

# COMEÇO E PROGRESSÃO EXPOSITIVA NA FILOSOFIA POLÍTICA DE SPINOZA: UM ENCONTRO COM HEGEL

*André dos Santos Campos* \*

## RESUMO

Partindo de problemas metodológicos inerentes à filosofia política hegeliana, como o problema do seu começo e a verificação e desenrolar de uma dialéctica política, procura-se a identificação do começo da filosofia política de Spinoza e uma compreensão do seu desenvolvimento expositivo, como meio determinativo de uma dialéctica política spinozista. Uma releitura da política hegeliana impõe-se-nos primeiramente: o começo é identificado como pura imediatez e máxima abstracção, avançando progressivamente num esquema dialéctico triádico representado pelo Direito Abstracto, a Moralidade e a Eiticidade, na qual o Estado na história universal culmina a objectivação e efectivação do espírito subjectivo que se quer livre. Spinoza, por sua vez, inicia o pensar político pela definição de direito natural que, aplicada ao indivíduo finito humano, isolado no estado de natureza, não passa de mero enunciado formal: é pela constituição de alianças e mediações crescentes que o mesmo indivíduo se potencia e se torna mais natural. Enfim, é analisada a crítica de Hegel, presente nas **Lições sobre a História da Filosofia**, à metodologia de Spinoza, e um enquadramento sobreposto de ambas as exposições abordadas conduz à possibilidade de uma semelhança dialéctica, com excepções específicas quanto ao pensar hegeliano.

---

\* Doutorando em Filosofia, Especialidade Filosofia da Política e do Direito, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, onde desenvolve sua tese em torno do tema “modelos de juridicidade na filosofia de Spinoza”, sob orientação dos professores Diogo Pires Aurélio e Viriato Soromenho-Marques.

**PALAVRAS CHAVES:** Começo, Hegel, Dialéctica, Spinoza, Política.

**ABSTRACT**

Taking as a starting-point some methodological problems inherent to Hegel's political philosophy, such as the problem of its beginning and the presence and development of a political dialectics, it is intended the identification of the beginning of Spinoza's political philosophy and a comprehension of its way of exposition, in order to determine the presence of a political dialectics in Spinoza's thought. A re-reading of Hegel's politics is primarily needed: the beginning is identified as pure immediacy and maximum abstraction, developing into a triadic dialectical structure represented by Abstract Right, Morality and Ethical Life, where the State in the world history culminates the actualisation of the freedom of the subjective spirit. Spinoza, on the other hand, begins his political presentation by means of the definition of *jus naturae*, which, applied to the isolated human individual in the state of nature, is merely a formal assertion: it is only through the constitution of alliances that this individual will gain *potentia* and become more natural. Finally, Hegel's critic of Spinoza's methodology (present in the *Lectures on the History of Philosophy*) is analysed, and a comparison between both methods of exposition of political philosophy leads us to the conclusion that it is possible a dialectical similarity, except for specific elements in Hegel's doctrine.

**KEY WORDS:** Beginning, Hegel, Dialectics, Spinoza, Politics.



Os estudos spinozistas tendem a evidenciar com frequência aspectos metodológicos da filosofia de Spinoza, embora com maior raridade quanto às suas obras políticas. A partir de Hegel, para o qual a metodologia da exposição filosófico-política assume importância capital no desenvolvimento da mesma, problemas como o da identificação do começo do filosofar ou o da presença ou ausência de um plano dialético expositivo tornam-se incontornáveis numa avaliação do método spinozista do filosofar, especialmente do filosofar político. É certo que Hegel, nas suas referências a Spinoza na *Anotação à Ciência da Lógica* e nas **Lições sobre a História da Filosofia**, não tratou especificamente de problemas políticos, tendo-se restringido a comentários à *Ética*. Dificilmente contudo se poderá invocar como justificação um desconhecimento por Hegel da obra política de Spinoza, não só porque tal argumento parece inverossímil perante os enunciados de Hegel sobre Spinoza nas **Lições sobre a História da Filosofia**, mas também, em última análise, pela persistência dos rumores acerca da eventual colaboração de Hegel na edição de Paulus das obras completas de Spinoza<sup>1</sup>. Deste modo, um retorno à reflexão política de Hegel implica um retorno à reflexão política de Spinoza, tal como legitimamente um retorno à reflexão política de Spinoza implica um retorno à reflexão política de Hegel<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. Franco CHIEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività* in Hegel, *Verifiche*, Trento, 1980, p. 97, e Hans-Christian LUCAS, "Hegel et l'édition de Spinoza par Paulus", *Cahiers Spinoza*, Éd. Réplique, Paris, n.º 4, 1983, p. 127-138.

<sup>2</sup> Cfr. Pierre MACHEREY, *Hegel ou Spinoza*, La Découverte, Paris, 1990, p. 7-13.

Difícilmente ainda poderá ser invocada a ausência na filosofia política de Spinoza de tais problemas metodológicos específicos, pelo menos por motivos de improbabilidade: perante a preocupação permanente evidenciada por Spinoza na formação da sua exposição filosófica, nomeadamente na elaboração da *Ética*, parece pouco razoável concluir favorecendo a desnecessidade ou mera ausência de uma tal preocupação na formação da sua exposição filosófica política<sup>3</sup>.

Partindo assim das asserções hegelianas acerca do começo e da dialética do filosofar político, tentar-se-á abordar o filosofar político de Spinoza neste enquadramento, atingindo como ponto conclusivo um relacionamento de ambas as perspectivas filosóficas num mesmo domínio temático.

## 1. RELEITURA DE HEGEL

Hegel depara-se insistentemente com o problema primário na reflexão da metodologia filosófica da modernidade, o da identificação do seu começo. Mesmo consistindo o impulso para a filosofia numa situação de

---

<sup>3</sup> Até porque, havendo uma tal preocupação metodológica permanente ao longo da *Ética* – como aliás o próprio título da obra o demonstra (*Ethica ordine geometrico demonstrata*) –, não é possível a negação da inclusão de problemas especificamente políticos na principal obra de Spinoza, nomeadamente no Livro IV. Aliás, é em 1675 que Spinoza se dirige a Amsterdam com o intuito de ver publicada a sua *Ética*, afirmando-a assim tacitamente como obra acabada; custa a crer que, com a elaboração do *Tratado Político*, que viria a ser iniciado no fim desse mesmo ano ou em inícios do seguinte, e que viria a permanecer inacabado devido à morte do filósofo em 1677, Spinoza houvesse esquecido a importância do método expositivo na filosofia.

insatisfação ou descontentamento <sup>4</sup>, o problema da natureza do começo (*Anfang*) do filosofar é o que se impõe primariamente, sobretudo porque, em Hegel, não é possível a adoção de um método expositivo ou interpretativo que se distinga e independa do próprio conteúdo filosófico a expor e a interpretar: a progressão filosófica expositiva depende de uma identidade entre conteúdo e forma, ligação que representa um pressuposto fundamental do exercício do método dialético. Por outras palavras, não é possível uma forma de exposição ou interpretação filosóficas independente da matéria intrínseca que está sendo exposta ou interpretada: há uma identificação entre a exposição filosófica e o filosoficamente exposto: a forma é desde logo a primeira etapa do próprio conteúdo. O problema do começo do filosofar, inclusivamente do filosofar político, não é uma mera discussão formal mas a procura do primeiro passo do seu conteúdo.

