

# Cadernos Espinosanos



**ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII**

n. 46 jan-jun 2022 ISSN 1413-6651

IMAGEM detalhe da escultura de Descartes presente  
na fachada do Museu do Louvre, artista Gabriel Joseph Garraud.

# OS SENTIDOS DA DETERMINAÇÃO EM ESPINOSA: AFIRMAÇÃO, NEGAÇÃO E CONSTITUIÇÃO DO FINITO<sup>1</sup>

Arion Keller

Doutorando, Pontifícia Universidade Católica do Paraná,

Curitiba, Brasil

arionkeller@hotmail.com

RESUMO: Este estudo tem como principal objetivo uma análise do conceito de determinação em Espinosa. Historicamente, o pensamento de Espinosa foi assimilado a uma filosofia *acosmista*, isto é, uma filosofia que nega a realidade das coisas finitas em um mundo onde apenas Deus ou a substância seria real. Tal interpretação se consolida a partir das considerações hegelianas em suas *Lições sobre a História da Filosofia* e na *Ciência da Lógica*, em que Hegel lê todo o sistema de Espinosa a partir do princípio *omnis determinatio est negatio*. Nosso estudo se desenvolve então, primeiramente, apresentando as consequências contemporâneas desta leitura hegeliana; em seguida analisamos a interpretação

1 Este texto é uma versão condensada de um capítulo de minha dissertação de mestrado intitulada “Imanência e Singularidade em Espinosa: da acusação de acosmismo à constituição dos modos finitos”. Um agradecimento especial a Mariana Gainza, Paulo Vieira Neto e Federico Ferraguto pela avaliação do texto e pelas preciosíssimas considerações, assim como para Eladio Craia, orientador da dissertação. Agradeço ainda a Carlos Tiago da Silva pelas inúmeras leituras que fez do texto em sua confecção.

hegeliana e algumas contribuições de Deleuze a respeito do conceito de determinação em Espinosa; e, por fim, analisamos no texto espinosano a função que o conceito de determinação desempenha e como ela se distancia do consagrado marco de leitura hegeliano de que “*omnis determinatio est negatio*”.

**PALAVRAS-CHAVE:** Espinosa, Determinação, Afirmação, Negação, Modos Finitos.

## INTRODUÇÃO<sup>2</sup>

O problema da função que a noção de determinação desempenha no interior da filosofia de Espinosa não encontrou uma resposta definitiva ao longo da história da filosofia. É um debate polêmico, na verdade. Tanto mais pelo fato de que as tomadas de posição frente à função dessa noção em Espinosa podem ser uma espécie de signo maior quanto a pressupostos ou *tipos* filosóficos distintos ou até mesmo heterogêneos. Falamos do clássico debate entre escolhas ontológicas que privilegiam a afirmação ou a negação como operador conceitual central. Classicamente, as duas escolhas são compreendidas como heterogêneas, impossíveis de serem reconciliadas, e esse debate toma uma grande envergadura na figura de Hegel (negativo) vs. Espinosa (afirmativo). Tal debate tem várias facetas distintas, como na ontologia francesa contemporânea, no debate de Hegel – talvez um Hegel demasiado kojèveano<sup>3</sup> – (negativo) vs. Deleuze (afirmativo) (SAFATLE, 2016, pp. 145-6; HARDT, 1996); na psicanálise, de Lacan (negativo) vs. Deleuze-Guattari (afirmativo) (MODER, 2017, p. 104); ou mesmo no interior do

2 Com relação aos textos de Espinosa, citaremos a abreviação do referido texto em latim (“E” para a *Ética* e “Ep.” para as *Cartas*), seguido da referência ao livro, proposição, demonstração, definição, corolário, escólio etc., no caso da *Ética*; da referida Carta e página da edição consultada, no caso das *Cartas* (A edição da coleção Os Pensadores possui tradução feita por Marilena Chaui das Cartas 2, 4, 9, 10, 12, 21, 32, 34, 35, 36 e 50. Quando a referência for a alguma dessas Cartas, é ela que utilizamos. Quanto às outras cartas, utilizamos a Edição espanhola, traduzida por Atilano Domínguez. Ambas estão na seção de Referências). Por exemplo, (E I, prop. 18, dem.), diz respeito à demonstração da proposição 18 do livro primeiro da *Ética*; (Ep. 50, p. 558), diz respeito à Carta 50 e sua página na edição consultada.

3 Quanto a sua fidelidade ou não a Hegel, seguimos Judith Butler (2012, p. 108 ss.): “As conferências de Kojève sobre Hegel são, ao mesmo tempo, comentários e obras originais de filosofia”, isto é, a apropriação de Kojève no que tange à imagem *acosmista* de Espinosa nas conferências de 1938-9 é certamente hegeliana, apesar de sua leitura da *Fenomenologia do Espírito* (2014) como um todo ser reconhecidamente um projeto filosófico paralelo e autoral.

marxismo, de Žižek (negativo) vs. Althusser (afirmativo) (GAINZA, 2011, p. 285 ss.). Nosso intuito, contudo, é mais singelo que estabelecer um ponto final entre um debate tão complexo e que atravessa gerações da filosofia.<sup>4</sup> Temos como objetivo balizar a função da *determinação* no interior *somente da filosofia de Espinosa*, tendo em vista a complexidade que acreditamos que tal noção possui.

Pois bem, voltemos ao problema de Espinosa. Por um lado, temos as célebres leituras feitas no período de virada do século XVIII para o século XIX no território alemão. Leituras realizadas por Maimon, Jacobi e, sobretudo, por Hegel. Este era um momento no qual o interesse por Espinosa vivia uma espécie de “disputa sobre seu cadáver”<sup>5</sup>, dadas as reações à chamada Querela do Panteísmo protagonizada pelo próprio Jacobi; e, ao mesmo tempo, a Alemanha também passava por uma profunda releitura da filosofia em geral, efeitos advindos da filosofia transcendental de Kant. Esse momento nos interessa porque esses três pensadores citados têm uma compreensão idêntica com respeito à função da noção de determinação para Espinosa. Todos eles, mas em especial Hegel, se baseiam na suposta declaração espinosana, presente na Carta 50 a Jarig Jelles, de que “toda determinação é negação” – a célebre fórmula enfeitada<sup>6</sup> “*omnis determinatio est negatio*”. Tal fórmula, aparentemente deslocada, demasiado geral e inofensiva, produz, pelo contrário, um efeito catastrófico quando aplicada ao

4 Citamos aqui dois estudos que tentam estabelecer muito mais um diálogo entre hegelianismo e espinosismo do que uma completa ruptura, cf. Moder (2017) e Gainza (2011).

5 A frase de Jacobi, presente na célebre obra *Cartas sobre a doutrina de Espinosa ao senhor Moses Mendelssohn*, inauguradora da chamada Querela do Panteísmo diz o seguinte: “Podemos causar, sobre o cadáver de Espinosa, um conflito semelhante ao que ocorreu entre o Arcanjo e Satanás, sobre o cadáver de Moisés” (JACOBI, 1996, p. 133).

6 Tomamos de empréstimo o termo de Y. Melamed (2012). O uso de “enfeitada” é interessante pois ela demonstra um certo perigo por trás dessa fórmula, que é importante para o pensamento alemão da época.

sistema espinosano, como veremos.

Por outro lado, no entanto, temos uma chamada “revitalização de Espinosa” na França a partir do fim da década de 60 do século xx<sup>7</sup>, que propõe uma interpretação da filosofia espinosana diferente das clássicas e consagradas nos “manuais” de filosofia e que, conseqüentemente, passa também pela noção de determinação. Basta lembrarmos do grande debate ao redor do “maio de 1968” na França, em que um anti-hegelianismo generalizado toma conta dos meios intelectuais. Figura maior desse debate, Gilles Deleuze, que desde seu artigo sobre a diferença em Bergson (1956) já havia explicitado essa estratégia anti-hegeliana – passando pelo texto sobre Nietzsche (1962), sobre Espinosa (2017) e chegando finalmente em *Diferença e Repetição* (2018) como o ponto máximo desse debate<sup>8</sup> –, propõe uma exclusão total da negação como operador central da diferença, e em paralelo propõe também uma leitura completamente nova de Espinosa. Deleuze remaneja os operadores conceituais espinosanos de modo a livrá-los daquela imagem acosmista por tanto tempo já consolidada, consagrando a noção de *expressão* como a afirmação própria dos modos finitos naquele infinito que os constitui e envolve, não aceitando negação de qualquer natureza em sua constituição.

7 Cf. Knox Peden (2014, p. 7 ss.), onde o autor faz uma espécie de índice completo dos estudos de Espinosa no território francês durante todo o século xx. No nosso caso, nos referimos aos quatro grandes estudos feitos entre 1968 e 1969, que podem ser classificados como a grande virada nos estudos espinosanos, a saber, *Spinoza 1: Dieu* (1968) de Martial Gueroult; *Spinoza et le problème de l'expression* (1968) de Gilles Deleuze; *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme* (1968) de Bernard Rousset; e *Individu et communauté chez Spinoza* (1969) de Alexandre Matheron. Não iremos nos demorar sobre todos estes estudos. Para nossa problemática, a proposta de Deleuze é a mais significativa pois confronta diretamente a hegeliana.

8 Exemplarmente, é Michael Hardt quem dá ênfase a estes aspectos da postura de Deleuze diante do hegelianismo. Cf. (HARDT, 1996).

