

A Crítica de Hegel a Spinoza e Leibniz na Observação na Lógica da Essência e nos Cursos sobre História da Filosofia

Hegel's Critique of Spinoza and Leibniz in the Remark of the Logic of Essence and in the Lectures on the History of Philosophy

EDUARDO GARCIA LARA¹

RESUMO: O presente artigo tem por objetivo analisar a leitura que Hegel desenvolve de Baruch Spinoza e de Gottfried Leibniz. O foco é a substância e as tensões inerentes a concepção cartesiana conforme herdada pelos dois filósofos. As fontes abordadas são a “Observação” do segundo livro da Ciência da Lógica, e parte de um capítulo, referente à filosofia moderna, do terceiro volume das Lições sobre a História da Filosofia. Na primeira parte do artigo aborda-se Spinoza; na segunda, Leibniz. Nas duas partes, começa-se pela apresentação do que Hegel considera o “princípio particular” do sistema do autor abordado, apresenta-se os principais momentos da exposição desse sistema e conclui-se com um balanço desse sistema. Por fim, na conclusão, procura-se, de maneira sintética, relacionar ambos os autores entre si bem como com o sistema hegeliano.

PALAVRAS-CHAVE: Substância. Mônada. Absoluto.

ABSTRACT: This article aims to analyze Hegel's reading of Baruch Spinoza and Gottfried Leibniz. I emphasize their notions of substance and the tensions intrinsic to its Cartesian roots – inherited by those two philosophers. Such subject is read through the “Remark”, in the Second Book of The Science of Logic, and through part of a chapter of the third volume of Hegel's Lectures on the History of Philosophy, concerning Modern Philosophy. The text has two parts, each treating one philosopher, and both starting with Hegel's presentation of what he considered to be each system “particular principle”, attempt to expose the main moments of their

¹ Mestrando do PPG-Filosofia-PUCRS. E-mail: eduardo-g-l@hotmail.com.

systems and end approaching those systems. Finally, at the concluding remarks, I attempt to synthetically relate those philosophies “particular principles” both with each other and with Hegel’s system.

KEYWORDS: Substance. Monads. Absolute.

O presente artigo tem por objetivo analisar a leitura que Hegel desenvolve de Baruch Spinoza e de Gottfried Leibniz. O foco é a substância e as tensões inerentes à concepção cartesiana conforme herdada pelos dois filósofos. Em seus “Cursos sobre a História da Filosofia”, Hegel vê em Descartes um ponto de inflexão na história do pensamento ocidental. Para Hegel, é com o filósofo francês que começa a Filosofia do período moderno ou do pensamento abstrato – quando essa perde sua unidade com a Teologia.

Na sua leitura a principal preocupação na transição para a Filosofia Moderna é a reconciliação de dois polos que se configuram como antitéticos. Com a reflexão do seu ser-em-si, o pensamento aparece como algo subjetivo, de tal maneira que tem uma antítese no ser externamente subsistente². O que caracteriza a Filosofia Moderna é a reconciliação dessa oposição. Desse ponto em diante, para Hegel, toda Filosofia se preocupa com essa unidade entre Ser e Pensamento. Para autores pós- Kantianos como Schelling e Hegel, as filosofias de Spinoza e Leibniz representam a possibilidade de unir o que fora cindido por Kant - coisa-em-si e fenômeno, sujeito e objeto, liberdade e necessidade, sensibilidade e entendimento. Isso, sem dúvida, estende-se e relaciona-se às próprias preocupações e perspectivas hegelianas³.

A “Doutrina da Essência”, segundo livro da Ciência da Lógica, organiza-se da seguinte forma: a primeira seção dedica-se à definição de essência; a segunda, à refutação de dualismos associados especialmente a Kant — fenômeno e a coisa-em- si, todo e as partes, a força e a sua

² Diz Hegel nos Cursos: “With the reflection of its being-within-itself, thinking at this stage arises essentially as something subjective in such a way that it has an antithesis in [outwardly] subsistent being” (HEGEL, 1990, 107).

³ Sobre a recepção de Spinoza no idealismo alemão, ver o texto de Beckenkamp (2006) e a compilação dos textos e cartas de Jacobi (1988). Ver também o texto de Copleston (1946). Sobre a recepção de Leibniz, ver, sobretudo, os textos de Haldar (1917) e de Wilson (1994).

exteriorização, o interior e o exterior. Na última seção, Hegel tematiza o Absoluto. No Capítulo sobre o Absoluto, Hegel segue uma estrutura análoga à Spinoziana — exposição do absoluto, atributo e modo absoluto — respectivamente, os itens A, B e C. Na terceira seção da Doutrina da Essência, Hegel analisa a multiplicidade unificada pelo movimento da reflexão — a aparência que não precisa mais ser oposta à essência como um mundo do ser-em-si, pois é completamente determinada pelo movimento da essência, pelas formas que a reflexão produz, e não tem determinação senão aquelas produzidas pelo pensamento⁴. Hegel reconhece a verdade da filosofia de Spinoza, corrigindo-a nas insuficiências por meio de um debate com Leibniz. Para Hegel, nem Spinoza nem Leibniz, contudo, conseguiram desenvolver o ponto de vista da síntese.

Dois são os textos mais significativos escritos por Hegel sobre Spinoza e Leibniz: a “Observação” do segundo livro da Ciência da Lógica, e parte de um capítulo, referente à filosofia moderna, do terceiro volume das Lições sobre a História da Filosofia. O primeiro pertence ao período de Nuremberg - em que Hegel desenvolve o sistema da maturidade, o segundo ao período dos grandes cursos de Berlim, em que Hegel desenvolve aspectos da sua versão enciclopédica do sistema. Com exceção da extensão – a Observação bem mais sintética –, os dois textos não se distinguem extensivamente entre si.

Na primeira parte do artigo aborda-se o pensador holandês; na segunda, Leibniz. Em ambos, começa-se pela apresentação do que Hegel considera o “princípio particular” do sistema do autor abordado, apresenta-se os principais momentos da exposição desse sistema e conclui-se com um balanço desse sistema. Por fim, na conclusão, procura-se, de maneira sintética, relacionar ambos os autores entre si bem como com o sistema hegeliano.

⁴ “The whole section on ‘actuality’, in the Doctrine of Essence, can be read as Hegel’s (metaphysical) deduction of the notion of actuality precisely insofar as it is also the beginning of a metaphysical deduction of Hegel’s “concept.” It is a deduction of the notion of actuality in the fully determinate sense that will be given to it once the transition to the concept is accomplished” (LONGUENESSE, 2007, p. 111). O motivo disso — isso é, da noção de efetividade encontrar sua exposição inicial na seção final da Doutrina da Essência —, a autora sugere, é quase um aviso por parte de Hegel: seria impossível compreender em que sentido algo é dito ser efetivo, na verdade real, ou real, a menos que se entenda como e por que a essência encontra sua “verdade” no conceito.

SPINOZA E A SUBSTÂNCIA COMO UNO

Ainda que mais extenso, o texto dos “Cursos sobre a História da Filosofia” apresenta uma estrutura bastante similar àquela da Observação na Doutrina da Essência. Em ambas, Hegel procede, basicamente, em três momentos – começa pela caracterização do pensar de Spinoza na sua relação com Absoluto (i); expõe seus momentos principais, atributo e modo (ii); e conclui com uma avaliação do sistema da “Ética” (iii). Nos cursos, porém, Hegel desenvolve uma nota história, ausente na “Observação”, na qual reconhece um duplo influxo sobre o pensamento do filósofo holandês— na sua análise, foi do pensamento oriental que Spinoza acolhera o princípio da unidade que permitir-lhe-á o desenvolvimento de uma intuição subjacente à filosofia cartesiana, a identidade entre pensamento e real, subordinada, no Cartesius e na filosofia moderna, ao dualismo entre finito e infinito.

CARACTERIZAÇÃO DO PRINCÍPIO PARTICULAR: CORRESPONDÊNCIA ENTRE ABSOLUTO E SUBSTÂNCIA

Hegel começa, destarte, colocando a correspondência entre Absoluto e a substância Spinoziana. A substância de Spinoza é a unidade entre Ser e Pensamento. Ele destaca que a realidade simples em Spinoza é a substância absoluta e que apenas essa realmente “é”. Apenas essa é efetiva ou efetividade.

