

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Paula Bettani Mendes de Jesus

**Desejo e política em Espinosa, um estudo da *Ética***

**Versão corrigida**

São Paulo  
2021

Paula Bettani Mendes de Jesus

## **Desejo e política em Espinosa, um estudo da *Ética***

**Versão corrigida**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Tessa Moura Lacerda.

São Paulo  
2021

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

J58d Jesus, Paula Bettani Mendes de  
Desejo e política em Espinosa, um estudo da Ética  
/ Paula Bettani Mendes de Jesus; orientadora Tessa  
Moura Lacerda - São Paulo, 2021.  
170 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e  
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.  
Departamento de Filosofia. Área de concentração:  
Filosofia.

1. Espinosa. 2. Desejo. 3. Afetividade e política.  
4. Paixões políticas. I. Lacerda, Tessa Moura ,  
orient. II. Título.

**ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE****Termo de Anuência do (a) orientador (a)****Nome do (a) aluno (a): Paula Bettani Mendes de Jesus****Data da defesa: 30/08/2021****Nome do Prof. (a) orientador (a): Tessa Moura Lacerda**

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 29 / 10 / 2021

---

(Assinatura do (a) orientador (a))

JESUS, Paula Bettani Mendes de. *Desejo e política em Espinosa, um estudo da Ética*. 2021. Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

Aprovado em:

Banca examinadora

Prof. Dr.: \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_. Assinatura: \_\_\_\_\_

Profa. Dra.: \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_. Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr.: \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_. Assinatura: \_\_\_\_\_

*Para Anna Clara e Isis, minhas sobrinhas.*

## **AGRADECIMENTOS**

As inconsistências e imprecisões desta tese se devem inteiramente a mim, mas aquilo que ela pode ter de profícuo e exitoso se deve direta ou indiretamente ao trabalho, apoio, incentivo e apreço de muitas pessoas, a quem expresso meus sinceros agradecimentos.

À minha orientadora, professora Tessa Moura Lacerda, pela orientação cuidadosa, afável e compreensiva, por todo suporte, assistência, confiança e liberdade a mim concedidas.

Ao professor Homero Santiago, pelos importantes apontamentos, sugestões e críticas feitas a meu texto durante o exame de qualificação, bem como por ter me acolhido em tantas de suas disciplinas e por ter se disposto a ser um dos membros suplentes da banca. Ao professor Daniel Santos, por ter lido o primeiro esboço desse texto e por suas contribuições na qualificação, agradeço ainda por ter aceitado o convite para compor a banca de defesa da tese. Ao professor Diego Tatián, tanto por ter aceitado o convite para fazer parte da banca examinadora como pela solicitude e receptividade nos Colóquios Spinoza. À professora Marilena Chaui, pela honra e alegria de tê-la na conclusão de mais um trabalho, agradeço por sua leitura sempre atenta aos detalhes, pelo entusiasmo, acessibilidade, atenção, acolhimento e generosidade de sempre. Agradeço a cada um de vocês pela partilha de conhecimento e pelo tempo e disposição em ler e discutir meu trabalho.

Aos professores Fernando Bonadia de Oliveira, Luís César Oliva e Marcos Ferreira de Paula, por terem aceitado o convite para suplência da banca.

Aos docentes dos Departamentos de Filosofia e de Ciência Política, particularmente às professoras Eunice Ostrenky, Marilena Chaui, Rossana Reis e Silvana Ramos, e aos professores Luís César Oliva e Patrício Tierno, por terem permitido que ao longo desse tempo eu acompanhasse algumas de suas disciplinas, o que contribuiu grandemente para a minha formação, ampliação dos meus horizontes e para a melhor

fundamentação e enriquecimento da minha pesquisa.

Ao pessoal do Grupo de Estudos Espinosanos, pelo tanto que pude aprender com todos desde que comecei a frequentar as reuniões há nove anos, minha pesquisa e meu conhecimento de filosofia têm muito das discussões ali travadas. Agradeço ao Antônio David, ao José Marcelo, ao Ricardo Polidoro, ao Sacha Kontic e aos demais colegas pelas conversas, pela troca e pelas ajudas com bibliografia.

Ao pessoal do grupo de orientação, por ter lido e discutido uma parte do meu texto nessa reta final.

Às pessoas queridas que conheci e com as quais convivi nesse tempo morando em São Paulo. Agradeço por estarem ao meu lado e por terem construído e dividido comigo essa jornada. À Poliana Santos, por ser presença apesar da distância de agora, por tantos bons momentos, por tudo que aprendi e pelo afeto que recebi. Ao Nicolás Bujak, pelo encontro e pela partilha durante esse percurso, pelo encorajamento, benquerer e por toda ajuda. A Álvaro Nonaka, Eliakim Oliveira, Felipe Seelaender, Gabriel Frizzarin, Israel Milhomem, Luana Tamano, Lucas Mancilha, Ramon Ordonhes, Ravena Olinda, Robson Carvalho, Rodolfo Valério e Taimara Passero, pelas conversas diversas e pelos momentos de aprendizado, alegria, descontração e leveza.

Aos Sifus Carlos Mascaritolo, César Laurenti, Karina Miyazato e Marcus Laurenti, à Débora Salles e a todo o pessoal do Núcleo 7 Esferas Do Tao, pela companhia prazerosa, pelo ambiente acolhedor, pela paciência, assitência e por todo aprendizado, em especial à Andressa Cabral, Danielly Bezerra, Gustavo Rocha, Luís Couzenn, Elaine Lucena, Tiago Cavalcanti, Victor Piovam e Vinícius de Campos.

Aos funcionários da Secretaria do Departamento de Filosofia, Geni Lima, Lucas Neto, Rubem Dario e Susan Satake, pelo amparo e socorro em todos esses anos de pós-graduação, bem como à Luciana Nobrega e Marie Pedroso, por toda assistência prestada no tempo em que estiveram trabalhando no Departamento.

Aos funcionários das bibliotecas da FFLCH e da FEA, aos funcionários

do bandejão e ao pessoal da Tia Bia.

Ao meu pai, Gilberto Santos, à minha mãe, Cleide Mendes, e à minha irmã, Gessyka Fernanda, por todo apoio e compreensão. Ao Herick Fernando, meu irmão do coração, pela parceria.

Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, por ter apoiado financeiramente esta pesquisa.

Gratidão!

Vou mostrando como sou  
E vou sendo como posso  
Jogando meu corpo no mundo  
Andando por todos os cantos  
E pela lei natural dos encontros  
Eu deixo e recebo um tanto.

(Novos Baianos, *Mistério do planeta*).

Las pasiones constituyen formas de concebir el mundo, modos de estar en él, maneras de relación con los otros; es en ellas donde deberá buscar-se la clave de la superstición, el origen de la tristeza ética, los motivos de la obediencia política, sea en sus formas legítimas – que se subordinan siempre a una aspiración de autonomía – como en sus formas serviles.

(Diego Tatián, *La cautela del salvaje*).

## RESUMO

JESUS, Paula Bettani Mendes de. *Desejo e política em Espinosa, um estudo da Ética*. 2021. Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

Este trabalho propõe articular, através da noção espinosana de desejo, duas dimensões da experiência da vida comum: a política e a afetividade. Sob as lentes de Espinosa consideramos que a sociedade comum ou a vida política não apenas tem origem afetiva como somente se sustenta e se metamorfoseia por meio de um complexo jogo e trama de afetos que lhe é intrínseca e que a perpassa em seus diversos níveis, instâncias e momentos, o que significa que tratar de política é tratar de uma movimentação de afetos. Por conseguinte, uma reflexão sobre política que desconsidere esse aspecto é fraca e até mesmo utópica e fora da realidade. Nesse horizonte, nosso objetivo é ponderar sobre o papel e a centralidade de um afeto, o desejo, definido por Espinosa como a essência mesma do ser humano. Para isso, embora tenhamos o aporte dos dois tratados políticos do autor (o *TP* e *TTP*), nos valeremos em boa medida da *Ética*, desfiando a trama dessa obra trataremos de aclarar o papel e o lugar do desejo no desenvolvimento das relações inter-humanas e, conseqüentemente para a instituição da vida comum.

**Palavras-chave:** Desejo, política, dinâmica afetiva, vida comum, Espinosa.

## ABSTRACT

JESUS, Paula Bettani Mendes de. *Desire and politics in Spinoza, a study of Ethics*. 2021. Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

This work proposes to articulate, through Spinoza's notion of desire, two dimensions of the common life experience: politics and affectivity. Through Spinoza's lens, we consider that ordinary society or political life not only has an affective origin, but it is only sustained and metamorphosed through a complex game and web of affections that is intrinsic to it and that permeates it at its various levels, instances and moments, which means that dealing with politics is dealing with a movement of affections. Therefore, a reflection on politics that disregards this aspect is weak and even utopian and unrealistic. In this horizon, our objective is to consider the role and centrality of an affection, desire, defined by Spinoza as the very essence of the human being. For this, although we have the contribution of the author's two political treaties (the *TP* and *TTP*), we will use *Ethics* to a great extent, unraveling the plot of this work, we will try to clarify the role and place of desire in the development of inter-human relations and consequently for the institution of common life.

**Keywords:** Desire, politics, affective dynamics, common life, Spinoza.

## Lista de abreviaturas

*E*: *Ética*

*KV*: *Korte Verhandeling van God, de Mensch en denzelvs Welstand* (Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar)

*TIE*: *Tractatus de intellectus emendatione* (Tratado da emenda do intelecto)

*TP*: *Tratado político*

*TTP*: *Tratado teológico-político*

*CM*: *Cogitata metaphysica* (Pensamentos metafísicos)

*PPC*: *Principia philosophiae cartesianae* (Princípios da filosofia cartesiana)

### Abreviações dos componentes da *Ética*:

Ap. Apêndice

Ax. Axioma

Corol. Corolário

Def. Definição

Dem. Demonstração

Esc. Escólio

Lem. Lema

P. Proposição

Pref. Prefácio

### Formas de citação (exemplos):

EIV, P18, esc., p. 407: *Ética*, Parte IV, proposição 18, escólio, página 407.