Quanto ao problema central do começo – *o como começar* –, Hegel dá-nos a seguinte indicação:

O começo deve ser um *absoluto* ou, o que aqui é um sinônimo, um *começo abstrato*; e portanto *nada pode pressupor*, por nada deve ser mediado nem ter qualquer fundamento; ademais, deve ser o próprio fundamento de toda a ciência. Por conseguinte, deve ser pura e simplesmente *uma* imediatez, ou até somente a própria

---

<sup>4</sup> «Im Philosophieren stelle ich mein Leben, mich selbst mir gegenüber; es setzt voraus, daß ich mit meinem Leben nicht mehr befriedigt bin» [No filosofar coloco-me perante a minha vida, perante mim mesmo; ele pressupõe que não mais estou satisfeito com a minha vida], G. W. F. HEGEL, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, ed. Johannes Hoffmeister, Felix Meiner, Hamburg, 1966, p. 153.

*mediatez*. Tal como nenhuma determinação quanto ao outro pode ter, assim também nenhuma [determinação] pode ter em si, nenhum conteúdo, pois qualquer um seria uma distinção e uma inter-relação entre momentos distintos, e conseqüentemente uma mediação. O começo é portanto o *puro ser* <sup>5</sup>.

O puro ser equivale assim a ausência, vacuidade própria de determinidade ou mera improbabilidade determinativa, *i.e.*, *mediatez* num estado puro, não relacional. O seu caráter absoluto demonstra-se na sua abstração: é este o começo da ciência do pensar. Contudo, o começo como puro ser abstrato e vazio de conteúdo acarreta desde logo um indício mínimo da natureza da meta final do processo dialético do filosofar: a Idéia Absoluta, incorporando em si as idéias presentes no processo dialético de produção de novos conceitos; categoria totalmente inclusiva e integradora, omnilateral, resultado final de um processo de concreção na descrição da realidade. A indicação do começo como pressuposto vazio ou mera unilateralidade só é definível como tal perante o momento de chegada de um tal processo contínuo de concreção: a

---

<sup>5</sup> «So muß der Anfang absoluter oder was hier gleichbedeutend ist, abstrakter Anfang seyn; er darf so nichts voraussetzen, muß durch nichts vermittelt seyn, noch einen Grund haben; er soll vielmehr selbst Grund der ganzen Wissenschaft seyn. Er muß daher schlechthin ein Unmittelbares seyn, oder vielmehr nur das Unmittelbare selbst. Wie er nicht gegen Anderes eine Bestimmung haben kann, so kann er auch keine in sich, keinen Inhalt enthalten, denn dergleichen wäre Unterscheidung und Beziehung von Verschiedenem aufeinander; somit eine Vermittelung. Der Anfang ist also das reine Seyn.», G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, ed. Georg Lasson, Felix Meiner, Hamburg, 1966, vol. 1, p. 54.

identificação do começo (abstrato) conecta-se com a descoberta do resultado (totalmente concreto). A Filosofia, assim, assume-se não só como movimento progressivo do pensar, mas também como reflexão permanente do seu começo ou tarefa de questionamento do seu próprio fundamento. Não obstante, convém não considerar a Filosofia uma dinâmica de auto-anulação, em que cada novo passo do processo dialético substitui ou revoga por completo o passo anterior: ao invés, cada passo constitui condição possibilitante, embora necessária, irrevogável e inalienável, de uma síntese superior <sup>6</sup>.

No que diz respeito ao processo dialético presente no pensamento político de Hegel, condensado nas *Linhas de fundo da Filosofia do Direito* (1821), a noção da vontade que é livre em si e para si, no âmbito puramente abstrato, surge primeiramente pela sua característica de imediatez: o conceito, imediatamente, não tem qualquer realização de si mesmo, a vontade encontra-se ainda sendo para si, sem algo que se lhe oponha; não é possível encontrar ainda nesta etapa da abstração qualquer elemento de mediação, *i.e.*, a vontade tem a forma do puro ser (o ser formal), a pura imediatez. Hegel inicia neste ponto a especulação sobre as várias modalidades através das quais o espírito se torna objeto para si mesmo (espírito objetivo) porque ele representa o momento imediato da realização progressiva da liberdade (*Freiheit*), o momento da maior indeterminação da

---

<sup>6</sup> Cfr. Manuel J. do CARMO FERREIRA, «O Abstracto e o Concreto na Filosofia Política de Hegel», *Philosophica*, 17/18, Lisboa, 2001, p. 263.

exibição do direito <sup>7</sup>. A liberdade do espírito para si é, contudo, também imediatamente, singular: a indeterminidade da vontade, opondo-se à determinidade, assume-se como algo também determinado, enquanto abstrata determinação; a vontade, nessa determinação, singulariza-se e torna-se pessoa (*Person*). A pessoa, no entanto, concebe-se a si mesma como simples referência de si na sua singularidade, *i.e.*, entende a sua personalidade como infinitamente livre e formalmente universal, e é esta concepção de si mesma que permite entender a própria personalidade como uma superação da mera singularização. A personalidade, abstratamente livre, compreende-se a si mesma pela negação de toda e qualquer limitação concreta de si. Ela entende-se como infinita dentro e apesar da sua finitude. Enquanto a personalidade compreende em si mesma

---

<sup>7</sup> O direito, não sendo confundível com a noção de ordem jurídica, mas sendo entendido enquanto sistema efetivador da liberdade, incluindo também os diferentes aspectos da vida social e mesmo o seu prolongamento na história universal, apresenta-se como a existência da vontade livre enquadrada num processo progressivo de realização de si mesma. Desde logo, a liberdade impõe-se, textualmente, como o grande tema e finalidade da exposição reflexiva acerca do espírito objetivo. A descrição deste último corresponde à descrição de uma progressão da liberdade: a liberdade só pode ser considerada como tal na medida em que se objective; assim, a liberdade verdadeira não pode ser meramente abstrata, ela coincide com um movimento próprio de realização, a libertação. Uma qualquer consideração do conceito de liberdade faz-nos enveredar no estudo desse movimento, pois não podemos ficar adstritos ao conceito, mas passamos à consideração da realização efetiva da liberdade (um mundo que o espírito constrói para si próprio a fim de nele se reconhecer como espírito em si). Direito sem liberdade, portanto, não tem sentido, tal como uma liberdade existente e efetivada só no direito poderá concretizar-se.



qualquer vontade singular nesta forma abstrata, ela contém simultaneamente determinadas qualidades particulares que a tornam precisamente finita e determinada, enquanto *esta* pessoa (vg., arbitrariedade, desejo, impulso). Entendido portanto dentro das categorias da universalidade abstrata da pessoa e simultaneamente da particularidade da sua existência singular, o humano é compreendido na compatibilização de conceitos contraditórios que só aparentemente se excluem de modo recíproco<sup>8</sup>: para Hegel, a liberdade da vontade é compatível com a finitude do ser determinado, conquanto haja uma mediação ulterior na superação desta contradição<sup>9</sup>.