Contudo, levantamos algumas questões: inverter a balança e remover a noção de determinação (entendida por Deleuze também como negação) da filosofia de Espinosa seria condizente com seu texto? Nossa pergunta é similar à que faz Mariana de Gainza (2011, p. 160): estaríamos condenados a ler a filosofia de Espinosa segundo dois polos irreconciliáveis? Nos quais, por um lado, temos a noção de determinação, entendida como negação, como o aspecto central da realidade – ou irreabilidade – dos modos finitos, e, por outro, a noção de expressão, como a afirmação própria dos modos daquele infinito que os constitui e envolve. Haveria uma tensão entre duas linhas heterogêneas no interior mesmo da ontologia de Espinosa? Ou, de outra maneira, usando as palavras de Pierre Macherey (2014, p. 179), seria adequado trocar a fórmula “*omnis determinatio est negatio*” por uma outra, inversa, “*omnis determinatio est affirmatio*”? Há, entretanto, passagens de Espinosa que parecem contradizer ambas, fazendo com que a noção de determinação se torne mais complexa que uma assunção de um dos dois polos. Com base nisso nos propomos a resolver este problema.<sup>9</sup>

9 Deixemos claro, para evitar confusões, que não estamos entrando no problema na maneira como ele se desenvolve em Hegel e em Deleuze. O problema da determinação na *Ciência da Lógica* (2016) e em *Diferença e Repetição* ganha outros matizes, outras ênfases, outras construções que, infelizmente, não podemos analisar neste estudo. Focalizamos apenas nas apropriações que estes autores fazem de Espinosa sobre este tema. Para a maneira como o problema se desenvolve em Hegel, remetemos o leitor ao belo artigo de Lucas Machado (2015) “Determinação e Ceticismo”, em que se busca evidenciar as transformações do conceito no período de juventude e de maturidade do filósofo alemão, período de juventude que não analisamos aqui. Para a maneira como o problema se desenha em Deleuze e em suas relações Espinosa-Hegel, indicamos o texto de Simon Duffy (2006) *The Logic of Expression: Quality, Quantity and Intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze*, em que é desenvolvida uma leitura sistemática não apenas do conceito de determinação, mas das próprias diferenças internas entre uma ontologia expressionista e uma ontologia dialética.

Hegel é, sem dúvida, o filósofo que melhor desenvolve o problema da determinação. É de maneira retroativa, aliás, que esse problema toma grande importância para o estudo de Espinosa. Primeiro porque Hegel acredita encontrar em Espinosa alguns princípios absolutamente centrais para a dialética, como o conceito de *causa sui*, a descoberta do infinito positivo e a determinação entendida como negação; e, segundo, porque Hegel tem um enorme sucesso pedagógico em suas *Lições sobre a História da Filosofia* (1955), criando uma imagem de Espinosa que atravessará gerações de filósofos e que terá desdobramentos centrais, por exemplo, nos cursos sobre a *Fenomenologia do Espírito* de Alexandre Kojève ao fim da década de 1930 – cursos em que participaram, entre outros, Bataille, Merleau-Ponty e Lacan, nomes nucleares para a filosofia e o pensamento<sup>10</sup> do século XX. Essa noção, dizíamos, toma um papel central dentro da própria economia interna do sistema hegeliano. Aliás, dentre outras fontes de influência, Espinosa exerce

10 O trabalho de Pierre Macherey, *Hegel ou Espinosa* (1979), tem como pano de fundo justamente essa problemática. Segundo o autor: “Não se pode pensar em ler Espinosa hoje em dia sem pensar em Hegel, precisamente porque entre Espinosa e nós está Hegel, que se interpõe ou que intercede” (MACHEREY, 2014, p. 23). No mesmo sentido, Mariana de Gainza atualiza ainda mais essa declaração: “Os traços do perfil de Espinosa desenhado por Hegel podem ser reconhecidos nas alusões que, sobre o pensamento do holandês, fizeram diversos filósofos, e por isso podemos falar da existência de uma espécie de ‘marco instituído de interpretação’, cujos créditos autorais deveriam remeter-se, precisamente, ao grande idealista alemão”. Na sequência de seu texto, Gainza traz à superfície passagens de Merleau-Ponty e Theodor Adorno como exemplos de filósofos marcadamente influenciados pela leitura hegeliana de Espinosa. Merleau-Ponty, ao considerar Espinosa um dos marcos do “intelectualismo”, e Adorno, ao criticar a compreensão de método espinosana, valendo-se do paralelismo, apresentam citações distorcidas e raciocínios influenciados, de fato, por Hegel. Daí, portanto, que Gainza possa parafrasear a passagem de Macherey nos seguintes termos: “*Entre Espinosa e Merleau-Ponty, entre Espinosa e Adorno, está Hegel interpondo-se e interferindo*” (GAINZA, 2011, pp. 51-7).

um papel de protagonismo, pois para Hegel a suposta fórmula espinosana *omnis determinatio est negatio* “é de importância infinita” (HEGEL, 2016, p. 117). Vejamos como Hegel organiza o sistema espinosano a partir desse princípio e porque ele possui tanto valor.

Hegel acentua este princípio em vários momentos de sua leitura de Espinosa, mas é sobretudo no artigo sobre Espinosa nas suas *Lições sobre a História da Filosofia* e na *Ciência da Lógica (doutrina do ser)* (2016) que o encontramos de forma mais articulada. O desenvolvimento desse princípio à maneira que Hegel o lê em Espinosa deflagrará o que podemos chamar de “contradição fundamental do espinosismo” (MACHEREY, 2014, p. 149). Nas *Lições* duas passagens sobre isto são centrais:

Deve-se assinalar, não obstante, como algo muito característico e peculiar, que em sua Carta 50 [Espinosa] disse que *toda determinação é uma negação*. Portanto, do fato de que Deus seja a causa do universo, este é também finito, já que aqui se estabelece o universo como algo distinto dele [de Deus], ao lado de Deus. (...). Como Espinosa, com efeito, formula a grande tese de que *toda determinação implica uma negação* e como de tudo, inclusive do pensamento, por oposição à extensão, pode-se demonstrar que seja algo determinado, algo finito, algo cuja essência repousa, portanto, na negação, concluímos que apenas Deus é o positivo, o afirmativo e, portanto, a única substância, e todo o restante, pelo contrário, simplesmente uma modificação dela, nada que seja em-si e para-si (HEGEL, 1955, p. 293, 307).

A primeira passagem diz respeito à natureza do universo (*natura naturata*). Hegel, se utilizando do princípio de que tudo que é determinado implica uma negação, conclui que, pelo fato de Espinosa anteriormente já haver estabelecido Deus (*natura naturans*) como a causa mesma do universo, o próprio universo torna-se parte desta natureza determinada e, portanto, negativa. Neste caso, o

universo diferiria de Deus da maneira como causa e efeito se distinguem – o que não está disforme da letra espinosana, na verdade, em que é bem estabelecida a distinção entre *natura naturans e naturata*. O grande problema desta passagem é a assunção de toda determinação como negação.

A segunda passagem, que possui mais dimensões aliás, serve de complemento à primeira. Nela Hegel condensa uma dedução mesma do sistema espinosano. Primeiro, Hegel assume que pensamento e extensão sejam entendidos como determinados, um em sentido oposto ao outro, e que, portanto, devem ser entendidos como finitos – o que parece se afastar em larga medida da compreensão espinosana de atributo e de coisa finita. Contudo, prossegue Hegel, como podemos então entendê-los como determinações finitas negativas, a conclusão é de que apenas Deus (substância) seria o positivo e afirmativo. Nesse sentido, tudo o que decorresse da essência positiva da substância seria mera modificação sem qualquer dignidade ontológica própria. Em suma, poderíamos resumir esse movimento argumentativo da seguinte maneira: a substância é o ser indeterminado puro, o todo vazio de *diferença*; os atributos são os princípios extrínsecos de determinabilidade da substância, ainda participando de sua essência (algo similar ao *nous* plotiniano); e os modos são o exterior puro, a “fase mais baixa de todas, a individualidade má” (HEGEL, 1955, p. 287), apenas o efeito – que não compartilha da mesma natureza da causa –, sem princípio algum de retorno ao absoluto, são apenas um *esse in alio* (ser em outro) e nunca em si e para si.<sup>11</sup>

11 Como bem nos afirma Morfino: “O modo de Espinosa é caracterizado por um *verschwinden* (desaparecimento) e não uma *aufheben* (suprassunção). Ou seja, um *esse in alio* (ser em outro) que não faz o retorno para si, uma dispersão vã. (...). Apenas através da crítica imanente do modo é que a substância se abre ao conceito, se descobre a si como conceito, por erguer-se a uma estrutura transcendental que forçará a natureza a tornar-se a força espiritual da presença” (MORFINO, 2012, p. 37).

Segundo Yitzhak Melamed (2012, pp. 177-84), não obstante, poderíamos ler esse “princípio espinosista” de que *toda determinação é negação* em três sentidos distintos: como uma afirmação da irrealidade do finito (acosmismo); como um princípio dialético de negação mútua, do infinito para com o finito e do finito para com o infinito (dialética hegeliana); e no sentido kantiano de que o *ens realissimum* (Deus) é o absolutamente determinado e não o absolutamente indeterminado (como é o caso da leitura acosmista), o que nos parece, aliás, uma curiosa proximidade de Kant e Espinosa, como veremos. Sabemos que não é Hegel o primeiro a atribuir a Espinosa o sentido de irrealidade do finito. Primeiro Maimon e depois Jacobi já fazem alusões a isto<sup>12</sup>, mas é Hegel quem melhor o desenvolve e quem leva a cabo o princípio.