*TP*, I, §3, p. 7: *Tratado político*, capítulo I, parágrafo 3, página 7.

*KV*, II, IV, §11, p. 100: *Breve tratado*, parte II, capítulo IV, parágrafo 11, página 100.

*PPC*, II, P14, p. 149: *Princípios da filosofia cartesiana*, parte II, proposição 14, página 149.

*CM*, I, VI, p. 215: *Pensamentos metafísicos*, Parte I, capítulo VI, página 215.

## Sumário

<b>Introdução:</b> Não rir, não chorar, mas entender.....	13
<b>Capítulo 1</b> .....	23
Potência de ser, existir e agir .....	23
<b>Capítulo 2</b> .....	40
<i>A corporis fabrica</i> e a definição de indivíduo .....	40
<b>Capítulo 3</b> .....	58
A essência singular como produção desejante.....	58
<b>Capítulo 4</b> .....	84
Direito natural, ou seja, conatus/desejo .....	84
<b>Capítulo 5</b> .....	107
A noção de semelhança e a imitação afetiva.....	107
<b>Capítulo 6</b> .....	123
A generosidade como afeto sociopolítico .....	123
<b>Conclusão:</b> Tudo é no desejo.....	151
<b>Referências bibliográficas:</b> .....	156

## **INTRODUÇÃO**

### **NÃO RIR, NÃO CHORAR, MAS ENTENDER**

Este trabalho trata de política e afetividade, dois domínios estreitamente entrelaçados – o que a própria experiência nos ensina seja por meio das ações, seja por meio dos discursos. É para esse entrelaçamento que há quase três séculos e meio o filósofo holandês Baruch de Espinosa já chamava a atenção. Para o autor da *Ética*, os afetos e as paixões não são aquilo de que devemos nos distanciar para fazer política (e aqui mantemos a ambiguidade da expressão nos referindo tanto à teoria política quanto à prática política), mas aquilo no qual e a partir do qual a política se faz. Dito de outra maneira, a sociedade comum ou a vida política não apenas tem origem afetiva como somente se sustenta e se metamorfoseia por meio de um complexo jogo e trama de afetos que lhe é intrínseca e que a perpassa em seus diversos níveis, instâncias e momentos. Isso significa que tratar de política é tratar de uma movimentação de afetos e que, por conseguinte, uma reflexão sobre política que desconsidere esse aspecto é fraca. Significa, ademais, que pensar em qualquer tipo de querela, manifestação ou ação política como algo descolado de certa dimensão afetiva não passa de aspiração utópica, o que certamente é um problema, como esclarece o parágrafo seguinte.

No artigo “Notas sobre utopia”,<sup>1</sup> Marilena Chaui salienta que etimologicamente a palavra utopia (ουτοπος) tem significado negativo, diz respeito ao “não lugar ou lugar nenhum”. O “não lugar” como se pode observar nos discursos utópicos, em *Utopia*,<sup>2</sup> de More, por exemplo, é distanciamento, é o exato oposto da realidade, mais precisamente “é o que nada tem em comum com o lugar em que vivemos”.<sup>3</sup> Segue, sob essa

---

<sup>1</sup> CHAUI, M. Notas sobre utopia. In: *Ciência e cultura*, v.60, nº1, p. 7-12, julho de 2008. Disponível em: [http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0009-67252008000500003](http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000500003). Acesso em: 21/06/2017.

<sup>2</sup> MORE, Th. *Utopia*. Trad. Anah M. Franco. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2004.

<sup>3</sup> CHAUI, 2008, p. 7. Sobre isso as últimas palavras de More em *Utopia* são um bom exemplo: “devo confessar que há muita coisa na República de Utopia que eu desejaria ver

perspectiva, que uma política de viés utópico não tem qualquer tipo de eficácia, não pode ser efetiva porque é pensada a partir de algo que não existe (uma natureza humana ideal, perfeita, sem paixões, regida tão somente pela razão etc.) para algo que também não existe e não pode existir (um modelo ideal de sociedade, bem organizada, sem quaisquer tipos de desregramentos, conflitos etc., uma sociedade, na verdade, em que a política enquanto “arte para a concórdia e a lealdade”<sup>4</sup> sequer seria necessária). Nesse sentido, porque considera os seres humanos não como eles de fato são, mas como deveriam ser ou como gostaria que eles fossem, o discurso utópico afirma algo que não é, e, assim, “ao afirmar a perfeição do que é outro”, acaba propondo e estabelecendo “uma *ruptura* com a sociedade existente”,<sup>5</sup> real. É dessa cisão que Espinosa pretende escapar.

Sob esse aporte compreendemos o tom crítico adotado por Espinosa já nos primeiros parágrafos do *Tratado político*. De um lado, se contrapõe ao pessimismo satírico e ao idealismo utópico dos filósofos, pois, segundo o seu parecer,

---

imitada em nossas cidades - *coisa que mais desejo do que espero*” (MORE, 2004, p. 132, itálico nosso). A utopia é, portanto, não apenas afastamento, mas também, impossibilidade. Contra essa leitura, Cosimo Quarta tem uma interpretação distinta, de fato, diz Quarta, se de maneira apressada nos limitarmos ao sentido literal e à etimologia da palavra utopia a conclusão a que chegaremos e a de que More trata tão somente de algo irrealizável e quimérico, contudo, defende o autor, uma leitura mais atenta e cuidadosa de *Utopia* mostrará que o pensamento utópico tem não apenas esse caráter negativo, mas também um aspecto positivo. “Visto que nem a língua grega nem a latina tinham um termo apropriado para tal fim [expressar a um só tempo o aspecto crítico e projetual do pensamento utópico], Morus cunhou um novo: utopia [...]. A singularidade e originalidade desse neologismo [...] reside no fato de que o ‘u’ inicial pode assumir um duplo sentido: pode ser de fato interpretado não só como transliteração da negação ‘ou’ (não), mas também como aférese do prefixo (de significado invariavelmente positivo) ‘eu’ (bem, bom)”. Assim, prossegue Quarta, “a duplicidade semântica do ‘u’ inicial induz a configurar a utopia como o ‘lugar do bem’, a ‘sociedade virtuosa e feliz’ (eu-topia) que ‘não tem lugar’”, contudo, esse “‘não lugar’ não se identifica com o ‘não ser’, com o nada, mas é antes um ‘não haver’, algo que ‘não é’, apenas em linha de fato. Trata-se, em outros termos, de um *não ser aqui e agora*, que, contudo, não impede que possa ser em algures e no futuro” (QUARTA, C. Utopia: gênese de uma palavra chave. Trad. Helvio G. Moraes Junior. In: *Morus utopia e renascimento*. Dossiê temático: o impacto da descoberta do Novo Mundo na cultura europeia, v3, 2006, p. 48,49. Disponível em: <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/issue/view/16/showToc>. Acesso em: 14/10/2019).

<sup>4</sup> ESPINOSA, B. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, cap. VI, §3, p. 48. Cf. também ESPINOSA, B. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo, 2008, V, p. 85 e XVI, p. 239.

<sup>5</sup> CHAUI, 2008, p. 7, itálico nosso.

Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como *vícios* em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer mais santos) detestá-los. Creem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando *aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito, concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem*. De onde resulta que as mais das vezes tenham escrito sátira em vez de ética e que nunca tenham concebido política que possa ser posta em aplicação, mas sim política que é tida por quimera ou que só poderia instituir-se na utopia ou naquele século de ouro dos poetas, onde sem dúvida não seria minimamente necessária.<sup>6</sup>

Do outro lado, um segundo nível de sua crítica é direcionado aos políticos que, embora diferentemente dos filósofos – munidos de teorias inaplicáveis – tenham conhecimento prático, mas sejam desprovidos de teoria, “têm sabido tirar de sua própria prática [isto é, de suas experiências] um certo número de ensinamentos muito pertinentes”,<sup>7</sup> ainda que de alcance limitado, já que, diz o autor, são mais habilidosos do que sábios. É de notar que, nessa crítica, de perspectivas distintas, políticos e filósofos têm um traço em comum. Em matéria de política, ambos representam o afastamento entre teoria e prática. Considerando esse antagonismo, posto em evidência logo na abertura do *TP*, o tratado de Espinosa se ergue como um ponto de inflexão em relação à tradição.<sup>8</sup> O autor holandês propõe delinear uma filosofia política em que teoria e prática sejam consoantes.

---

<sup>6</sup> ESPINOSA, 2009, *TP*, I, §1, p. 5, itálico nosso. Sobre a crítica de Espinosa aos filósofos conferir a análise feita por Antônio David no artigo “A prática e a teoria: Espinosa contra os filósofos”. In: *Síntese revista de Filosofia* n. 151, v. 48, 2021. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/4399/4623>. Acesso em: 29/08/2021.

<sup>7</sup> MATHERON, A. Spinoza et la décomposition de la politique thomiste: machiavelisme et utopie. In: *Anthropologie et politique au XVII siècle, Études sur Spinoza*. Paris: J. Vrin, 1986, p. 49, tradução nossa.

<sup>8</sup> Os quatro primeiros parágrafos do *TP*, I evidenciam o contraponto entre a tradição e Espinosa. Assim, enquanto os parágrafos 1 e 2 são escritos em terceira pessoa, nos parágrafos 3 e 4 Espinosa assume a primeira pessoa do discurso, expondo, com isso, a seguinte divisão: de um lado, *eles* (os filósofos, os políticos), do outro lado, *eu*.