A circunstância de o começo assumir a natureza de uma entidade singular não implica que deva ser considerado como argumento hegeliano que a pessoa, entidade jurídica singular, constitua uma unidade atômica a partir da qual a sociedade possa ser compreendida e necessariamente elaborada. O início da exposição parte de uma posição de singularidade simplesmente porque esta representa o momento imediato da realização progressiva da liberdade: é unilateral e, conseqüentemente, carece de correção. A

---

<sup>8</sup> O exposto harmoniza-se ainda com a presença em Hegel de uma possível “dupla definição do singular”: «[...] a dupla definição do singular, por um lado como individualidade exclusiva, unidade negativa, oclusa em si, identidade por mera diferença e, por outro, como totalidade inclusiva, concreção do universal e síntese da identidade e da diferença, totalidade aberta e concreta cuja noção e relevância não podem deixar de ser tidas como a descoberta específica de Hegel [...]», in Manuel J. do CARMO FERREIRA, «A Questão da Individualidade em Hegel», *Biblos*, 62, 1986, p. 199.

<sup>9</sup> Cf. G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. Johannes Hoffmeister, Felix Meiner, Hamburg, 1955, p. 51-52.

peculiar concepção hegeliana da dialética filosófica acarreta uma busca da verdade através de uma análise sistemática da falsidade, presente com constância na unilateralidade: Hegel procura freqüentemente uma denúncia da unilateralidade e abstração dos princípios, uma vez que iniciar a progressão filosófica numa verdade enunciada implica partir inevitavelmente de uma inverdade ou de um enunciado sem fundamento e, portanto, vazio de conteúdo. A tradição filosófica que vê o singular como unidade atômica, definindo-o como indivíduo <sup>10</sup>, não passa de tradução do momento abstrato e imediato na consideração da liberdade, ou seja, constitui a unilateralidade primeira carecendo de negação. Qualquer vontade singular, para Hegel, encerrada em si, apenas adquire possibilidade de

---

<sup>10</sup> Em Hegel, o indivíduo não pode ser entendido como sinônimo simplificado do singular. Pelo contrário, em bom rigor, o indivíduo ganha identificação própria num processo de afastamento da singularidade, significando isto que o humano não é indivíduo, mas torna-se indivíduo. A individuação implica um dinamismo inerente à realização de si, não uma anulação definitiva do singular, mas uma sua conversão no universal; a individuação corresponde à libertação de si. Nesse sentido, no plano político, em cada etapa do processo de libertação do humano de si para si, o espírito determina-se como indivíduo em diferentes fases de desenvolvimento. O Estado, logo, enquanto elemento condensador da totalidade das relações presentes no seu conceito, representa igualmente o estágio máximo da realização do indivíduo, salvaguardando a sua particularidade e predispondo-o para o universal. Daí que se possa afirmar com toda a legitimidade que toda a filosofia política de Hegel não é senão um desenrolar do indivíduo na realidade ou uma realização expositiva do indivíduo: não há uma negação do indivíduo na política de Hegel, mas sim uma sua contínua reafirmação. Ver a propósito, Manuel J. do CARMO FERREIRA, 1986, p. 189-210.

determinação a partir do momento em que encontra para si um lugar numa estrutura ou num processo mais alargado.

O começo de um tal processo dá-se na vontade singular individualizada enquanto Pessoa: a existência ou o primeiro passo para a realização da liberdade dá-se através da Propriedade (*Eigentum*). A vontade singular transfere-se, num plano pessoal, para uma coisa externa: no entanto, não há mera posse (*Besitz*) da coisa externa, mas sim propriedade, uma posse jurídica, uma posse por parte de uma pessoa, o que aponta desde logo para a importância de um aspecto relacional na concepção objetiva do espírito assim como de um reconhecimento pessoal na realização da liberdade: a constituição de um direito a uma coisa externa (relação pessoa-coisa externa) passa pelo dever alheio de respeito a esse direito, brotando assim uma relação implícita de reconhecimento enquanto pessoa que, num plano fenomênico-relacional, tenderá a ser um reconhecimento mútuo ou recíproco (relação pessoa-coisa externa-pessoa). A vontade livre, portanto, começa por ser pessoa, no sentido de entidade jurídica. Mas é uma liberdade meramente formal: a propriedade é condição necessária para a realização da liberdade; contudo, esta pressupõe instituições morais e políticas que não podem ser compreendidas somente através do instituto da propriedade. Esta é uma condição necessária mas não suficiente para a realização da liberdade – daí que seja legítima a sua denominação como Direito Abstrato (*abstrakte Recht*) ou Formal.

O segundo momento de realização da liberdade passa pela Moralidade (*Moralität*). Esta, contrastando com a imediatez da realidade do direito proporcionada pela vontade da pessoa abstrata, acarreta uma consideração de reflexão

e mediação da vontade livre: a existência (ou realização) da liberdade não passa já pela determinação da vontade numa coisa externa, mas sim interna, nela própria (vontade reflexa em si, vontade livre para si). O indivíduo livre, que inicialmente se apresenta como Pessoa, entidade jurídica, passa a ser considerado Sujeito, entidade moral (personalização moral): a sua vontade é essencialmente subjetiva, e a sua liberdade realiza-se nela própria, determinando-se como particular. A Moralidade, neste sentido, é igualmente denunciada pela sua característica de unilateralidade: a busca do universal pelo subjetivo sem sair da esfera subjetiva representa meramente uma determinação da vontade no interior de si mesma, definindo-se como particular, ou seja, determinando-se para si internamente de modo abstrato. As ações resultantes desta determinação da vontade não levarão ao abandono do caráter abstrato (porque meramente subjetivo) dos seus fundamentos: o universal enquanto propósito humano jamais poderá ser atingido neste momento, em que a subjetividade não permite a passagem a uma não abstração do subjetivo. A Moralidade designará assim a esfera da subjetividade dos princípios da ação e um eventual formalismo do que se poderá considerar como dever, na medida em que o bem procurado na esfera da Moralidade não passa além da sua mera abstração.

A Eticidade (*Sittlichkeit*) apresenta-se, por sua vez, como vida substancialmente livre, não já abstratamente: ela é afirmada como sendo a unidade entre a realização do Bem na vontade refletida no mundo exterior e refletida sobre si. A substância da vontade (ou a liberdade como substância) toma a sua realidade efetiva (*Wirklichkeit*) como vontade subjetiva e como necessidade. A Eticidade descreve portanto

o movimento pelo qual o universal se particulariza e o particular se assume no universal como um momento próprio: a liberdade que se concretiza em realidade efetiva constitui a síntese das negações das unilateralidades do espírito subjetivo e objetivo, e das correspondentes componentes exclusivas de abstração. A liberdade subjetiva assume-se no universal em si e para si, ao mesmo tempo que se substancia num mundo que suscita para si como extensão de si própria: eis que a liberdade se apresenta então como natureza, como complexo institucional em que o espírito se torna verdadeiramente objetivo. Esta substância concretizada num mundo produzido pela vontade racional e livre para si própria, e constituída pela liberdade efetiva que é sua completa necessidade, é discernível, enquanto Eticidade propriamente dita, numa nova tríade dimensional: a família, a sociedade civil e o Estado. Este último é visto como o culminar da realização efetiva da liberdade necessária à objetivação do espírito. Ele é a verdade da liberdade, a liberdade realmente efetiva, e a razão realizada. O Estado, sendo fim em si mesmo, identifica-se com o próprio mundo produzido pela vontade livre como extensão da sua liberdade, mundo este que conglomerava as várias instituições nas quais o espírito ganha objetividade, sendo ele a instituição máxima em que a liberdade se efetiva. Com efeito, a relevância ética de uma instituição passa pelo preenchimento de dois critérios cumulativos: (1) uma instituição deve realizar efetivamente a liberdade da vontade racional; (2) o indivíduo deve poder reconhecer numa instituição a concretização da sua própria liberdade, não de um modo abstrato. O Estado surge portanto como o culminar racional e institucional no qual a liberdade humana

se realiza; ele é a consumação do homem enquanto finito, sendo também o ponto necessário a partir do qual o espírito se ergue até à esfera do absoluto.