É interessante que o modelo acosmista seja atribuído à filosofia de Espinosa justamente pela maneira como ele tratou o “ser puro” e tudo isto em contraste com o princípio de toda determinação como negação. Quando Hegel (1955, p. 285) afirma que “ser espinosista é o ponto de partida essencial de toda filosofia”, e que antes de tudo o espírito tem de “banhar-se no éter da substância una” ele demonstra um gesto eleata e neoplatônico de Espinosa – que Kojève radicalizará de forma sem precedentes em sua sexta, sétima e oitava conferências do curso de 1938-39 da *Introdução à leitura de Hegel* (2002). “O modo de pensar de Espinosa consiste em poder renunciar a todo o determinado, a todo o particular, para situar-se somente diante do Uno, para prestar atenção somente a isto” (HEGEL, 1955, p. 285). O ser puro espinosista seria a única realidade efetiva, somente ele seria Deus, e é a partir daí que toda a filosofia começaria, ou seja, em sua tarefa de negar essa realidade e se autodeterminar como em si e para si (HEGEL, 1955, p. 284-5).

12 Não iremos nos deter nas interpretações de Maimon e Jacobi sobre este ponto, pois elas podem ser reduzidas ao ponto de vista hegeliano, que é mais bem desenvolvido. Sobre as passagens de Maimon e Jacobi sobre essa fórmula, de qualquer forma, cf. Melamed (2012, pp. 177-8).

No entanto, por sua própria condição de ser o “ponto de partida” de toda filosofia que se pretende especulativa, Espinosa não teria passado disso: um iniciador, um pioneiro, um momento “pré-conceitual” do absoluto.<sup>13</sup> Segundo Hegel, a filosofia de Espinosa se instala no Ocidente como o ponto de vista oriental até então ausente na filosofia cristã-ocidental. Que significa ser o ponto de vista oriental? Se lembrarmos da introdução às *Lições*, em que Hegel desenvolve uma discussão em vias de justificar a ausência do pensamento oriental de sua *História da filosofia*, colocando-o como mera introdução ao pensamento filosófico, como o passo anterior à filosofia, encontraremos o mesmo argumento que põe Espinosa como o “início” da filosofia: haveria nessas duas maneiras de pensar, segundo Hegel, uma subsunção do indivíduo, do sujeito, da reflexividade interna constituinte da subjetividade em nome de um objeto absoluto, de um abismo. Em termos históricos, isso se justificaria, pois, para Hegel, é o pensamento cristão que inaugura essa subjetividade, esse aprofundamento e valoração da consciência.

Dessa maneira, podemos ver desde já uma clara distinção hegeliana entre duas “espécies” de pensamento. O pensamento não filosófico-oriental que levaria em si a concepção de unidade do infinito com o finito, do todo com as partes, do uno com o múltiplo etc., todavia abstrato, pois subsume o finito ao infinito, retira do finito sua dignidade ontológica, faz desaparecer o finito frente ao infinito; e o pensamento cristão-ocidental que desenvolveria profundamente uma subjetividade inexistente no mundo oriental, mas que carregaria em si os problemas dos dualismos ontológicos, problemas de ruptura causal entre o criador e a criatura, recaindo também em um nível não especulativo, “não verdadeiro” do pensamento. Grosso modo, podemos dizer que o projeto filosófico de Hegel

13 O que justifica a ausência gradativa de discussões sobre o espinosismo na terceira parte da *Lógica*, justamente a lógica do conceito. A substância de Espinosa não se abre para o conceito. Tal é o esforço hegeliano.

é o de, justamente, tentar compor um pensamento que não apele ao dualismo transcendente, mas que não faça do finito uma realidade efêmera. Uma famosa frase do § 17 do *Prefácio da Fenomenologia do Espírito* resume bem esse gesto hegeliano: “(...) tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*” (HEGEL, 2014, p. 32) e é justamente esse gesto que atua na interpretação hegeliana do espinosismo: todo seu esforço é de fazer a substância espinosista dar esse “passo a mais”. Em outras palavras, a postura de Hegel frente à filosofia de Espinosa se mostra crítica principalmente nesse ponto: o espinosismo é uma filosofia da substância e, como tal, é uma filosofia estática que carece de um princípio de movimento interno que a anime, carece de reflexividade, carece de espírito, carece, portanto, de sujeito.

Então, esta filosofia que se põe diante do Uno afirmativo e indeterminado, que, para tanto, sacrifica o particular e o individual – e que não possui nenhum princípio intrínseco de mobilidade, pois a substância espinosana é o “absoluto afirmativo puro” –, passa a apresentar um esboço de movimento, um princípio efetivo de negatividade, a partir da fórmula de que toda determinação é negação. No entanto, aplicada ao espinosismo, ela acaba por instituir duas ordens separadas de realidade. Admitindo uma negação ao menos nas coisas de existência determinada elas deixam de permanecer naquele estado inicial estático frente ao abismo absoluto do positivo, isto é, “junto à matéria vazia e morta, [Espinosa] reconhece um mundo de determinações que vive somente por sua própria negatividade” (MACHEREY, 2014, p. 147).

Esta instituição de duas ordens separadas é melhor explicada por Hegel em uma importante passagem da *Doutrina do Ser*, livro primeiro da *Ciência da Lógica*, que de certa forma também resume a leitura de Hegel:

*A unidade da substância espinosista – ou seja, que somente uma única substância é – é a consequência necessária dessa proposição que*

a determinação é negação. *Pensar e ser*, ou seja, extensão, a saber, as duas determinações que Espinosa tem diante de si, ele precisou pô-las como uma unidade; pois, como realidades determinadas, elas são negações, cuja infinitude é unidade delas; segundo a definição de Espinosa, a infinitude de algo é sua afirmação. Ele as compreendeu, portanto, como atributos, isto é, como tais que não têm subsistir particular, um ser em e para si, mas são apenas como suprassumidos, como momentos; ou, antes, eles nem lhe são momentos, pois a substância é o totalmente sem determinação nela mesma, e os atributos, como também os modos, são diferenciações que um entendimento exterior faz. – Igualmente, a substancialidade dos indivíduos não pode subsistir frente àquela proposição. O indivíduo é relação consigo pelo fato de que ele põe limites para todos os outros; mas esses limites são com isso também limites de si mesmo. O indivíduo é bem *mais* do que apenas o delimitado para todos os lados, mas esse *mais* pertence a uma outra esfera do conceito; na metafísica do ser ele é um puro e simplesmente determinado; e, contra isso, que o finito como tal seja em e para si, faz-se valer essencialmente a determinação como negação a qual o arrasta no mesmo movimento negativo do entendimento que deixa desaparecer tudo na unidade abstrata, na substância (HEGEL, 2016, pp. 117-8).

O que Hegel faz aqui, novamente, é apresentar a disfuncionalidade deste princípio quando aplicado à ontologia de Espinosa. A substância espinosana foi definida logo no início como aquilo que não comporta limitações, como o absolutamente indeterminado, como o “lodo ontológico”, o ser puro absolutamente positivo. O princípio de que tudo o que for determinado seja uma negação implica uma *contradição insolúvel* ao espinosismo. Para que as determinações fossem negações, elas deveriam vir da própria substância e não de fora (já que a substância única é por definição autossuficiente). Como a substância de Espinosa é o absolutamente positivo de um lado, e ele postula as coisas finitas como negação de outro lado, o que acontece é a destruição do próprio mundo. Não sobra nada. O sistema de Espinosa nesse momento entra em total curto-circuito. Melamed (2012, pp. 181-2) resume com clareza

essa “passagem impossível”: “De acordo com a leitura de Hegel, a afirmação de Espinosa de que as coisas finitas são meras negações do infinito é inexplicável, visto que Espinosa não pode explicar a origem dessas negações”. Para que esse princípio de Espinosa fizesse real sentido, “visto que a negação não pode ser arbitrariamente (ou externamente) introduzida na substância, a substância deve[ria] conter a negação em sua própria essência”. *A substância deveria conter a negação em sua própria essência*. Eis a impossibilidade concreta do espinosismo. Eis o esforço da dialética hegeliana.

Para ser verdadeira, a fórmula espinosista não poderia excluir o mundo, isto é, ser um acosmismo, ela deveria ser uma fórmula dialética. É isso o que Hegel faz quando apresenta a sua versão de interpretação da fórmula, e que ele tanto insiste que Espinosa não alcançou. O finito deve também negar aquilo que o nega. Apenas o movimento duplo de negação conseguiria fazer a passagem de um acosmismo para uma dialética verdadeira. Macherey resume bem essa tensão interna:

Para Espinosa, o negativo é o oposto do positivo, e não pode ser conciliado com ele, mas permanece sempre irreduzível a ele. Deste modo, entre o positivo que não é mais que positivo – e que é ele mesmo uma abstração, já que comporta esta restrição: é a contradição própria do espinosismo que não pode deixar de introduzir a negatividade em sua substância – e o negativo que não é mais que o negativo, não se pode estabelecer nenhuma passagem que torne efetivo o movimento do conceito e permita compreender sua racionalidade intrínseca. Dado que o absoluto é um imediato, não há nada fora dele, ou melhor, fora dele não há nada além de “entes” que só podem ser medidos negativamente, a partir do nada, do defeito da substância que os compõe intimamente e que é causa de sua facticidade (MACHEREY, 2014, pp. 148-9).

