



A negatividade interrogada: Espinosa entre Bayle e Hegel

MARIANA DE GAINZA*

Resumo: Qual o lugar da negação no interior de uma filosofia da afirmação ética, como a espinosana? Neste artigo, a dialética hegeliana é retomada para exercitar uma crítica às simplificações que acompanham certas leituras contemporâneas defensoras de um *negativismo* ou, contrariamente, de um *positivismo* filosófico. Mas também questionamos a interpretação hegeliana de Espinosa — assim como a atualização que dela faz Lebrun — valendo-nos do polêmico comentário de Bayle sobre a substância única espinosana. O recurso ao *negativo* nos serve, nesta primeira aproximação, para insistir sobre a necessidade de continuar abrindo os debates.

Palavras-chave: negatividade - afirmação - dialética - determinação - contradição - alteridade

Abstract: Which is the place of negativity within the frame of a philosophy of ethical affirmation, such as Spinoza's? In this article, we return to Hegel's dialectic in order to criticize the simplifications that usually accompany some contemporary readings that support a *negativism* or, on the contrary, a philosophical *positivism*. But we also question the Hegelian interpretation of Spinoza — and Lebrun's actualization of it — using Bayle's polemic comment on Spinozian unique substance. Our appeal to the *negative* is to insist upon the necessity to keep on opening the debate.

Keywords: negativity - affirmation - dialectic - determination - contradiction - alterity

* Doutoranda do Departamento de Filosofia da USP e bolsista da Fapesp.



Pierre Macherey, no seu livro *Hegel ou Spinoza*¹, dedica-se a explorar as potencialidades teóricas de uma crítica da *leitura hegeliana de Espinosa* - isto é, uma crítica do modo particular em que Espinosa foi apresentado por Hegel à posteridade de leitores — realizada a partir de uma *leitura espinosista de Hegel*. A hipótese de Macherey é que a consideração dos pontos de cruzamento — de confrontação e de encontro — entre ambos os sistemas filosóficos, quando deixa de orientar-se segundo os termos colocados por Hegel, comprova a subversão efetiva que uma perspectiva espinosana permite operar de certos pressupostos e conceitos centrais do hegelianismo. Em particular, seria justamente a alternativa espinosana a que permitiria realizar uma crítica potente ao idealismo da dialética hegeliana, e ao mesmo tempo, contribuir com os elementos necessários para uma refundação da dialética sobre novas bases.

É fácil reconhecer nessa tentativa o programa que inspirou a toda uma geração de filósofos franceses, que procuraram as chaves para uma revitalização do marxismo em crise numa “volta a Espinosa”, como plataforma ontológica que permitiria efetuar uma “saída de Hegel”. Ou nas palavras com que o próprio Althusser definiu a aventura teórica que os congregou: tratou-se de realizar um rodeio ou desvio através de Espinosa para tentar compreender o rodeio ou desvio marxiano através de Hegel. Os ecos de tal debate persistem até hoje... E havendo-se dissipado as condições da experiência que favoreceram o entrecruzamento real das perspectivas de que nos fala Macherey, ou seja, que favoreceram a possibilidade de situar-se naquele solo comum que permitiria um verdadeiro diálogo entre ambas as tradições de pensamento ou “pôr reciprocamente à prova” leituras verdadeiramente impregnadas de uma simultânea inspiração hegeliana e espinosana, é

habitual reencontrar, atualmente, aquela alternativa na forma de uma opção rígida por um dos pólos: Hegel ou Espinosa² ?

A formulação mais expressamente política dessa alternativa pode sintetizar-se da maneira seguinte. Por um lado, nos dizem: Se as tentativas de um pensamento dialético da história viram-se coroadas por um claro fracasso quanto à sua capacidade explicativa e ao alcance de suas predições, esse malogro encontrava-se indicado desde o início pela própria forma de um pensamento que não tinha sabido reconhecer a caducidade dos seus pressupostos. A subordinação das tentativas de compreensão da práxis humana à abstração e formalidade de um princípio explicativo único, válido para toda e qualquer realidade, traía as exigências de seu objeto multiforme e vital, sempre exercitando novas modalidades de autoconstituição. Ou como diz Antonio Negri com uma fórmula concisa: *“por que a dialética é falsa? Porque é uma chave que abre todas as portas; então, é uma chave de ladrões”*³. O que é “roubado”, no final, são as energias emancipatórias de um pensamento que, em vez de acompanhar as práticas reais dos indivíduos reais que coletivamente produzem o mundo, ou seja, que em vez de articular-se — enquanto potência de pensar — com o movimento da multidão, continua emprestando seus serviços, apesar de si mesmo, à perpetuação do idealismo e das mistificações funcionais ao capitalismo.

Por outro lado, responde-se: A potência de atuar e de pensar, a práxis coletiva, não pode ser concebida de maneira imediata como uma força puramente positiva e constituinte. Pois nas condições de um mundo onde impera a exploração e a injustiça, onde as relações alienadas dominam os intercâmbios e o conjunto das atividades humanas, sua forma de existência é a de uma força negativa: representa o negar-se a aceitar os horrores do mundo tal como existe. Se a potência

ativa e transformadora existe de maneira essencialmente negativa, isto implica não somente que ela atua contra um mundo desumanizador, mas também contra si própria enquanto partícipe desse mundo. Não existe o sujeito puro, inocente ou incontaminado que na espontaneidade do seu atuar simplesmente criaria o novo. Como o expressa, desta vez, John Holloway, “*a única forma de ver através da névoa fetichista é criticando, pois adotar uma posição positivo-realista é como se uma pessoa perdida na névoa dissesse que pode ver claramente*”⁴. Os pressupostos realistas devem ser criticados para poder vislumbrar, para além deles, que a constituição deste mundo tal qual ele é não é necessária e que, contra a ontologização ou naturalização desta sociedade histórica, pode e deve ser assumida a exigência da emancipação do *fazer* dos homens. Só essa ação negativa terá possibilidades de vencer na luta contra o *ser* fetichizado.

De um lado, então, ressalta-se a potência constitutiva e crítica da *afirmação* ética e política, no contexto de uma ontologia positiva que tem Espinosa como seu fundamental mentor. Do outro, entretanto, sustenta-se que a verdadeira força construtiva e crítica provêm da *negação*, e nesse caso é a tradição hegeliana aquela que se invoca como referência privilegiada. Será possível realizar um exercício de ênfase de matizes que nos permita escapar dessa alternativa? A negatividade com que trabalha certa disposição especulativa deveria considerar-se definitivamente estranha a todo pensamento que legitimamente queira assumir-se tributário de uma inspiração espinosana? Ou talvez seja possível sustentar, junto com Macherey, que se o negativismo que Hegel quer ver em Espinosa é incompatível com a letra do seu sistema, tampouco seria satisfatória a interpretação contrária que o transforma em uma filosofia da afirmação pura?

Consideremos mais detidamente esta última questão.