We have before us two determinations, the universal or what has being in and for itself, and secondly the determination of the particular and singular, that is, individuality. Now it is not hard to demonstrate that the particular or the singular is something altogether limited, that its concept altogether depends upon an other, that it is dependent, does not truly exist for itself, and so is not truly actual. With regard to the determinate, Spinoza established this thesis: ‘omnis determinatio est negatio’ [all determination is negation] (HEGEL, 1990, p. 154, grifos nossos)⁵.

Também na Observação sobre Spinoza e Leibniz na Ciência da Lógica, Hegel reconhece a correspondência entre o conceito de Absoluto, que

⁵ Ver Carta 50 de Spinoza para Jarig Jelles nas Obras Completas.

desenvolve na seção anterior, e a substância de Spinoza. Hegel caracteriza a substância spinoziana:

[a] substância deste sistema é uma substância, uma totalidade inseparável; não há nenhuma determinidade que não estaria contida e dissolvida nesse absoluto; e é bastante importante que tudo o que aparece e vislumbra como autônomo ao representar natural ou ao entendimento determinante nesse conceito necessário é totalmente rebaixado a um mero ser-posto (HEGEL, 2014, p. 383-4, grifos nossos).

Tem-se, então, que Hegel atribui a Spinoza a visão de que o que faz o indivíduo irreal é o fato de que não é um todo auto-dependente que pode ser concebido isoladamente em relação aos outros. Em outras palavras, o Uno do filósofo holandês afirma-se pela negação e absorção de todo o particular e Spinoza funda a absolutidade da substância na negatividade da determinidade finita. É assim que apenas o não-particularizável, ou universal, “é” e que a coisa singular não possui efetividade. A tese de que o mundo é tão somente fenômeno seguir-se-ia, por sua vez, desse princípio de que toda determinação é uma negação (que Hegel considera verdadeiro⁶). Nesse argumento, se dissermos algo específico sobre uma coisa, ainda que a dissemos de maneira afirmativa, o que temos é negação. É por isso que Hegel diz que a “determinidade” é a negação posta como afirmativa. Na leitura que Hegel procura desenvolver, Spinoza está interessado nos conceitos de coisas individuais (ou seja, finitas) e também nos conceitos do que ele chama de “extensão” e “pensamento”, os conceitos de matéria e espírito. Ao aplicar o princípio de que a determinação é negação, argumenta, Spinoza concluirá que extensão e pensamento são negações, e que, portanto, não são reais.

Conforme ver-se-á, a leitura de Hegel deve ser lida à luz da crítica a Schelling e a sua filosofia da identidade. Assim sendo, em sua leitura, Spinoza estaria certo na rejeição ao dualismo e dizer que tudo é o Uno – Spinoza errara, todavia, ao pensá-lo como uma unidade indiferenciada. Para Hegel, Spinoza elevou-se ao ponto de partida essencial de toda Filosofia, ainda que perca de vista o valor da individualidade concreta que supra a rigidez da substância.

⁶ Isso é discutido na Ciência Lógica quando Hegel lida com o “Ser Determinado”.

The general point to notice here is that thinking, or the spirit, has to place itself at the standpoint of Spinozism. This idea of Spinoza's must be acknowledged to be true and well-grounded. There is an absolute substance, and it is what is true. But it is not yet the whole truth, for substance must also be thought of as inwardly active and alive, and in that way must determine itself as spirit. Spinoza's substance is the universal, and consequently the abstract, determination. We can call it the absolute foundation of spirit, not, however, as its absolutely fixed underlying ground, but as the abstract unity that spirit is within itself (HEGEL, 1990, p. 154, grifos nossos).

MOMENTOS DA FILOSOFIA DE SPINOZA: SUBSTÂNCIA, ATRIBUTO E MODO

Cabe dissertar brevemente sobre os principais momentos do sistema da Ética. Hegel critica a aplicação do método geométrico à Filosofia conforme operada por Spinoza. Para ele, o sistema de Spinoza é simples, consistindo no método sua principal dificuldade.

Spinoza's system itself is on the whole very simple. The difficulty of grasping it is due partly to the method, the closely woven method by which he presents his thoughts, and [partly] to his restricted viewpoint, which leaves one dissatisfied about [some of its] major aspects and lines of inquiry (HEGEL, 1990, p. 153).

Hegel destaca que, para tornar sua filosofia consistente, Spinoza apresentou-a de acordo com um método geométrico apropriado apenas às ciências finitas do entendimento. Por isso, ele começa com as definições. Essas definições envolvem determinações universais, e elas são adotados diretamente ou pressupostas, não são deduzidas, pois Spinoza não sabe como ele chega a elas (HEGEL, 1990, p. 155). Para ele, definições nominais, apresentadas à maneira de postulados, não permitem que Spinoza apreenda a demonstração do seu conteúdo verdadeiro. Diz Hegel na Observação,

[o]s conceitos de substância dados por Spinoza são os conceitos da causa de si mesma, – que ela é aquilo cuja essência inclui em si a existência, – que o conceito do absoluto não precisa do conceito de um outro a partir do qual teria que ser formado. Estes conceitos, apesar de serem profundos e corretos, são definições, que são admitidas imediatamente na ciência desde o início. A matemática e as outras ciências subordinadas têm que começar com um pressuposto, que constitui o seu elemento e base positiva. O absoluto, porém, não pode ser um

primeiro, um imediato, mas o absoluto é essencialmente o seu resultado (HEGEL, 2014, p. 385, grifos nossos).

Substância, então, é aquilo concebido dentro de si e através de si. Em outras palavras, substância é colocada com algo cujo conceito prescindir, a sua concepção, de outra coisa – não lograsse prescindir, seria finito ou acidental⁷. O segundo momento da substância, por sua vez, é o atributo, que, de acordo com sua definição, é o que o entendimento apreende da substância como constitutivo da sua essência. O atributo diz respeito à determinação da essência da substância e é tomado como uma diferenciação inessencial dessa substância, restituído à ação do entendimento, que acolhe-o como particularidade dada, sem deduzi-lo da universalidade.

Em Spinoza apresenta-se também a definição do atributo, e [ele] é determinado como o modo no qual o entendimento compreende a sua [do absoluto] essência. Além do fato que o entendimento é tomado conforme a sua natureza como posterior ao atributo – pois Spinoza o determina como modo – assim o atributo, a determinação como determinação do absoluto, é tornado dependente de um outro, [a saber,] o entendimento, que se apresenta frente à substância de forma exterior e imediata (HEGEL, 2014, 385-6).

Ainda que a substância de Spinoza consista de atributos infinitos, o modo através do qual a substância passa para o atributo, como esses emergem do Uno, não é, lembra Hegel, elucidado, e Spinoza não indica, tampouco, o porquê de mencionar apenas dois atributos⁸ – como Descartes, pensamento e extensão⁹. O entendimento apreende esses atributos como totalidades, ambos expressam o mesmo Ser, Deus, numa forma que o Entendimento traz consigo, uma forma que pertence ao entendimento.

⁷ Uma causa produz um efeito que é algo diferente da causa. Uma causa de si mesma, por sua vez, é uma causa que produz um efeito: nesse caso, a distinção é suprasumida, pois uma causa de si mesma produz apenas a si mesma. Na causa em si tem-se “Absoluto como resultado de si mesmo, mas este é definido como verdade imediata, pressuposto de tudo mais” (BLANC, 1996, p. 102). Trata-se de um conceito fundamental à qualquer especulação, o retorno para si mesmo do outro. Nesse sentido, Deus é o ser absolutamente infinito. O infinito é a afirmação de si mesmo (ver proposição 8 da primeira parte da *Ética*). O infinito do pensamento é distinto do infinito da imaginação. O último é a má infinitude, isso é, a infinitude do Espaço ou do Tempo, ou a série infinita dos números. Ver carta 29 para Ludwig Meyer: nela, Spinoza diferencia os sentidos da infinitude.

⁸ Hegel pondera, então, que “infinito” refira-se ao seu caráter.

⁹ Ver proposições 1 e 2 da *Ética*.

Colocando-se de outro modo, cada uma, nela mesma, é uma totalidade, de tal modo que ambas têm o mesmo conteúdo, exceto que, em um caso, é posicionada na forma do pensamento e, no outro, na forma da extensão. Ambas são a mesma totalidade, ou, em outras palavras, e é assim que Spinoza coloca, a ordem ou sistema das coisas extensas é o mesmo que a ordem das coisas pensadas¹⁰.