Todo o pensamento político de Hegel, portanto, apresenta-se-nos como uma progressão de realização de liberdade, que passa pelos momentos do Direito Abstrato e da Moralidade para desembocar numa síntese que constitui a Eticidade, *i.e.*, a existência concreta e absoluta da liberdade: o esquema dialético presente aponta para um processo no sentido singular-particular-universal <sup>11</sup>, através do qual há correspondência entre o movimento de socialização do indivíduo e o movimento de realização da racionalidade. O problema do começo, enfim, só faz sentido quando integrado num movimento expositivo do filosofar. Não é uma questão isolada, um mero ponto discernível na discussão de um dinamismo dialético, mas sim o problema primário na discussão da estruturação do discurso filosófico, o que equivale ao primeiro passo na descoberta do seu conteúdo. O começo como singular, puro ser, imediatez em si, simultaneamente um singular com dupla acepção, representado no pensamento político através da vontade singular discernindo-se abstratamente como livre, reconhecido em primeiro lugar individualmente no formalismo do Direito Abstrato enquanto pessoa, toma a sua identificação somente no final do processo dialético, na

---

<sup>11</sup> É este o sentido generalizado da dialética hegeliana em vários níveis paralelos do pensar. Assim, conforme Manuel J. do CARMO FERREIRA, 1986, p. 199, justifica-se «[...] que o esquema dinâmico triádico singular-particular-universal descreva tanto o movimento de progressão da liberdade como a ação histórica, o projeto pedagógico, a expressão estética, a estrutura da reflexão ou as tensões do político, a composição do divino e a justificação da filosofia».

constituição da liberdade na máxima instituição estadual e na transição para a história universal. Só em contraposição ao universal como resultado, à plenitude do conteúdo concretizado, omnilateral, é apresentado o começo como singular vazio de conteúdo e simplesmente unilateral. Não obstante, não há no pensamento político de Hegel qualquer anulação definitivamente resolutive desse começo, mas sim uma sua concretização sucessiva que passa por uma negação de si para resultar numa negação da sua negação: a dialética política hegeliana é uma reafirmação contínua do seu próprio começo, um enriquecimento do seu fundamento por intermédio da constituição de negações às suas negações, uma conquista, em suma, de um ideal de liberdade inicial, que pode ser considerado original e porventura natural ao humano, mas que não existe original e naturalmente na realidade efetiva do mesmo humano.

## 2. SPINOZA DIALÉTICO

A busca de um método específico de Spinoza na sua filosofia política não se nos afigura de antemão tarefa por meio algum facilitada. O seu pensamento político contém-se nas suas três derradeiras e principais obras: o *Tratado Teológico-Político* (*Tractatus theologico-politicus*; 1670), a *Ética* (*Ethica ordine geometrico demonstrata*; 1675), e o *Tratado Político* (*Tractatus politicus*; 1677)<sup>12</sup>. Sucede porém que a primeira, assemelhando-se mais a um texto com propósitos

---

<sup>12</sup> Cf. Diogo Pires AURÉLIO, *Imaginação e Poder: Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa*, Edições Colibri, Lisboa, 2000, p. 12-13.

retóricos, só expõe matéria exclusivamente política nos seus últimos cinco capítulos, o que equivale a afirmar que o pensamento político exposto corresponde somente a um quarto de toda a obra. No que diz respeito à segunda obra referenciada, a exposição da matéria política insere-se no seu Livro IV, numa espécie de transição para o último livro, o qual apresenta o objeto final e primordial de toda a exposição contida nos livros anteriores. A única obra de Spinoza exclusivamente dedicada à exposição do seu pensamento político, o *Tratado Político*, chegou-nos contudo inacabada. Isto significa que a metodologia de Spinoza no seu pensamento político não pode ser percebida por completo: se, desde logo, o problema da identificação do começo na filosofia política depende da identificação do seu fim para a compreensão global do método expositivo adotado, e perante a ausência acidental desse mesmo fim na única obra predominantemente política, a eventual descoberta de uma resolução encontra-se viciada *per se*.

Não obstante, focando em especial, e como seria de esperar, o *Tratado Político* enquanto obra única de exposição derradeira de pensamento político<sup>13</sup>, é possível ainda a determinação mínima do método expositivo evidenciado. Desde logo ressalta a ausência de um método geométrico semelhante ao adotado na *Ética*: não só não se verifica um recurso à estrutura euclidiana, como não há qualquer presença de um dinamismo dedutivo

---

<sup>13</sup> O qual, aliás, se propõe *ab initio* a resumir como intróito a matéria política já apresentada nas obras anteriores. Cf. Benedictus SPINOZA, *Tractatus politicus*, II, 1; *Spinoza Opera*, ed. Carl Gebhardt (doravante: G), Heidelberg, 1972, vol. III, p. 276.



contínuo <sup>14</sup>. Dificilmente ainda será defensável a adoção de um método demonstrativo e não propriamente geométrico <sup>15</sup>, justificando-o pela mera separação em parágrafos dos argumentos invocados e pela remissão ocasional de uns para os outros: no grosso da obra, a partir do seu capítulo VI, onde Spinoza se debruça sobre a constituição e a estrutura das instituições e, em especial, das suas limitações, a sucessão da maior parte dos parágrafos não intende a demonstração de asserções absolutamente verdadeiras presentes em parágrafos anteriores, mas sim um acrescento de informação à aparente incompletude dos mesmos elementos anteriores.

---

<sup>14</sup> Sustentando que é geométrica qualquer estrutura herdada a partir de Euclides, ver Harry Austryn WOLFSON, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Harvard University Press, Harvard, 1990. Contraopondo-se, crendo consistir o método geométrico num qualquer tipo de dedução lógica expositiva, ver Francis KAPLAN, *L'Éthique de Spinoza et la Méthode Géométrique*, Flammarion, Paris, 1998. Para o relevo da oposição entre ambos, ver Emanuel Angelo da Rocha FRAGOSO, “Benedictus de Spinoza e o Método Geométrico: para uma análise das suas Origens”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 60, n.º 1, 2004, p. 47-59. Relativamente à ausência de qualquer dedução lógica na própria *Ética*, ver Pierre-Auguste BERTAULD, *Méthode spinosiste et méthode hégélienne*, Felix Alcan, Paris, 1891, e ainda Joseph MOREAU, “Approche de Hegel”, *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain-la-Neuve, t. 80, 1982, n.º 45, p. 5-34, e n.º 46, p. 191-224, o qual menciona a presença de uma *dialéctica descendente*, partindo de uma idéia de unidade e procedendo sucessivamente através de vários graus determinativos cada vez mais complexos e particularizados, sempre tendo em vista a crítica hegeliana ao método de Spinoza na *Ética*, presente em G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1833, trad. cast. de Wenceslao Roces, Mexico, Fondo de Cultura Económica, vol. III, 1955, p. 304-308.