Como bem sabemos, é Hegel quem canoniza uma frase espinosana extraída de uma carta a Jarig Jelles: “*Determinatio negatio est*”. E que graças à generalização de uma asserção que se referia estritamente à concepção da figura como a determinação externa de um corpo, reconhece Espinosa como um dialético quase completo por ter sabido compreender o princípio fundamental que preside a constituição de qualquer existência: *toda determinação é uma negação*. Espinosa soube ver, então, que a negação tem uma função constitutiva. Mas a negação tem também uma função crítica, dissolvente e produtiva no interior do sistema, pois contradiz a inicial posição do Deus espinosano como um ser substancial absolutamente positivo. Contra seus próprios postulados, a filosofia de Espinosa acaba admitindo alguma realidade ao não-ser, ao outro do ser, ao finito, ao negativo, e, com isso, concede um espaço para o esboço de um movimento que parecia definitivamente impedido pela definição abstrata da substância única. E no entanto, esse movimento iminente vê-se obstaculizado: seu prosseguimento se suspende, e os aspectos regressivos do sistema triunfam sobre a promessa que tinha chegado a se desenhar. Pois o positivo e o negativo permanecem separados, como duas ordens diversas que só se rechaçam: toda determinação é uma negação e tão somente uma negação, frente à substância como a única e absoluta positividade existente, afirmação de uma essência infinita. O negativo é o oposto do positivo, e não pode conciliar-se com ele, de tal maneira que a negação espinosana revela-se abstrata, exterior; e a realidade que determina, excluída do substancial, está por isso condenada a desaparecer. O diagnóstico hegeliano é que a determinação como simples negação não pode dar conta do ser essencial do individual. Esse objetivo só será atingido pela “*absoluta determinabilidade ou negatividade, que é a forma absoluta (...), negação da negação e,*

*portanto, uma verdadeira afirmação*⁵: a afirmação da contradição que sabe acolher e dar conta da constituição ao mesmo tempo positiva e negativa do ser do racional⁶.

Eis aqui a interpretação “negativista” de Espinosa, que qualquer leitor atento de sua filosofia não vacilará em considerar tergiversadora. E, entretanto, a supostamente mais fiel versão “positivista” do espinosismo, consegue expressar adequadamente seu espírito? A partir de bases textuais precisas, quais sejam, por exemplo, a proposição de que “*tudo o que existe expressa de certa e determinada maneira a potência de Deus*” (E,I, P36, dem.), ou aquela que diz que “*a definição de uma coisa qualquer afirma, e não nega, a essência dessa coisa*” e, por isso, “*nada seremos capazes de achar nela que possa destruí-la*” (E,III P4, dem.), seria possível então inverter a interpretação hegeliana, e concluir que “*toda determinação é uma afirmação*”⁷? Neste caso, em vez de fazer o relato da dissolução do mundo e de toda realidade pela ação corrosiva de uma infinidade de negações parciais que, destruindo-se umas a outras, não teriam a força de penetração suficiente para negar a totalidade abstrata e assim dar consistência substancial a sua existência determinada, contaríamos, pelo contrário, a história da infinidade de modos em que uma proliferação de auto-afirmações vitais localizadas, articulando-se entre si e confluindo em sua atividade produtiva e criadora, constituiriam uma realidade plena que seria então homologável ao conjunto positivo de todas as afirmações.

Obviamente, é o próprio Hegel quem refuta sua versão do negativismo de Espinosa. Como já dissemos, o ponto de vista da substância como absoluto, enquanto dissolução de todas as determinações e abismamento na negatividade, é criticado nos termos do desenvolvimento da contradição que o espinosismo chegaria a colocar, mas não a resolver. A substância absoluta é a verdade, mas

não é a verdade inteira; para sê-lo, deveria conceber-se em si como algo ativo, como algo vivo: não só como substância, mas também como sujeito ou espírito, ou como efetivação do movimento da negação da negação.

Mas também encontramos em Hegel a resposta para o positivismo ingênuo, tal como o apresentamos. A “alma bela” é, precisamente, a figura da consciência que vê no conjunto das diferenças afirmando-se a possibilidade de uma confluência ou de uma articulação que evita o requisito da contradição. Sendo cada afirmação em si mesma diversa, não carecendo da referência a um outro ou do espelhamento no oposto que lhe dite sua verdade e apresentando-se então como autônoma na sua autoposição, poderia efetivamente reunir-se com aquelas outras que igualmente afirmam a própria potência desde perspectivas sempre únicas e irreduzíveis. O próprio Deleuze antecipa a objeção hegeliana no momento em que concebe o ser da diferença como pura afirmação da essência. *“A filosofia da diferença — nos diz — não cai por acaso no risco de aparecer como uma nova figura da alma bela? Com efeito, a alma bela é aquela que vê diferenças por toda parte, a que apela a diferenças respeitáveis, conciliáveis, associáveis, lá onde a história continua fazendo-se à força de contradições sangrentas. A alma bela atua como um juiz de paz lançado sobre um campo de batalha, que veria simples ‘discrepâncias’, talvez mal-entendidos, nas lutas inelutáveis”*⁸. E Hegel, na Ciência da Lógica, quando mostra a nulidade do princípio da diversidade, assinala esse mesmo sentido da crítica: *“A ternura comum pelas coisas, que se preocupa somente com que elas não se contradigam, esquece aqui, como sempre, que com isto a contradição não se encontra solucionada, mas é só transferida para um outro lugar.”*⁹

Com efeito, se considerarmos alguma versão vulgar da filosofia da diferença ou da multiplicidade, que faça um uso apressado do fácil recurso a uma retórica da potência afirmativa de estilo espinosista, veremos que a força dissolvente hegeliana pode atuar sobre ela com igual facilidade. O *diverso*, enquanto livre proliferação de diferenças que se comportam como se a verdade de suas respectivas perspectivas constituísse um dado derivado da incontestável pluralidade das coisas e dos pontos de vista, representa — nos diz Hegel — a *indiferença da diferença*. Os desiguais são todos iguais na afirmação do seu ser distinto; colocam ao mesmo tempo sua própria identidade e sua própria diferença, e essa auto-referencia os faz indiferentes entre si, e equivalentes no seu diferenciar-se. Assim também, a pretendida independência das diversas afirmações revela-se falsa quando tem-se em conta que tanto sua igualdade quanto sua desigualdade são estabelecidas por um terceiro não reconhecido, aquele que compara e põe os critérios segundo os quais, o que é igual em certos aspectos, diferencia-se em outros. A verdadeira atividade, então, não se localiza nos atos particulares de afirmação, mas sim fora deles, na ação separada de um outro que poderíamos chamar um “comparador universal”, do qual aqueles atos dependem e a quem devem, na verdade, suas próprias consistências relativas. Foi para lá que a contradição foi transferida, às costas daqueles que compartilham “uma comum ternura pelas coisas”.