Espinosa não chegaria à conciliação do negativo (os seres finitos, os modos) com o positivo (o infinito, Deus). Essa não conciliação, fruto de seu formalismo exagerado, sua imobilidade e sua contradição internas, fazem do espinosismo a filosofia a mais subjugar a realidade do indivíduo, “a realidade que determina, excluída do substancial, está por isso condenada a desaparecer” (GAINZA, 2011, p. 37). O orientalismo de Espinosa – segundo a visão de Hegel sobre o pensamento oriental – aqui se faz presente como nunca. O negativismo de Espinosa não passa de um negativismo não dialético. A tensão entre os opostos nunca é resolvida e a realidade se dissolve em negações determinadas de um lado e o Ser puro de outro. Enfim, o princípio de *omnis determinatio est negatio*, quando aplicado à filosofia de Espinosa, produz efeitos catastróficos.

Como apontamos na introdução, esta imagem de Espinosa é alterada apenas muito tempo depois. Contrapondo-se àquele “marco instituído de interpretação” hegeliano que Macherey e Gainza ressaltam, Deleuze surge como figura central, como aponta Michael Hardt no prefácio à edição argentina do *Hegel ou Espinosa* de Macherey:

É sabido: a presença atual de Espinosa não seria a mesma sem a leitura que dele nos oferece Deleuze, autêntico médium filosófico. Deleuze anuncia em 1969 que sua geração de filósofos franceses foi definida por um “anti-hegelianismo generalizado”. Ele havia recém terminado seu grande livro sobre Espinosa e, sem dúvidas, a alternativa – Hegel ou Espinosa – estava presente em sua cabeça. Deleuze é muito claro: um sim a Espinosa significa um não a Hegel (HARDT, 2014, pp.8-9).

Certamente não queremos afirmar que todo o projeto da filosofia da diferença se reduz à adoção da filosofia de Espinosa. De modo algum. Há uma série de outros filósofos que desempenham um papel central para Deleuze, como Bergson, Nietzsche e Simondon, por exemplo. O que é interessante de reter

dessa tomada de posição “anti-hegeliana” de Deleuze, neste recorte específico de interpretação da filosofia de Espinosa, é o papel que a negação passa a desempenhar. Deleuze tem em vista sua exclusão total. E o remanejamento das relações entre infinito e finito, substância e modo finito receberá uma ênfase maior pela teoria da *expressão* e pela refinada renovação da teoria medieval das distinções.

Assim Deleuze nos apresenta o significado do expressionismo em filosofia:

Por um lado, a expressão é uma explicação: desenvolvimento daquilo que se exprime, manifestação do Uno no múltiplo (manifestação da substância nos seus atributos e, depois, dos atributos nos seus modos). Mas, por outro lado, a expressão múltipla envolve o Uno. O Uno permanece envolvido naquilo que o exprime, impresso naquilo que o desenvolve, imanente a tudo aquilo que o manifesta: nesse sentido, a expressão é um envolvimento (DELEUZE, 2017, p. 19).

A dinâmica que vemos aqui ser apresentada por Deleuze diz respeito a uma teoria do desenvolvimento e do envolvimento. Isto é, a novidade espinosana não se passa tanto pelo fato de que os modos “participam” da realidade da substância, mas que também a substância se mantém nesta “participação”. A teoria da expressão é um passo a mais do ponto de vista neoplatônico, onde o absoluto era violentado pela insistência do finito, mas que ao mesmo tempo se mantinham como exteriores, em que o participado sempre mantinha sua pureza (DELEUZE, 2017, pp. 177-8). A causalidade imanente de Espinosa tem seu ponto de maior alcance exatamente neste ponto da expressão, em que o modo existe *na* substância e a substância, da mesma maneira, existe *no* modo. É essa relação recíproca que faz da filosofia de Espinosa uma filosofia imanente e não uma expressão moderna de neoplatonismo.

Por outro lado, a renovação da teoria das distinções é objeto de análise de toda a primeira parte da tese de Deleuze (2017, p. 30):

A expressão se apresenta como uma tríade. Devemos distinguir a substância, os atributos, a essência. A substância se exprime, os atributos são expressões, a essência é exprimida. (...). A substância e os atributos se distinguem, mas enquanto cada atributo exprime uma certa essência. O atributo e a essência se distinguem, mas enquanto cada essência é exprimida como essência da substância e não do atributo. (...). Uma essência é exprimida por cada atributo, mas como essência da própria substância. (...). É pelos atributos que a essência é distinguida da substância, mas é pela essência que a própria substância é distinguida dos atributos.

Aqui se apresenta, diferentemente da maneira hegeliana, uma forma de compreensão da produção imanente das coisas. É absolutamente imbricada a relação apresentada entre expressão e distinção, como Gainza afirma: “A *expressão* e a *distinção* seriam, então, as chaves conceituais do processo de diferenciação imanente que explica a constituição múltipla e multiforme da realidade” (GAINZA, 2011, p. 162). Para Deleuze, então, tudo se passa em um regime de expressão: a substância se exprime, os atributos são as expressões e a essência é exprimida. E em sua expressão *redobrada*: o atributo se exprime, a modificação é exprimida e o modo é a expressão. E também de distinção: substância e atributos são distintos enquanto o atributo exprime uma certa essência; atributo e essência se distinguem enquanto a essência exprimida é da substância e não do atributo; e substância e essência se distinguem pois esta é exprimida pelos atributos enquanto constituintes da própria substância (e da mesma forma na re-expressão, na redobra da substância). É esta complexa e renovada teoria das distinções que possibilita a Espinosa uma teoria consistente da univocidade do Ser. A ideia de causalidade imanente, motor mesmo de toda essa teoria, é o que permite o remanejamento das distinções em sua dinâmica expressiva. Por isso a

conclusão deleuzeana de que “a filosofia de Espinosa é uma filosofia da afirmação pura. A afirmação é princípio especulativo do qual toda a *Ética* depende” ou ainda que “com Espinosa, a univocidade devém o objeto de afirmação pura” (DELEUZE, 2017, p. 63, 71).<sup>14</sup>

Ora, esse modo de compreensão da filosofia de Espinosa nos parece, de fato, muito mais próximo à letra *e* ao espírito espinosano que a leitura hegeliana. No entanto, em uma curta passagem de *Espinosa: Filosofia Prática*, que trazemos com fins polêmicos, Deleuze afirma o seguinte: “A teoria espinosista da negação (sua eliminação radical, seu estatuto de abstração e de ficção) repousa na diferença entre a *distinção* sempre positiva, e a *determinação* negativa: toda determinação é negação (Carta 50, para Jelles)” (DELEUZE, 2002, p. 96). É curioso ver como Deleuze atribui rigorosamente o mesmo princípio da determinação como negação à filosofia de Espinosa. Autores quase que opostos em suas leituras de Espinosa – Hegel que atribui um acosmismo abstrato, e Deleuze uma filosofia da potência, da afirmação imanente – estranhamente concordam quanto à natureza da noção de determinação em sua filosofia. Vimos acima como a assunção deste princípio faz com que a filosofia de Espinosa se torne algo disfuncional. Contudo, certamente Deleuze se vale de uma estratégia: Espinosa é uma figura central no combate anti-hegeliano, e se Deleuze se utiliza de um mesmo princípio, mas em função inversa, isto significa também um sinal da impotência da filosofia de

14 Postura que em *Diferença e Repetição* toma um tom diferente. Espinosa fez tudo o que era possível com seu aparato conceitual, mas faltou-lhe um elemento para consumir a univocidade do Ser: “Subsiste ainda uma indiferença entre a substância e os modos: a substância espinosista aparece independente dos modos, e os modos dependem da substância, mas como de outra coisa. Seria preciso que a própria substância fosse dita *dos* modos e somente *dos* modos” (DELEUZE, 2018, p. 68). Ou ainda: “Para que o unívoco se tornasse objeto de afirmação pura, faltava ao espinosismo apenas fazer com que a substância girasse em torno dos modos, isto é, *realizar a univocidade como repetição no eterno retorno*” (DELEUZE, 2018, p. 397).

Hegel. É uma estratégia de leitura do filósofo de *Diferença e Repetição*.

Mas surge um problema: enfatizar o aspecto afirmativo, que sem dúvida é espinosanamente legítimo, é de grande importância, mas manter o princípio de toda determinação como negação talvez comprometa a filosofia de Espinosa, pois o filósofo utiliza, de fato, esta noção na construção de sua obra. Como resolver esta tensão?

\* \* \*

Enfim, busquemos pela fonte. Hegel – e Deleuze, que corroborou em algum sentido com o princípio – extraiu essa passagem da Carta 50 de Espinosa, enviada a seu amigo Jarig Jelles, em que eram tratados vários assuntos: a discordância de Espinosa com Hobbes, uma inovadora compreensão do número e a recusa de Espinosa de descrever Deus como Uno ou Singular (MELAMED, 2012, p. 175). E, em certo momento, Espinosa discute o problema da determinação de uma figura em um plano geométrico:

No que concerne ao problema da figura, digo que não é algo positivo, mas uma negação. É manifesto que a matéria em sua integridade não pode ter figura e deve ser considerada indefinida, a figura só existindo nos corpos finitos ou determinados. Com efeito, quem diz que percebe uma figura indica somente que concebe uma coisa determinada e de que maneira ela o é. Esta determinação, portanto, não pertence ao ser da coisa, mas indica o seu não-ser. Portanto, a figura é apenas a determinação e a determinação é negação [*et determinatio est negatio*] e, assim, ela não pode ser algo, mas só uma negação. (ESPINOSA, 1988, Ep. 50, p. 558).<sup>15</sup>

15 As traduções das cartas de Espinosa (1988) são nossas.

O que vemos aqui é o seguinte: é Hegel quem faz da passagem *determinatio est negatio* um princípio, uma chave de leitura de toda dedução ontológica de Espinosa e, posteriormente, de sua própria filosofia. É importantíssimo ressaltarmos a torção que Hegel faz nesta passagem. Notemos que Espinosa escreve: “*No que concerne ao problema da figura, digo que não é algo positivo, mas uma negação (...). Portanto, a figura é apenas a determinação e a determinação é negação*”. Espinosa é muito claro ao dizer que se tratava do *problema da figura* e não da determinação *em geral*. A generalização que faz Hegel, acrescentando um *omnis* (toda) à afirmação de Espinosa altera integralmente seu sentido.

