que sustenta a existência de uma relação mais explícita entre os autores.

## EXCURSO: SOBRE A CATEGORIA DA NEGAÇÃO

Mas o que é a negação da negação? É uma lei extremamente geral – e por isso, extremamente ampla e importante –, lei de desenvolvimento da natureza, da história e do pensamento; uma lei que, como vimos, vigora nos reinos animal e vegetal, na geologia, nas matemáticas, na história e no pensamento (Engels, 1987: 131).

O que dizer desta passagem do *Anti-Duhring* de F. Engels? Ela nos apresenta uma lei tão abstrata – na verdade, fora de qualquer possibilidade de verificação objetiva – que supostamente faria valer seus direitos nos mais diferentes domínios tanto da experiência humana como na história anterior a ela. A passagem do *Anti-Duhring* se inscreve no âmbito de um elogio a Hegel, que teria sido o primeiro responsável pela formulação da lei da negação da negação. Este é apenas um exemplo, extremado, que pode ser encontrado em F. Engels mas também (com ênfases diversas) em outros autores marxistas; basta recordar que Th. Adorno, mesmo criticando Hegel, nomeou como *Dialética negativa* uma de suas obras mais estudadas. Encerraremos este artigo com um breve comentário sobre a categoria da *negação* – e seus correlatos, tais como *negatividade*, *negativo*, *negação da negação* – que se espalha(m) profusamente pelos textos de Hegel.

De início, recordemos que Hegel reprovava a substância espinosana por avaliar que ela seria demasiadamente rígida e estática: incapaz de realizar uma reflexão, desconhecendo a “negação se negando”, estaria interdita sua transformação em sujeito, projeto hegeliano. Autores como Deleuze e Negri divergem frontalmente desta avaliação de Hegel e apostam numa filosofia que não opere com a categoria da negação e todo o aparato que lhe é correlato, pelas razões já apontadas ao longo deste artigo. Na polaridade oposta do debate, temos a obra do filósofo esloveno Gregor Moder, que se intitula *Hegel e Espinosa: substância e negatividade*. A posição deste autor é singular no debate contemporâneo, pois ele visa ultrapassar dicotomias como *Hegel ou Espinosa*, a fim de estabelecer uma outra articulação entre os dois pensadores.

Ocorre que também G. Moder finda por eleger a negatividade, a qualidade daquilo que é negativo, como a categoria mais original do hegelianismo, que lhe conferiria especificidade filosófica. Não por acaso, o subtítulo de seu trabalho vem a ser “substância e negatividade”, como que a indicar a vertente mais relevante de cada um dos pensadores: em Espinosa, a afirmação da substância incriada; em Hegel, a introdução do negativo no âmbito do ser. Por isso, Moder defende a tese da negatividade “não como algo puramente acidental, mas como algo substancial: a negatividade não é uma inflição externa que mutila a substância absoluta; funciona como seu mecanismo interno” (Moder, 2017: 130)

Vemos que a formulação de Moder *toma a negação como substancial*, isto é, ontológica, constitutiva do ser. Mas no presente Excurso, tomaremos uma posição distinta desta. Posição já antecipada pelo fato de, dentre os aspectos destacados como os mais produtivos do hegelianismo, a negação não ter sido por nós incluída entre eles. Reiterando: a opção adotada foi a de enfatizar as categorias hegelianas da contradição (e tentaremos mostrar agora que é possível formular *uma contradição sem o recurso do negativo*), as determinações de reflexão, e as discontinuidades trazidas pelo trabalho humano no mundo natural. Quanto à negação, concordamos com aqueles autores que afirmam ter havido uma dilatação abusiva da categoria em Hegel, que foi assumida por seus seguidores.

Para que esta não soe como uma posição idiossincrática, tomaremos apoio na posição de György Lukács que, embora crítico de vários aspectos do hegelianismo, sempre sublinhou a importância das contribuições mais significativas do filósofo alemão. Pois bem, quando se procede à leitura dos trabalhos do final da vida de Lukács, descobrimos que o filósofo húngaro, após brasejar extensamente na *Ciência da Lógica*, fará uma crítica ao uso da negação que toca bem de perto nos

temas aqui abordados. Sustentando a “irrelevância ontológica da negação” (Lukács, 2012: 143), a posição do autor é a de que houve uma dilatação indevida da categoria que, para além de qualquer razoabilidade, transformou-a numa espécie de princípio ontológico geral. Em suas palavras:

Só uma coisa é impossível: do conceito logicamente esvaziado do ser, desenvolver um ser real mediante uma reversão ideal do processo de abstração acima mencionado. É exatamente este, porém, o programa de Hegel na primeira parte de sua *Lógica*. Precisamente para isso a negação serve-lhe como instrumento. (Lukács, 2010: 159)

Lukács afirma que o que normalmente chamamos de negação recobre na verdade processos muito distintos, enganosamente homogeneizados quando se usa a mesma categoria: “a expressão aparentemente igual em termos lógicos [negação] refere-se a realidades muito diversas e, em consequência, pode deformar determinados fatos ontológicos” (Lukács, 2012: 218). Propondo uma teoria dos níveis do ser – que incorpora aspectos da contribuição de Nicolai Hartmann -, Lukács prossegue dizendo que é imprescindível distinguir o ser inorgânico originário de suas sucessivas transformações ao longo do tempo. No mundo inorgânico, por exemplo, sequer é correto falar em negação, mas apenas na transformação de um ser-assim num ser-outro. Apenas no ser social, em condições bastante determinadas, é legítimo lançar mão desta categoria. Assim, posso afirmar que “como republicano, eu nego a monarquia” (2012: 217); mas mesmo aí não é possível substantivar a negação (concebê-la como um ser), nem, muito menos, a negação da negação.

O que é mais surpreendente na tomada de posição lukácsiana é que, no que diz respeito ao cotejamento entre Hegel e Espinosa, o autor húngaro geralmente se refere de forma mais afirmativa ao primeiro, Hegel, entendido por ele como expressão de um momento mais avançado da história do pensamento (concepção que aliás problematizamos ainda há pouco). Porém, quando Lukács analisa a negação, seu argumento como que evoca o de Espinosa, por vezes de modo explícito. Embora o primeiro, até onde pesquisamos, não cite a Carta 36 espinosana dirigida a J. Hudde, nela podemos ler que “é contraditório conceber como não existente algo cuja definição inclui a existência, ou (o que é o mesmo) que afirma a existência” (1988: 251). Ou seja: em Espinosa prepondera a afirmação da existência, e não sua negação.

Por outro lado, Lukács sublinha oportunamente que o famoso *determinatio negatio est* (“determinação é negação”) aparece numa das cartas de Espinosa, e não em suas explicações sistemáticas. E, acrescentamos nós, foi Hegel quem magnificou a importância deste *determinatio negatio est*, tomando a formulação como uma espécie de quintessência do espinosismo<sup>21</sup>. Em sua entrevista a István Eörsi (transformada em livro com o nome de *Pensamento vivido*), Lukács afirma que quando tentamos definir o que é uma pedra apta a tornar-se um machado, por exemplo, podemos lançar mão de uma infinidade de enunciados negativos: a pedra “não deve ser redonda”, “não deve ser elíptica”, “não deve ser parabólica”. Contudo, por esta via não progredimos absolutamente em sua definição. Mas se dizemos “a pedra deve ser pontiaguda” (um enunciado afirmativo), aí sim avançamos algo no entendimento aquele ente (Lukács, 1983: 136). Este exemplo muito simples nos mostra que a definição positiva consegue cernir aquilo que a proliferação de enunciados negativos apenas tangencia.

Quanto às razões para a dilatação categorial da negação no pensamento contemporâneo, Lukács entende que isso se deve ao já secular predomínio das abordagens gnosiológicas sobre a visada ontológica. Sua tese: a negação, como ato do conhecimento, como precioso instrumento que permite estabelecer diferenciações entre complexos objetivos, foi dilatada e transposta, indevidamente, para

<sup>21</sup> Ouçamos como Deleuze se refere à negação: “O princípio espinosista é que a negação não é nada [...]. Negação é um ser de razão, ou melhor, de comparação, que resulta do fato de agruparmos todas as espécies de seres distintos num conceito abstrato no intuito de os relacionar a um mesmo ideal fictício...” (Deleuze, 2002: 97).

outros níveis do ser. Daí a recusa lukácsiana em ontologizar a negação, tomá-la como um ente existente, como uma espécie de ser que age independentemente dos sujeitos humanos.

Num passo arrojado de seu argumento, Lukács afirma que mesmo quando Marx analisa a chamada acumulação originária, a conhecida referência marxiana à “negação da negação” desempenha um papel “estilisticamente decorativo” (Lukács, 2010: 157). Neste ponto, cumpre dizer que tal afirmação é tão surpreendente – inclusive por Lukács ter feito em sua juventude uma defesa do marxismo ortodoxo - que nos convidou a revisitar *O capital*, utilizando-nos dos mecanismos eletrônicos de busca de palavras, para aferir a incidência no texto marxiano de categorias como *negação*, *negatividade*, *negativo*. Quando se faz uma pesquisa desta natureza, de fato chama a atenção a escassíssima incidência destas categorias em *O capital*. E que diferença quando se repete o mesmo mecanismo de busca na *Ciência da Lógica* de Hegel: o negativo (a negatividade, a negação) reaparece(m) praticamente a cada página; recorrência quase obsedante em Hegel.