Para tanto, recobra um ensinamento de Maquiavel<sup>9</sup> tomando como ponto de partida uma consideração que para ambos é fundamental: pondera sobre aquilo que é, assim, considera os seres humanos tais como eles são e não como poderiam ou deveriam ser. Assume, dessa maneira, que a consonância entre teoria e *práxis* política perpassa necessariamente pela consideração, e mais, pelo entendimento da natureza humana como naturalmente afetiva e passional. Estabelece-se, assim, o núcleo sob o qual devem se assentar quaisquer abordagens ou problematizações que se pretenda fazer acerca da política, da vida e das relações inter-humanas. Em outras palavras, é no campo dos afetos e das paixões que a reflexão sobre a política deve operar.

O horizonte evidenciado pelo *TP* é o mesmo do *Tratado teológico-político* e da *Ética*, a experiência política não se distingue das demais experiências humanas, nesse sentido, é marcadamente afetiva. Como havíamos indicado, o campo político é um campo onde se dá um intenso e complexo jogo de afetos. Na esteira dessa afirmação e para corroborá-la sequer precisamos recorrer a muitas teorias, a experiência ordinária de cada um de nós mostra, com inúmeros e variados exemplos, que o terreno político não é regido e ordenado tão somente por cálculos racionais ou decisões lógicas e adequadamente fundamentadas, mas testemunha, isto sim, que a esfera política é fortemente e intensamente marcada pelo jogo, apelo e mobilização de nossos afetos e paixões.<sup>10</sup> Disso se segue que não

---

<sup>9</sup> No *TP* há apenas duas menções explícitas ao autor florentino, uma no parágrafo 7 do capítulo V (referência à *O príncipe*), e outra no parágrafo 1 do capítulo X (referência aos *Discorsi*). Contudo, é de notar que na proposta de considerar os seres humanos tais como são e não como deveriam ser, ecoa o capítulo XV de *O príncipe*: “[...] pareceu-me mais conveniente ir atrás da verdade efetiva da coisa do que da sua imaginação. Muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais se viu ou conheceu existirem de verdade. Porque é tanta a distância de como se vive a como se deveria viver, que aquele que deixa o que se faz por aquilo que se deveria fazer mais depressa aprende a ruína do que a sua preservação” (MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 183).

<sup>10</sup> Em anos eleitorais talvez essa questão seja mais evidente. Podemos citar um exemplo próximo e recente, 2018, ano de eleições presidenciais no Brasil. Dado o contexto e as circunstâncias daquele momento, não era pouco comum que observássemos, sobretudo no segundo turno, seja pelas rodas de conversa seja pelas notícias veiculadas pelos meios de comunicação ou pelas redes sociais, que a escolha e a expectativa de quem assumiria o posto de Presidente da República estavam claramente marcadas por um forte apelo e

é apenas ilusório e enganoso, como fantasioso supor que as paixões podem ser extirpadas do seio da política. Ora, o corpo político, tal como o corpo humano singular é um indivíduo, um corpo composto de corpos e em relação com outros corpos, um organismo dinâmico que na medida em que existe se esforça para efetuar sua potência (dele enquanto todo e de cada uma de suas partes) e perseverar em seu ser, reagindo de certa e determinada maneira às relações entre seus corpos e aos encontros que estabelece com outros corpos externos. Isso significa, em primeiro lugar, que o corpo político é uma potência e, diretamente relacionado a isso, que assim como o corpo humano, é atravessado por afetos. Afetos que estando relacionados à variação de sua potência podem favorecer ou obstar a que se torne mais forte ou mais fraco, mais livre ou mais submisso, mais potente ou mais impotente, mais ativo ou mais passivo etc.

Ao sustentar que os afetos – passivos ou ativos – são fenômenos naturais, Espinosa se distancia de uma opinião comum tanto aos filósofos quanto aos políticos, a saber, a opinião segundo a qual os afetos são vícios e distúrbios em que os seres humanos caem, a que se entregam e nos quais permanecem de maneira voluntária,<sup>11</sup> crença que, por sinal, é justamente

---

jogo afetivo. Havia, dessa maneira, referências a um processo eleitoral marcado pelo medo, pelo ódio, pela tristeza, pela esperança etc. Endossou-se, inclusive, um discurso que nos remete às palavras de Espinosa na EIV, P46, qual seja, o discurso de que o amor venceria o ódio – palavras que vimos retornar dois anos depois, na boca de Guilherme Boulos, então candidato à prefeitura da cidade de São Paulo no ano de 2020. Podemos mencionar alguns artigos que pelo próprio título exemplificam isto que estamos dizendo: o campo político é um campo de embate de afetos: JIMÉNEZ, C. Brasil vai às urnas guiado pelo ódio ao PT e o medo de Bolsonaro. In: *El país*. São Paulo, 07 de outubro de 2018. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/07/politica/1538871859\\_656049.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/07/politica/1538871859_656049.html). Acesso em: 04/11/19; e ANGIOLILLO, F. Entre brigas, bolhas e boatos, medo e raiva dominam eleitores. In: *Folha de São Paulo*. São Paulo, 28 de outubro de 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/entre-brigas-bolhas-e-boatos-medo-e-raiva-dominam-eleitores.shtml>. Acesso em: 04/11/19. Conferir ainda: TTP, V, p. 85; EIV, P37, esc.2, p. 435, TP, II, §5, p. 12,13 e TP, VI, §3, p. 48.

<sup>11</sup> O pressuposto de que os afetos não são fenômenos naturais e necessários leva a que sejam retoricamente caracterizados como vícios em que os seres humanos incorrem voluntariamente, isto é, vícios em que eles podem ou não escolher cair. De acordo com André Rocha, isso “permite erguer uma filosofia política especulativa na aposta de que os políticos possam não apenas decidir livremente agir sempre de acordo com a razão e a virtude, mas, sobretudo, governar a República para o *bem comum* a partir de seu livre-arbítrio, recusar as tentações da corrupção e seguir apenas suas boas intenções morais” (ROCHA, A. M. Os filósofos, os políticos e a política. In: *Filosofia do renascimento e século XVII*. Marcelo Carvalho, Claudio Leivas et. al. (Org.). São Paulo: ANPOF, 2015, p. 520.

o que faz com que a prática seja limitada e a aplicação da teoria, impossível. Longe de tal estigma, tomar os afetos como fenômenos inscritos na ordem necessária da natureza é sustentar que assim como qualquer outro fenômeno natural eles podem ser escrupulosamente estudados e adequadamente entendidos. Dito de outra maneira, é ponderar que podemos ter uma ciência dos afetos e, assim, que nos é possível compreender suas causas e mecanismos de operação, bem como determinar mais ou menos aproximadamente, quer da perspectiva individual quer da perspectiva comum, quais podem ser seus efeitos e impactos, seus usos, quais são mais nocivos ou favoráveis à vida e a o esforço de perseverança etc.

Assim, porque os afetos não podem ser suprimidos da natureza humana, e porque eles têm as mais diversas consequências, podendo, inclusive, ser manipulados, é que contra o juízo dos filósofos, contestando os políticos, convencidos de que “enquanto houver homens haverá vícios”,<sup>12</sup> e seguindo as linhas finais do Prefácio da EIII ou a letra da Carta 30,<sup>13</sup> Espinosa observa: no que se refere mormente à política não está em questão rir, chorar ou detestar as ações humanas, mas antes, trata-se de entendê-las a partir de suas causas, ou seja, a partir da própria dinâmica dos afetos. Está em pauta nesse momento uma investigação sobre a gênese afetiva da sociedade comum, e é nesse corte que se situa nossa pesquisa.

Considerando que Espinosa redigiu dois tratados políticos (o *TTP*, publicado anonimamente em 1670 e o *TP*, inacabado e publicado postumamente), talvez fosse de se esperar, dado nosso tema, que nossa

---

(Coleção XVI Encontro ANPOF). Disponível em: [http://www.anpof.org/portal/images/Colecao\\_XVI\\_Encontro\\_ANPOF/ANPOF\\_Filosofia\\_do\\_Renascimento\\_e\\_Sec\\_XVII.pdf](http://www.anpof.org/portal/images/Colecao_XVI_Encontro_ANPOF/ANPOF_Filosofia_do_Renascimento_e_Sec_XVII.pdf). Acesso em: 13/09/2017).

<sup>12</sup> ESPINOSA, 2009, *TP*, I, §2, p. 6.

<sup>13</sup> “A mim, no entanto, essas turbas [Espinosa está se referindo à Segunda Guerra anglo-holandesa] não incitam nem a rir nem a chorar, mas antes a filosofar e a observar melhor a natureza humana. Pois não penso que me seja lícito zombar da natureza humana e muito menos queixar-me dela, quando considero que os homens, como os demais seres, não são mais que uma parte da natureza e que desconheço como cada uma dessas partes concorda com seu todo e como se conecta com as demais” (Carta 30 de Espinosa a Oldenburg, Fragmento II. In: *Correspondência*. Trad. Atilano Dominguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 230-231, tradução nossa).

investigação fosse construída e desenvolvida sobretudo a partir deles, não é isso, contudo, que empreenderemos. Porque diz respeito a uma investigação sobre a gênese, nossa protagonista, como indicia o título desta tese, é a *Ética*.

É bem verdade que em uma primeira leitura a obra capital de Espinosa *parece* não apresentar grandes apontamentos concernentes à política, afinal não é seu objetivo se debruçar sobre esse assunto. Se questionarmos a esse respeito, a passagem mais óbvia e que primeiro virá à mente será, provavelmente, o segundo escólio à EIV, P37<sup>14</sup> e, depois dele, algumas passagens pontuais, como por exemplo, o escólio à EIV, P35<sup>15</sup> ou a proposição 40 da EIV.<sup>16</sup> Contudo, a pouca evidência explícita desse tema não exclui o fato de a *Ética* ser um texto crucial para a elaboração e entendimento do pensamento político de Espinosa e, como mostraremos ao longo desta pesquisa, não tanto pelas teses explicitamente políticas nela contidas, como por exemplo, a afirmação de que dificilmente os seres humanos podem levar a vida na solidão, como, sobretudo, por suas conexões internas e pelo estabelecimento de certos conceitos-chave.