Ora, não há nada de errado com este princípio em si mesmo. Ele é um ponto de vista, talvez um signo maior de uma estratégia, de uma tomada de posição. Ele é, com efeito, absolutamente central para o próprio desenvolvimento da dialética hegeliana. Vimos que Hegel o radicaliza até o ponto da “negação da negação” e o compreende, assim, como a verdadeira afirmação, o ponto de abertura do espírito ao conceito. E, talvez, seja justamente nessa radicalização que se encontra o principal contraste entre Hegel e Espinosa. É pela reinterpretação e readequação dessa passagem, tomando-a como um princípio, que Hegel pode chamar Espinosa de “precursor da dialética”, “iniciador da filosofia”, “acosmista”.

Contudo, reiteramos, esse princípio é hegeliano e não espinosano! Parece-nos, na verdade, que este princípio é totalmente estranho à filosofia de Espinosa. Como Espinosa não fala em momento algum que “toda determinação é negação”, não fala que “toda determinação é afirmação”, nem exclui essa noção de sua filosofia, como veremos adiante, parece-nos, então, que algo foi negligenciado. Até mesmo Deleuze, que é sem dúvida o autor mais importante para a revitalização contemporânea de Espinosa, parece deixar escapar essa noção. Ao invés de retomá-la na letra espinosana e ver de fato sua função, ele decide por reduzi-la ao estatuto de abstração e ficção e utilizar apenas as noções de expressão e distinção como conceitos-chave da ontologia do autor da *Ética* (2016). Nossa

tarefa é, portanto, ver a função própria da determinação em Espinosa e, como Gainza (2011, p. 162) apontou, perguntar-nos se expressão e determinação são noções, de fato, excludentes.

#### OS SENTIDOS DA DETERMINAÇÃO EM ESPINOSA

Nossa hipótese inicial é a de que a noção de determinação possui uma espécie de polissemia para Espinosa. Acreditamos que para o filósofo holandês há três sentidos de *determinari* (ser determinado): 1º) *determinari* significa *incitari ad operandum* (ser incitado a operar), quer dizer, “produzir um efeito determinado e necessário” a partir de uma causa qualquer; 2º) *determinari* significa *realitas* (realidade), ou seja, significa nesse sentido “todas as articulações internas necessárias que constituem o ser de uma essência” e que se opõe à ideia de contingência; 3º) *determinari* significa *terminari* (ser terminado), ou seja, “possuir um limite, pelo qual uma essência singular se diferencia de outras do mesmo âmbito que ela” (CHAUI, 1999, p. 274). Tomando essa contribuição de Chauí como fio condutor, convém buscarmos no texto de Espinosa onde se encontram cada um desses sentidos e como eles se articulam entre si e no conjunto de sua ontologia.

O primeiro momento em que o conceito de determinação aparece na *Ética* é na definição 7 do primeiro livro, a definição de coisa livre. Nela lemos o seguinte: “Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira certa e determinada” (ESPINOSA, 2016, E, I, def. 7). Como a própria definição é dividida em dois momentos, é importante que também a analisemos em dois momentos, pois toda a confusão com o conceito de determinação está em sua referência ora à substância ora aos modos.

A primeira metade da definição, então, diz respeito à coisa livre: “diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que *por si só é determinada a agir*”. Aqui, certamente Espinosa está falando de Deus<sup>16</sup>, que neste primeiro sentido, é determinado. A determinação divina neste sentido não é exatamente *ser incitado a operar*, mas *ser incitado a agir*. Pode parecer contraditório dizer que algo é incitado a agir em Espinosa, visto que ação sempre diz respeito a uma potência interna. Mas é justamente isso. Deus é determinado a agir *por força de sua própria natureza*. A concepção divina como *causa sui* é o que permite a Espinosa fazer esse tipo de afirmação. A proposição 17 da *Ética* é o exemplo mais claro disto: “Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém”. E parte de sua explicação: “Não pode existir, pois, fora dele [de Deus] nenhuma coisa pela qual ele seja determinado ou coagido a agir” (ESPINOSA, 2016, E, I, prop. 17, dem.). Nem Deus está isento da determinação de sua própria natureza. Espinosa discute longamente no escólio desta mesma proposição com aqueles que consideram intelecto e vontade como atributos da essência divina. Nestes casos, Deus se encontra, ao menos por algum momento, “indeterminado” por sua vontade. No caso de Espinosa, pelo contrário, a própria necessidade da natureza de Deus o determina a agir. Por conta disso, é da própria perfeição da natureza divina que não há causa externa ou interna que o leve agir, mas tão somente ele mesmo. Deus, neste sentido é autodeterminado por sua própria natureza.

Por outro lado, a segunda metade da definição afirma: “diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar

16 Sabemos que todo o esforço da *Ética* é fazer com que, no fim das contas, esta definição caiba também aos modos finitos. O progresso da *Ética* nada mais é que a descoberta de que os modos também podem ser livres e, conseqüentemente, incitar a si próprios a se determinar. A *Ética* v nada mais é que a tentativa de provar a possibilidade de autodeterminação dos modos finitos.

de maneira certa e determinada”. Aqui, ainda nos encontramos naquele primeiro sentido da determinação. O sentido causal. Mas, desta vez há uma diferença muito simples. Espinosa afirmou acima que não há causa externa ou interna que determine Deus a agir. Neste segundo caso é o contrário. Os modos são as coisas que possuem uma causa que as incita a operar. A proposição 26 da *Ética* é central para entender esta relação: “Uma coisa que é determinada a operar de alguma maneira foi necessariamente assim determinada por Deus; e a que não foi determinada por Deus não pode determinar a si própria a operar” (ESPINOSA, 2016, E, I, prop. 26). Neste sentido, Deus determina a si mesmo a agir, mas também determina os modos a operarem de maneira certa e determinada. Neste caso, não há nenhuma relação negativa, como o próprio Espinosa afirma na demonstração desta mesma proposição: “Aquilo pelo qual se diz que as coisas são determinadas a operar de alguma maneira é necessariamente uma coisa positiva” (2016, E, I, prop. 26, dem.). Em ambos os casos, a causa direta da determinação é Deus. Mas há também a determinação dos modos finitos pelos próprios modos finitos. E é a proposição 28 que apresenta esta relação: “Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e operar por outra causa que também é finita e determinada (...) e assim por diante, até o infinito” (ESPINOSA, 2016, E, I, prop. 28). Neste caso, os modos participam de uma espécie de relação simultânea em uma cadeia causal infinita, em que todos têm sua existência determinada a operar por outros e assim por diante. Aqui, mantém-se o sentido de determinação como incitação à operação. Com a diferença de que é na realidade da duração que esta determinação se institui, e não à realidade eterna.

O segundo sentido de *determinari* é o de *realitas*: “as articulações internas que constituem o ser de uma essência”. Cabe aqui também dividirmos esta compreensão primeiro com relação à substância e depois com relação aos modos.

No primeiro caso, a definição mesma de Deus nos dá os indícios necessários para compreender o sentido da determinação enquanto realidade divina.

Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. *Explicação*: Digo *absolutamente infinito* e não *infinito em seu gênero*, pois podemos negar infinitos atributos àquilo que é infinito apenas em seu gênero, mas pertence à essência do que é absolutamente infinito tudo aquilo que exprime uma essência e não envolve qualquer negação (ESPINOSA, 2016, E, I, def. 6).

Aqui fica patente a natureza de Deus como absolutamente complexa. Deus é uma substância que consiste de infinitos atributos, portanto, parece errôneo dizer, como queria Hegel, que os atributos são condições *extrínsecas* de determinabilidade à “matéria disforme e morta”, à substância pura. Não parece sequer correto usar o termo “puro” à substância. Se recorrermos à definição de atributo onde Espinosa diz que “por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como *constituindo sua essência*” (2016, E, I, def. 4, itálicos nossos) isto fica mais evidente. A natureza da substância é de ser *constituída* por uma infinidade de atributos infinitos em seu gênero. Já vimos acima que o atributo é a expressão de uma essência eterna e infinita, que não é a sua, mas da própria substância que ao mesmo tempo se exprime em seus infinitos atributos. Essa atividade expressiva do atributo, que Espinosa afirma como sendo constituinte da essência da substância é uma determinação, entendida enquanto *realitas*. Os atributos têm, portanto, um alcance ontológico de “determinantes”, não no sentido predicativo de acrescentar determinações, acrescentar “ser” à substância de maneira extrínseca e negativa, mas, pelo contrário, de constituírem intrinsecamente o ser da substância. Quer dizer, não há um momento puro

ou vazio da substância, para num segundo momento ela ser “preenchida” por determinações. Ela é *sempre-já* determinada, dotada de uma torção primordial que a constitui. *A substância espinosana não é, definitivamente, sujeito de inerência de predicados.*<sup>17</sup> Esse movimento é interno, imediato e necessário. Vimos que é da natureza da substância determinar-se a si mesma a agir, e em consequência, determinar todas as suas infinitas modificações. No limite, é apenas isso que é a substância: o absolutamente infinito em ato, um autoengendramento de si mesma, literalmente, enquanto *causa sui*.