Desta maneira, se o espinosismo na versão hegeliana não chega a desdobrar a complexidade necessária para conceber o efetivo desenvolvimento da *contradição*, tampouco uma versão oposta a ele chegaria a esse resultado. Em realidade, o positivo e o negativo assumidos como princípios excludentes não fazem mais do que transformar-se um no outro, sem que nada resulte dessa oposição

externa e meramente especular. Nas palavras de Hegel, “*quando algo foi determinado como positivo, se se prosseguir a partir deste fundamento, converte-se em negativo imediatamente, em nossas mãos, e vice-versa, o que foi determinado como negativo converte-se em positivo, de tal forma que o pensamento reflexivo enreda-se nestas determinações e se contradiz a si mesmo.*”¹⁰ Nesse sentido, a unilateralidade das posições contrapostas às quais nos referíamos no começo deste artigo, as faria, provavelmente, vulneráveis a essa crítica. Não poderíamos supor, com efeito, que é relativamente indiferente ou indistinto dizer que o princípio constitutivo e crítico é *afirmativo*, ou que é *negativo* — quando do que se trata, essencialmente, é de conceber da maneira mais expressiva possível o processo de *constituição* da realidade e as *forças críticas* associadas a ele? E de igual maneira, não seria mais apropriado focalizar os esforços de elucidação no problema da *determinação* ligado à fundamental questão da causalidade, para logo, a partir daí, tentar compreender em que sentidos pode falar-se de determinação positiva ou de determinação negativa? O positivo e o negativo, neste caso, não seriam efeitos associados às formas de determinação que uma *mesma* casualidade complexa põe em jogo?

No entanto, a forma em que tem que ser concebida tal coexistência de aspectos — já desontologizados, pois agora não precisamos dizer que existe um princípio da realidade que seja em si mesmo positivo ou negativo —, deverá ser necessariamente a *contradição*? Esse é o centro da polêmica.

Gostaríamos de chamar aqui a atenção sobre uma “continuidade” singular. A contradição foi o eixo de uma das críticas mais furibundas a Espinosa feita por um dos seus contemporâneos, o francês Pierre Bayle (1647-1706)¹¹, quem — além do mais e significativamente — costuma ser considerado como o iniciador da

larga tradição interpretativa do espinosismo¹². Séculos depois, a contradição foi parte fundamental dos debates que, procurando revitalizar o marxismo, recorreram mais uma vez à obra espinosana nas últimas décadas do século XX. O que fazer com a contradição?... No contexto de uma produção teórica agitada e inovadora, pretendeu-se reformulá-la, rechaçá-la, procurá-la para além de Hegel em Espinosa, ou voltá-la em contra do próprio Hegel em nome de Espinosa.

“*Só depois de ter sido levados ao extremo da contradição — escreveu Hegel — os múltiplos tornam-se viventes e ativos um frente ao outro, e conseguem na contradição a negatividade, que é a pulsação imanente do auto-movimento e da vitalidade*”¹³. Esse é o caminho organizado e sistemático da contradição que Espinosa, segundo a interpretação hegeliana, não soube transitar, e que teria revelado o aspecto positivo e construtivo da dialética como retorno à essência da Idéia absoluta como fundamento de toda realidade. Mas, no entanto, topamos com o fato chamativo de que o diagnóstico de Bayle a respeito do espinosismo é precisamente o oposto! Espinosa teria realizado o prodígio monstruoso de fazer da contradição o próprio princípio da realidade. Pois se, tal como o espinosismo supõe, só existir no universo uma única substância — Deus —, da qual não podem ser distinguidas suas infinitas modificações, as mais perfeitas e as mais abjetas, resulta disso que o ser mais sublime se transfigura numa entidade amorfa que, acompanhando os movimentos adversos de cada uma de suas infinitas configurações em mutação perpétua, subsiste internamente dilacerada pelas tendências contrárias que inclui. A tal ponto que — afirma ironicamente Bayle —, segundo a perspectiva do sistema espinosista “aqueles que dizem que *os alemães mataram dez mil turcos* expressam-se mal e falsamente, ao menos que entendam por isso que *Deus modificado em alemães matou a Deus modificado*

em dez mil turcos. E assim, todas as frases com as que se expressa aquilo que os homens fazem uns contra os outros, só tem este sentido: Deus odeia-se a si mesmo; pede a si mesmo graças, e a si mesmo as recusa; persegue-se a si mesmo, mata-se, come-se, calunia-se, envia-se ao cadafalso, etc.”¹⁴

A partir da constatação dessa oposição interpretativa, faremos então a seguinte sugestão: essa contradição selvagem e caótica que Bayle quer ler em Espinosa, não poderia servir-nos como primeira e instigante confrontação daquela outra que Hegel faz trabalhar sacrificadamente para a realização dos fins últimos de um espírito civilizador?

“A mais monstruosa das hipóteses”

Tanto Bayle quanto Hegel identificaram o “problema espinosano” (a concepção de uma substância única) e suas conseqüências imediatas (o espinosismo não explica a essência e a existência dos seres individuais). Porém, a partir daí é divergente o juízo respeito da relação entre tal problema e o campo do verdadeiro e do falso (“*Espinosa é contrário às Máximas geralmente reconhecidas como verdadeiras pelos outros filósofos*”, diz Bayle. “*Da conexão em que é apresentado o sistema de Espinosa decorre seu verdadeiro ponto de vista, e a resposta à pergunta sobre se esse sistema é verdadeiro ou falso*”, diz Hegel). E ainda mais: as conseqüências últimas que, no plano lógico, desprendem-se da ontologia espinosana são, conforme se considere a interpretação de Bayle ou a de Hegel, exatamente opostas. Bayle aponta que Espinosa, por sustentar o absurdo da existência de uma única substância, acaba com o princípio de não contradição, a lei do pensamento mais firmemente assentada,

o mais certo e incontestável entre os conhecimentos humanos. Hegel, por sua vez, consideraria que é o respeito clássico de Espinosa, um filósofo do Entendimento, pela não contradição o que impede o advento do movimento efetivo — que só a contradição pode produzir — capaz de orientar o sistema para um desenvolvimento verdadeiro.

Mas detenhamo-nos por um momento no verbete “Spinoza”. Encontramos lá, novamente, o motivo central das inquietações que a ontologia espinosana provocou em inúmeros leitores, filósofos ou teólogos: a unicidade substancial, isto é, a concepção da existência de uma única substância absolutamente infinita. A inaceitável anomalia espinosana é assinalada por Bayle da maneira seguinte:

[Espinosa elaborou] la plus monstrueuse hypothèse ... la plus diamétralement opposée aux notions les plus évidentes de notre esprit. Il suppose qu’il n’y a qu’une substance dans la nature, et que cette substance unique est douée d’une infinité d’attributs, et entre autres de l’étendue et de la pensée. En suite de quoi il assure que tous les corps qui se trouvent dans l’univers sont des modifications de cette substance, en tant qu’étendue; et que par exemple les âmes des hommes sont des modifications de cette substance, en tant que pensée: de sorte que Dieu l’être nécessaire et infiniment parfait, est bien la cause de toutes les choses qui existent, mais il ne diffère point d’elles. Il n’y a qu’un être, et qu’une nature, et cette nature produit en elle-même, et par une action immanente, tout ce qu’on appelle créatures. Il est tout ensemble agent et patient, cause efficiente; et sujet; il ne produit rien qui ne soit sa propre modification. Voilà une hypothèse qui surpasse l’entassement de toutes les extravagances qui se puissent dire.¹⁵