Ainda que com enfoque e leituras em boa medida distintas, uma sorte de comentadores da obra de Espinosa nos acompanha nessa conclusão que põe em relevo a importância da *Ética* para a sustentação da política. Negri, por exemplo, enfatiza que a política espinosana não é um elemento à parte, mas uma “consequência do desenvolvimento do [seu] sistema” e, assim, que “a verdadeira política de Espinosa é sua metafísica”,<sup>17</sup> pois, como destacou Matheron no prefácio à *Anomalia*,<sup>18</sup> os fundamentos da política

---

<sup>14</sup> Onde se observa que “cada um existe por sumo direito de natureza e, conseqüentemente, por sumo direito de natureza faz [age] aquilo que segue da necessidade de sua natureza” (ESPINOSA, 2015a EIV, P37, esc. 2, p. 435).

<sup>15</sup> Que diz que “da sociedade comum dos homens se originam muito mais comodidades do que danos [e que] os homens, com auxílio mútuo, podem prover-se muito mais facilmente das coisas de que precisam, e só com as forças reunidas podem evitar os perigos que em toda parte os ameaçam” (ESPINOSA, 2015a, EIV, P35, esc., p. 429, itálico nosso).

<sup>16</sup> “As coisas que conduzem à sociedade comum dos homens, ou seja, que fazem com que os homens vivam em concórdia, são úteis; e más, ao contrário, as que introduzem discórdia na cidade” (ESPINOSA, 2015, EIV, P40, p. 443).

<sup>17</sup> NEGRI, A. *A anomalia selvagem: poder e potência em Espinosa*. Trad. Raquel Ramalhe. São Paulo: Editora 34; Politeia, 2018, p. 209.

<sup>18</sup> NEGRI, 2018, p. 23.

são incompreensíveis se se ignora a *Ética*. De outra perspectiva, Chauí considera que o texto político mais importante de Espinosa é sua ontologia,<sup>19</sup> referindo-se, assim, à Parte I da *Ética*, pois é nesse texto que, conforme a autora, ao demolir a imagem de Deus – isto é, a concepção de Deus como onipotente, onisciente, criador por sua vontade, transcendente etc. – Espinosa põe por terra todo o fundamento da concepção teológica do poder. E ainda Bove, que salienta que mesmo no campo da política Espinosa não abandona o terreno metafísico, pois, defende o comentador, o pensamento político de Espinosa nada é que uma “teoria da estratégia do *conatus* do corpo coletivo”<sup>20</sup> e essa estratégia se assenta sumariamente, na afirmação da *causa sui*. Não é descabido, portanto, tomarmos a *Ética* como um texto fundamental para pensar a política. O que faremos a partir de um conceito muito preciso, o de desejo.

Uma vez, porém, que a discussão em torno da política não é o tema principal e imediato de referida obra, ponderar sobre tal temática a partir dela implica o exercício de adentrar em seus pormenores e entrelinhas, o que nos mostra que, além de polidor de lentes, Espinosa desempenha outro ofício, o de tecelão. A obra capital do nosso autor é um esmerado trabalho de tecelagem conceitual. Um olhar acurado sobre a tessitura e a trama geométrica da *Ética* revela que a questão política não é uma temática que sobrevém pontualmente apenas na segunda metade da Parte IV, mas algo que vem sendo urdido e desenhado desde o início, nos meandros da ontologia da Parte I, da física da Parte II e da ciência dos afetos da Parte III. A discussão política é uma questão preparada e iminente.

Um dos pontos a respeito da nossa tese foi posto: trataremos da política de Espinosa a partir da *Ética*, falta ponderar sobre o outro ponto. Certamente não desconsideramos que as relações inter-humanas e a vivência política são experiências complexas, isto é, não ignoramos que ambas são construídas em meio a uma pluralidade de encontros e, assim,

---

<sup>19</sup> CHAUI, M. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 86.

<sup>20</sup> BOVE, L. *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: J. Vrin, 1996, p. 17.

perpassadas de diversas maneiras por múltiplos e distintos afetos não podendo, nesse sentido, ser reduzidas a este ou àquele afeto isolado, o que seria uma visão muito simplista, limitada e mesmo inadequada da vida comum. Apesar disso, ou melhor, sem esquecer disso, interessa-nos pensar, como já indicado, a centralidade de um afeto, o desejo (*cupiditas*), o que justificamos por pelo menos três pontos que o envolvem e que julgamos importantes para nosso escopo: i) além de ser concebido como um afeto primário, isto é, um afeto a partir do qual os outros se originam, o desejo é definido na Parte III da *Ética* como a própria essência do ser humano, sendo então entendido como produtividade em ato; ii) para ele convergem duas noções fundamentais na filosofia de Espinosa, a noção de potência – que cunhada no seio da ontologia estabelece que a potência de uma coisa é a plenitude do seu ser – e a noção de *conatus* – que importada das discussões mecânicas, onde se estabelece que as coisas tendem a permanecer no mesmo estado em que se encontram, é utilizada para sustentar que cada coisa se esforça o quanto pode para perseverar em seu ser –; e iii) da identificação que se estabelece entre potência e *conatus* decorre o entendimento de uma noção corrente no vocabulário jusnaturalista, qual seja, a noção de direito natural, amplamente trabalhada por Espinosa no capítulo XVI do *TTP* e nos capítulos iniciais do *TP*.

Levando em conta a conjunção dos três pontos apresentados acima, nossa proposta é refletir sobre o lugar do desejo nas relações inter-humanas e, assim, mostrar tanto quanto possível, que a instituição da sociedade comum é, de partida, uma operação do desejo, ou para seguirmos o título de um dos capítulos deste trabalho, trata-se de considerar que a sociedade comum é uma produção desejante.

Para cumprir com tal escopo nosso trabalho é dividido em seis capítulos, através dos quais acompanharemos o desenvolvimento de alguns movimentos dedutivos da *Ética*. Também transitaremos, sempre que necessário, não apenas pelo diálogo com as demais obras de Espinosa, como também pela interlocução com outros filósofos, como Descartes, por exemplo.

No primeiro capítulo nos debruçamos sobre a ontologia da EI, a partir da qual traçamos a dedução e compreensão da noção de potência, como ela é entendida em Deus e como, a partir daí, ela pode ser pensada no campo das coisas singulares. O segundo capítulo se constrói no campo da física, propõe explicar o que é o corpo e, a partir disso, oferecer o entendimento geral do que é um indivíduo. Os capítulos seguintes são construídos no horizonte das Partes III e IV da *Ética* e, assim, no âmbito da ciência dos afetos, sendo que o capítulo três apresenta o núcleo do nosso trabalho, isto é, a noção de desejo e o capítulo quatro articula o tema político do direito natural com o entendimento que se estabeleceu daquele afeto. No capítulo cinco propomos pensar como e em que medida as noções de semelhança e de imitação afetiva podem atuar ou interferir no arranjo afetivo inter-humano. Por fim, no capítulo seis nos debruçamos sobre o conceito de generosidade propondo, primeiramente, distinguir entre as concepções do *Breve tratado* (perspectiva individual) e da *Ética* (perspectiva interindividual) e, em seguida, descortinar o entendimento da generosidade como afeto ativo que expressa a um só tempo o desejo e o esforço pelo útil próprio; o desejo e esforço de amparar outros seres humanos; e o desejo de unir-se a eles em uma relação de amizade.

Ao desenvolver esse estudo, que propõe pensar a gênese, isto é, a instituição da vida comum a partir do desejo, esperamos ter oferecido não apenas uma boa explanação sobre como a noção de desejo opera no interior da *Ética*, interligando os campos da ontologia, da física e da ciência dos afetos como também, e sobretudo, como a construção e a consolidação desse conceito no interior daquela obra é significativo e fundamental para a emergência, o entendimento e o estabelecimento do pensamento político de Espinosa tal como posteriormente manifesto no *TP*. Esperamos ainda, e de uma perspectiva mais ampla, ter contribuído para o debate, a reflexão e para a incitação de outras e de novas investigações sobre o imbricamento – que julgamos cada vez mais evidente – entre afetividade e política, bem como esperamos ter chamado a atenção para os efeitos que se seguem ou podem resultar dessa conexão.

# CAPÍTULO 1

## POTÊNCIA DE SER, EXISTIR E AGIR

A noção de potência (*potentia*) se configura como uma das mais basilares da filosofia de Espinosa. Apesar disso, não encontramos em sua obra – nem mesmo na *Ética*, descrita por Deleuze como uma “doutrina da potência”<sup>21</sup> – qualquer definição deste conceito. Encontramos indubitavelmente, uma série de noções que se definem ou se explicam pela potência: existência, essência, afeto, *conatus*, direito etc., pressupondo, assim, que haja dela algum entendimento prévio; mas nenhuma definição em que, a exemplo de tantas outras, se diga algo como “por potência entendo isto ou aquilo”.<sup>22</sup> Frente a essa ausência, a tarefa do leitor de determinar o lugar e o estatuto que Espinosa atribui à potencia pode ser custosa, pois é um entendimento que se efetua e se aclara paulatinamente acompanhando o próprio movimento de tessitura do texto, ainda assim, não é obscuro o ponto a partir do qual essa discussão se estabelece e se consolida: a ontologia.

Essa entrada, todavia, ao menos abertamente, não é imediata. Na *Ética*, a primeira intervenção da noção de *potentia* somente acontece na terceira demonstração da EI, P11<sup>23</sup> e, desconsiderando o escólio a essa mesma proposição, só volta a aparecer no escólio à P15, proposição que antecede a dedução da potência de Deus, demonstra que Deus é causa do ser e da inteligibilidade das coisas, e em cujo escólio Espinosa tece uma crítica àqueles que, sustentando que Deus criou a substância corpórea, ignoram, no entanto, *por qual potência* isso poderia ter sido feito. Mas bem, como indicamos no parágrafo acima, no contexto da P11 não se trata

---

<sup>21</sup> DELEUZE, G. *Espinosa filosofia prática*. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002, p. 110. Na filosofia de Espinosa tudo é dito em termos de potência: potência de pensar, potência de agir, potência da mente, potência de Deus, potência do corpo, potência da natureza, potência da razão etc.