Nesse esquema, no entanto, poder-se-ia objetar algo que corrobora com a interpretação intelectualista, que inclusive é o aporte textual de Hegel. Falamos da Carta 9, onde Espinosa escreve o seguinte: “Por atributo entendo a mesma coisa [que por substância], a não ser que o atributo é dito com relação ao intelecto que atribui à substância uma certa natureza” (ESPINOSA, 1988, Ep. 9, p. 527). Parece haver aqui um problema. Muito mais claramente que na definição de atributo da *Ética*, essa passagem dá a entender que é o intelecto (um modo) que atribui à substância esses atributos, o que os faria serem um princípio extrínseco de determinação e a substância seria, de fato, esse vazio positivo indeterminado. No entanto, pensamos que ler essa passagem como se o *intelecto* aí presente fosse o humano (finito) seja incorreto. Acreditamos que este intelecto de que fala o filósofo de Haia é o mesmo intelecto da proposição 16: “Da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitos modos (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto infinito)” (ESPINOSA, 2016, E, I,

17 Como emblematicamente diz Gainza: “O que é, em definitivo, a mesma ‘falência espinosana’ que Bayle denunciava 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! Em outras palavras, Espinosa destrói nossa ideia de Deus” (GAINZA, 2011, p. 85).

prop. 16). Aqui, se trata de um princípio de inteligibilidade, o intelecto enquanto estrutura, enquanto conjunto de todas as ideias verdadeiras. Como dissemos acima, Espinosa compreende a substância como o ente absolutamente infinito, constituído de infinitos atributos infinitos em seu gênero. Afirmar, portanto, que um intelecto, isto é, aquele gênero de conhecimento que compreende as coisas por sua essência íntima, sem mediação nem operação alguma (ESPINOSA, 2016, E, II, prop. 40, esc. 2), nada mais é do que afirmar a própria inteligibilidade da ordenação e conexão eterna das leis da natureza, de sua constituição e necessidade infinita de ação.

Dessa maneira, o sentido de ser determinado enquanto *realitas* nos parece integralmente coerente com o texto de Espinosa – Deus é determinado pois é *constituído* de infinitos atributos infinitos, os quais se exprimem em infinitos modos, atributos tais que não são predicados externos colocados na substância, mas expressões mesmas de sua essência.

Agora, vejamos este sentido de determinação enquanto *realitas* nos modos. Na proposição 15 da primeira parte da *Ética*, Espinosa afirma que tudo o que existe, existe em Deus. Além disso, na proposição 25 ele afirma que Deus é causa eficiente imanente também da essência de todas as coisas, pois “dada a natureza divina, dela se deve necessariamente deduzir tanto a essência quanto a existência das coisas. E, para dizê-lo em uma palavra, no mesmo sentido em que se diz que Deus é causa de si mesmo, também se deve dizer que é causa de todas as coisas” (ESPINOSA, 2016, E, I, prop. 25, esc.). Deus causa a si mesmo, então, de maneira afirmativa, eficiente e imanente, e essa maneira é idêntica com relação aos modos – a univocidade do ser. O primeiro momento de constituição da essência modal será, então, de ser uma afecção divina infinita.

Toda a sequência produtiva é decorrente, como vimos, da potência absoluta da natureza divina, através da potência de seus atributos modificados por

uma modificação também infinita em partes extensivas. Como sabemos também, nem todo modo é finito. Isto significa, portanto, que nem toda determinação modal é finita, isto é, que não se pode falar em determinação enquanto negação no nível *constitutivo* da essência dos modos, sejam agora infinitos ou finitos, pois todos decorrem da mesma gênese de potência. O que acontece é uma distribuição intensiva entre os modos nas relações de movimento e repouso, ou seja, *da potência dos atributos de Deus afetados por uma modificação eterna e infinita* (suas leis mesmas de produção) *seguem infinitos modos finitos*, é esta relação que é explicada pela proposição 28 da parte I da *Ética*, isto é, Deus é causa, mas seu ser não *pertence* à essência modal, esta é constituída pela potência modificada do atributo em relações determinadas e intensivamente definidas.

Os modos, então, se mantêm tendo Deus como causa, mas são uma *expressão determinada* de certo atributo divino modificado.<sup>18</sup> A ontologia de Espinosa desagua, portanto, em uma concepção de realidade modal como essa relação de imbricação, combinação, composição e decomposição que será constitutiva de sua essência, por isso determinação tem esse sentido. Uma coisa é articulada internamente por um conjunto infinito de coisas que se organizam pela manutenção desta mesma coisa. Entendemos, então, por que Espinosa diz que “o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual” (ESPINOSA, 2016, E, III, prop. 7), isto é, perseverar em seu próprio ser será a essência da coisa porque todo o esforço por manter-se no ser é manifestação mesma da essência. O esforço é manifestação afirmativa do ser da coisa. Daí, que possamos concluir que

18 Esta tese é amplamente desenvolvida por Gainza (2011). Entender o modo finito como atravessado por afirmações e negações simultâneas é o esforço maior de seu trabalho. Por isso sua tentativa de explicar o modo finito como uma *determinação expressiva*. Tese com a qual estamos de acordo e aqui seguimos.

Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior. *Demonstração* (...) pois a definição de uma coisa afirma a sua essência; ela não a nega. Ou seja, ela põe a sua essência, ela não a retira. Assim, à medida que consideramos apenas a própria coisa e não as causas exteriores, não poderemos encontrar nada nela que possa destruí-la (ESPINOSA, 2016, E, III, prop. 4, dem.).

Ora, disso se segue que a determinação, nesse sentido constitutivo da essência dos modos finitos, nada mais é que as próprias articulações da coisa enquanto esse esforço por permanecer em seu próprio ser, articulações tais que, pela própria natureza do finito, serão de composições e decomposições com outros modos finitos, também afirmando sua própria essência. Nesse ponto, portanto, os dois primeiros sentidos da determinação, tanto para a substância quanto para os modos é absolutamente afirmativa. A articulação entre a essência e sua reciprocidade com a coisa garante que a determinação seja afirmação, seja ela infinita, seja ela finita. Por isso, podemos compreender que “determinar é reconhecer a determinação interna da essência pela causa (*incitari ad operandum*), pelas articulações internas (*realitas*), pelos seus efeitos necessários (*causa efficiens*) e, no caso dos modos, por sua diferenciação singular (*terminari*)” (CHAUI, 1999, p. 274).

Ora, nós apresentamos apenas as acepções de determinar enquanto determinação interna da essência pela causa (*incitari ad operandum* e *causa efficiens*) e pelas articulações internas (*realitas*). Propositamente. Pois é justamente aquela concepção de determinação presente na Carta 50 que será a determinação enquanto *terminari*, isto é, externa. E agora aparece a diferença central: tanto Deus como os modos são determinados, mas apenas os modos são *terminados*. Então, o último sentido da determinação diz respeito aos modos e somente a eles. E é nessa acepção que a negação toma um sentido, de fato, importante na economia interna da *Ética*.

Relembremos um trecho-chave da Carta 50: “Com efeito, quem diz que percebe uma figura indica somente que concebe uma coisa determinada e de que maneira ela o é. Esta determinação, portanto, não pertence ao ser da coisa, mas indica o seu não-ser” (ESPINOSA, 1988, Ep. 50, p. 558). Agora essa passagem se torna clara. Essa determinação enquanto indicação de limite externo da coisa não pode, obviamente, indicar o seu ser que, como vimos, é sempre afirmação da própria essência da coisa, o limite positivo é sempre ação. Por isso, entre a determinação da essência (interna) e a determinação da existência de um modo finito (externa) há uma relação, mas ela é dada em sentidos diferentes:

não são as “mesmas coisas” as que são determinadas em um e em outro caso, ou, ao menos, as mesmas coisas são determinadas de pontos de vista diferentes. Em um caso, uma coisa finita é determinada enquanto sua essência, segundo a qual tende indefinidamente a perseverar em seu ser; enquanto, no outro caso, é determinada enquanto sua existência, em condições que a limitam. Tal é justamente a situação particular das coisas singulares: têm uma essência própria, que está dada nelas, e na qual a substância se exprime “*certo et determinato modo*”, e existem na exterioridade em um encadeamento interminável que as une a todas as outras coisas (MACHEREY, 2014, pp. 214-5).

Compreende-se, então, a função negativa da determinação que Espinosa mencionara na Carta 50. Ela é, ao mesmo tempo, diferenciação de essências singulares e forma de coexistência dos seres particulares. No primeiro sentido, a negação traça um contorno que distingue uma essência de outra (o regime extensivo). Mas, o contorno, como vimos, não diz respeito à essência da coisa, não é ato de produção. Ele se refere apenas ao que a ela não pertence. Ou seja, a negação aqui é aquele limite “exterior”, isto é, a atividade de “contornar a *figura*”, estabelecer, a partir da própria afirmação da essência mesma dessa coisa, o que dela não faz parte e do que dela não se afirma enquanto *conatus* próprio de si, já

que o limite de fato é marcado justamente por esse *conatus* ou potência de ação. Neste sentido, Espinosa está em perfeito acordo com seu sistema. A conclusão deleuzeana de que “a filosofia de Espinosa e a univocidade são objeto de pura afirmação” faz total sentido do ponto de vista da determinação interna da essência da coisa. No entanto, a negação não é um mero abstrato ou uma ficção, ela exerce uma função central na delimitação da coisa finita do ponto de vista de sua *existência*, que permite a distinção entre singulares e não um mundo disforme.