Spinoza determina os atributos também como infinitos, e precisamente infinitos também no sentido de uma pluralidade infinita. Com efeito, estão dados ulteriormente apenas os dois [atributos]: o pensar e a extensão, e não está demonstrado como a pluralidade infinita se reduz necessariamente apenas à oposição, e precisamente a esta oposição determinada do pensamento e da extensão. – Estes dois atributos são, portanto, tomados empiricamente. O pensamento e o ser representam o absoluto em uma determinação; o próprio absoluto é a sua unidade absoluta, de modo que eles são apenas formas inessenciais do mesmo, a ordem das coisas é a mesma como a das representações ou dos pensamentos e o absoluto uno é considerado apenas pela reflexão exterior, por um modo, sob aquelas duas determinações, por um lado como uma totalidade de representações e por outro, como uma totalidade das coisas e das suas mudanças (HEGEL, 2014, p. 386).

A unidade do pensamento com o ser é posicionada de tal maneira que é em si mesma uma totalidade. Temos duas totalidades, que, nelas mesmas, são o mesmo, e cujas distinções são apenas atributos ou determinações do entendimento, um fator acrescentado. Essa é a visão geral, coloca Hegel: atributos não são nada neles mesmos, não são distinções neles mesmos. Hegel lembra que essa ideia recentemente servira para afirmar que o mundo pensado é implicitamente o mesmo mundo extenso e que os dois são apenas formas distintas. A crítica de Hegel dirige-se à filosofia da identidade de Schelling. Para Hegel, duas questões devem ser colocadas: como o entendimento aplica essas duas formas à substância absoluta? De onde vêm essas duas formas?

Assim como é esta reflexão exterior que faz aquela diferença, é também ela que a reconduz e a afunda na identidade absoluta. Mas esse movimento inteiro ocorre fora do absoluto. Com efeito, esse próprio absoluto é também o pensar, e nessa medida esse

¹⁰ Ver a proposição 7 na segunda parte da Ética.

movimento [está] apenas no absoluto; porém, como foi observado, ele está no absoluto apenas como unidade com a extensão, e assim não como este movimento, que é essencialmente também o momento da oposição. – Spinoza faz ao pensar a sublime exigência de considerar tudo sob a forma da eternidade, *sub specie aeterni*, quer dizer, como é no absoluto. Mas naquele absoluto que é apenas a identidade imóvel, tanto o atributo quanto o modo são apenas como desaparecendo, não como devindo, de maneira que, com isso, também aquele desaparecer toma o seu início positivo apenas a partir de fora (HEGEL, 2014, p. 386-7).

Finalmente, o terceiro momento consiste dos modos ou afecções. Hegel designa-os como terceiro momento porque é o ponto de partida para a identificação da substância, atributo e modo com o universal, o particular e o singular, respectivamente¹¹. Spinoza implica que movimento e repouso são modos – na extensão, trata-se de repouso e movimento; no pensamento, intelecto e vontade¹². Tratam-se de modificações. O que quer que se relacione a essa distinção e é em particular posicionado por seu nada em si. Essas são as formas gerais de Spinoza.

O terceiro, o modo, é em Spinoza afecção da substância, a determinidade determinada, que é em um outro e é apreendido através de um outro. Os atributos têm, propriamente, apenas a diversidade indeterminada para sua determinação; cada um deve expressar a totalidade da substância e ser compreendido a partir de si mesmo; mas na medida em que ele é o absoluto como determinado, assim ele contém o ser outro e não pode ser compreendido apenas a partir de si mesmo. Apenas no modo, portanto, está propriamente posta a determinação do atributo. Este terceiro, além disso, permanece também um mero modo; por um lado, ele é imediatamente dado, por outro lado, a sua nulidade não é compreendida como reflexão-em-si (HEGEL, 2014, p. 386).

AValiação DO SISTEMA SPINOZIANO

Dentre os aspectos positivos que enxerga no sistema spinoziano, Hegel destaca a enumeração completa dos momentos do Absoluto – universalidade, particularidade e singularidade. Para ele, “[a] explicitação

¹¹ Essa análise vai ao encontro do que Spinoza afirma na proposição 25 da primeira parte da *Ética*, quando comenta que coisas particulares não são nada senão afecção dos atributos divinos ou modos através dos quais os atributos de Deus são expressos de certa maneira.

¹² Ver proposição 32, Corolário 2, da primeira parte da *Ética*.

spinoziana do absoluto é, portanto, provavelmente completa na medida em que ela começa a partir do absoluto, deixa, depois, seguir o atributo e termina com o modo” (HEGEL, 2014, p. 388). Hegel sintetiza a Filosofia de Spinoza como um emanacionismo que, semelhante à Filosofia Oriental, considera o Absoluto a partir da sua degradação progressiva, sem retorno a ele mesmo.

De maneira igual, na representação oriental da emanção o absoluto é a luz que ilumina a si mesma. Só que ele não apenas se ilumina, mas também emana. As suas emanções são distanciamentos da sua claridade não perturbada; as criações sucessivas são mais incompletas do que as precedentes das quais elas se originam. O emanar é tomado apenas como um acontecer, o devir apenas como uma perda progressiva. Assim, o ser se escurece mais e mais, e a noite, o negativo, é o último da linha, que não retorna à primeira luz (HEGEL, 2014, p. 388-389).

O pensamento, ou o espírito, tem de colocar-se no ponto de vista do spinozismo. Existe uma substância absoluta, e é o que é verdadeiro. Podemos chamá-la de fundamento absoluto do espírito, não, porém, como o seu terreno subjacente absolutamente fixo, mas como a unidade abstrata que o espírito é em si mesmo. Hegel critica os fatos de Spinoza não ter logrado realizar a dedução dos momentos do absoluto a partir do real e tampouco de ter conseguido ver na singularidade mais que determinidade negativa, obliterando os momentos positivos da negação de si e do reingresso à identidade primeira.

[...] mas esses três são enumerados apenas um depois do outro sem a sequência interior do desenvolvimento, e o terceiro não é a negação como negação, não é uma negação que se relaciona negativamente a si, de modo que ela seria em si mesma o retorno à primeira identidade e esta [identidade] seria identidade verdadeira. Falta, portanto, a necessidade da progressão do absoluto para a inessencialidade, assim como a sua dissolução em si e para si mesmo na identidade; ou falta tanto o devir da identidade como das suas determinações (HEGEL, 2014, p. 388).

É nesse sentido que, para Hegel, Spinoza apresenta uma filosofia problemática na medida em que a “reflexão e seu determinar múltiplo são um pensar exterior” (HEGEL, 2014, p. 383) — “toma as determinações como

dadas” (HEGEL, 2014, p. 384) e não se trata de um conhecimento imanente. Diz Hegel que

[...] Spinoza se detém na negação como determinidade ou qualidade; ele não avança até o conhecimento da mesma como negação absoluta, ou seja, negação que nega a si mesma; assim, a sua substância não contém, ela mesma, a forma absoluta, e o conhecer da mesma não é um conhecer imanente. Com efeito, a substância é a unidade absoluta do pensar e do ser ou da extensão; ela contém, portanto, o próprio pensar, mas apenas na sua unidade com a extensão, ou seja, não como pensar que se separe da extensão, portanto de modo nenhum como determinar e formar, e tampouco como o movimento que retorna e que começa a partir de si mesmo. Em parte, por isso, falta à substância o princípio da personalidade – uma deficiência que provocou indignação contra a filosofia spinoziana –, em parte o conhecer é a reflexão exterior, que não compreende e deduz da substância o que aparece como finito, a determinidade do atributo e o modo, assim como também em geral ela mesma, mas é ativa como entendimento exterior, toma as determinações como dadas e as reconduz ao absoluto, mas não infere desse seus inícios (HEGEL, 2014, p. 384-5, grifos nossos)¹³.