Feito o diagnóstico, o objetivo declarado de Bayle é combater de um modo efetivo o espinosismo, atacando o princípio que constitui sua base. E para isso, deve demonstrar o absurdo de cada um dos argumentos espinosanos que comporiam essa idéia monstruosa de Deus. Em primeiro lugar, a consideração espinosana da extensão como atributo divino faz com que, não havendo no universo senão uma única substância, deva afirmar-se que Deus e a extensão são a mesma coisa. Espinosa concebe então a extensão como um ser simples e tão privada de composição como os pontos matemáticos... Mas isso não só acaba com qualquer idéia razoável do mundo (*“N’est-ce pas se moquer du monde que de soutenir cela? N’est-ce point combattre les idées les plus distinctes que nous ayons dans l’esprit?”*), como também com a própria noção de Deus. Atribuir extensão a Deus implica acabar com sua simplicidade e concebê-lo composto de uma infinidade de partes; e, pior ainda, implica identificá-lo com a matéria, *“le plus vil de toutes les êtres”, “le théâtre de toutes sortes de changements, le champ de bataille des causes contraires, le sujet de toutes les corruptions et de toutes les générations; en un mot l’être dont la nature est la plus incompatible avec l’immutabilité de Dieu”*¹⁶. Afetado de corrupções, degenerações e mortes, o Deus espinosano não é somente amorfo, mas sofre as baixezas e misérias associadas às mudanças permanentes de estado, às lutas e destruições ligadas à transformação perpétua da matéria. É a mesma substância divina a que, segundo pretende Espinosa, atravessa todas essas mudanças pois, sendo a essência de Deus idêntica a seus atributos, as mutações que sofre não são acidentais ou superficiais mas estritamente interiores à sua natureza: *“le Dieu des spinozistes est une nature actuellement changeante, et qui passe continuellement par divers états qui diffèrent intérieurement et réellement les uns des autres. Il n’est donc point*

l'être souverainement parfait, dans lequel il n'y a ni ombre de changement ni variation quelconque."¹⁷

Se somente a consideração da extensão como atributo de Deus demonstra as contradições irremediáveis a que conduz a unicidade substancial espinosana, “absurdos ainda mais monstruosos” comprovam-se ao considerar que seu Deus é também o sujeito de todas as modificações do pensamento. Em primeiro lugar, é insustentável a pretensão de que a extensão e o pensamento sejam os atributos de uma mesma substância pois, não se tratando de uma mera *justaposição* de elementos (como acontece, por exemplo, quando se mesclam a água e o vinho, ou como ocorre com a fusão dos metais), o que está em jogo é o princípio da *identidade*. Pela “regra fundamental e essencial do raciocínio humano” que estabelece que duas coisas que são idênticas a uma terceira são idênticas entre si, deve interpretar-se que o pensamento e a extensão, por ser cada um deles idêntico à substância, são idênticos entre si. Como pode Espinosa afirmar tal absurdo? E neste ponto, Bayle é veemente: “*considérez avec attention ce que je vais dire. S’il y a quelque chose de certain et d’incontestable dans les connaissances humaines, c’est cette proposition-ci, Opposita sunt quae neque de se invicem, neque de eodem tertio secundum idem, ad idem, eodem modo atque tempore vere affirmari possunt.*”¹⁸ São opostos os termos que não podem ser afirmados ao mesmo tempo, sob a mesma relação e num mesmo sentido. É essa máxima evidente e universal que os espinosistas destroem, acabando dessa maneira com o fundamento de toda verdade. Se os homens forem modalidades de Deus, como pretende Espinosa, então não pode dizer-se “Pedro nega isto, afirma isso outro, quer tal coisa”, pois em seu sistema é Deus quem nega, afirma, quer, rechaça... E sendo o sujeito dos pensamentos e ações de todos os homens, a mais absoluta contradição encontra sua

consagração divina: o Deus espinosano, a única substância existente, nega e afirma, ama e odeia, as mesmas coisas ao mesmo tempo e segundo todas as condições. “*On vérifie donc de lui deux termes contradictoires, ce qui est le renversement des premiers principes de la métaphysique.*”¹⁹ Espinosa, no final, falseia a máxima fundamental de que duas proposições contraditórias não podem ser verdadeiras juntas, e que de uma coisa qualquer é possível enunciar ou uma afirmação ou uma negação. E assim, como a idéia de um círculo quadrado constitui uma contradição, também é uma contradição uma substância que ao mesmo tempo ama e odeia o mesmo objeto. O que demonstra, pelo absurdo, que só pode ser válida a idéia oposta à hipótese espinosana: que há no universo tantas substâncias como sujeitos, que não podem receber, ao mesmo tempo e na mesma relação, as mesmas denominações.

O combate filosófico

Sem dúvida, a estratégia de combate bayliana do espinosismo seria censurada por Hegel: constituiria o protótipo daquilo que uma tentativa de refutação *não deve ser* se quer ser efetiva. E muito significativamente, é de Espinosa que fala Hegel quando apresenta sua própria teoria do “combate filosófico” no mesmo início da Doutrina do Conceito (Lógica, III). A mera oposição externa a uma filosofia, que pretenda substituí-la integralmente por uma suposta verdade alternativa, não pode confrontar verdadeiramente suas razões. Pois uma posição que demonstra a necessidade do seu ponto de vista não pode ser rejeitada como falsa em sua totalidade (e embora seja inegável que Bayle, de maneira distinta de Hegel, não reconheceria a “parte de verdade” do espinosismo, poderíamos no entanto considerar sua

obsessão com o “caso Espinosa” como um certo índice de um reconhecimento não assumido). A substância única espinosana só pode ser efetivamente superada, segundo Hegel, se se compreender que “*a verdadeira refutação tem que penetrar na força do adversário e colocar-se no âmbito de seu vigor*”, pois “*atacá-lo fora de si mesmo, e sustentar suas próprias razões lá onde ele não está, não adianta nada para o assunto. Por conseguinte, a única refutação do espinosismo só pode consistir em que seu ponto de vista seja, primeiro, reconhecido como essencial e necessário; para que, em segundo lugar, este ponto de vista seja levado, a partir de si mesmo, até um ponto de vista mais elevado*”²⁰.