<sup>22</sup> Para seguirmos o modelo de definições como: EI, def.1, 3, 4, 5, 6 e 8; EII, def. 1, 2, 3 e 7; EIII, def. 3 ou EIV, def. 8.

<sup>23</sup> Nessa proposição lê-se: “Deus, ou seja, a substância que consiste em infinitos atributos, dos quais cada um exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente”.

exatamente de dizer o que é a potência, sua introdução, na verdade, vem acompanhando a noção de existência, a qual pretende fundamentar. Precisando melhor a circunstância de tal aparição o que acontece é que Espinosa lança mão do argumento da *potentia* para seguir demonstrando, por provas ao absurdo, o porquê de a existência de Deus ser uma existência necessária, e faz isso mirando as provas cartesianas da existência de Deus, em especial a prova *a posteriori das Meditações*.<sup>24</sup> Nesse sentido, em uma prova que também se opera *a posteriori*, Espinosa procede pela afirmação de que “poder não existir é impotência e, ao contrário, *poder existir é potência (posse existere potentia est)*”.<sup>25</sup> Retornaremos a este ponto, antes, porém, recordemos o texto de Descartes.

Para nosso intento não nos cumpre seguir toda a ordem das razões das *Meditações*, mas é importante observar, ainda que resumidamente, as exigências que ela impõe, ou melhor, algumas das consequências a que encaminha. Até a Segunda meditação, a primeira e única existência afirmada e fora de dúvida é a existência do Eu pensante, o que significa que a afirmação de quaisquer outras existências (se houver) deve tomá-lo como ponto de partida. Sob essa consideração o próximo passo do empreendimento de Descartes deve ser, então, efetuar um exame das ideias em si,<sup>26</sup> para ver se alguma delas aponta para uma existência fora de si. O primeiro momento das provas da existência de Deus só pode se dar, portanto, *a posteriori*; parte da presença no Eu pensante, substância finita, da ideia de infinito e, assim, do questionamento da possibilidade do finito ser a causa dessa ideia de infinito que lhe sobrevém.

A resposta que se encaminha é negativa. Ora, embora todas as ideias sejam iguais enquanto realidades ontológicas no pensamento, isto é, enquanto operações do intelecto, formas de pensar; enquanto realidades objetivas, ou seja, como conteúdos representativos, são distintas, umas

---

<sup>24</sup> DESCARTES, R. *Meditações*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

<sup>25</sup> ESPINOSA, 2015a, EI, P11, dem. alternativa, p. 61, itálico nosso.

<sup>26</sup> O Eu pensante refletindo sobre sua própria atividade.

tendo mais realidade que outras.<sup>27</sup> Assim, pelo raciocínio que se constrói até o parágrafo 15 da meditação terceira – que diz que as ideias que representam substâncias têm mais realidade objetiva do que as ideias que representam modos ou acidentes e, dentre aquelas, que a ideia que representa uma substância infinita tem mais realidade objetiva do que as ideias que representam substâncias finitas –, e pelo axioma da proporcionalidade,<sup>28</sup> posteriormente reformulado por Espinosa em Carta a Jelles,<sup>29</sup> “é manifesto pela luz natural que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito”.<sup>30</sup> E, assim, tanta realidade formal na causa da ideia de infinito quanto houver de realidade objetiva na própria ideia de infinito.<sup>31</sup> Nessa perspectiva, porque o Eu pensante tem menos realidade do que a ideia de infinito que ele tem, não pode ser causa da realidade objetiva dela, pois, reiteramos, o grau de ser do efeito não pode ser maior que o grau de ser da sua causa. O mais perfeito não pode provir e tampouco depender do menos perfeito, é o que salienta Descartes. Todo esse percurso encaminha para uma só conclusão: há algo fora do Eu pensante que é a causa daquela ideia, ora,

Se a realidade objetiva de alguma de minhas ideias é tal que eu reconheça claramente que ela não está em mim nem formal nem eminentemente e que, por conseguinte, não posso eu mesmo, ser-lhe a causa, daí decorre necessariamente que não existo sozinho no mundo, mas que

---

<sup>27</sup> Para se ter uma compreensão geral do que Descartes entende por ideia podemos conferir o Prefácio ao leitor das *Meditações*, as Razões geométricas dispostas ao final das respostas às Segundas objeções, bem como as Primeiras respostas às Primeiras objeções. Cf. DESCARTES, R. Prefácio ao leitor. In: *Meditações Metafísicas*. Trad. Maria E. Galvão e Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 14; Razões que provam a existência de Deus e a distinção que há entre o espírito e o corpo humano. In: DESCARTES, 1983, p. 168, definição 2 e \_\_\_\_\_. *Oeuvres de Descartes IX*. Ed. C. Adam & P. Tannery. Paris: J. Vrin, 1996, p. 81.

<sup>28</sup> Como nomeia Franklin Leopoldo. Cf. SILVA, F. L. e. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 2005. Parte I, capítulo 3.

<sup>29</sup> Cf. Carta 40 em: ESPINOSA, 1988, p. 264. “O axioma de Descartes é, em certo sentido, obscuro [...] eu o teria expressado com mais clareza e exatidão assim: *o poder de pensar não é maior para pensar que o poder da natureza para existir e para agir*” (tradução nossa, itálico do autor).

<sup>30</sup> DESCARTES, 1983, p. 104. Terceira Meditação §16.

<sup>31</sup> Acompanhar a cadeia de raciocínios que se desenvolve entre os parágrafos 16 e 17 da Terceira Meditação.

há ainda algo que existe [fora de mim] e que é a causa desta ideia.<sup>32</sup>

Pelo que precede, porque a ideia em questão é a ideia de infinito, sua causa só pode ser um ser infinito. E “a ideia que em mim [Eu pensante] representa o infinito”<sup>33</sup> não é outra senão a ideia de Deus, que concebo como uma substância que, além da infinitude, tem todos os predicados – onipotência, onisciência, eternidade, imutabilidade etc. – e perfeições em grau máximo. O princípio de causalidade, que prescreve a proporcionalidade entre a causa e o efeito, e o argumento dos graus de realidade orientam a primeira prova da existência de Deus ao tornar patente que o Eu pensante, dada sua realidade finita, não pode ser ele próprio a causa da ideia de infinito. Descartes expressa seu raciocínio nos seguintes termos:

Ainda que a ideia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita”.<sup>34</sup>

Portanto, se tenho essa ideia, ela foi colocada em mim por Deus, o que prova que Deus existe.

Somente na Quinta meditação, sob do amparo dos avanços obtidos nas meditações precedentes, é que será possível oferecer uma prova *a priori* da existência de Deus.<sup>35</sup> Essa prova, diferente da anterior, não recorre

---

<sup>32</sup> DESCARTES, 1983, p. 105. Terceira Meditação § 18.

<sup>33</sup> SILVA, 2005, p. 59.

<sup>34</sup> DESCARTES, 1983, p. 107-108. Terceira Meditação §22.

<sup>35</sup> Não nos ateremos demasiadamente a tal prova, mas para efeitos de contextualização sugerimos a leitura do artigo: “Argumento ontológico, a prova *a priori* da existência de Deus na filosofia primeira de Descartes”, de Raul Landim. Em tal texto, o autor expõe de maneira esquemática as etapas da prova cartesiana, mas observemos, atentando ao primeiro ponto, que o autor reúne a prova *a posteriori* da Terceira meditação com a prova *a priori* da Quinta: “[1] Tenho uma ideia clara e distinta de um ente sumamente perfeito. [2] Tudo o que é claro e distinto é verdadeiro. [3] A ideia clara e distinta de um ente sumamente perfeito representa um ente possível, não contraditório. Em termos cartesianos, representa a essência real desse ente. [4] Um ente, cuja essência é a de ser sumamente perfeito, tem todas as perfeições. [5] A existência é uma perfeição. [6]

ao princípio de causalidade ou ao argumento dos graus de realidade, mas se vale de uma analogia entre a ideia de Deus e as essências matemáticas para concluir, no fim das contas, que em Deus, essência e existência não se separam. Em outras palavras, analogia a partir da qual se seguirá que da só definição de Deus se pode concluir que ele existe. O que Descartes observa ao considerar as ideias dos objetos da matemática é que há uma relação intrínseca e necessária entre a essência ou natureza desses objetos e suas propriedades. Exemplifica, nesse sentido, que na ideia de triângulo está contido que seus três ângulos são iguais a dois retos, e não se pode concebê-lo indissociável dessa propriedade porque ela está inscrita em sua natureza, isto é, em sua definição. Uma vez garantida a veracidade das ideias claras e distintas,<sup>36</sup> a verdade de tal ideia está assegurada e sua demonstração não carece de recurso ou apelo à experiência. Toda ideia clara e distinta é, doravante, uma ideia verdadeira.

Tendo isso assegurado, Descartes dá um salto para provar, a partir da ideia clara e distinta de Deus, a existência de Deus.<sup>37</sup> Como indicado, a ideia que se tem de Deus é a ideia de um ser *soberanamente perfeito*, ou seja, um ser ao qual pertencem todas as perfeições, dentre elas, a existência atual; e do qual nenhuma perfeição pode ser negada. O argumento por trás dessa afirmação é simples: não se pode conceber um ser soberanamente perfeito ao qual, no entanto, falte alguma perfeição. A existência é uma perfeição, logo, não se separa da essência de Deus, logo, Deus existe. Dito de outra maneira, porque a essência de Deus implica sua existência, ou ainda, porque a existência está contida na essência – e definição – de Deus, Deus existe e só pode ser concebido como existente.