Contra Spinoza, Hegel deseja expor o modo através do qual a reflexão dá a si mesma seu próprio processo de produção como aquilo que é refletido. Assim chegar-se-á à efetividade refletida como efetividade¹⁴. Martial Gueroult (1988) destaca que Hegel lera a filosofia de Spinoza para criticar a filosofia do jovem Schelling, que ele rejeitou no Prefácio da Fenomenologia. Hegel critica Spinoza na mesma linha e com argumentos semelhantes àqueles que usara contra Schelling e filosofia romântica em geral, isto é, que oblitera cores diferentes e elimina detalhes, que é de conhecimento substancial sem conceito. O monismo de Spinoza é

¹³ De modo semelhante, Hegel coloca nos “Cursos” que, [i]f thinking stops with this substance, there is then no development, no life, no spirituality or activity. So we can say that with Spinozism everything goes into the abyss but nothing emerges from it. In Spinoza the particular is adopted from representation without being justified. For it to be justified he would have to deduce or derive it from his substance, but this is not what happens. What differentiates and forms the particular is said to be just a modification of the absolute substance and nothing actual in its own self [...] The great merit of the Spinozist way of thinking in philosophy is its renunciation of everything determinate and particular, and its orientation solely to the One-heeding and honoring only the One, acknowledging it alone. This view [...] must be the foundation of every authentic view. But it [...] is -something utterly fixed and immobile (HEGEL, 1990, p. 154-5, grifos nossos).

¹⁴ “Reflection must appropriate actuality as being produced by itself, as being nothing but itself” (LONGUENESSE, 2007, p. 116).

comparado à filosofia da identidade de Schelling, que ele considera como subjetiva e isentas de verdade as diferentes perspectivas, pelas quais a razão se representa o Absoluto (HEGEL, 1990).

Para Hegel, a unidade da reflexão com seu objeto deve ser tomada pela reflexão-em-si. A constituição do objeto como uma totalidade de determinações do pensamento deve ser reconhecida como um produto da reflexão, não como um dado, objeto da reflexão externa. O motivo do Capítulo 1 da Seção 3, “O Absoluto” ser devotado à substância spinoziana é que, para Hegel, Spinoza oferece um bom exemplo desse erro¹⁵.

Por fim, Hegel pergunta em que medida pode-se falar de Spinoza como panteísta e, contra aqueles que, como Jacobi, que consideraram Spinoza um racionalista ateu, Hegel afirma que o sistema de Spinoza seria melhor designado como um “acosmismo”¹⁶:

[...] if one wants to call Spinozism atheism for the sole reason that it does not distinguish God from the world, this is a misuse of the term; it could better be called acosmism, because all natural things are only modifications. Spinoza himself maintains that there is no such thing as what is called a world, that it is only a -form of God and is nothing in and for itself, that the world has no genuine actuality (HEGEL, 1990, p. 162).

Para Hegel, o acosmismo tem dois aspectos principais: um elemento positivo e um elemento negativo. O elemento negativo é que o mundo, o cosmos, não existe, mas é apenas um fenômeno que carece de realidade. Quando Hegel fala em “o mundo” nesse sentido, ele fala da totalidade das coisas individuais. O acosmismo de Spinoza concerniria, então, à negação da existência real das coisas individuais. Individualidade e distinções de

¹⁵ “Having brought back the constitution of each determinate object to the absolute unity of the substance, Spinoza, according to Hegel, nevertheless considered the substance as given to an “external reflection.” He did not know how to think what he had discovered. He imagined he was defining a reality independent of reflection while he was defining the highest product of reflection. Spinoza expresses in his own way the externality of reflection with respect to its own product” (LONGUENESSE, 2007, p. 116).

¹⁶ Esse questionamento aparece no pensamento alemão a partir de Christian Wolff, na *Theologia Naturalis*, e ganha maior destaque com Jacobi e da chamada “controvérsia panteísta”. O uso do termo acosmismo para referir-se a Spinoza pode ser remetido a Salomon Maimon e a sua autobiografia, sua *Lebensgeschichte*. Maimon afirma que spinozismo e ateísmo distinguem-se na medida em que o segundo nega a existência divina, ao passo que o primeiro nega a existência do mundo. Sobre a importância de Maimon na recepção de Spinoza, ver o trabalho de Melamed (2004).

todos os tipos são obliteradas e tudo é jogado em um abismo de aniquilação. O elemento positivo, por sua vez, é a visão de que o que existe é Deus, a quem tudo é redutível. Coisas individuais são modos de Deus; diferenças fundamentais de tipo (em particular as diferenças entre mente e matéria) são tidas como atributos diferentes de Deus¹⁷.

LEIBNIZ E A SUBSTÂNCIA COMO MÚLTIPLO

Por um lado, Hegel destaca a ausência de um tratado sistemático contendo a filosofia de Leibniz, que legou-nos apenas escritos individuais, e, por outro, o fato de Leibniz desenvolver sua filosofia por meio da formação de hipóteses¹⁸. Para Hegel, filósofos como Locke e Leibniz, ainda que, de certa forma, em oposição entre si, estão também na contrapartida a Spinoza e Malebranche na medida em que fazem a determinidade finita e o singular seus princípios particulares¹⁹. Nesse sentido, enquanto Spinoza e Malebranche afirmam que a substância ou Deus *qua* Uno, é o universal ou o verdadeiro – o que é em si e para si, sem origem e eterno, dos quais os particulares são apenas modificações –, para Locke, o que vem primeiro é o finito, o conhecimento finito ou a consciência, de onde deriva-se o universal, e Leibniz, por sua vez, toma como seu princípio a mônada, o singular ou individual, que, para Spinoza, apenas parece e é transitório.

¹⁷ Mafalda Blanc resume a crítica hegeliana a Spinoza do seguinte modo: “[a]s determinações são entendidas como negações e Deus, como o positivo, o afirmativo em e para si, sem que Spinoza pressinta a negação da negação, que o saber racional realiza no conceito, e que constitui a verdadeira afirmação, a forma infinita da espiritualidade e da liberdade. Por ter concebido a negação de um modo incompleto, o autor da “Ética” não integrou o momento da consciência de si e da personalidade na essência. A alma individual, como todo determinado, é uma simples negação, que deve reduzir-se à substância una, sem que a sua existência seja justificada na sua facticidade. Naquela absoluta indiferenciação, todos os modos se dissolvem, sem que jamais se explique a sua gênese, o seu devir e o seu ser. Desta unilateral afirmação do momento da totalidade, em detrimento da individualidade, vai, conclui Hegel, surgir como reacção, a filosofia de Leibniz - um pluralismo monadológico, que justamente integra, como momento fundamental, a consciência de si” (BLANC, 1996, p. 101). Ver artigo de Parkinson (1970). A presente discussão sobre panteísmo norteia-se a partir de seu artigo. Para uma abordagem contemporânea sobre o conceito de substância de Spinoza ver trabalho de Woolhouse (1993).

¹⁸ “We have at hand some data that are to be explained. We are supposed to form a hypothesis or a general viewpoint from which the particular can be deduced” (HEGEL, 1990, p. 189).

¹⁹ Para Hegel, John Locke, especialmente, debruça-se sobre problema do conhecimento do universal, com ideias gerais, representações e com suas origens.

CARACTERIZAÇÃO DO PRINCÍPIO PARTICULAR: MULTIPLICIDADE ABSOLUTA DAS COISAS INDIVIDUAIS

Ainda que igualmente unilateral, Hegel caracteriza o pensamento de Leibniz como contraponto exato à Filosofia de Spinoza. Em ambas a totalidade está presente, mas, em Leibniz, deslocada para o ponto da individualidade, à qual Leibniz atribui a reflexão-em-si que faltava ao modo para que fosse mais que aparência exterior (BLANC, 1996). Hegel coloca na “Observação”:

A deficiência da reflexão-em-si, que tanto a explicitação spinoziana do absoluto como a doutrina da emanção têm nelas, está completada no conceito da mônada leibniziana. – À unilateralidade de um princípio filosófico se costuma contrapor a oposta, e, como em tudo, a totalidade pelo menos está dada como uma completude dispersa (HEGEL, 2014, 389).