<sup>15</sup> Cfr. Sylvain ZAC, “Introduction”, in *Spinoza. Traité Politique*, texte, traduction et notes, Vrin, Paris, 1968, p. 7.

O percurso expositivo do pensamento político derradeiro de Spinoza não parece assemelhar-se por inteiro ao método presente na *Ética*. O seu começo, excluindo o intróito que constitui o capítulo I, e tal como havia já sucedido no capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político*, consiste apesar de tudo numa definição, a de direito natural:

Por Direito da Natureza, portanto, entendo as próprias leis ou regras da Natureza, segundo as quais tudo se faz, isto é a própria potência da Natureza; como tal, o Direito natural da Natureza como um todo, e conseqüentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência; conseqüentemente, tudo o que qualquer homem faça a partir das leis da sua natureza, fá-lo pelo supremo Direito da Natureza, e tem tanto direito na Natureza quanto se estende a sua potência <sup>16</sup>.

O direito natural, portanto, é apresentado desde logo por meio de uma definição que enfoca a potência do indivíduo como meio determinativo de si: a potência é aqui

---

<sup>16</sup> «*Per Jus itaque Naturae intelligo ipsas Naturae leges seu regulas, secundum quas omnia fiunt, hoc est ipsam Naturae potentiam; atque adeo totius Naturae, et consequenter, uniuscujusque individui, naturale Jus eo usque se extendit, quo ejus potentia; et consequenter quicquid unusquisque homo ex legibus suae naturae agit, id summo Naturae Jure agit, tantumque in Naturam habet juris, quantum potentia valet.*», *Tractatus politicus*, II, 4 ; G III, p. 277. Ver também a definição de direito natural presente em *Tractatus theologico-politicus*, XVI; G III, p. 189: «*Per Jus et Institutum Naturae nihil aliud intelligo, quam regulas naturae uniuscujusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo existendum et operandum* [Por Direito e Instituição da Natureza nada entendo senão as regras da natureza de cada indivíduo, segundo as quais concebemos qualquer ser como naturalmente determinado a existir e a agir de uma certa maneira.]»

entendida numa dupla acepção, uma de totalidade substancial (a Natureza como um todo) e outra de particularidade inclusa nessa substância (o indivíduo finito). A seqüência (*consequenter*) da explanação do direito natural aponta contudo não para uma definição dupla do que Spinoza entende por jusnaturalismo (político), mas para uma explicação dedutiva da definição do direito natural do indivíduo, a que verdadeiramente importa na discussão da temática política. A definição presente no começo da exposição do pensamento político consiste na explicitação do direito natural do indivíduo finito, e não da Natureza como um todo; Spinoza pretende partir do indivíduo enquanto potência naturada que realiza, que pode, e não da essência da substância fechada em si <sup>17</sup>. O começo da exposição política reside na particularidade do indivíduo que se determina num jogo limitativo de reciprocidade com outros indivíduos, não no absoluto da substância causa de si mesma, como sucede na *Ética*: a referência ao todo da Natureza, no *Tratado Político*, surge como apresentação do fundamento metafísico desta definição inicial da potência do indivíduo: Spinoza remete para a *Ética* a compreensão da potência da Natureza como um todo e propõe-se tratar na sua obra predominantemente política a confluência e a harmonização das potências dos vários indivíduos humanos. Tal como sucedera no *Tratado Teológico-Político*, o começo do pensamento político difere do começo do pensamento

---

<sup>17</sup> Daí que o parágrafo seguinte (*Tractatus politicus*, II, 5; G III, p. 277) seja iniciado desde logo com uma referência à natureza humana, e não a qualquer outro indivíduo na Natureza, ou à própria Natureza – sem esquecer que, em Spinoza, o *Deus sive Natura* é também um só indivíduo; cf. *Ethica*, II, lemma 7, scholium; G II, p. 101-102.

puramente metafísico: a universalidade assumida como afirmação absoluta de si e completa ausência de negação surge como mera justificação à particularidade dos indivíduos assumida como afirmação parcial de si e negação parcial de outrem. O começo da política de Spinoza é o indivíduo finito<sup>18</sup>.

Esta finitude do individual acarreta portanto uma dupla componente aparentemente paradoxal: se por um lado a essência de cada indivíduo passa pela realização de um esforço (*conatus*) na preservação de si, e consistindo tal esforço na própria *essentia actuosa* de cada indivíduo, afirmando-se continuamente<sup>19</sup>, por outro lado o ser indivíduo finito implica uma limitação de si por outrem, enfim, que a afirmação de si exija uma negação parcial de si por outrem e uma negação parcial de outrem por si<sup>20</sup>, num movimento recíproco de limitação. Como tal, o indivíduo infinito é determinado não só pela sua potência própria mas também na relação com potências de outros indivíduos: este indivíduo que constitui começo na política de Spinoza não é a abstração absoluta de si, ele implica já uma mediação

---

<sup>18</sup> A referência ao direito da Natureza como um todo, também presente, embora não na definição, no *Tratado Teológico-Político* (ver *Tractatus theologico-politicus*, XVI; G III, p. 189), aponta para a presença do jusnaturalismo de Spinoza tanto no plano jurídico-político como metafísico. O direito natural aplicado à universalidade da substância assume o seu completo caráter metafísico, ainda apolítico: este é o começo do jusnaturalismo spinozista puramente metafísico. Não obstante, no que diz respeito ao plano estritamente jurídico-político, o direito natural toma o seu começo no indivíduo finito: não há um plano de jusnaturalismo jurídico-político destituído de metafísica, esta é o fundamento de toda a reflexão política de Spinoza.

<sup>19</sup> Cf. *Ethica*, III, props. VI-VII; G II, p. 146.

<sup>20</sup> Cf. *Ethica*, I, def. II; G II, p. 45.

mínima com outro indivíduo, um indício de um qualquer tipo de interindividualidade.

O paradoxo aparente retorna quando, neste indício de interindividualidade, o indivíduo finito humano se confronta com um outro indivíduo finito humano, *i.e.*, quando a interindividualidade se transmuta em inter-humanidade: não havendo um consentimento comum na posse por cada indivíduo humano das coisas necessárias à preservação da sua essência<sup>21</sup>, um confronto violento entre humanos torna-se iminente; o que surge como começo afirmativo de humanidade (a afirmação de si na preservação da sua essência e a busca da felicidade no que é útil a cada um<sup>22</sup>) acarreta uma negação dessa mesma humanidade na iminência de um confronto bélico mortal, uma vez que os indivíduos humanos são inimigos (*hostes*)<sup>23</sup> por natureza e nenhum pode defender-se contra todos os outros, pois sempre há algo na Natureza com maior potência e poder<sup>24</sup>; o direito natural do indivíduo humano só se realiza se for reinvestido por nova potência através de alianças inter-humanas, ou seja, o eventual paradoxo reside na necessidade de constituir inter-humanidade para a afirmação da própria humanidade subjetiva. Nenhum indivíduo humano sobrevive por si só, um patamar mínimo de coletividade é necessário para a preservação do fundamento de si<sup>25</sup>: a pura imediação é insuficiente na garantia do viver, é necessário aprofundar um espaço de inter-relação humana. O estado de natureza

<sup>21</sup> Cf. *Ethica*, IV, prop. XXXVII, scholium II; G II, p. 238-239.