No segundo sentido, “a negação interdita que se possa compreender qualquer um deles sem referi-los a todos os outros com os quais mantém relações internas necessárias” (CHAUI, 1999, p. 275). O exemplo maior desse sentido de negação está presente na Carta 32 a Oldenburg:

Por vínculo (*cohaerentia*) entre as partes entendo apenas aquilo que faz com que as leis ou a natureza de cada uma das partes se ajustem (*accommodant*) às leis ou à natureza de cada uma das outras, de tal modo que não haja entre elas a menor contradição (*contrariantur*). Acerca do todo e das partes, considero as coisas como partes de um certo todo enquanto a natureza de cada uma delas se ajusta, na medida do possível, à das outras, de maneira a se conformarem (*consentiant*) umas às outras. (...). Por exemplo, enquanto o movimento das partículas da linfa, de quilo etc., se ajusta reciprocamente em razão de sua grandeza e figura, de sorte que se conformam entre si de maneira completa e constituem um só líquido, a linfa, o quilo etc., serão considerados como uma parte de um mesmo todo, o sangue. Mas, enquanto concebemos as partículas linfáticas diferindo das de quilo em razão da figura e do movimento, consideramo-las como um todo e não como uma parte (ESPINOSA, 1988, Ep. 32, p. 545).

Em virtude da natureza dos corpos como uma proporção específica de movimento e repouso e como uma potência de ser afetado, a própria variação infinita da natureza obriga seus membros a se relacionarem, isto é, deixarem

uma marca e serem marcados pelos infinitos encontros a que estão submetidos. Quando há um vínculo ou conexão completamente coerente entre várias partes extensivas, elas mesmas singulares, haverá então a formação de um novo “todo”, isto é, um novo indivíduo mais complexo. Esta é a explicação da natureza do sangue: considerados apenas em si mesmos, a linfa e o quilo possuem certa proporção de movimento e de repouso que é *sua*, que marca sua singularidade extensiva como expressão de uma essência singular. Agora, quando estas duas singularidades entram numa relação tal que elas mantêm certa proporção de movimento e repouso, elas passam a exprimir também outra essência singular, no caso, o sangue. Neste sentido, elas são ditas “todo” enquanto estão em uma relação em que elas formam um só conjunto, e como “parte” enquanto elas formam, junto de outras e na medida do possível, um todo maior que também faz parte de outro conjunto, até o infinito.

Mas, este exemplo fica ainda mais interessante quando Espinosa nos pede o seguinte exercício: “Inventemos, se quiserdes, um vermezinho vivendo no sangue. Suponhamos que seja capaz de distinguir pela vista as partículas do sangue, da linfa etc., e de observar como cada parte vem encontrar uma outra ou é repelida, ou lhe comunica seu movimento etc.” (ESPINOSA, 1988, Ep. 32, p. 546). O exercício é claro. Nós que víamos apenas “de fora” estas relações, ou seja, que víamos o sangue como uma “totalidade”, somos convidados agora a “adentrar” no sangue para notar como a perspectiva se altera. Assim prossegue o filósofo:

Esse vermezinho vivendo no sangue, *como nós vivemos numa parte do universo*, consideraria cada parte do sangue como um todo e não como uma parte e, assim, não poderia saber como todas as partes são governadas pela natureza global (*universalis*) do sangue, e como são obrigadas por ela a se ajustarem reciprocamente para que se estabeleça uma certa relação (*certa ratione*) entre elas. Se supusermos que não há qualquer causa exterior ao sangue que comunique novos movimentos às partes, e que não há qualquer espaço exterior ao sangue, nem outros corpos aos quais as partes pudessem trans-

ferir seu movimento, é certo, então, que o sangue permaneceria sempre em seu estado e que suas partículas não sofreriam qualquer variação, fora aquelas que podem ser concebidas a partir da natureza do sangue (...). E assim, o sangue deveria ser sempre considerado como um todo e não como uma parte. Mas, como há muitas causas que governam de uma certa maneira a natureza do sangue, e que por sua vez dependem da natureza dele, têm origem nesse líquido outros movimentos e outras variações que não dependem apenas das relações (*ex ratione*) do movimento recíproco das partes, mas das relações recíprocas do movimento sanguíneo e das causas exteriores. Sob essa relação (*ex hac ratione*), o sangue é uma parte e não um todo (ESPINOSA, 1988, Ep. 32, p. 546, itálicos nossos).

Submerso em sua própria condição de ser parte de algo maior, o vermezinho não poderia compreender todas as conexões que fazem com que aquilo que ele experiencie seja também uma parte imersa em outra ainda maior. Como a experiência do vermezinho está condicionada pelas partes do sangue, para ele todas elas aparecerão como “todos” independentes, isto é, ele não compreenderia as razões de conexão e comunicação das coisas na natureza na qual ele está imbricado.<sup>19</sup> Espinosa, ademais, se refere a nós do mesmo modo: “assim como nós vivemos numa parte do universo”. Ora, o esforço por fazer do humano uma parte da Natureza como qualquer outra é o esforço de fundo da *Ética*. Assim como o vermezinho vê as partes como um todo por sua própria condição de parte, também nós, que somos partes da Natureza, experienciamos coisas como um todo embora estas também sejam partes.

19 Remetemos o leitor às belíssimas páginas de Mariana de Gainza sobre a perspectiva do vermezinho no sangue. Inspirada por uma passagem d’*A Montanha Mágica* de Thomas Mann, ela esclarece como nossa experiência está condicionada por nossas conexões, visto que também somos partes de um todo maior e que passamos por afecções que nos alteram de maneira singular, o que faz com que sejamos essências singulares existentes em ato. Cf. (GAINZA, 2011, pp. 232-5).

Contudo, a parte mais importante deste trecho é a final. O sangue não conta apenas com sua própria relação característica, como se fosse um ser isolado. O sangue conta também com infinitas outras causas eficientes transitivas que o afetam e que são por ele afetadas. Daí que Espinosa conclua que “todos os corpos estão circundados [limitados, determinados, negados] por outros e se determinam reciprocamente para existir e operar em relações determinadas” (ESPINOSA, 1988, Ep. 32, p. 546). Por isso, todo corpo deverá ser considerado como uma parte do universo que concorda com seu próprio todo e se vincula (se compõe ou decompõe) com o resto, “e como a natureza do universo não é limitada como a natureza do sangue, mas é absolutamente infinita, suas partes são dirigidas de infinitas maneiras e estão submetidas, por esta potência infinita, a infinitas variações” (ESPINOSA, 1988, Ep. 32, p. 546). Ou seja, aqui se estabelecem as relações imbricadas da determinação enquanto essa concepção de limite; todas as coisas finitas, no regime de existência na duração, participam dessa relação entre ser ao mesmo tempo todo e parte em infinitas relações possíveis, tanto quanto suas potências suportarem. Embora sejam determinadas intrinsecamente a perseverar, são necessariamente determinadas extrinsecamente a manter relações tanto com coisas que as limitam e negam quanto com outras que as compõem. Daí que o fato de “que as coisas singulares não existam na eternidade, senão no movimento incessante e mutável de relações extrínsecas no curso das quais aparecem e desaparecem, não afeta em nada a eternidade de sua essência, que é seu esforço imanente a perseverar em seu ser” (MACHEREY, 2014, pp. 214-5).

Dito tudo isso, agora temos condições de entender perfeitamente duas passagens centrais de Espinosa que poderiam parecer, a um primeiro olhar, uma confirmação do princípio hegeliano de que *omnis determinatio est negatio*. A primeira, do finito enquanto negação, e a segunda, de Deus como indeterminado:

Na verdade, ser finito é, parcialmente, uma negação e ser infinito, uma afirmação absoluta da existência de uma natureza, segue-se,

portanto, simplesmente pela prop. 7, que toda substância deve ser infinita (ESPINOSA, 2016, E, I, prop. 8, esc. 1, p. 53).

[Deus] deve ser concebido somente como infinito e não como determinado. Com efeito, se a natureza desse ente fosse determinada e se fosse concebida como tal, seria preciso que fora desses limites (*terminos*) esse ente fosse concebido como não-existente, o que contraria sua definição (ESPINOSA, 1988, Ep. 35, pp. 551-2).

Ora, no primeiro caso Espinosa não diz que ser finito é ser uma “negação completa”, mas sim uma negação *parcial*. Isso significa, então, “que há algo que se afirma e algo que se nega *em simultâneo*” (GAINZA, 2011, p. 186, itálicos nossos) nos modos finitos. E agora podemos muito bem entender o que se afirma e o que se nega em simultâneo. A afirmação diz respeito à constituição mesma da essência, da determinação do modo em sua busca por perseverar em seu ser, por manter aquela latitude que sua essência comporta; e a negação diz respeito ao caráter limitado e necessariamente imbricado entre infinitos modos, em suas relações de composição ou decomposição na existência extensiva.