Na medida em que ser composto significa a unidade do que é internamente múltiplo, seu princípio deve ser algo simples. Na sua interpretação, Leibniz fez seu princípio a multiplicidade absoluta das substâncias individuais. “*He then calls these substances what is individual [...], or monads, which he distinguishes from atoms. Monads are what is utterly singular, indivisible, simply one*” (HEGEL, 1990, p. 189). Isso é, Leibniz deriva o que é simples do composto. As mônadas, então, são essa coisa primária²⁰. Nos Cursos, ainda enquanto analisa Spinoza, Hegel coloca a distinção entre o filósofo holandês e Leibniz da seguinte maneira:

The operation upon it is just the stripping away of its determination or particularity, so that it can be

²⁰ “There are in fact composite things the principle of which must therefore be something simple; “composite being” means a unity of what is internally a multiplicity” (HEGEL, 1990, p. 189). Leibniz desenvolve o tema da simplicidade das mônadas no primeiro parágrafo dos “Princípios da Natureza e da Graça”. Sobre o comentário de Hegel no que concerne aos compostos e agregados, ver o parágrafo 2 da Monadologia. Conforme ver-se-á adiante, Leibniz distingue entre os átomos de Epicuro e as mônadas (que chama de verdadeiros átomos) -- sobre isso ver o parágrafo 3 da Monadologia. Ver o capítulo sobre Epicuro nos Cursos. Leibniz aborda o tema das mônadas como formas substanciais e como enteléquias no parágrafo 11 de “Sobre a Natureza Em-si ou Das Forças Inerentes e Ações das Coisas Criadas”. Ver também os parágrafos 18 e 74 da Monadologia. Leibniz disserta sobre a origem das Mônadas nos parágrafos de 3 a 6 da Monadologia. Ver também o parágrafo 2 dos “Princípios da Natureza e da Graça. Leibniz aborda a incapacidade da extensão ou da natureza geométrica de possibilitar ação ou movimento no parágrafo 11 de sobre as Forças Inerentes e Ações das Coisas Criadas, de 1689. O parágrafo 2 da Monadologia designa um composto como um agregado de substâncias simples.

thrown back into the one absolute substance. This is what is unsatisfying in Spinoza. Leibniz takes individuality, the opposite mode, as his principle, and in that way outwardly integrates Spinoza's system (HEGEL, 1990, p. 154-5, grifos nossos).

E, no começo da exposição sobre seu conterrâneo, lê-se, ademais:

Leibniz's system is still wholly metaphysics, and it stands in essential and glaring contradiction to Spinozism, to the principle of substantial unity where everything determinate is only something transitory. Over against this principle of absolute unity Leibniz made the absolute multiplicity 'of individual substances' his principle—although this multiplicity is unified in God, the monad of monads (HEGEL, 1990, p. 189, grifos nossos).

MOMENTOS DA FILOSOFIA DE LEIBNIZ: A MÔNADA E O IDEALISMO LEIBNAZIANO

As mônadas devem ser distintas umas das outras. Em outras palavras, elas devem ser intrinsecamente distintas –princípio dos indiscerníveis.

This thesis of difference, taken superficially, is uninteresting. [...] The more precise sense [of identity] is that each is in itself something determinate, each is in itself something distinct from every other thing. - Whether two things are identical or not identical is only a comparison that we make, one that has its locus in us. The more precise point, however, is the determinate distinction in the things themselves. If two things are distinct merely through the fact that they are two, then each is one; but the twoness still constitutes no diversity, for they are identical. The main thing is rather the determinate distinction in itself (HEGEL, 1990, p. 192).

Hegel destaca que as mônadas são formas substanciais, expressão da escolástica, enteléquias²¹ não materiais e não extensas, originadas através do ato criativo de Deus. Mônadas são, pois, o que é simples, cada uma em sua própria conta e, independentes umas das outras, não afetam umas às outras – uma não é causa em relação às outras, e, tampouco posiciona-se a si mesma na outra – caso contrário não seria enteléquia.

The relationship of influence, says Leibniz, is a relationship of crude philosophy [...], for we cannot conceive how material particles of one kind or material qualities of one substance can pass over into the other substance; therefore we must abandon the image of influence. If we accept independent substances, as

²¹ Enteléquia é um termo aristotélico para algo que contém dentro de si os princípios e finalidades de seu próprio desenvolvimento.

Descartes did, then no causal nexus can be thought, for that presupposes an influence, a connection of one to the other, and so the other is no substance (HEGEL, 1990, p. 190)²².

A mônada de Leibniz, pondera Hegel, é uma totalidade que conserva o conteúdo do mundo e, ao contrário da substância Spinoziana, possui em si a reflexão²³. Nas palavras de Hegel,

[a] mônada é um uno, um negativo refletido em si, ela é a totalidade do conteúdo do mundo; o múltiplo diverso não está apenas desaparecido nela, mas conservada de forma negativa: a substância spinoziana é a unidade de todo o conteúdo, mas este conteúdo múltiplo do mundo não está, como tal, nela, mas na reflexão exterior a ela (HEGEL, 2014, p. 389-390).

A mônada de Leibniz é uma unidade determinada. Sua determinidade se expressa quando se diz que é ativamente representacional e, desse ponto de partida, o sistema de Leibniz é o sistema do mundo inteligível. Tudo que é material é um representar ativo, algo percipiente²⁴. Uma mônada é ativamente representacional porque, suas representações, derivam de um princípio interno, não de causas externas²⁵. De acordo com o texto dos “Cursos”:

[t]he monad is active, it represents, it perceives, and this perception unfolds within it according to the laws of desire, of activity. ‘Just as the movements of its outer world unfold

²² O tema da independência mútua das mônadas aparece no parágrafo 7 da Monadologia. É aqui que Leibniz caracteriza-as como “sem janelas”. A Crítica, por sua vez, a influência física (de acordo com a qual as partes materiais ou qualidades de uma substância “pass over” para outra substância aparece no “Terceiro Esclarecimento do Sistema da Comunicação das Substâncias”. O parágrafo 71 da Monadologia, por sua vez, coloca que mônadas têm apenas influência ideal umas sobre as outras e isso dar-se-ia apenas através da intervenção divina. No final da terceira classificação Leibniz opõe-se ao ocasionalismo de Malebranche, que Hegel já percebe em Descartes. Sobrar-lhe-ia apenas a harmonia pré-estabelecida. A crítica de Leibniz à visão cartesiana da influência da alma sobre o corpo está nos parágrafos 80 e 81 da Monadologia.

²³ “[...] o pensamento, é atividade intelectual de se conhecer, manifestação de si a si, um revelar interior dos conteúdos particulares, que a determinam e diferenciam” (BLANC, 1996, p.102).

²⁴ Para Hegel, dizer que a mônada tem representações não reflete plenamente o que se quer dizer na medida em que perscrevemos representações apenas às consciências como tais. Leibniz, entretanto, também aceita que haja representações em consciências, como aquelas do sono. Hegel usa “representações” mais frequentemente que “percepções, o termo mais utilizado por Leibniz. Ver o parágrafo 20 da Monadologia e o parágrafo 4 dos Princípios da Natureza e da Graça.

²⁵ Hegel aqui utiliza o termo “representação” e seus derivados em substituição ao termo “percepção”, mais utilizado por Leibniz. Ver o parágrafo 11 da Monadologia.

according to the laws of bodies, so the unfolding from itself of the representing within itself, of the spiritual, follows the laws of desire' (HEGEL, 1990, p. 196).

O idealismo leibnaziano envolve o fato de que o que é simples é diferenciado-em-si e, a despeito de suas diferenciações implícitas, da multiplicidade do conteúdo, ainda é um. Essa idealidade, aquilo que é internamente diferenciado é, ao mesmo tempo, o que é superado, determinado como um. Para Hegel, trata-se do aspecto mais interessante do sistema de Leibniz: “[t]ake, for example, I, my spirit; I have many representations, there is an abundance of thoughts within me and yet, regardless of this internal manifoldness, I am only one” (HEGEL, 1990, p. 192). Conforme o texto da “Observação”,

[a] mônada é [...] essencialmente representante; [...] ela não tem, apesar de [...] finita, nenhuma passividade, mas as mudanças e as determinações nela são manifestações dela, nela mesma. Ela é enteléquia; o manifestar é o seu próprio atuar. – Com isso a mônada é também determinada, diferenciada das outras; a determinadade cai no conteúdo particular e na maneira da manifestação. A mônada é, portanto, em si, segundo a sua substância, a totalidade, não na sua manifestação. Esta limitação da mônada cai necessariamente não na mônada que se põe a si mesma ou que se representa, mas no seu ser em si, ou é limite absoluto, uma predestinação a qual é posta através de um ser outro que ela. [...] visto que os limitados são apenas como os que se relacionam a outros limitados, mas a mônada é, ao mesmo tempo, um absoluto fechado em si, assim a harmonia dessas limitações, a saber, a relação das mônadas uma para com a outra, cai fora delas e está igualmente preestabelecida de um outro ser ou em si (HEGEL, 2014, p. 389-390, grifos nossos).