---

Portanto, a essência de um ente sumamente perfeito contém como uma das suas propriedades a propriedade de existir. [7] Propriedades da essência de um ente são propriedades ou atributos do ente. [8] Segue-se que um ente sumamente perfeito existe” (LAMDIM FILHO, R. Argumento ontológico, a prova *a priori* da existência de Deus na filosofia primeira de Descartes. In: *Discurso*, nº31, 2000, p. 117-118. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/38036>. Acesso em: 06/05/2021).

<sup>36</sup> Regra geral estabelecida pela Terceira meditação e validada pela Quarta.

<sup>37</sup> Nos *Princípios* I, §14 esse pensamento é formulado de maneira muito clara: “É possível demonstrar que Deus existe, apenas porque a necessidade de ser ou de existir está compreendida na noção que temos d’Ele” (DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997, p. 32).

Se a existência pudesse ser dissociada da essência de Deus, Deus poderia ser concebido como não existente, o que contraria a definição de um ser soberanamente perfeito. Retomando então aquela analogia anteriormente invocada, Descartes conclui que a existência de Deus se mostra tão certa quanto as verdades matemáticas, de maneira que “a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo retilíneo não pode ser separada a grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos”,<sup>38</sup> ou da ideia de montanha, a ideia de vale. Prova-se a existência de Deus não mais pelo efeito, isto é, apenas pela ideia de infinito no finito, mas pela própria essência de Deus.

Guardadas todas as ressalvas, observamos que o ponto de chegada de Descartes, a afirmação de um ser cuja essência envolve existência, é justamente o ponto de partida de Espinosa. Descartes adota o método analítico; Espinosa, o sintético,<sup>39</sup> assim, enquanto Descartes chega a uma ideia verdadeira, Espinosa parte de uma ideia verdadeira. Esse começo impõe ao pensamento de Espinosa uma série de mudanças – e conclusões distintas – com relação ao que fora apresentado pelo autor francês. Destacamos, nesse sentido, que o início da *Ética* encerra o entrelaçamento de ao menos três compreensões fundamentais: i) não começa pela dúvida porque as ideias claras e distintas nunca podem ser falsas,<sup>40</sup> mas pela afirmação de uma ideia verdadeira, ora, ii) pelo *Tratado da emenda*, todo conhecimento deve partir de uma ideia verdadeira dada, e uma ideia verdadeira não é outra senão aquela que afirma a causa que determina a coisa<sup>41</sup> – a causa está contida no conceito da própria coisa –, ou ainda, aquela que “mostra de que modo e por que a coisa é feita”.<sup>42</sup> Por

---

<sup>38</sup> DESCARTES, 1983, p. 125. Quinta meditação §7.

<sup>39</sup> Como observam Arnauld e Nicole, “há dois tipos de método; um para descobrir a verdade, que chamamos *análise* ou *método de resolução*, e que também podemos chamar de *método de invenção*; e outro para explicá-la aos outros, quando a encontramos, que chamamos *síntese* ou *método de composição*” (ARNAULD, A.; NICOLE, P. *La logique ou l'art de penser*. Paris: Gallimard, 1992, p. 281-282, tradução nossa).

<sup>40</sup> Cf. ESPINOSA, B. *Tratado da emenda do intelecto*. Trad. Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora UNICAMP, 2015b, §§77-79, p. 75-77.

<sup>41</sup> Cf. ESPINOSA, 2015b, *TIE*, §§68-73, p. 69-73.

<sup>42</sup> ESPINOSA, 2015b, *TIE*, §85, p. 81. Também pela observação 1 do escólio 2 da EI, P8.

consequente, iii) porque todo conhecimento deve ser um conhecimento das causas e, assim, partir de uma ideia verdadeira, e porque uma ideia verdadeira é a que se obtém através de uma definição genética,<sup>43</sup> a primeira definição da *Ética*, que inaugura e fundamenta toda a sequência da dedução geométrica, é uma definição genética da causa de todas as coisas, inclusive de si mesma. Eis porque começar pela definição de *causa sui*. “Por causa de si” diz Espinosa, “entendo aquilo cuja essência envolve existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente”.<sup>44</sup>

No horizonte da nossa discussão segue, nesse sentido, que uma vez que o ponto de partida da *Ética* é a afirmação de uma causa cuja ação/essência é a posição da própria existência, não faz sentido provar a existência de Deus – autoevidente desde o início –, senão por absurdo. É o que acontece nas provas *a priori* e *a posteriori* da EI, P11. Invertendo a ordem das provas cartesianas, Espinosa começa apresentando a prova *a priori*: “se negas, [que Deus existe necessariamente] concebe, se possível, que Deus não exista. Logo (pelo Ax. 7)<sup>45</sup> sua essência não envolve existência. Ora, isto (pela prop. 7) é absurdo. Logo Deus existe necessariamente”.<sup>46</sup> E é absurdo porque, pelo enunciado da P11,<sup>47</sup> Deus é substância e, pela EI, P7, cuja demonstração recua à definição de *causa sui*, “à natureza da substância pertence existir”,<sup>48</sup> ou, em outras palavras, a substância existe. Além disso, se, mesmo que por hipótese, negássemos a Deus a existência necessária, deveríamos admiti-lo como causado por outro e, assim, tomá-lo não como substância, mas como modo – pois pelo axioma 1 há apenas duas maneiras de ser, “tudo que é ou é em si [é substância, pela def. 3] ou em outro [é modo, pela def. 5]” –,<sup>49</sup> o que é um contrassenso inclusive do ponto de vista cartesiano.

---

<sup>43</sup> Pelos termos do §95, uma definição perfeita por “explicar a essência íntima da coisa” (ESPINOSA, 2015b, *TIE*, p. 85).

<sup>44</sup> ESPINOSA, 2015a, EI, def. 1, p. 45. Retornaremos a essa definição no próximo capítulo.

<sup>45</sup> “O que quer que possa ser concebido como não existente, sua definição não envolve existência”.

<sup>46</sup> ESPINOSA, 2015a, EI, P11, dem., p. 59.

<sup>47</sup> Bem como pela definição 6 da EI.

<sup>48</sup> ESPINOSA, 2015a, EI, P7, p. 53.

<sup>49</sup> ESPINOSA, 2015a, EI, Ax. 1, p. 47.

Mais ainda, prossegue Espinosa ampliando o horizonte do absurdo. Toda coisa, substância ou não, requer uma causa ou razão, imanente à sua natureza ou externa a ela, tanto para que exista quanto para que não exista.<sup>50</sup> No caso da substância, isto é, de Deus, sua natureza dá a razão da sua existência ao implica-la e, se não houver nenhuma causa ou razão que a iniba, Deus existe necessariamente. Continuemos então empregando o princípio de razão. Para negar de Deus a existência necessária, deve ser dada em sua natureza ou fora dela a causa ou razão desse impedimento. No caso de uma causa externa, outra substância qualquer, haveria de ser uma substância de natureza distinta da de Deus, pois, se de mesma natureza é de se concluir que Deus existe. Contudo, uma substância de natureza distinta não teria nada em comum com Deus e, assim, tal como não poderia ser causa da sua existência,<sup>51</sup> não poderia impedi-la.<sup>52</sup> Restaria nesse caso uma contradição sem tamanho, afirmar que a causa que impede que Deus exista é dada em sua própria natureza. Por que isso é uma contradição absurda? Porque sabemos que à natureza de Deus pertence existir, como, então, fundamentar que Ele não existe na afirmação da sua existência? Todo esse imbróglio é suficiente para provar que Deus existe necessariamente.

Como uma razão ou causa que iniba a existência divina não pode ser dada fora da natureza divina, deverá necessariamente ser dada, conquanto [Deus] não exista, na sua própria natureza, a qual, por força disso envolveria contradição. Ora, afirmar tal coisa do ente absolutamente infinito e sumamente perfeito é absurdo; logo, nem em Deus nem fora de Deus é dada uma causa ou razão que iniba sua existência e, por conseguinte, Deus existe necessariamente.<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> Como indicado pela observação 4 do segundo escólio à EI, P8.

<sup>51</sup> Pois é sabido que “de coisas que nada têm em comum entre si, uma não pode ser causa da outra” (ESPINOSA, 2015a, EI, P3, p. 49).

<sup>52</sup> Na Parte IV da *Ética* um pensamento semelhante é apresentado para marcar que entre coisas de natureza inteiramente diversa, isto é, onde não há nada em comum, não há relação, interação. Cf. ESPINOSA, 2015a, EIV, P29.

<sup>53</sup> ESPINOSA, 2015a, EI, P11, dem. alternativa 1, p. 61.

É na prova *a posteriori* que, como havíamos indicado, Espinosa introduz abertamente a noção de potência. Assim, infere a existência de Deus da própria potência de existir ou, se preferirmos, da potência que há no existir. Nesse momento é importante termos em mente o que impulsiona a prova cartesiana e o axioma a partir do qual ela se desenvolve. Tenhamos também em conta o pressuposto que parece operar no fundo da prova espinosana, a saber, a definição de *causa sui* como explicitação de uma potência irrestrita e atual de ser, de existir e de agir. Pois bem, a sentença que abre e sustenta a prova da demonstração P11 é uma afirmação curta e direta: “poder não existir é impotência e, ao contrário, poder existir é potência”. Que se observe que Espinosa não delimita ou circunscreve o alcance dessa máxima, é certo que nesse momento a discussão gira em torno da substância, mas a afirmação da potência vale para qualquer coisa que possa ser posta sob a existência, assim, para os modos como para a substância poder existir é igualmente sinônimo de potência. O argumento que se segue daquela sentença pode ser dividido em duas partes, a primeira estabelece um diálogo com Descartes, a segunda é um desdobramento direto da ontologia de Espinosa. Vejamos.