<sup>22</sup> Cf. *Ethica*, IV, prop. XX; G II, p. 224.

<sup>23</sup> Cf. *Tractatus politicus*, II, 14; G III, p. 281.

<sup>24</sup> Cf. *Ethica*, IV, axioma.; G II, p. 210.

<sup>25</sup> Cf. *Tractatus politicus*, II, 15; G III, p. 281. Também *Tractatus theologico-politicus*, V; G III, p. 73.

do indivíduo humano isolado é insustentável por si só, sem a verificação de um seu refundamento <sup>26</sup>.

Não obstante, a mera formação de um tal espaço de inter-relação humana constitui também uma insuficiência se for entendida como mera ausência de confronto violento entre sujeitos. A ausência de violência física ou a diminuição do medo da morte não bastam ainda para impedir a afirmação da potência de si: o domínio e a fruição dos elementos

---

<sup>26</sup> Esta insustentabilidade do estado de natureza do indivíduo humano isolado leva aliás autores como Alexandre Matheron (*Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1988, p. 319-322) e Douglas Den Uyl (“Sociality and Social Contract: A Spinozistic Perspective”, *Studia Spinozana*, 1, Alling, Walther & Walther Verlag, 1985, p. 32) à identificação do começo da filosofia política de Spinoza num momento de cooperação entre indivíduos humanos. Douglas Den Uyl chega inclusive a invocar um elemento sistemático das proposições da *Ética* acerca da imitação dos afetos como justificação da sua posição: «*The cooperative propositions seem to be E3P28-30, 33, 41. These propositions represent a foundational desire to please men (e.g., P29S1) and seem to occur before the propositions on interpersonal hatred precisely because Spinoza wants to suggest that our first response to others will be one of cooperation*» (art. cit., p. 32). Parece no entanto haver aqui alguma confusão quanto à justaposição de precedências: que a resposta inicial natural de um humano a outro humano seja uma de cooperação não é de duvidar, não só pela estrutura expositiva e pelo conteúdo do mecanismo da imitação dos afetos, mas também pela necessidade de refundamento do direito natural do indivíduo humano, imposto pelo seu próprio *conatus* na preservação de si. Contudo, para haver uma resposta, é necessário que haja primeiro um confronto, em que um humano se depara com um outro humano: uma vez que os recursos naturais para a sobrevivência de cada um pertencem inicialmente a todos, um confronto inter-humano contém em si a iminência de inimizade pela posse de algo, uma vez que os humanos são inimigos por natureza. Esta hostilidade natural inter-humana impede por si só a consideração da *cooperação* como elemento primário da exposição política de Spinoza.

naturais indispensáveis à preservação de cada um na sua essência não são possíveis apenas através da potência de um indivíduo humano. As alianças que compõem esse espaço de inter-humanidade não consistem na mera abolição da ameaça iminente da morte, mas no aprofundamento da cooperação entre indivíduos humanos <sup>27</sup>, ou seja, na formação de uma potência comum, podendo-se até afirmar que só numa aliança entre indivíduos há a realização da potência individual, uma vez que no paradoxo da afirmação absoluta da individualidade não chega a haver verdadeira potência. O indivíduo finito humano, isolado, no estado de natureza puro, é um indivíduo *in facto* impotente <sup>28</sup>, incapaz de se afirmar como indivíduo natural, e portanto sem direito natural próprio. Só no espaço inicial de inter-humanidade ele realiza a sua potência, não só na afirmação de si mas revogando parcialmente a ameaça de eliminação de si por outrem. O estado de natureza é portanto um estado de impotência, daí a necessidade de um seu refundamento: só assim o humano adquire a potência de si, *i.e.*, o indivíduo humano só formando alianças com outros indivíduos humanos se torna naturalmente potente; só com um grau mínimo de socialidade o homem se torna verdadeiramente natural <sup>29</sup>. Assim, um espaço necessário de inter-humanidade acarreta não só a anulação do confronto físico iminente ou efetivo, mas um aprofundamento das relações entre os diferentes indivíduos humanos no sentido de uma cooperação permanente: torna-se indispensável que cada indivíduo

<sup>27</sup> Cf. *Tractatus politicus*, V, 4; G III, p. 296.

<sup>28</sup> Cf. Manfred WALTHER, “Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas”, *Studia Spinozana*, 1, Alling, Walther & Walther Verlag, 1985, pp. 89-89.

<sup>29</sup> Cf. Sérgio Luis PERSCH, “A Questão do Pacto na Teoria Política de Spinoza”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 58, 2002, p. 354 e Franco CHEREGHIN, *op. cit.*, 1980, p. 101.

humano assim proceda até que esse espaço de inter-humanidade se torne em algo com um indício mínimo de homogeneidade – assim nasce a multidão (*multitudo*)<sup>30</sup>.

O mecanismo através do qual são aprofundáveis as alianças entre os indivíduos humanos até à formação de uma multidão consiste, pela disposição contida na *Ética*, na imitação dos afetos. Num confronto entre humanos, cada um esforçar-se-á, movido pelo medo mútuo, na produção do que imagina alegrar o outro; cada um representará em si inadequadamente, por força da imaginação, a pretensa inclinação do outro: assim, ambos imaginarão a vontade do outro e submeter-se-ão a essa representação da imaginação, a uma idéia segundo a qual o outro não tencionará ser agredido mas sim servido e obedecido. Correspondendo a uma decisão favorecendo um mal menor, ambos se entregam a uma obediência (*obsequium*) recíproca e cooperam como mero efeito das paixões. É portanto num duplo registro que a sobrevivência do indivíduo é garantida: na ausência do confronto físico ou do medo da morte iminente, e na obediência contínua a uma vontade exterior representada pela imaginação<sup>31</sup>. A multidão

<sup>30</sup> Cf. *Tractatus politicus*, II, 16-17; G III, pp. 281-282.

<sup>31</sup> Toma-se já aqui partido na problemática do meio primordial como é desenvolvida uma tal obediência, se somente através de um dinamismo das paixões, ou se pela intervenção da razão na formação de noções comuns que constituem elas mesmas o espaço inicial de inter-humanidade transformando-se em coletividade. Aponta-se a maior pertinência da primeira opção uma vez que, sendo a maioria dos homens incapaz de agir pela razão, a formação de um espaço de coletividade ficaria reservado apenas a um pequeno número de homens, os quais, sentindo-se constantemente ameaçados pelos demais, seriam também incapazes de se guiar pelos ditames da razão. À partida, a formação do corpo social e político não pode depender da intervenção da razão. Ver no sentido da primeira proposta, Diogo Pires AURÉLIO, *op. cit.*, p. 247-268; no sentido oposto, e na esteira de autores como Gilles Deleuze, Juan Manuel ARAGÜÉS, “Spinoza y el Poder Constituyente”, *Philosophica*, 8, Lisboa, 1996, p. 83-84.