Aqui, porém, os problemas começam a surgir. O que chamamos matéria é, para Leibniz, o que é passivo ou um agregado de mônadas, sua passividade consiste na obscuridade de suas representações, um tipo de estupor que não alcança a autoconsciência. Corpos são tais agregados de mônadas, aglomerados que não são mais substância que um rebanho de ovelhas e suas continuidades são seus arranjos ou extensões²⁶. Outrossim,

²⁶ Leibniz disserta sobre a inabilidade da extensão ou da natureza geométrica originar ação ou movimento no parágrafo 11 de “Sobre as Forças Inerentes e Ações das Coisas Criadas”, de 1698. O parágrafo 2 da Monadologia designa um composto como um agregado de substâncias simples. Extensão não é um tipo de substância de acordo com as “Clarificações das Diifculdades que o Sr. Bayle Encontrara no Novo Sistema da União da

Hegel assinala que Leibniz distingue a unidade interior do ser vivo do mero agregado orgânico²⁷. Corpos orgânicos são aqueles em que uma mônada ou entelêquia governa sobre as demais, ao passo que a mônada consciente distingue-se da mônada simples através da clareza de suas representações²⁸ – ainda que, para Hegel, essa consista tão somente em uma distinção formal²⁹. A mônada consciente, então, distingue-se através do que Leibniz chama clareza da representação. Nisso consiste a especificidade do ser humano enquanto tal.

Leibniz then posits the distinction of the human being or the conscious monad more precisely in the fact that it is capable of recognizing eternal and necessary truths, that it represents to itself what is universal, something universal that rests upon two fundamental principles. One is the principle of [the identity of] indiscernibles, and the other is the principle of sufficient reason. The latter principle seems to be a superfluous addition, but Leibniz understands it to refer to reasons as determination of purpose. [...] a further consequence is the fact that what follows from these eternal truths is the existence of God (HEGEL, 1990, p. 194).

Alma e do Corpo (1698) -- é, em vez disso, uma continuidade não-substancial de acordo com as cartas para Bartholomeu de Bossier, 21 de julho de 1707 e 15 de Fevereiro de 1712. Tal “estupor” aparece nos parágrafos 23 e 24 da Monadologia. A tematização da passividade e da agregação aparece no parágrafo 49 da Monadologia. Essa tematização relaciona-se à distinção entre primeira matéria (sem alma ou vida) e segunda matéria (corpos consistindo de múltiplas substâncias, como um cardume de peixes. Leibniz desenvolve essa distinção em carta para Nicholas Remond.

²⁷ Ver o parágrafo 4 dos “Princípios da Natureza e da Graça”.

²⁸ Sobre a conexão da atividade com a percepção, ver o parágrafo 19 da Monadologia. “The statement linking perception with the laws of desire is probably inadequately transmitted by our sources. The assumption is that Hegel wished to contrast the distinctive modes of operation of souls and bodies”. No parágrafo 79 na Monadologia, Leibniz coloca que a alma age através da apetição, de acordo com as leis das causas finais, enquanto corpos agem de acordo com as leis das causas eficientes, ou movimento. Ver o parágrafo 3 dos Princípios da Natureza e da Graça.

²⁹ “What enters the discussion here is the distinction between efficient and final causes. The stones and beams of a house are merely natural causes, whereas the final cause is a destination, the [completed] house--the sufficient reason that these beams and stones and such things have been placed in this way. Just as the movements of its outer world unfold according to the laws of bodies, so the unfolding from itself of the representing within itself, of the spiritual, follows the laws of desire” (HEGEL, 1990, p. 195-6). Incorre, ainda, Leibniz em análogo erro, ao caracterizar a atividade intelectual das mônadas conscientes pela análise das representações e redução de todas as diferenças a conceitos e princípios gerais, segundo uma lei de identidade formal - o que constitui precisamente a negação da relação e do “conceito”, entendido, à maneira hegeliana, como unidade de diferenças” (BLANC, 1996, p. 102).

Porque as mônadas são fechadas e cada uma desenvolve-se dentro de si, deve haver uma harmonia nesse desenvolvimento, um todo orgânico³⁰.

We represent this or that to ourselves, we will this or that; our activity is applied in this way and brings about changes, our inward determination becomes in this way bodily determination and then outward changes, we appear as causes having effects on other monads. But this is only an illusion. The fact that there is nevertheless agreement between the determination of our willing and the change that we intend to bring about by it is something due to an other, it comes from without, and this other is God, who preestablishes this harmony. This is the well-known preestablished harmony, which therefore comes from without (HEGEL, 1990, p. 197)³¹.

Hegel associa a harmonia pré-estabelecida a Descartes e sua “assistência”³².

Whatever we do is thus the action in concert of an infinite number of monads within us. The soul does not act upon the bodily monad. But since changes take place in one monad, corresponding changes take place in the other monad, and this correspondence is a harmony that is posited by God (HEGEL, 1990, p. 197)³³.

Hegel coloca na exposição da harmonia pré-estabelecida a especificação mais precisa da relação entre a mônada das mônadas e de

³⁰ Ver parágrafo 7 da monadologia. O tema da fundação em Deus da harmonia pré-estabelecida é desenvolvido no parágrafo 15 dos Princípios da Natureza e da Graça. Lá, Leibniz fala sobre uma comunidade da qual todas as mônadas participam e de uma perfeita harmonia entre Deus enquanto arquiteto e monarca, entre a natureza que leva a graça e a graça que aperfeiçoa a natureza. Ver também o parágrafo 79.

³¹ De acordo com o texto da “Observação”: Está claro que, através do princípio da reflexão-em-si, que constitui a determinação fundamental da mônada, com efeito, em geral o ser outro e a influência de fora estão afastados, e as mudanças da mônada são seu próprio pôr, – mas que, por outro lado, a passividade está transformada através de outro apenas em uma barreira absoluta, em uma barreira do ser em si. Leibniz atribui às mônadas uma certa completude em si, uma espécie de autonomia; elas são essências criadas. – Considerada mais de perto a sua barreira, então, resulta a partir desta apresentação que a manifestação de si mesma, que lhes pertence, é a totalidade da forma. É um conceito da mais alta importância que as mudanças da mônada representada como ações sem passividade, como manifestações delas mesmas e o princípio da reflexão-em-si ou da individualização emerge como essencial. Além disso, é necessário fazer com que a finitude consista no fato que o conteúdo, ou a substância, sejam distintos da forma e, então, aquela é limitada, mas esta é infinita (HEGEL, 2014, p. 390-391).

³² “It is approximately the same as what we saw in the case of Descartes with his ‘assistance’” (Hegel, 1990, p. 197).

³³ Ver o parágrafo 81 da Monadologia. Leibniz comenta que almas e corpos agem cada uma como se a outra não existisse, mas, por outro lado, como se um influenciasse o outro. Em outras palavras, pois, cada uma é “sem janelas”, independente, mas cada uma também é uma percepção do universo como uma totalidade de membros inter-relacionados.

sua atividade³⁴ enquanto elemento preestabelecido na mudança das mônadas. Cada mônada é em si mesma o universo – a mônada simples é implicitamente, o universo, e sua diferenciação é o desdobramento dessa totalidade dentro dele³⁵. Diz Hegel no texto dos “Cursos”:

Each monad is in itself totality, each is in itself the universe; the bare monad is as such implicitly the universe, and its differentiation is the unfolding of this totality within it. Leibniz says that the whole universe in its entire development can be conceived from a grain of sand. This looks like a splendid thought. But the world is more than a grain of sand. Much that is missing must still be added, so that the representation adds more than exists in this grain of sand. Each monad is therefore -implicitly the universe, and the important thing is for the universe to come into existence [in it] (HEGEL, 1990, p. 195-6)³⁶.

Hegel parece estar pensando no parágrafo 61 da Monadologia, na qual Leibniz diz que cada corpo responde a todos os eventos no universo, ainda que a alma possa, de certa forma, “ler”, dentro de si apenas os eventos que representa claramente. A questão é que apenas Deus está consciente da totalidade. No sistema leibniziano, a Mônada Absoluta, ou Divina configura-se, então, como distinta às demais. Sua unidade é definida, por um lado, à maneira formal da essência mais geral e, por outro, como unidade de contrários, à margem de todo conceito.