Nada mais afastado dessa recomendação que o que Bayle realiza. “Penetrar na força do adversário” espinosista significa, para Hegel, situar-se sem reparos em sua perspectiva para poder, a partir daí, torcer essa força contra aquele que era seu detentor. Os conteúdos de verdade devem ser reconhecidos, pois a *forma* imensamente flexível, o conceito como uma arma dúctil, atuará sobre eles e dissolverá o que até este momento era o vigor do adversário numa força ainda maior do refutador, que sairá revitalizado por essas novas potências incorporadas. Bayle, pelo contrário, pretende que a doutrina de Espinosa é inadmissível na sua totalidade, pois atenta contra as noções mais comuns e os princípios geralmente aceitos. Mas essa construção falsa se assenta, qual um edifício, sobre uma pedra fundamental, base que é ao mesmo tempo seu “calcanhar de Aquiles” (“*...il m’a dû suffire d’étaler des observations générales qui attaquassent le spinozisme par le fondament, et qui fissent voir que c’est un systhème qui porte sur une supposition si étrange, qu’elle renverse la plupart des notions communes qui servent de règle dans les discussions philosophiques*”). Frente a isso, Hegel — numa crítica que envolveria tanto Espinosa

quanto Bayle — objetaria que se a pretensão de construir um sistema a partir da imediata afirmação de um princípio demonstra já uma elementar insuficiência especulativa, a refutação filosófica que supõe ser suficiente, para confrontar o princípio que presume-se falso, colocar em seu lugar outro que se diz verdadeiro, nada mais faz do que duplicar a falência inicial.

Podemos coincidir com Hegel neste ponto: a leitura de Espinosa que Bayle realiza parece a mais afastada possível de uma “leitura imanente” de seu sistema, isto é, de uma leitura que consiga situar-se sob a perspectiva que uma filosofia propõe para, a partir daí, acompanhando o movimento de suas razões, realizar uma apresentação ou uma crítica verdadeiramente compreensivas. Diferentemente do compromisso efetivo que tal modalidade de leitura estabelece com seu objeto, a descrição bayliana do espinosismo se desenvolve na mais pura e crua exterioridade. E no entanto, talvez seja precisamente essa a razão pela qual a leitura bayliana nos interesse aqui: o *horror* que a filosofia de Espinosa provoca-lhe é testemunho de uma distância, de uma barreira intransponível; e se como sugerimos, a interpretação “selvagem” de Espinosa realizada por Bayle é, possivelmente, mais iluminadora que a refutação “interna e sistemática” de Hegel, isto estaria associado à insistência nessa *estraneirice* irreduzível do pensamento espinosano.

No mínimo, a existência de tão diversas e divergentes interpretações do pensamento espinosano constituiria um índice dessa impossibilidade de associá-lo a um “lugar comum” filosófico. E concretamente, assinalamos um âmbito pontual de desacordo referido à questão que estamos considerando: Espinosa respeita à maneira clássica o princípio de não contradição ou, muito pelo contrário, acaba com ele?

Espinosa clássico

Espinosa, conforme se reconhece geralmente, subscreveria uma compreensão clássica do princípio de não contradição, e nesse caso, seria atingido pela crítica de Hegel à tradição filosófica; do mesmo modo que, segundo as coordenadas de certo evolucionismo filosófico, poderia pensar-se que Kant, no que respeita a esta questão, “supera” Espinosa ao explicitar uma modalidade da oposição — a contrariedade — que embora pudesse achar-se implícita no espinosismo, não encontraria nele seu desenvolvimento efetivo. E, entretanto, conforme vimos, Bayle sustenta uma interpretação exatamente contrária a esta: Espinosa não só não respeita o princípio de não contradição, mas o destrói. Em qualquer caso, a leitura bayliana do espinosismo há de servir-nos para nos perguntar sobre a validade da interpretação que resultou finalmente consagrada (a hegeliana), consagração cujo testemunho é a amplitude com que foram aceitos seus argumentos.

Vejamos, em relação com isto, a leitura que Gerard Lebrun faz de Espinosa em seu livro *La patience du Concept*²¹, sob uma perspectiva hegeliana, e referindo-se exatamente ao mesmo problema de que estamos tratando aqui.

Por que — se pergunta Lebrun — o horror de toda a tradição filosófica frente à contradição? Como pode explicar-se a tendência unânime — em cuja denúncia consiste o trabalho filosófico de Hegel — para escapar da fragilidade ou instabilidade do estado de coisas contraditório, pretendendo reduzi-lo a um puro nada? Enquanto essa atitude pode ser reconhecida em toda a filosofia clássica (que constitui sua identidade de conjunto através de uma condenação comum das aporias de Heráclito), tem sentido interrogar-se sobre quais são os prejuízos disfarçados de princípios que, estabilizados como

“evidências”, são a base dessa decisão filosófica. A contradição igualada automaticamente com um nada, *nihil negativum*, teria por função, diz Lebrun, garantir a clareza discursiva (“garantir que o discurso não será insano”), servindo então para preservar clandestinamente as seguranças que o entendimento não pode permitir-se pôr em risco.

Na verdade, o pensamento clássico repousa sobre certa concepção da determinação das coisas finitas (a determinação completa) que não deveria assumir-se como incondicionalmente válida. Quando se afirma que os opostos são incompatíveis (quer dizer, que é impossível sobrepor os diferentes ou harmonizar os exclusivos), assume-se como pressuposto *certa idéia* da determinação de um sujeito singular que consiste em pôr um predicado excluindo seu contraditório, sem que seja possível conceber um sujeito que possua de uma vez dois predicados contrários: a idéia do ser finito associada a tal pressuposto é a de um ser incompleto e exclusivo (a noção de um ser finito *exclui* as noções dos outros seres finitos, daí sua *incompletude*). E entretanto, diz Lebrun, a determinação completa não é o único horizonte que permite realizar uma descrição legítima da exclusão e a união dos predicados; como Hegel mostrou, trata-se de uma idéia parcial com respeito à incompatibilidade e a diferença, que mostra a limitação do entendimento para pensá-las. As propriedades que se predicam de um sujeito, verificadas ou enumeradas, encontram-se justapostas mais do que unidas, o que significa que são diferentes só sobre o fundo de sua comum indiferença. O conjunto das propriedades empíricas não mostra verdadeiramente a oposição, só a *diversidade* entendida como exclusão recíproca de conteúdos positivos coexistentes. “*Ainsi la détermination complète entraîne d’ores et déjà avec elle une image bien déterminée de la communauté-prédicative et même de la communauté en général. Communauté qui résulte de*

l'addition des déterminations, mais sans jamais constituer une totalité"²². Essa idéia de uma “comunidade por justaposição”, então, associa-se a certo modelo de *alteridade* que representa a forma “espontânea” da filosofia clássica pensar a diferença, como *diversidade dos indiferentes*. E é o espinosismo, diz Lebrun, a doutrina filosófica que mais claramente apresenta essa maneira tradicional de pensar a alteridade²³ (por isso, poderia ser considerado, então, como o *contra-modelo* para o pensamento que, a partir de outra concepção do negativo, proponha-se descrever *sem restrições* a diferença).