Se partimos, como Descartes, da constatação de que a única existência necessária afirmada atualmente é a existência de entes finitos (eu existo), devemos supô-los mais potentes que o ente absolutamente infinito – pois poder existir é potência – isso, contudo, é absurdo, logo, na impossibilidade e na absurdidade de que o ente absolutamente infinito seja menos potente que o ente finito, é de se concluir que *Deus também existe necessariamente*. Essa é a primeira parte da demonstração. Deleuze destaca que ao elaborar sua prova *a posteriori* da existência de Deus, Espinosa não apenas tece uma crítica às provas cartesianas como opera uma mudança fundamental, substitui “o *argumento das quantidades de realidade*”, sob o qual as provas de Descartes se fundamentam, “por um *argumento das potências*”.<sup>54</sup> Argumento cuja força fica mais evidente na

---

<sup>54</sup> DELEUZE, G. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze. São Paulo: Ed. 34, 2017, p. 92.

sequência (segunda parte) da demonstração e no escólio subsequente, no qual o mesmo “axioma” que fundamenta a prova *a posteriori* é utilizado para tecer outra prova *a priori*.

A segunda parte da demonstração espinosana deixa entrever, no entanto, que não se trata tão somente de concluir que Deus *também* existe necessariamente, mas de ponderar: i) que a necessidade da sua existência decorre de si mesmo, ou seja, de sua natureza, e ii) que os entes finitos existem necessariamente, mas não por eles mesmos e sim pela necessidade/potência de uma causa externa que, esta sim, existe necessariamente por ela mesma, isto é, por sua essência. O texto é enfático “ou nada existe, ou necessariamente o Ente absolutamente infinito também existe”.<sup>55</sup>

A prova *a posteriori* da existência de Deus se constrói, nesse sentido, pela distinção entre o que é/existe em si, *causa sui*, e o que é/existe em outro,<sup>56</sup> demarcando, assim, a dependência deste com relação àquele. Os entes finitos, porque são em outro, não existem se o ente absolutamente infinito (em si) não existir, portanto, Deus existe necessariamente e a potência de existir dos entes finitos depende e é parte da potência absolutamente infinita de existir e agir do ente absolutamente infinito, Deus.<sup>57</sup> Com isso a demonstração abre o caminho para que no escólio Espinosa volte a oferecer uma prova *a priori* da existência de Deus, desta vez, porém, partindo da mesma premissa sob a qual fora tecida a prova *a posteriori*, a saber, o argumento de que poder existir é potência.

Isso que denominamos como argumento da potência tem força de axioma, e sob ele Espinosa prossegue salientando que “quanto mais

---

<sup>55</sup> ESPINOSA, 2015a, EI, P11, dem., p. 61.

<sup>56</sup> Pelas definições 3 e 5 e pelo axioma 1 da EI.

<sup>57</sup> Como mostraremos em outros momentos do nosso texto, esse reconhecimento repercute em muitos outros pontos da filosofia de Espinosa. Assim, na Parte III da *Ética* com a exposição do *conatus* e a identificação entre a essência e potência das coisas singulares ou no *TTP* e no *TP*, com a noção de direito de natureza e a equivalência com a potência etc. No interior da EI Espinosa antecipa a dedução da potência de Deus, operada a partir da P16 e, na sequência, a equidade entre a existência e a essência de Deus, na P20; e entre a essência e a potência de Deus, na P34 o que, no fundo, possibilitará aquela operação no campo dos singulares.

realidade cabe à natureza de alguma coisa, *tanto mais* forças têm de si [por si mesma] para existir”,<sup>58</sup> ou seja, tanto menos sua existência depende de causas ou forças externas. Com relação a esta prova, Chauí destaca que a demonstração de Espinosa se faz pelo estabelecimento de uma *ratio*, isto é, de uma proporção “entre a natureza de uma coisa e sua força para existir”.<sup>59</sup> Sabemos, pela P9, que “quanto mais realidade ou ser cada coisa tem, tanto mais atributos lhe competem”<sup>60</sup> e pela definição 6, assim como pela P11,<sup>61</sup> que Deus, substância absolutamente infinita, consiste em infinitos atributos, logo, Deus existe por si mesmo. Em outras palavras, Deus tem por sua própria natureza uma “potência de existir absolutamente infinita, e por isso ele existe necessariamente”.<sup>62</sup> Seguindo então a indicação de Chauí, estabelecer uma *ratio* entre a natureza de Deus e sua força/potência para existir nada é que retornar à definição de *causa sui*, pois o que essa *ratio* nos mostra é que há, entre uma coisa e outra (a natureza de Deus e a potência de Deus), uma relação de identidade, o que já havia sido evidenciado desde o início com a posição daquela definição. É patente mais uma vez que Deus existe necessariamente.

Que não podemos compreender e delinear o que é a potência sem compreender a própria natureza de Deus, fica tanto mais evidente quanto mais nos embrenhamos no *de Deo*, cuja construção, ao destrinchar as consequências da definição de *causa sui*, se desenvolve em três movimentos<sup>63</sup> dedutivos sucessivos: no primeiro, que compreende as proposições 1 a 15, é deduzida a essência de Deus, aquilo que Deus é: substância absolutamente infinita, pois consiste em infinitos atributos

---

<sup>58</sup> ESPINOSA, 2015a, EI, P11, esc., p. 63, itálicos nossos.

<sup>59</sup> Cf. CHAUI, M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. I: Imanência. São Paulo: Companhia das letras, 1999, p. 850.

<sup>60</sup> ESPINOSA, 2015a, EI, P9, p. 57.

<sup>61</sup> ESPINOSA, 2015a, EI, def. 1, p. 45 e EI, P11, p. 59.

<sup>62</sup> ESPINOSA, 2015a, EI, P11, esc., p. 63.

<sup>63</sup> Com uma ou outra distinção esses movimentos são apontados por CHAUI, 1999, p. 816-817; MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*. La première partie, la nature des choses. Paris: PUF, 1998, p. 65-202 e GUEROULT, M. *Spinoza I: Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968, p. 19. Marilena Chauí, no entanto, diferentemente dos dois comentadores franceses, destaca apenas dois movimentos, um que vai da proposição 1 a 16, e deduz a essência de Deus, e outro que compreende as proposições 17 a 36, e que deduz a potência de Deus.

infinitos em seu gênero; existe necessariamente, pois é causa de si; existe em si (aspecto ontológico da *causa sui*), por si e é concebido por si, ou seja, é inteligível em si mesmo (aspecto epistemológico da *causa sui*); dada sua natureza é causa do ser e da inteligibilidade de todos os seus modos.

No segundo movimento, que abrange as proposições 16 a 29, é deduzida a potência de Deus, isto é, “o que Deus faz sendo dado que é”:<sup>64</sup> a primeira afirmação segue na mesma linha da última proposição do movimento anterior, está ligada à causalidade divina e, assim, à sua produtividade. Deus é causa eficiente, por si, primeira e imanente tanto da existência quanto da essência de todas as coisas, o que significa, em outras palavras, que tudo é em Deus e, nessa medida, que nada pode ser concebido sem ele. Deus não age por decreto da vontade, mas por livre necessidade, dado isso, nada há na natureza que seja contingente, mas antes, tudo é determinado por Deus a existir e a operar (produzir efeitos) de maneira certa.

No terceiro e derradeiro movimento, que compreende as proposições 30 a 36, efetua-se a identidade entre a potência e a essência de Deus ou, podemos dizer, entre o ser de Deus e o seu agir. Há, nesse sentido, como que a “junção” ou explicitação das conseqüências dos dois movimentos anteriores. Afastada a contingência da ordem da natureza, Espinosa desbanca a concepção de intelecto e vontade criadores para estabelecê-los como sendo modos de pensar o que significa, de um lado, que não precedem ou independem da ação de Deus e, de outro lado, que não orientam a ação de Deus como fatores externos a ela. Em uma palavra, Deus não cria segundo seu intelecto nem age pelo arbítrio de sua vontade, longe disso, todos os efeitos de Deus seguem da necessidade da sua natureza, isto é, decorrem da sua essência. Chamamos a atenção para a centralidade desse pensamento.

Sustentando que a potência de Deus é a própria essência de Deus, Espinosa demonstra que Deus não age de maneira voluntária podendo, caso

---

<sup>64</sup> MACHEREY, 1998, p. 133.

queira, fazer com que as coisas sejam diferentes do que são; mas de maneira necessária. Para que a natureza, sua ordem e suas leis fossem diferentes do que são, Deus teria que ser diferente do que é, ou seja, teria que ser outro. Mas, assim como Deus existe pela necessidade de sua natureza, age pela necessidade de sua natureza, portanto, não existe e depois cria as coisas, mas age enquanto existe. Lembremos que pela definição de *causa sui* não há distinção entre ser e agir, nesse sentido, dizer que Deus é ou dizer que Deus age é uma mesma afirmação, assim, todas as produções de Deus seguem como consequências necessárias da sua essência e natureza, motivo pelo qual “as coisas não puderam ser produzidas por Deus de nenhuma outra maneira e em nenhuma outra ordem do que aquelas em que foram produzidas”.<sup>65</sup> Deus não cria a partir do nada e verticalmente, “Deus não produz porque quer [o que quer, como e quando quer], mas porque é”.<sup>66</sup>

Em tom crítico, Espinosa se põe em diálogo com toda a tradição que, além de opor e distinguir a potência (*potentia*) e o poder (*potestas*) de Deus,<sup>67</sup> distingue entre potência absoluta e potência ordenada de Deus. Ou seja, aquela tradição segundo a qual Deus, cuja potência é absolutamente infinita, não criou tudo o que podia, mas apenas o que quis, isto é, o que de acordo com sua livre vontade – e por motivos insondáveis por nós – escolheu criar. Ademais, que para essa tradição a criação seja um ato voluntário se justifica por outro motivo: uma vez que Deus pode tudo,<sup>68</sup> sua

---

<sup>65</sup> ESPINOSA, 2015a, EI, P33, p. 101. No horizonte dessas considerações o Prefácio á EIII acrescenta: “a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma em toda parte é sua virtude e potência de agir, isto é, as leis e regras da natureza segundo as quais todas as coisas acontecem [...] são em toda parte e sempre as mesmas” (ESPINOSA, 2015a, EIII, Pref., p. 325).