surge assim na continuidade deste movimento passional imaginativo e tenderá a uma representação coletiva como se fosse uma só mente (*una veluti mente*) e um só corpo, dando origem ao Estado (*imperium*). Constituído este <sup>32</sup>, a exposição do *Tratado Político* desenrola-se na procura da descrição dos três regimes clássicos de estruturação do poder – a monarquia, a aristocracia e a democracia –, numa seqüência crescente de adequação política e naturalidade social, incidindo em especial sobre a necessidade de uma limitação das várias instâncias de autoridade ou de exercício do poder soberano. A incompletude da obra, contudo, não nos poderá apontar o Estado como o fim último da filosofia política: em Spinoza, o fim do Estado é acima de tudo a liberdade <sup>33</sup>, não só a própria (a soberania), mas em especial a dos indivíduos humanos (os súditos). Daí que o capítulo XX do *Tratado Teológico-Político* consista numa reflexão da liberdade de pensamento e expressão dos indivíduos integrados no corpo político estável, assim como o livro V da *Ética* consiste na busca do meio pelo qual é possível ao indivíduo humano atingir a maior e a mais pura liberdade, agindo segundo os ditames da razão, aplicando o *amor*

---

<sup>32</sup> Apresenta-se-nos irrelevante para a presente problemática o meio constitutivo do estado político natural, o Estado. Douglas Den Uyl (*Power, State and Freedom. An interpretation of Spinoza's political philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1983, p. 20-37) divide os estudos críticos em três grandes possíveis interpretações – a) pela ação de um herói-fundador; b) pela formação de um contrato social; c) pela origem do político num dinamismo progressivo movido pelos afetos e pela imaginação – e avança a possibilidade de harmonização de todas as três. Este é contudo um problema que extravasa os limites do presente artigo.

<sup>33</sup> «*Finis ergo Reipublicae revera libertas est*» [O verdadeiro fim do Estado, portanto, é a liberdade], *Tractatus theologico-politicus*, XX; G III, p. 241.

*intellectualis Dei* no interior de um corpo político estável cujos fundamentos haviam sido enunciados no livro anterior. Tal como o começo do pensamento político de Spinoza havia sido o indivíduo finito, o seu fim não pode ser o Estado enquanto espaço uno de coletividade organizada, mas sim o mesmo indivíduo finito, humano, integrado na unidade dessa mesma coletividade organizada. O fim da reflexão política não é o Estado, mas o indivíduo humano no Estado<sup>34</sup>: há uma necessidade de retorno ao indivíduo humano, refundando-o; só a partir deste faz sentido a vivência pela razão, o entendimento da substância e o atingir da liberdade humana. É este o tema primordial de toda a filosofia de Spinoza, em especial da política: a liberdade do humano.

Assim, todo o pensamento político de Spinoza assume-se como uma progressão expositiva da liberdade: no *Tratado Teológico-Político*, no qual não se verifica ainda um tratamento específico da doutrina dos afetos, o estado de natureza inicial é ainda referido como um espaço de conflito interpotências, a influência hobbesiana é ainda muito profunda, e não há propriamente uma refundação das definições iniciais de direito natural e de potência mas sim uma sua explicitação; na *Ética*, contudo,

---

<sup>34</sup> Esta idéia segundo a qual todo o spinozismo tem como ponto central inamovível o indivíduo nada contém de original, estando já presente em Victor DELBOS, *Le Problème Moral dans la Philosophie de Spinoza et dans l'Histoire du Spinozisme*, Paris, Felix Alcan, 1893, p. 205, onde o indivíduo é apontado como o “centro de tudo” (*le centre de tout*): «c'est vainement que l'on prétend qualifier en général l'univers et la vie: toute la signification de l'univers et tout l'intérêt de la vie sont dans l'individu». No mesmo sentido, ver Stuart HAMPSHIRE, *Spinoza*, Harmondsworth, Penguin Books, Middlesex, 1953, p. 190.

a doutrina dos afetos surge definitivamente, fornecendo uma nova base a toda a política de Spinoza; o *Tratado Político*, no fundo, transpõe para a reflexão predominantemente política os temas avançados desde logo na *Ética*. Mas se é verdade que o *Tratado Político* pode ser entendido como um prolongamento da *Ética*, e uma correção das incertezas presentes no *Tratado Teológico-Político*, também é verdade que este completa a derradeira obra de Spinoza<sup>35</sup>, pelo menos no que diz respeito ao método. Finalmente, o próprio pensamento político contido no *Tratado Político* representa uma progressão expositiva da liberdade: a definição inicial do direito natural, ao contrário do que sucede nas definições da *Ética*, surge-nos vazia de conteúdo (*nullum*), numa abstração teórica inaplicável ao conhecimento dos homens como eles são: a potência do indivíduo humano só é garantida com a transformação do mesmo indivíduo humano em súdito de um Estado<sup>36</sup>. Daí que a naturalização do indivíduo humano seja a história do político, e conseqüentemente a sedimentação da sua individuação. O estado de natureza não é abolido com a constituição do estado político, mas sim realizado em

---

<sup>35</sup> Assim o afirma também Antonio NEGRI, “*Traité Politique*”, in François Chatelet / Olivier Duhamel / Evelyne Pisier (eds.), *Dictionnaire des Œuvres Politiques* trad. francesa François Matheron, Paris, PUF, 1986, p. 774.

<sup>36</sup> O que aparenta ser um paradoxo não o é em Spinoza: o indivíduo humano potencia-se no que parece ser uma diminuição da sua potência. Toda a dinâmica política da individuação surge como um movimento de obediência a outrem (*alterius juris*), mas que se assume como meio único potenciador do próprio indivíduo humano (cf. *Tractatus politicus*, II, 16; G III, p. 281).

si<sup>37</sup>. A individualidade inicial é vazia de si, carece de uma subjetivação que só permanece num espaço de inter-humanidade, o qual também só permanece integrado num espaço homogêneo coletivo que aja como se tivesse uma só mente, o qual por sua vez carece de um poder soberano que represente essa (quase-) mente, formando o Estado: este é um fim em si mesmo apenas na necessidade da sua própria existência, ao mesmo tempo que é um meio não tanto da preservação da individualidade inicial mas sim da própria constituição da liberdade humana. O método expositivo da política em Spinoza não é geométrico ou demonstrativo, mas sim dialético e progressivo. Em ponto comum com Hegel, a filosofia política de Spinoza é uma história de libertação do indivíduo e de individuação progressiva do humano.

### 3. SPINOZA EM HEGEL

Na sua carta IX, Spinoza apresenta a Simon de Vries indícios conducentes à consideração de um caráter meramente nominal das definições apresentadas nos seus

---

<sup>37</sup> É uma das consequências inevitáveis do disposto na Carta L a Jarig Jellles: «*Quantum ad Politicam spectat, discrimen inter me et Hobbesium, de quo interrogas, in hoc consistit, quod ego naturale Jus Semper sartum tectum conservo, quodque Supremo Magistratui in qualibet Urbe non plus in subditos juris, quam juxta mensuram potestatis, qua subditum superat, competere statuo, quod in statu Naturali semper locum habet*» [Quanto à política, a diferença entre mim e Hobbes acerca da qual me interrogas, consiste nisto: é que eu dou larga cobertura ao direito natural e considero que, numa qualquer cidade, não cabe ao Supremo Magistrado mais direito sobre os súditos do que a justa medida do poder, pela qual supera os súditos; o que tem sempre lugar no estado de natureza.], *Epistolae*, L; G IV, pp. 238-9.

escritos<sup>38</sup>. Hegel, contudo, rejeita o começo da filosofia por qualquer definição, mesmo que ela não incida sobre a essência mesma das coisas exteriores, mas apenas sobre uma concepção provisória do entendimento humano: e isto porque qualquer definição, como começo, assume-se como algo que é encontrado e dado de antemão, uma determinação que consiste no resultado de um processo deliberativo não apresentado. Para Hegel, a filosofia rejeita todo o *a priori* no seu método e deixa o tema que expõe estruturar-se por si mesmo no seu processo gradual de exposição. No método matemático que insiste ser o próprio e peculiar da filosofia spinozista, Hegel encontra uma certeza completa e definitiva em qualquer fase da exposição formal-dedutiva, não havendo propriamente uma progressão do saber: ademais, a verdade na filosofia depende da omnilateralidade, *i.e.*, da completude do sistema, e não pode ser obtida antes do seu desenrolar último: o seu começo, aliás, não pode ser exposto de modo conclusivo, fechando-se desde logo a discussão da verdade na definição, mas é parte integrante da verdade e do significado de uma idéia na filosofia.