Assim, “concretamente, a negação compete ao caráter *finito* das coisas singulares, enquanto a afirmação se refere ao fato de que se trata de entes realmente existentes, ou seja, *modos* de uma substância infinita que só é em suas modificações” (GAINZA, 2011, p. 186). Enquanto *modo* é afirmação, e enquanto *finito* possui relações negativas necessárias. Agora, como vimos, a negação em seus dois sentidos possíveis para Espinosa não diz respeito ao ato constitutivo da essência. Por isso a ontologia espinosana se mantém plenamente como uma filosofia da afirmação, mas que dá à negação um lugar necessário na existência mesma dos modos finitos. Rousset, neste sentido, afirma que “não se deve compreender por isso que o não-ser seria constitutivo do ser do finito, mas que o não-ser é constitutivo da finitude do ser finito, o ser do ser finito sendo

constituído pelo ser da substância da qual ele é uma parte” (ROUSSET, 2000, p. 21). Ora, a negação é constitutiva da limitação, no campo da existência, dos modos finitos, mas, de modo algum, de sua essência, que é invariavelmente o esforço por permanecer em seu ser. Por isso, podemos dizer que as noções de determinação e expressão não são de modo algum excludentes. Gainza (2011, p. 169) chega a definir o modo finito como uma *determinação expressiva* ou uma *expressão determinada* e nos parece correto, entendendo agora perfeitamente os campos e os momentos em que afirmação e negação são chamados à causa na dimensão real dos modos finitos. Em outras palavras, *é a substância que se exprime, mas ela se exprime de modo certo e determinado, o modo finito é então a expressão determinada, ou seja, uma parte, da potência infinita da substância.*

Da mesma maneira podemos compreender a segunda afirmação, de que Deus não é determinado. Ora, obviamente, Deus, considerado *absolutamente*, não será determinado no sentido de “limitado”. Ser limitado diz respeito apenas ao caráter *finito* da realidade; Deus, o absolutamente infinito, só poderá ser considerado, coerentemente, como “indeterminado”, nesse sentido muito específico. Por isso, a primeira definição da *Ética* de que a “causa de si é aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (ESPINOSA, E, I, def. 1) tem de ser entendida em todas as suas consequências. É por conta desse princípio que podemos entender Deus como *determinado intrinsecamente*: sua essência constituída de infinitos atributos infinitos; e *sem ser limitado por nada*, isto é, ser o ente absolutamente infinito, plano de imanência da existência múltipla da infinidade de modos.

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acreditamos assim ter apresentado o caráter complexo que a noção de determinação possui. Ela não é simplesmente redutível a uma *omnis determinatio*

*est negatio*, nem a seu contrário *omnis determinatio est affirmatio*, e tampouco uma noção a ser abandonada do sistema espinosano. Para Espinosa, *determinatio est affirmatio* e é também *negatio*. As diferenças entre os sentidos atribuídos à determinação são sutilmente deslocadas pelo filósofo. E tal função, juntamente com a noção de expressão, compõe o núcleo duro do que podemos chamar de “doutrina dos modos finitos” ou da realidade do singular. Longe de ser uma filosofia acosmista, Espinosa confere uma dimensão afirmativa ao modo finito. Mas, longe também de ser uma figura da bela alma, a filosofia de Espinosa comporta uma dimensão conflitiva da existência. Em uma grande reviravolta, parece-nos, na verdade, que a grande recusa de Espinosa diz respeito à teleologia, e não necessariamente a essa entidade chamada “negação”, ou, ao aspecto conflitivo do real: o espinosismo seria então uma explicação de um processo produtivo sem *Aufhebung*?<sup>20</sup>

Enfim, encerramos nossa polêmica com uma pequena fórmula de Matheron (1988, p. 11) que parece resumir bem nosso esforço: “[Para Espinosa] a contradição lógica (...) devém conflito físico”. Quer dizer, acreditamos que é possível pensar aberturas, rupturas e resistência como condições necessárias de existência mesmo no interior de uma filosofia essencialmente afirmativa. Basta, no caso de Espinosa, que abandonemos uma lógica opositiva e abracemos uma física dos fluxos e dos conflitos.

20 Que, no fim das contas, parece ser também a mesma intenção de Deleuze, através de outros meios, quando resgata também Bergson e Nietzsche no intuito de recusar o modelo teleológico da *Aufhebung*: “a negação resulta da afirmação: isto quer dizer que a negação surge em consequência com a afirmação ou ao lado dela, *mas somente como a sombra do elemento genético mais profundo* – dessa potência ou dessa “vontade” que engendra a afirmação e a diferença na afirmação (DELEUZE, 2018, p. 85). Não é que a negação não tenha função, essa função simplesmente é secundária. A afirmação sem meta, e não a mediação dialética, é o ato que põe a essência.

THE SENSES OF *DETERMINATION* IN SPINOZA:  
AFIRMATION, NEGATION  
AND CONSTITUTION OF THE FINITE

ABSTRACT: This study has as main objective an analysis of the concept of determination in Spinoza's philosophy. Historically, Spinoza's thought was assimilated to *an acosmist philosophy*, that is, a philosophy that denies the reality of finite things in a world where only God or substance would be real. This interpretation is consolidated with the Hegelian considerations in his *Lectures on the History of Philosophy* and in the *Science of Logic*, in which Hegel reads the entire Spinozist system through the *omnis determinatio est negatio* principle. First, our study presents the contemporary consequences of this Hegelian reading; then we analyze the Hegelian interpretation and some contributions of Deleuze regarding the concept of determination in Spinoza; and, finally, we analyze in the Spinoza's text the role that the concept of determination plays and how it distances itself from the established Hegelian reading framework that "*omnis determinatio est negatio*".

KEYWORDS: Spinoza, Determination, Affirmation, Negation, Finite Modes.

REFERÊNCIAS

- BUTLER, J. (2012). *Sujetos del Deseo*. Reflexiones Hegelianas en la Francia del siglo XX. Buenos Aires: Amorrortu.
- CHAUI, M. (1999). *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa* – vol. 1 Imanência. São Paulo: Companhia das Letras.
- DELEUZE, G. (2018). *Diferença e Repetição*. São Paulo: Paz e Terra.
- \_\_\_\_\_. (2017). *Espinosa e o Problema da Expressão*. São Paulo: Editora 34.

- \_\_\_\_\_. (2002). *Espinoza: Filosofia Prática*. São Paulo: Escuta.
- \_\_\_\_\_. (1962). *Nietzsche et la philosophie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- DUFFY, S. (2006). *The Logic of Expression: Quality, Quantity and Intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze*. Hampshire: Ashgate Publishing Ltda.
- ESPINOSA, B. (1988). *Correspondencia*: Introdução, tradução, notas e índices de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. (2016). *Ética*: demonstrada segundo a ordem geométrica. trad. Tomaz Tadeu. Edição bilíngue latim/português. 3ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Pensamentos Metafísicos; Tratado da Correção do Intelecto; Ética; Tratado Político; Correspondência*. (Col. Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural.
- GAINZA, M. (2011). *Espinoza: Uma Filosofia Materialista do Infinito Positivo*. São Paulo: EDUSP.
- GUEROULT, M. (1968). *Spinoza. I: Dieu*. Paris : Aubier-Montaigne.
- HARDT, M. (1996). *Gilles Deleuze – Um Aprendizado em Filosofia*. São Paulo: Editora 34.
- \_\_\_\_\_. (2014). “Leer a Macherey”, in: MACHEREY, P. *Hegel o Spinoza*. 2ª Ed. Buenos Aires: Tinta Limón, pp. 7-16.
- HEGEL, G.W.F. (2016). *Ciência da Lógica: A Doutrina do Ser – vol. I*. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco.
- \_\_\_\_\_. (2014). *Fenomenologia do Espírito*. 9ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco.
- \_\_\_\_\_. (1955). *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*: Tomo Tercero. México D. F. - Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- JACOBI, F. H. I (1996). *Cartas a Mendelssohn; David Hume; Carta a Fichte*. Prólogo, tradução e notas de José Luis Villacañas. Barcelona: Círculo de Lectores.

- KOJÈVE, A. (2002). *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto.
- MACHADO, L. N. (2015). “Determinação e Ceticismo: algumas considerações, a partir do problema do ceticismo, sobre Hegel, suas concepções de determinação e sua interpretação da filosofia de Espinosa”, in: *Cadernos Espinosanos*, (33), pp. 115-159.
- MACHEREY, P. 2014. *Hegel o Spinoza*. 2ª Ed. Buenos Aires: Tinta Limón.
- MATHERON, A. (1988). *Individu et Communauté chez Spinoza*. 2ª Ed. Paris: Minuit.
- MELAMED, Y. (2012). “‘Omnis determinatio est negatio’: Determination, Negation, and Self-negation in Spinoza, Kant, and Hegel”, in: FÖSTER, E.; MELAMED, Y (eds.). *Spinoza and German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, p.p 175-196.
- MODER, G. (2017). *Hegel and Spinoza: Substance and Negativity*. Illinois: Northwestern University Press.
- MORFINO, V. (2012). “The Misunderstanding of the Mode. Spinoza in Hegel’s Science of Logic (1812-1816)”, in: SHARP, H.; SMITH, J. E. (eds.). *Between Hegel and Spinoza: A Volume of Critical Essays*. London – New York: Bloomsbury Publishing Plc, pp. 23-41.
- PEDEN, K. (2014). *Spinoza contra Phenomenology: French Rationalism from Cavallès to Deleuze*. Stanford: Stanford University Press.
- ROUSSET, B. (2000). “Regard Spinoziste sur la Lecture Hegelienne du Spinozisme”, in: *L’Immanence et le Salut: Regards Spinozistes*. Paris: Kimé, pp. 15-28.
- SAFATLE, V. (2016). “A Diferença e a Contradição: A Crítica Deleuzeana à Dialética e as Questões da Dialética a Deleuze”, in: *Discurso*, 46 (2), pp. 123-160.