Entretanto, se nossa busca eletrônica seguinte for pela incidência das categorias *contradição* e *contraditório* em Marx, o panorama muda por completo: *O capital* está repleto de formulações e referências a contradições e a processos contraditórios. Hipótese nossa: *em Marx, diferentemente do que ocorre com Hegel, é possível se formular a existência de processos contraditórios sem recorrer à negação*, mas sobretudo a tendências inicialmente diferentes, que passam da oposição para a contradição. Dito de outro modo: a categoria da *contradição* em Marx foi depurada de sua sobrecarga hegeliana, fortemente marcada por uma metafísica da negação.

Quando se leva isso em conta, as ressonâncias filosóficas de algumas passagens da teoria do valor de Marx se tornam mais claras. Já no primeiro capítulo de *O capital*, quando Marx investiga o trabalho objetivado no valor das mercadorias, encontraremos uma formulação que recorda as mencionadas hipóteses de Lukács:

o trabalho objetivado no valor das mercadorias não é expresso apenas negativamente como trabalho no qual são abstraídas todas as formas concretas e propriedades úteis dos trabalhos efetivos. *Sua própria natureza positiva se põe em destaque*: ela se encontra na redução de todos os trabalhos efetivos à sua característica comum de trabalho humano (Marx, 2013: 199, grifos nossos).

Nesta formulação de Marx, é a “natureza positiva” do trabalho objetivado que “se põe em destaque”, por mais que isso contrarie aqueles pesquisadores que, sob influência direta ou indireta de Hegel (como Th. Adorno) elevaram a negatividade como categoria definidora do devir histórico.

Por fim, quando examinamos o projeto político de Marx, superação da sociedade capitalista, podemos sem dúvida dizer que seu projeto comunista *nega* a realidade existente em sua lógica de estranhamento e exploração. E esta negação não é parcial, tópica, pois atinge o núcleo duro mesmo da produção e da lei do valor, e não apenas o modo de distribuição das mercadorias. Contudo, ressalva fundamental: tal superação foi pensada por Marx tomando por base elementos e tendências *já existentes* no interior da própria sociedade capitalista. Numa decisiva formulação de *A guerra civil na França* podemos ler que: “os trabalhadores não têm nenhuma utopia já pronta para introduzir par *décret du peuple*. (...) Eles não têm nenhum ideal a realizar, mas sim querem libertar os elementos da nova sociedade dos quais a velha e agonizante sociedade burguesa está grávida” (Marx, 2011: 60). É por esta razão que Lukács contrasta agudamente o projeto dos socialistas utópicos com o de Marx. No primeiro caso, supunha-se ser possível produzir na realidade existente, como que por um decreto da vontade, aquilo que havia sido pensado como sua negação abstrata: a sociedade comunista. Ao passo que em Marx, o projeto emancipatório já se desenha como tendência real, a ser expandida, mesmo no interior da sociedade alienada. Daí o registro marxiano dos ganhos inequívocos trazidos pela lei das 10 horas de jornada para a classe trabalhadora; daí seu incentivo ao

nascente trabalho cooperativo, mesmo alertando que ele precisaria ser acompanhado da conquista do poder político (Marx, 2014). Em contrapartida, Robert Kurz – um leitor convicto da *Dialética negativa* de Adorno – referindo-se às tentativas dos trabalhadores argentinos em estabelecer um circuito alternativo de trocas durante a profunda crise daquele país no início do século XXI, preferiu afirmar sumariamente que elas haviam “fracassado grandiosamente” (Kurz, 2005).