³⁴ A expressão “mônada das mônadas”, ausente em Leibniz, parece ser proveniente da edição de Wendt dos *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht* (de 1825), de Tennemann.

³⁵ A tematização das mônadas como totalidades nelas mesmas, como em si mesmas, o universo, aparece no parágrafo 13 dos *Princípios da Natureza e da Graça*. Hegel associa a Leibniz a idéia de que todo o universo em toda a sua evolução pode ser concebida a partir de um grão de areia. Ele questiona: “This looks like a splendid thought. But the world is more than a grain of sand. Much that is missing must still be added, so that the representation adds more than exists in this grain of sand. Each monad is therefore “implicitly the universe, and the important thing is for the universe to come [2] “into existence [in it][3]”. Leibniz em momento algo dala de um grão de areia como totalidade, mas de um pedaço de matéria (v. o parágrafo 65 da *Monadologia*. Ver também o parágrafo 62, o parágrafo 9 da parte 1 da *Teodicéia* e a sexta carta a Louis Borget, datada de 2 de julho de 1716.

³⁶ Leibniz não fala de grãos de areia, mas de pedaços de matéria (parágrafo 65 da *Monadologia*). Ver também o parágrafo 62 da *Monadologia* e a sexta carta de Leibniz para Louis Bourget, de 2 de julho de 1716. Leibniz disserta sobre o fundamento em Deus da harmonia pré-estabelecida no parágrafo 15 dos “*Princípios da Natureza e da Graça*”. Leibniz fala sobre de uma comunidade na qual todas as mônadas são membras e de uma harmonia perfeita entre Deus como arquiteto e Deus como monarca, i.e., entre uma natureza que leva à graça e uma graça que aperfeiçoa a natureza. Ver também o parágrafo 78 da *Monadologia*. Sobre cada mônada como uma totalidade ver o parágrafo 13 dos *Princípios da Natureza e da Graça*.

AVALIAÇÃO DO SISTEMA LEIBNZIANO

No final do Capítulo sobre Leibniz nos “Cursos”, Hegel sintetiza sua leitura da seguinte forma:

[...]The leibnizian system is a metaphysics that proceeds from the limited determinations of the understanding concerning absolute multiplicity, such that coherence can only be grasped as continuity, and as a result absolute unity is annulled from the outset. Absolute being-for-self is abstractly presupposed, and God must then mediate among the individuals and determine the harmony in the changes of the individual monads. It is an artificial system that is grounded on the categories of the understanding concerning the absolute being of multiplicity or abstract singularity. The most important point in regard to Leibniz -resides in the fundamental theses, the principle of individuality and the proposition concerning indiscernibles (HEGEL, 1990, p. 198).

Leibniz é oposto a Spinoza na medida em que à passividade do modo de Spinoza, tomado como tão somente emanção da substância, Hegel opõe a atividade da mônada, princípio unificador de suas próprias determinações³⁷. Hegel define o que ele chama “efetividade real” em termos que, na Observação sobre Spinoza e Leibniz, correspondem a sua mônada – aqui a coisa, mesmo em sua exterioridade, é pensada do ponto de vista da totalidade de suas determinações. A mônada de Leibniz oferece um exemplo de tal caracterização da efetividade, pois cada mônada reflete em si seu ponto de vista na totalidade das mônadas e gera desse modo a totalidade das determinações, então sua relação com outras é uma relação consigo. Similarmente, para Hegel, o que é realmente efetivo é a unidade da totalidade de determinações ou condições. O mérito da mônada leibniziana é ter produzido dentro de si mesma a reflexão da totalidade.

Para Hegel, o que lhe impediu de apreender o sentido da verdadeira individualidade e explicar como a multiplicidade emerge do uno foi o ponto de partida na pluralidade absoluta e o princípio da unidade estava-lhe impedido pelo dualismo cartesiano da representação e da extensão. Restou-lhe apenas o artifício de uma unidade postulada que

³⁷ “[...] in the play of Leitmotifs that pervade the Logic, the “Leibniz theme, [...], introduces the demand for the complete determination of a thing” (LONGUENESSE, 2007, p. 132).

garantisse a coesão harmônica do todo, Deus que, sem ser exterior, é, todavia, outro que o universo. O resultado é que sua mônada é fechada sobre si mesma e sem nexos reais com as outras, tratando-se apenas do “ser-para-si da individualidade abstrata, não o ser-em e para-si da universalidade concreta, a singularidade do conceito absoluto” (BLANC, 1996, p. 107)³⁸. Leibniz é obrigado a jogá-la na mônada absoluta.

“Postulada, mas não compreendida na sua articulação com a multiplicidade, a Unidade divina é, na filosofia de Leibniz, esse lugar atópico da solução das contradições registradas, mas não resolvidas, ao nível do finito” (BLANC, 1996, p. 109). A tensão que se estabelece é sintetizada por Hegel do seguinte modo:

[...] if [...] God [...] is the absolute substance, then of course the substantiality of the other monads comes to naught. This is a contradiction that is internally unresolved, that between the one substantial monad and the many individual monads that are supposed to be independent, the basis of whose independence is that they do not stand in relation to one another. So there is an unresolved contradiction. The monads are said to be created by God, that is, posited by God's will, but only the monads under the aspect of substance (HEGEL, 1990, p. 195)³⁹.

A crítica de Hegel à mônada absoluta de Leibniz se dá na medida em que nela, além da

afirmação dogmática da unidade da essência, constitutiva da perfeição divina, também não encontramos a sua pura atividade pensada como negatividade referida a si, ou seja, como processualidade interna, capaz de se repelir e de se pôr como outro: as criaturas emanam de Deus, sem que se explique o processo da sua criação e da sua mútua diferenciação (BLANC, 1996, p. 110).

Leibniz absorve a pluralidade anterior numa unidade ideal e não sabe explicar como ela emerge. Em síntese, Leibniz não logra articular a

³⁸ Essa reflexão, todavia, porque é dada com ela, deixa espaço algum para o caráter imprevisível da atividade da determinação e unificação, pois o “play of the manifold against the unifying effort of thought, which is the radically original contribution of Kant's philosophy” (LONGUENESSE, 2007, p. 133-134).

³⁹ Para Leibniz, isso tem a seguinte relação com a liberdade: “He [Leibniz] says that the nature of the compass needle is to point north, and that a magnet with consciousness would represent to itself that -the alignment toward the north' is its own determination, but this would only be representation” (HEGEL, 1990, p. 196).

trajetória das representações e a das coisas externas, através da ideia de ação recíproca e não consegue explicar o desenvolvimento dinâmico e autônomo do universo e acaba por ser obrigado a posicionar na transcendência essa força primitiva ativa, que começara por atribuir à mônada (BLANC, 1996)⁴⁰.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É lugar comum na literatura afirmar que Hegel assimilou o pensamento de Spinoza ao seu sistema. Na sua concepção de Filosofia como uma realização do Espírito Absoluto, sua historicidade ocupa posição primordial e o sistema de Spinoza torna-se uma posição que o Espírito Absoluto deve assumir. Assim, a filosofia spinoziana não pode ser completamente rejeitada, mas negada como veículo necessário ao desenvolvimento desse Espírito Absoluto. Ele é verdadeiro, mas não é sua a posição mais alta.

O Absoluto que Hegel procura desenvolver deve ser entendido, para além da metafísica tradicional, como totalidade substancial e efetiva que exige sua compreensão em um movimento de auto-constituição. Em outras palavras, Hegel sustenta que o Absoluto deve estar além de todo o dualismo e constituir uma totalidade que abarque, numa unidade toda a realidade, por ele e a partir dele constituído, através de um processo imanente. Sua exposição fornece a transição ao Conceito, que, por sua vez, abre caminho para o exposto na segunda e terceira partes da Enciclopédia, a Filosofia da Natureza e a Filosofia do Espírito.