Como reconstrói Lebrun a idéia espinosana da alteridade? Em Espinosa, a alteridade está indissociavelmente ligada à concepção dos *modos* da substância. Os modos são essências positivas que, entretanto, possuem uma existência determinada. Daí vem o problema relativo à maneira de conceber uma coisa positiva que envolva uma negação. Problema que, na filosofia espinosana, acharia a resposta seguinte: a existência particular de um modo resulta de um atributo divino ou tem Deus como sua causa, enquanto este é afetado por *outra* determinação finita; que por sua vez se explica porque Deus é afetado por *outra* determinação, e assim sucessivamente. Conseqüentemente, que um modo tenha uma existência determinada significa que, para compreendê-lo, é necessário considerar as outras coisas exteriores, de tal forma que a *determinatio* espinosana remete necessariamente à articulação das noções de alteridade e exterioridade; e para entender a pluralidade modal é preciso “*recourir au vocabulaire du Tout et des Parties, même si ce vocabulaire est anthropomorphique et irrecevable dans l'absolu*”²⁴. Se um modo remeter necessariamente à totalidade que o envolve, ao mesmo tempo pode ser abstraído dessa totalidade mediante o pensamento. Enquanto as partes do todo convêm entre si, então, são concebidas como *partes integrantes*; mas ao considerá-las

na sua mútua oposição, são contempladas como *partes totais*. Nesse caso, conclui Lebrun, a modalização pode ser descrita como uma justaposição de totalidades parciais, de maneira tal que o pensamento conseguiria dar conta da co-presença de realidades distintas, sem que a mútua distinção perturbe a positividade de cada uma delas.

A negação (*determinatio negatio*) é compreendida, assim, só como o limite entre realidades positivas; e como, segundo o espinosismo, na natureza todas as partes estão articuladas de tal maneira que não existe o vazio, o limite, em definitivo, nada é. Sem negações nem limites efetivos ou reais, a oposição não é mais do que um produto da mente humana, que imagina confrontações onde não há senão concordância. “*Il n’y a donc de groupement-plural, de ‘communauté’ qu’entre des réalités qui sont toutes pleinement positives, et l’opposition, en dernière instance, n’est qu’une interprétation imaginative greffée sur cette juxtaposition sans failles.*”²⁵ A oposição, o devir, todas as formas da diferença são tratadas como meros efeitos de superfície da concordância, de forma que a ruptura, em realidade, não é outra coisa que a reorganização do Mesmo. Pelo qual, sob uma perspectiva espinosista, “*il serait absurde d’imaginer une concordance qui serait fondée sur la différence: jamais l’antagonisme, la divergence, la tension ne peuvent être donnés pour principes d’un accord, constituants d’un être-en-commun*”²⁶

O dogma da indestrutibilidade intrínseca do positivo (“*coisa nenhuma pode ser destruída a não ser por uma causa exterior*”, diz Espinosa na *Ética*, III, P4; e em E,III,P5: “*as coisas são de natureza contrária, quer dizer, não podem dar-se no mesmo sujeito, na medida em que uma delas pode destruir à outra*”) reserva, então, um papel preciso a alteridade. A responsabilidade de toda supressão se expulsa para a um Outro indeterminado (o conjunto das causas externas), e o

negativo, desprovido de qualquer consistência, é conjurado e mantido fora das fronteiras da essência exclusivamente afirmativa. Outra maneira de compreender a finitude, pelo contrário, exigiria abandonar a pretensão reparadora da indestrutibilidade. Mas nesse caso, já não poderia conservar-se a ilusão da existência de uma comunidade de puras positivities concordantes, sem negatividade interna alguma que fracture sua plenitude; seria necessário devolver ao negativo sua consistência própria, diz Lebrun, consistência que todo o espinosismo esforça-se em anular, e reconhecer nele não mais o simples limite quantitativo e extrínseco de uma realidade, mas a marca de uma falta no interior dessa realidade. *“Hantée par ce qui la nie, l’essence inclurait alors ce qui la mutile: cesserait d’être synonyme d’indestructible par lui-même”*²⁷.

Eis aqui, em definitivo, a evidência não reconhecida que sustenta o discurso do Entendimento e que associa a concepção de uma comunidade de justaposição com o “bom sentido” metafísico que faz da contradição um nada: *“Cette communauté compacte où ne coexistent à perte de vue que des positifs inaltérables, c’est le monde par excellence où ‘ce qui se contredit n’est rien’, où crises, ruptures, déchirements seront imputés par principe à l’action d’agents externes et ne seront jamais réinscrits dans la nature de cela même qu’ils ébranlent.”*²⁸

Por outra parte, se a primeira vista poderia parecer que a noção kantiana de “grandeza negativa” permitiria subverter o princípio clássico que reduzindo a “zero” o resultado de uma oposição tira toda efetividade ao negativo (expulso assim do campo *do que é*), na verdade, a oposição real não faz mais do que introduzir uma pseudo-negação que deixa intocado o imperativo tradicional de não contradição. Em relação a Espinosa, sem dúvidas, algo modificou-se, pois embora “*Kant*

respecte toujours l'adage spinoziste 'deux determinations différentes ne peuvent ni se nuire ni s'aider', il établit que deux determinations de même nature peuvent s'opposer dans le même sujet"²⁹. Existe então em Kant pelo menos um espaço em que certas realidades determinadas podem confrontar-se e combater-se e, dessa maneira, o dogma da indestrutibilidade intrínseca do positivo vê-se questionado. E entretanto, como as realidades cuja oposição se reconhece são realidades igualmente positivas, mais uma vez o papel do “negativo em si” (fundamental para uma verdadeira concepção da alteridade) é desconsiderado. Kant só dá conta de outra forma menor da negatividade, mero efeito do encontro das realidades positivas: o negativo como perda, redução ou subtração — já não como pura ausência ou não ser. Enfim, sob uma perspectiva hegeliana, a inovação kantiana não questiona o princípio clássico segundo o qual “o que se contradiz não é nada”, mas simplesmente restringe o âmbito de sua aplicação. “*Le seul grief qu'adresse Kant aux classiques est d'avoir méconnu que l'opposition est une des formes possibles de la compositio et de l'avoir exclue indûment des relations entre réalités positives*”³⁰.

Agora, qual é o modo de pensar a negação que subverte efetivamente a concepção da alteridade da metafísica positiva? Se a filosofia clássica, diz Lebrun, *evoca* ao mesmo tempo em que *escamoteia* a oposição, fala do negativo sem lhe conceder jamais uma presença real — sustentando dessa maneira uma concepção indefinida da alteridade —, trata-se de contrapor-lhe uma noção da alteridade como relação originária, uma *alteridade determinante*, que só pode surgir de outra forma de conceber o negativo: a negação já não é indiferente ao que nega, mas o menciona necessariamente. Com a *negação determinada*, com efeito, o outro deixa de ser *o outro de*