Feitas todas as ressalvas que buscamos tornar transparentes ao longo deste artigo, reconheça-se que existe aqui uma descontinuidade entre dois modos distintos de conceber o real.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, João. *O problema da propriedade privada em Espinosa*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Lumen Juris, 2019.
- BRANDOM, Robert. Untimely Review of Georg Hegel's *Phenomenology of Spirit*. *Topoi: An International Review of Philosophy*, vol. 27, 2008, pp. 161-164.
- BUCK-MORSS, Susan. Hegel e Haiti. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 90. São Paulo, July, 2011. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-33002011000200010](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002011000200010), acesso em 23/01/2020.
- CHAUÍ, Marilena. Espinosa: vida e obra. In: *Espinosa. Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983
- COLE, Andrew. *The Birth of Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 2014.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, G. e Guattari, Felix. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- ECKERMANN, J.P. *Conversações com Goethe nos últimos anos de sua vida: 1823-1832*. São Paulo: Unesp, 2016.
- ENGELS, F. Anti-Dühring. In: Marx, K. and Engels, F. *Collected Works*, vol. 25. London: Lawrence & Wishart, 1987.
- ESPINOSA, B. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- GABHART, Mitchell. Spinoza on Self-Preservation and Self-Destruction. *Journal of the History of Philosophy*, Volume 37, Number 4, October 1999, pp. 613-628.
- GONÇALVES, Márcia Ferreira. A crítica às ciências mecanicistas na Física Especulativa de Hegel. In: UTZ, Konrad e SOARES, Marly (orgs). *A noiva do espírito: natureza em Hegel*. Porto Alegre : EDIPUCRS, 2010.
- GULLAN-WHUR, Margareth. Spinoza e a igualdade da mulher. *Revista Conatus*, vol. 3, n.6, dezembro 2009: pp. 95-108. Disponível em:  
<http://seer.uece.br/?journal=Conatus&page=article&op=view&path%5B%5D=1763&path%5B%5D=1515>, acesso em 27/01/2020.
- HEGEL, G.W.F. *Ciência da lógica: 2 A doutrina da essência*. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: Edusf, 2017.
- HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse II*. In: HEGEL, G.W.F. *Werke*, Band 9. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986a.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HEGEL, G.W.F. *Hegel and the human spirit: a translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6)*, with commentary by Leo Rauch. Detroit/Michigan: Wayne State University Press, 1983.
- HEGEL, G. W. F. *The science of logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. In: HEGEL, G.W.F. *Werke*, Band 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986b.
- KURZ, Robert. Um sonho de liberdade. *Caderno +Mais! Folha de São Paulo*. 16/01/2005.

- LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social*, vol. I. São Paulo: Boitempo, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Pensiero vissuto*. Roma: Editori Riuniti, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MACHEREY, Pierre. *Hegel or Spinoza*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.
- MARTINS, Maurício Vieira. Espinosa e Marx: pensadores da imanência. *Verinotio -Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*. Ano XII, n. 23, v. 1 abr./2017, pp. 300-330.
- \_\_\_\_\_. *Marx, Espinosa e Darwin: pensadores da imanência*. Rio de Janeiro: Consequência, 2017.
- MARX, K. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos: economía y filosofia*. Madri: Alianza Editorial, 1985.
- \_\_\_\_\_. Mensagem inaugural da Associação Internacional dos Trabalhadores. In: MUSTO, Marcello (org.). *Trabalhadores do mundo: uni-vos! Antologia política da I Internacional*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- \_\_\_\_\_. *O capital: crítica da economia política*, Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, K. e ENGELS, F. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'Œil et l'Esprit*. Paris: Gallimard, 1964.
- MODER, Gregor. *Hegel and Spinoza: substance and negativity*. Evanston, Illinois : Northwestern University Press, 2017.
- MORFINO, Vittorio. *Genealogia di un pregiudizio. L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2016.
- NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- ORSINI, Federico. Apresentação. In: HEGEL, G.W.F. *Ciência da lógica: 2 A doutrina da essência*. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: Edusf, 2017.
- PINKARD, Terry. *Hegel: a biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- PRADO JUNIOR, Bento. Monique David-Ménard: Deleuze ou Freud/Lacan? *Discurso*, n. 36, 2007, pp. 13-18.
- READ, Jason. *Jason Read reviews the new translation of Pierre Macherey, Hegel or Spinoza. New APPS: Art, Politics, Philosophy, Science, 2012. Disponível em: <https://www.newappsblog.com/2012/01/jason-read-reviews-the-new-translation-of-pierre-macherey-hegel-or-spinoza.html>, acesso em 15/12/2019.*
- SOLÉ, María Jimena. Los amigos prusianos. Episodios de la recepción de Spinoza en el siglo XVIII. *O que nos faz pensar*, vol. 26, n. 41, fev. 2018, pp. 211-234. Disponível em <http://oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/572/560>, acesso em 02/02/2020.
- SPINOZA, Baruch. *Correspondencia*. Madri: Alianza Editorial, 1988.
- SPINOZA, Baruch. *Tratado político*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- TOSEL, André. Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza: Remarques et hypothèses. In: Tosel, A.; Moreau, P-F.; Salem, J. *Spinoza au XIXe siècle*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007.