⁴⁰ Mafalda Blanc sintetiza a crítica de Hegel: “O princípio de individuação, convenientemente pensado, continha potencial bastante para desenvolver com coerência a evolução autônoma do universo, sem o recurso artificial à onto-teo-logia. Bastaria, para tal, ter desenvolvido o princípio da espontaneidade apetitiva da mônada, responsável pela evolução da representação da totalidade nela. Porém, era fundamental não fechar a mônada sobre si, não a impedir de comunicar, de interagir com outras - mormente o corpo e os seus movimentos para que a representação ganhasse influxo e coordenação com o restante conjunto das mônadas [...] O princípio da incomunicabilidade das substâncias obrigou- o a inflectir na direcção dos outros cartesianos a sua filosofia, buscando em Deus o garante, mais postulado do que compreendido, da coesão última entre as partes subsistentes e autónomas do universo. Em contrapartida, o ponto de vista inicial da individualidade substantiva e autónoma é preterido, para se converter em algo ideal e ser absorvido por Deus” (BLANC, 1996, p. 110).

Para Hegel, tanto o spinozismo quanto o leibnizianismo relacionam-se ao cartesianismo como a extensão dos princípios de Descartes. Hegel concordou com Spinoza que o conhecimento, na sua forma final, deve rejeitar um empirismo radical, que o argumento ontológico para a existência de substância é pertinente⁴¹, e que as coisas naturais são determinações modais da substância divina. No entanto, Hegel rejeitou o caráter demasiado abstrato de substância de Spinoza. Em síntese, Hegel argumenta que, tivesse Spinoza derivado os atributos e modos logicamente, ele teria que considerar a sua substância como vida, espiritualidade, e teria que dizer que o movimento de conceitos é auto-alienação e o retorno para si mesmo do Espírito Absoluto. Ao depender exclusivamente das categorias do entendimento, Spinoza enfatiza a unidade abstrata, não a unidade espiritual, e seu sistema permanece preso em abstração metafísica. Para Hegel, é essencial que a verdadeira realidade seja compreendida não apenas como substância, mas também como sujeito. Isso não quer dizer que o spinozismo estivesse completamente errado: Deus, diz Hegel, pode realmente ser chamado de uma substância. Hegel problematiza a postura spinoziana, porém, devido a sua incapacidade de apreender que seu conceito básico, substancialidade, é apenas um momento na determinação de Deus como Espírito.

Nos Cursos, observa Hegel que Jacobi argumentou que toda demonstração leva ao spinozismo. Para Hegel, o que Jacobi dissera é verdade, se entendermos por “demonstração” os métodos do entendimento, isto é, razão dedutiva abstrata. Mas há uma lógica que não é a do entendimento e que não leva a spinozismo, a lógica dialética. É assim que Hegel pode dizer que Spinoza, no avanço do princípio de que a determinação é negação, estava no caminho certo.

Hegel sustenta que o spinozismo permanece no nível do que ele chama de “entendimento”, uma forma abstrata, não-dialética, de pensar cuja deficiência pode ser corrigida apenas pela “razão” *qua* exercício do pensamento dialético. Spinoza afirma que todo o seu sistema segue-se de algumas definições e axiomas. Mas, na verdade, Hegel argumenta, não é assim. Spinoza realmente não obtém os atributos e modos de substância,

⁴¹ Ver Carlson, 2007

mas simplesmente as toma como dadas. Lógica, de acordo com Hegel, não deve conter elementos de contingência, de meramente fatural. Hegel opôs-se à teoria das categorias de Kant exatamente por esse motivo. Ele encontra uma fraqueza semelhante no spinozismo. Hegel destaca que, para tornar sua filosofia matematicamente conclusiva e consistente, Spinoza apresentou-a de acordo com um método geométrico, mas que só é apropriado para as ciências finitas do entendimento. De uma concepção exterior da reflexão é que resulta o formalismo da exposição do Absoluto. Ainda que o conceito de causa-em-si analise o Absoluto como resultado de si mesmo, esse é definido tão somente como verdade imediata, pressuposto dos demais. No início do capítulo sobre o Absoluto, Hegel adverte que deve-se evitar, para lograr uma “exposição” positiva do Absoluto, a reflexão exterior, do entendimento, em que o pensamento está fora do processo de constituição do Absoluto, tomando as determinidades como distinções suas e voltando “a absorver na identidade absoluta”.

Hegel reconhece a verdade da filosofia de Spinoza, corrigindo-a nas insuficiências por meio de um debate com Leibniz. Na “Observação”, como lembra Longuenesse (2007), Hegel retoma Leibniz por pressupor fora das mônadas a totalidade que as une e unifica na medida em que cada uma é a totalidade de suas determinações⁴².

Para Hegel, nem Spinoza nem Leibniz, contudo, conseguiram desenvolver o ponto de vista da síntese. Leibniz não logra explicar como do múltiplo emerge a unidade. Para Hegel, o que impediu Leibniz de apreender o sentido da verdadeira individualidade foi o seu ponto de partida na pluralidade absoluta. Para ele, o princípio da unidade estava impedido a Leibniz devido ao dualismo cartesiano da representação e da extensão. Restou-lhe apenas o artifício de uma unidade postulada que garante a coesão harmônica do todo - Deus que, sem ser exterior, é todavia outro que o universo. Para ele, enquanto Spinoza, com seu Uno, elevava a Filosofia ao seu verdadeiro ponto de partida, o ser-em-si da Unidade Abstrata; Leibniz, com o princípio monádico da individualidade determinada em si, encaminhou a especulação para o ponto de chegada, ainda que não

⁴² Devido à exterioridade do princípio unificador, Leibniz permanece, de acordo com Hegel, no estágio do formalismo: o possível é auto-identidade não-contraditória, o necessário é a santificação do dado em nome da vontade divina (LONGUENESSE, 2007).

tenha logrado, entretanto, apreendê-lo. Para Hegel, o processo reflexivo deve dar-se de modo interior ao movimento da realidade, a substância também como sujeito, regressando a si mesma da exterioridade e refletindo-se a si mesma como essência, constituindo-se como fundamento de si mesma.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BECKENKAMP, Joãosinho. *A Penetração do Panteísmo na Filosofia Alemã. O que nos faz pensar*, 2006.

BLANC, Mafalda de Faria. *A Leitura Hegeliana de Espinoza e de Leibniz. Philosophica*, v. 8, p. 95–110, 1996.

CARLSON, David. *A commentary to Hegel's Science of logic*. Basingstoke England and New York: Palgrave Macmillian, 2007.

COPELSTON, Frederick. *Pantheism in Spinoza and the German Idealists. Philosophy*, v. 21, n. 78, p. 42–56, 1946.

GUÉROULT, Martial. *Histoire de l'histoire de la philosophie. En Allemagne de Leibniz à nos jours*. Paris: Aubier, 1988.

HALDAR, Hiralal. *Leibniz and German Idealism. Philosophical Review*, v. 26, n. 4, 1917.

HEGEL, Georg W. F. *Lectures on the history of philosophy: the lectures of 1825-1826*. Tradução Robert F Brown; J. M. Stewart. Berkeley: University of California Press, 1990.

HEGEL, Georg Wilhelm. Tradução: Excerto da Lógica da Essência: A Efetividade. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 05; n.º. 01, 2014. Tradução Michela Bordignon, Christian Iber, Tomás F. Menk, Marloren Miranda, Agemir Bavaresco e Vali Inês Mörs.

JACOBI, Frierich H.; MENDELSSOHN, Moses. *The Spinoza conversations between Lessing and Jacobi: text with excerpts from the ensuing controversy*. Lanham: University Press of America, 1988.

LONGUENESSE, Béatrice. *Hegel's Critique of Metaphysics*: Cambridge University Press, 2007.

MELAMED, Y. Y. *Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism. Journal of the History of Philosophy*, v. 42, n. 1, p. 67–96, 2004.

NEWLANDS, S. Hegel's Idealist Reading of Spinoza. *Philosophy Compass*, v. 6, n. 2, p. 100–108, fev. 2011.

PARKINSON, G. H. R. Hegel, Pantheism, and Spinoza. *Journal of the History of Ideas*, p. 449–459, 1977.

SPINOZA, Baruch. *Spinoza Opera*. Tradução Carl Gebhardt. Heidelberg: [s.n.].

WILSON, Catherine. The Reception of Leibniz in the Eighteenth Century. In: JOLLEY, N. (Org.). *The Cambridge Companion to Leibniz*: Cambridge University Press, 1994.

WOOLHOUSE, R. S. *Descartes, Spinoza, Leibniz the concept of substance in seventeenth- century metaphysics*. London; New York: Routledge, 1993.