todos os outros, e se constitui como *o outro de um outro determinado*. Os exclusivos se determinam só na medida em que se apelam um ao outro necessariamente, de tal maneira que nenhuma indiferença subsiste: uma relação estritamente interna une o outro com *seu* outro; e a exclusão do outro determinado é a forma em que a coisa se explicita: da unidade dos contrários já não resulta, então, um nada abstrato, mas algo concreto e determinado. A associação imediata entre *nada* e *contradição* revela, assim, sua falsidade: enquanto um nada não tem nenhum conteúdo, “não diz nada”, a contradição contém aquilo do que é a contradição, expressa ainda as determinações que se contradizem, “ainda as diz”. Eis aqui o ponto chave da confrontação que Lebrun estabelece entre o hegelianismo e a filosofia clássica: a tradição decreta com soberbia que *não há nada* embora *alguma coisa ainda se diga*. Preso às fixações do sentido, o discurso filosófico se torna dogmático (a impossibilidade de pensar a alteridade a não ser como algo indefinido, aponta Lebrun, é uma das decisões parciais que inaugura o dogmatismo), cativo de suas próprias evidências e dedicando seus melhores esforços em conservá-las. Frente a essa atitude filosófica, o hegelianismo deve ser entendido como o acontecimento de uma revolução discursiva (“*une mutation de la nature même du Logos*”³¹) que nos previne contra qualquer suspensão prematura do sentido, contra toda barreira que seja levantada para pôr um término arbitrário a seu fluir. Constituindo-se como o prosseguimento do encadeamento de mutações que constitui cada significação, como a liberação do sentido das conveniências tradicionais que o limitavam, a tarefa filosófica inédita de Hegel não pode ser reduzida a um exercício de “prestidigitação dogmática”, como muitas vezes tem-se sustentado:

Hegel ne passe pour un prestidigitateur que si l'on ne trouve rien à redire à ces brefs appels au bon sens qui parcourent les textes classiques et marquent, chez Descartes ou Spinoza, qu'à partir d'ici la poursuite de la polémique deviendrait décidément superflue: 'cela ne se laisse pas penser', 'ce sont des mots auxquels ne correspond nulle idée', 'autant dire: cercle carré'. Dans cette science-d'objets que croyait être la Métaphysique, ces interdits n'étaient-ils pas motivés par des préjugés qui coupaient l'écoute de ce qui se disait encore, lorsque la poursuite du discours risquait de subvertir le code de la vision claire et distincte – de la Représentation?³²

Espinosa, então, sob esta perspectiva lebruniana-hegeliana, aparece como um dogmático sustentador de verdades ou sentidos estabelecidos; onde as regras e códigos fixos que pretendem organizar o discurso, mostram em realidade uma mais profunda disposição conservadora em relação à ordem existente. O *bom sentido* filosófico — do qual o espinosismo seria um representante privilegiado — que insiste obstinadamente em declarar que as oposições são em última instância impossíveis, que nenhum estatuto real tem que ser reconhecido à contradição, revela e oculta a verdadeira motivação que o suporta: tem que se colocar um freio à polêmica. Nesse sentido, o dogmatismo e a afirmação acrítica de princípios supostamente universais vão junto com a incapacidade efetiva de pensar a negação e de conceber uma idéia radical de alteridade. O Outro é pensado segundo os códigos fixos do Mesmo, a diferença é subsumida sob a identidade imóvel que pretende preservar as “verdades” da tradição de qualquer subversão. E as conseqüências disso, sugere Lebrun, não são puramente

epistemológicas mas também políticas. Pois a impossibilidade de pensar a contradição estaria associada a certa forma de conceber a comunidade predicativa, ou a comunidade em geral: um grupamento cuja positividade plena fundamenta uma inalterada concórdia, e que não oferece nenhuma razão interna que explique as crises e as rupturas, imputadas sempre à ação de agentes externos.

Mas Bayle, precisamente, encontra em Espinosa o problema oposto. Seu sistema deve ser confrontado e neutralizado porque “se opõe aos axiomas mais evidentes”, quer dizer, ao sentido comum do conjunto da tradição metafísica. E o faz, além disso, transfigurando o sentido das palavras... “*Il a joint aux mots une signification toute nouvelle sans avertir ses lecteurs*”³³. Assim, certos termos chave, como o de “modificação”, em vez de ter “*le sens qu’il doit avoir*” e produzir as conseqüências que “*s’accordent juste avec les règles du raisonnement*”, são usados “*dans un sens nouveau et inconnu aux philosophes*”. Um uso dos termos que não respeita seus sentidos tradicionais, então, é capitalizado para construir “a mais monstruosa hipótese, a mais diametralmente oposta às noções mais evidentes de nosso espírito”, que “ultrapassa o conjunto de todas as extravagâncias que se possam dizer”. As barreiras do que *pode ser dito*, os códigos que organizam o bom sentido filosófico e fora dos quais, pretende-se, *não há discurso possível*, seriam então sistematicamente violados por Espinosa; pior ainda, violados sem sistema nenhum, pois sua filosofia não passa de um conjunto de proposições mutuamente contraditórias³⁴. O espinosismo, segundo Bayle, arruína, falseia, destrói o que tem de mais certo e incontestável nos conhecimentos humanos, aquilo que a unanimidade filosófica sustentou ao longo dos séculos: subverte os primeiros princípios da metafísica. A tal ponto que dificilmente possa esperar-se algo de uma discussão com um espinosista (“*on ne peut*

*donc rien se promettre d'une dispute avec eux; car s'ils sont capables de nier cela [o princípio clássico de contradição], ils nieront toute autre raison qu'on voudra leur alléguer*³⁵) — eis um modo de argumentar contra Espinosa que “a polêmica é supérflua”, como diria Lebrun. Pois não há possibilidade de sustentar um discurso onde, arruinada a validez dos princípios de identidade e contradição, sustentasse, no final das contas, que *não há nada que seja impossível*³⁶.

Enfim, é possível neste caso usar a favor de Espinosa um argumento de tipo similar àquele que Lebrun esgrime para defender Hegel de seus críticos (supõe-se, diz Lebrun, que o fim último da filosofia de Hegel é consagrar o triunfo do positivo, logo depois de subsumir passo a passo todas as formas da diferença... Mas é legítimo apresentar como unilateral à filosofia que persegue sem trégua à unilateralidade em todas suas expressões?). Diríamos, então, em relação a Espinosa: pode-se sustentar que uma filosofia que, por tentar compreender os prejuízos dos homens e as “evidências” que atuam favorecendo a perpetuação da servidão, foi persistentemente atacada com a acusação de “heresia”, e que despertou sempre os mais acalorados debates, pretendia, na verdade, assentar um dogma que acabasse com toda polêmica?

Neste sentido, podemos dizer que a interpretação bayliana de Espinosa teve o mérito de explicitar o desconcerto que sua filosofia gerou em sua época, e que ainda continua gerando. “As ‘contradições’ e aporias do espinosismo, então, mais que produzir o nada de um silêncio que condenasse definitivamente sua inconsistência, produziram bem específicas e determinadas rejeições (entre as quais, as negações *externas* — como a da tradição de refutações do espinosismo que o próprio Bayle inaugura — e as negações *internas* — como a de Hegel).”

Espinosa clássico?