No que diz respeito ao método da filosofia política de Spinoza, esta crítica de Hegel presente nas suas *Lições*

---

<sup>38</sup> «*Si dicam unamquamque substantiam unum tantum habere attributum, mera est propositio, et eget demonstratione. Si vero dicam, per substantiam intelligo id, quod uno tantum attributo constat, bona erit definitio, modo postea entia pluribus attributis constantia alio nomine a substantia diverso insigniantur*» [Se digo que cada substância tem apenas um atributo, esta é uma mera proposição que requer demonstração. Se, na verdade, digo que por substância entendo aquilo que contém apenas um atributo, esta será uma boa definição, conquanto posteriormente às entidades contendo vários atributos sejam consignados outros nomes que não substância.], *Epistolae*, IX; G IV, p. 44.

*sobre a História da Filosofia*<sup>39</sup> acaba por ser parcialmente desadequada, não tanto por denunciar lacunas não verificáveis no método matemático, mas sim por limitar o todo da filosofia spinozista ao disposto somente na *Ética*: o pensamento político de Spinoza está longe de seguir o método matemático como o descreve Hegel. Pelo contrário, Spinoza não se nos depara com a máscara de um dialético, mas como um cultor da progressão filosófica na sua descrição da história da individuação humana.

Não obstante, permanecem algumas divergências metodológicas entre Hegel e Spinoza na apresentação do pensamento político de cada um. Desde logo, o problema do começo impõe-se-nos novamente como retorno constante do pensar. Se bem que Spinoza parta de uma definição vazia de si, completamente abstrata, sem verificação na realidade das ações e no plano da extensão, a noção hegeliana de começo força-nos a evidenciar que uma tal abstração não se apresenta no seu estado mais puro. Por outras palavras, a absoluta imediatez do começo em Hegel, singular e indeterminável por si não tem lugar em Spinoza: o indivíduo finito, na acepção do filósofo holandês, não é o singular completamente vazio de si, mas um amálgama de corpos determináveis<sup>40</sup>. Neste sentido, o singular puro, como imediatez sem conteúdo, não surge em Spinoza<sup>41</sup> – o caminho singular-particular-universal assume-se mais como

---

<sup>39</sup> Ver G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen...*, 1955, p. 304-306.

<sup>40</sup> Ver *Ethica*, II, lemma III, definitio; G II, p. 99-100.

<sup>41</sup> Cf. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen...*, 1955, p. 310, onde sustenta Hegel que a introdução do singular em si a partir de Spinoza é realizado por Leibniz. A propósito, ver Mafalda de Faria BLANC, “A leitura hegeliana de Espinoza e de Leibniz”, *Philosophica*, 8, Lisboa, 1996, p. 106-110.

subjetivo-multisubjetivo-coletivo-político, havendo uma aproximação constante entre o particular e o universal na sedimentação da individualidade natural de cada sujeito humano. O começo da política em Hegel é assim um ponto de partida mais longínquo que o de Spinoza: Hegel não revoga o começo de Spinoza, mas recua até uma abstração mais pura, em que o vazio é mais evidente; este recuo de Hegel é uma reformulação da imediatez, um seu aperfeiçoamento.

No que diz respeito ao problema da natureza da substância, convém salientar que a totalidade representada na infinitude da substância, em Spinoza, não constitui nem o começo nem o fim da sua filosofia política: o problema relacional substância-atributos-modos não tem lugar na filosofia política senão como pressuposto do seu começo e eventualidade do seu fim, *i.e.*, a política em Spinoza inicia-se com o indivíduo e termina no indivíduo, sem que a noção de totalidade chegue a intervir verdadeiramente em todo o seu processo. Spinoza não chega à completa negação da negação, à definitiva afirmação da Natureza como omnilateralidade, nem nega resolutivamente todas as negações do indivíduo: por outras palavras, Spinoza não faz culminar o processo de individuação numa plena consciência de si no todo em que se insere – nos moldes em que *consciência* é percebida no contexto da filosofia hegeliana –, não obstante haver um dinamismo de afirmação contínua do indivíduo; o indivíduo humano não é uma simples negação, pois é a realização do esforço (*conatus*) contínuo e consciente de afirmação de si <sup>42</sup>, mas também não é a completude da negação ou da afirmação, pela

---

<sup>42</sup> Ver *Ethica*, III, prop. IX, e o respectivo scholium; G II, pp. 147-148.

ausência da possibilidade de omnilateralidade ou pela mera verificação de exclusões (como o puro singular, por exemplo). Hegel, por sua vez, não só inicia o processo expositivo de libertação e de constituição efetiva do indivíduo num ponto mais recuado de abstração, como vai mais longe na busca do fim do mesmo processo: há uma inserção de todo o movimento político precedente, que culmina no Estado, na história universal. Não que Spinoza irreleve a importância da história na compreensão do ser político dos homens; contudo, as suas referências históricas não passam de apresentações de exemplos factuais das progressivas determinações de liberdade dos homens. A história, em Spinoza, não é fator determinante do político, mas sua mera exemplificação, nem assume notória importância na vivência de cada um pelas leis da razão; Hegel, pelo contrário, insiste na determinidade da história não só na política como também na própria filosofia, tornando-a pressuposto condicionante para a elevação até ao espírito absoluto. A dialética hegeliana da libertação é uma viagem, portanto, desde a abstração mais recuada do singular vazio de si até à consciência completa do humano de si para si, no âmbito do espírito objetivo.

Em suma, dificilmente poderá ser afirmado que o fim do pensamento político de Spinoza constitui o princípio do pensamento político de Hegel<sup>43</sup>, uma vez que o fim em Spinoza não é um elemento abstrato e formal como o começo de Hegel. Pelo contrário, o dinamismo progressivo de liberdade do indivíduo é equivalente a ambos: simplesmente, Hegel inicia a sua dialética numa maior

---

<sup>43</sup> Cf. Franco CHIEREGHIN, *op. cit.*, p. 108.



abstração, e termina-a numa maior efetivação, na história universal e na procura da definitiva consciência de si. Hegel parte da dialéctica política de Spinoza para a aperfeiçoar, colocando o espírito em condição objetiva de conhecimento, procurando uma maior abstração no singular e uma maior efetivação na história universal, sempre num movimento dialéctico de libertação, individuação e, o que escapa porventura a Spinoza, conscientização de si. Mesmo no que diz respeito ao método do filosofar, Hegel deve mais a Spinoza do que realmente assume: na metodologia do pensamento político, pelo menos, Spinoza é o começo de Hegel.