“Espinosa — diz Pierre Macherey — toma posição frente à razão clássica, da qual rejeita a ordem imutável e formal, fazendo um uso aberrante, desviado, ou pelo menos diferente do princípio de contradição”³⁷. Esta constatação de uma *corrupção* espinosana das formas tradicionais da lógica permitiria então realizar outro divisor de águas no interior da história da filosofia, em virtude do qual, de maneira diversa da que vimos em Lebrun, Hegel ficaria localizado dentro da tradição, cujos pressupostos Espinosa permitiria subverter. O que Hegel fundamentalmente conserva da razão clássica “*c’est l’idée que la contradiction est une relation qui ne peut être comprise et résolue que dans un sujet, ou pour un sujet*”³⁸. Desta maneira, assinala Macherey, se em Descartes é a assimilação da substância ao sujeito de uma proposição que permite aplicar-lhe o princípio de contradição para garantir sua racionalidade, em Hegel é a apresentação do absoluto como sujeito que retorna a si através dos momentos de um discurso exaustivo, que permite desenvolver nele todas as contradições das quais é capaz, para que o espírito logre assim realizar a totalidade concreta de seu ser. “*Dans les deux cas, la méthode qui conduit au vrai c’est la résolution de contradictions en tant qu’elles appartiennent à un sujet*”³⁹. Frente à filosofia clássica, então — e Hegel insistiu sobre este ponto — Espinosa pensou o absolutamente infinito como *uma substância que não é sujeito*. E isto permite determinar com mais precisão certo aspecto chave pelo qual sua filosofia resulta revulsiva: “*En même temps qu’il empêche l’intervention dans la philosophie d’un sujet juridique — Dieu créateur des vérités éternelles dont il se porte garant —, Spinoza invalide la fonction d’un sujet logique qui sert d’assise à la proposition vraie et atteste son caractère*

non contradictoire, ou lui permet d'explicitier, et donc de résoudre, toutes les contradictions qu'elle porte en elle"⁴⁰. E que é, no final, a mesma "falência espinosana" que Bayle denunciava com seu comentário horrorizado: as coisas que são incompatíveis não podem coincidir no mesmo sujeito; mas segundo Espinosa, todas as coisas que existem no mundo são em Deus; quer dizer, Deus reúne nele todas as contrariedades que cindem a existência múltipla das coisas finitas; logo: Deus não pode ser um sujeito! Quer dizer, Espinosa destrói nossa idéia de Deus... Que dimensão do *negativo* se joga, então, nessa atividade teórica "destrutiva" ou crítica?

Referências bibliográficas

1. BAYLE, P.: *Écrits sur Spinoza*, Paris, Berg International Éditeurs, 1983.
2. CHAUI, M.: *A nervura do real*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
3. COLECTIVO SITUACIONES, "Entrevista a Toni Negri" e "John Holloway. Por un enfoque negativo, dialéctico, anti-ontológico", em *Contrapoder. Una introducción*, Ediciones De mano en mano, Buenos Aires, 2001.
4. DELEUZE, G.: *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
5. HEGEL, G.W.F.: *Ciencia de la lógica*, trad. de R. Mondolfo, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1974.
6. HEGEL, G.W.F.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

7. LEBRUN, G.: “La négation de la négation”, em *La patience du Concept: essai sur le discours hegelien*, Paris, Gallimard, 1972.
8. MACHEREY, P. : *Hegel ou Spinoza*, La Découverte, Paris, 1990.

Notas

¹ Macherey, P., *Hegel ou Spinoza*, A Découverte, Paris, 1990.

² Para uma versão deste debate, ver Bibliografia 3: *Contrapoder. Una introducción*, Ediciones De mano en mano, Buenos Aires, 2001.

³ *Ibid.*, p. 112.

⁴ *Ibid.*, p. 136.

⁵ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, México, Fondo de Cultura Económica., p. 307.

⁶ “A negação da negação não é outra coisa que a contradição, pois ao negar a negação como simples determinabilidade, é por um lado afirmação e, pelo outro, negação em geral; e esta contradição, que é precisamente o racional, é o que falta em Espinosa. Falta nele a forma infinita, a espiritualidade, a liberdade”. *Ibid.*, p. 308.

⁷ Macherey, P., *Hegel ou Spinoza*, op.cit., p.176.

⁸ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 96.

⁹ Hegel, *Ciencia de la lógica*, Libro II, *La Doctrina de la esencia*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1974, p. 372.

¹⁰ *Ibid.*, p. 383.

¹¹ Ver o *Article Spinoza* do *Dictionnaire historique et critique*, em Bayle, P., *Écrits sur Spinoza*, Paris, Berg International Éditeurs, 1983.

¹² Como diz Marilena Chaui, “Com Bayle, nasce propriamente a tradição interpretativa do espinosismo. São dele idéias, imagens e sugestões que iriam alimentar, durante os séculos vindouros, as sucessivas leituras da obra e, mais freqüentemente, as substituiriam, o verbete [Spinoza, do *Dicionário histórico e crítico*] sendo mais lido do que Espinosa (...). Com seu verbete, institui um campo de generalidades no qual ficou esculpida em baixo-relevo a imagem do espinosismo que seria gravada como um selo nos comentários, interpretações e retomadas que a obra espinosana iria suscitar na feira dos tempos.” Chaui, M, *A nervura do real*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 281.

¹³ Hegel, *Ciencia de la Lógica*, op.cit., p. 388.

¹⁴ Bayle, P., *Écrits sur Spinoza*, op. cit., p. 69.

¹⁵ Bayle, P., *Ibid.*, p. 60.

¹⁶ *Ibid.*, p.63.

¹⁷ *Ibid.*, p.64.

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ibid.*, p.67.

²⁰ Hegel, *Ciencia de la Lógica*, op.cit., pp. 513-515.

²¹ Lebrun, G, “La négation de la négation”, en *La patience du Concept: essai sur le discours hegelien*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 267-324.

²² *Ibid.*, p.270.

²³ *Ibid.*, p. 272.

²⁴ *Ibid.*, p. 273.

²⁵ *Ibid.*, p.274.

²⁶ *Ibid.*, p.275.

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *Ibid.*, p.277.

²⁹ *Ibid.*, p.283.

³⁰ *Ibid.*, p.284.

³¹ *Ibid.*, p. 301.

³² *Ibid.*, p. 281.

³³ Bayle, P., *Écrits sur Spinoza*, op.cit., p.26.

³⁴ O espinosismo, diz Bayle, deve ser atacado “*par les défauts absolus de son ouvrage (les défauts qui ne viennent point de ce que Spinoza est contraire aux Maximes généralement reconnues pour véritables par les autres philosophes), et par les défauts relatifs de ses parties comparées les unes avec les autres*”. Bayle, P., *Écrits sur Spinoza*, op.cit., p.26.

³⁵ *Ibid.*, p.66.

³⁶ “Selon Spinoza tous les sentiments de tous le hommes sont dans une seule tête. Rapporter simplement de telles choses c’est les réfuter, c’est en faire voir clairement les contradictions; car il est manifeste, ou que rien n’est impossible, non pas même que deux et deux soient douze, ou qu’il y a dans l’univers autant de substances que de sujets, qui ne peuvent recevoir en même temps les mêmes dénominations”. *Ibid.*, p.68.

³⁷ Macherey, P., *Hegel ou Spinoza*, op.cit., p. 208.

³⁸ *Ibid.*, p.207.

³⁹ *Ibid.*, p.208.

⁴⁰ *Ibidem.*