<sup>66</sup> DELEUZE, 2017, p. 112. A afirmação de que Deus existe e age pela necessidade de sua natureza é retomada posteriormente no parágrafo 7 do TP, II.

<sup>67</sup> Espinosa não faz essa distinção. Como podemos acompanhar no conjunto da EI, P35, o poder de Deus nem excede nem é mais comedido que sua potência. Espinosa põe a *potentia* e a *potestas* de Deus no mesmo “nível” de atuação ou, em termos mais adequados, estabelece que a potência e o poder de Deus são o mesmo, o que fica claro quando observamos que a demonstração da P35 se faz pelo recurso à P34.

<sup>68</sup> É preciso observar, no entanto, que a onipotência divina não opera nem fora das leis da lógica nem das leis de sua própria natureza, assim, porque Deus é perfeito, suas ações não envolvem contradição. Em outros termos, Deus pode tudo que não implique contradição, nesse sentido, tal como não pode fazer com que um círculo seja quadrado ou

ação criadora não se restringe a um único e determinado efeito. A multiplicidade da criação é justamente o que assegura que ela não é necessária – se assim o fosse um só seria o efeito da ação divina, mas Deus é onipotente, El Shadday<sup>69</sup> –, mas voluntária e, por conseguinte, contingente. Esse pensamento fica claro na letra de um dos seus expoentes, defendendo o oposto do que é sustentado por Espinosa, quatro séculos antes deste, Tomás de Aquino adverte: “quem das coisas que pode fazer, umas faz e outras não, opera por eleição da vontade e não por necessidade natural”, Deus, por sua onipotência pode tudo, mas não realiza tudo que pode, “logo, Deus não opera por necessidade natural, mas pela vontade”.<sup>70</sup> Ao identificar a potência de Deus à essência de Deus, Espinosa varre para longe duas noções importantes para a corrente interpretativa da qual São Tomás é representante, de um lado, a noção de livre vontade e, de outro lado, a contingência. Essa crítica reaparece no início da EII com a seguinte elaboração:

Por potência de Deus o vulgar entende a livre vontade de Deus e seu direito sobre tudo o que é e que, em vista disso, é comumente considerado como contingente. Com efeito, dizem que Deus tem o poder de tudo destruir e reduzir a nada. Ademais, amiúde comparam a potência de Deus com a potência dos reis. Mas isso refutamos nos corol. 1 e 2 da Prop. 32 da parte I e mostramos, na prop. 16 da parte I, que Deus age com a mesma necessidade com que entende a si próprio, isto é, assim como segue da necessidade da natureza divina que Deus entende a si próprio, também com a mesma necessidade segue que Deus faz infinitas coisas em infinitos modos. Em seguida, mostramos, na prop. 34 da parte I, que a potência de Deus não é nada além da essência atuosa de Deus; e por isso nos é tão impossível conceber que Deus não age quanto conceber que Deus não é. Aliás, se eu quisesse

---

que 2+2 seja igual a 5, não pode agir contra sua natureza, “Deus não é homem, para que minta, nem filho de Adão, para que se retrate. Por acaso ele diz e não faz, fala e não realiza?” (Números 23:19 em: GORGULHO, G. S.; STORNILOLO, I.; ANDERSON, A. F. (Coord.). *Bíblia de Jerusalém*. Trad. Euclides M. Balancin; Samuel M. Barbosa; Gilberto, S. Gorgulho et al. São Paulo: Paulus, 2002).

<sup>69</sup> Em hebraico e mais frequente no Antigo Testamento, esse é um dos nomes de Deus, e pode ser traduzido justamente como Deus Todo-Poderoso, como ocorre, por exemplo, em Gênesis 17:1-2.

<sup>70</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os gentios*. Trad. D. Odilão Moura. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1990 (Livro II, cap. XXIII, §2, p. 197). Conferir, além disso, o capítulo XXII.

prossequir, poderia aqui mostrar que aquela potência que o vulgar imputa a Deus não apenas é humana, mas também envolve impotência.<sup>71</sup>

A coincidência entre a natureza e a ação divinas desemboca no reconhecimento de que a potência pela qual Deus é causa de si e a potência pela qual é causa das coisas é uma só e a mesma: sua essência. Deus é, então, como já havia sido indicado na prova *a posteriori* da P11, a causa pela qual ele próprio e todas as coisas são e agem, de outra maneira, as coisas são parte da potência de Deus e, por isso, compartilham da potência dele exprimindo-a de maneira determinada.<sup>72</sup> Toda coisa é uma potência. Desse pensamento ao menos duas conclusões significativas se seguem para o campo dos singulares e, assim, para o posterior desenvolvimento da EIII e para a teoria do direito, a saber, toda coisa é afirmação de ser e de existir e, como Deus, toda coisa é, pelo que estabelece a proposição 36, produtividade causal, “nada existe de cuja natureza não siga algum efeito”.<sup>73</sup>

Pelo que precede, o texto de Espinosa sinaliza que a potência de uma coisa não é uma virtualidade, um possível aguardando atualização, não é, por assim dizer, aquilo que se distingue do ato e o antecede, à maneira de Aristóteles. A potência é, na verdade, o próprio ato. Toda potência é ato, atual e ativa, em uma palavra, é produtiva, é uma atividade e, enquanto tal, indissociável da sua efetuação. Nesse sentido, a potência de fazer algo, é fazer; a potência de pensar, é pensar; a potência de agir, é agir; a potência de existir, é existir, e assim por diante. Quando, portanto, Espinosa afirma na P11 que poder existir é potência, não está tratando da mera existência possível, de uma existência que pode ou não vir a ser efetivada, mas da existência necessária, isto é, efetiva. Se daqui voltamos nossa atenção para a definição de *causa sui*, compreendemos então que Deus é

---

<sup>71</sup> ESPINOSA, 2015a, EII, P3, esc., p. 131.

<sup>72</sup> Cf. ESPINOSA, 2015a, EI, P24, corol., p.89 e EIV, P4, dem., p. 387; \_\_\_\_\_, 2009, TP, II, §2, p. 11 e \_\_\_\_\_, 2008, III, p. 52 e IV, p. 67.

<sup>73</sup> ESPINOSA, 2015a, EI, P36, p. 109.

potência, uma potência absolutamente infinita, não apenas porque existe necessariamente produzindo efeitos necessários, mas porque, ao que tudo indica, uma das marcas da potência, a principal, é a correlação entre ser e agir e, por aquela definição, em Deus essa relação se dá por autocausação. Deus é, existe e age – causa as coisas – ao causar-se a si mesmo.

Porque Deus é causa do seu existir e do seu agir no momento em que existe e age, e a causalidade sendo uma conexão necessária, a existência e a atividade de Deus e de tudo o que é em Deus exigem produtividade causal, pelo que a potência é o ser em ato necessário da causalidade. A potência é *energeia* necessária, e não possível, sem correlativos precedentes ou sequentes de possibilidade: o repúdio da noção aristotélica de potência e expresso.<sup>74</sup>

No prolongamento desse pensamento, faz-se ainda manifesto que a potência não é exatamente ou tão somente algo que determinada coisa tem ou não, um predicado, mas, por certo, o que a coisa é. As coisas têm potência e são potência. Dito de outra maneira e enfaticamente, a potência de uma coisa é sua força interna, é o ser mesmo da coisa, ou seja, sua essência, por isso, reforçando o que foi dito acima, toda potência é ato. Essa identificação como visto, é expressamente formulada na P34, em cuja demonstração Espinosa pondera que “a potência de Deus, pela qual ele próprio e todas as coisas *são e agem*, é sua própria essência”.<sup>75</sup> Porque Deus é causa eficiente, por si, primeira e imanente de todas as coisas (pelas proposições 16 e 18), e causa não apenas da existência, mas da essência de todas elas, assim, causa delas no sentido em que é dito causa de si (pela proposição 25), a mesma identificação se estabelece para seus efeitos: a potência de uma coisa, de toda coisa, é sua essência, positividade, afirmação de ser, como será demonstrado na EIII com a dedução do

---

<sup>74</sup> CAMPOS, A. S. *Ius sive potentia*. Individuação jurídico-política na filosofia de Spinoza. Tese (doutorado). Faculdade de Letras. Departamento de filosofia da Faculdade, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2008, p. 185.

<sup>75</sup> ESPINOSA, 2015a, EI, P34, dem., p. 109, itálico nosso.

*conatus* para as coisas em geral e com a definição do desejo, para especificar a essência do ser humano.

Contudo, como esclareceremos no capítulo três, em um caso e outro a identificação entre potência e essência se estabelece com alguma distinção, pois, de maneira concisa, se em Deus a correlação entre ser e agir decorre da necessidade de sua natureza, em seus efeitos, isto é, nos modos, ela se segue não deles mesmos, mas da necessidade de sua causa, isto é, da natureza da qual são parte, ou seja, de Deus. O importante a se ter em conta é que como tudo é em Deus, Deus se exprime em todos os seus efeitos e todos os seus efeitos o exprimem, por isso, assim como ele, eles são necessariamente potências de ser, existir e agir. A potência da natureza naturante se estende à natureza naturada fazendo-se potência dela. Tudo é potência, tudo é produtividade, motivo pelo qual a essência de uma coisa é e só pode ser atual, atuosa e afirmativa.

Ao desenvolver as bases da ontologia e consolidar a concepção espinosana de Deus e da natureza, o *de Deo* apresenta o movimento nascente da doutrina da potência, fundamental para toda a compreensão da filosofia de Espinosa. Movimento a partir do qual entendemos que tudo aquilo que se segue de Deus, ou seja, toda a natureza, se expressa em termos de potência, em uma palavra, toda coisa existe como potência. É na EI, portanto, que Espinosa assenta o alicerce sob o qual erige a dedução da potência da mente e do corpo, na Parte II; a dinâmica da potência do ser humano singular, nas Partes III e IV e, no mesmo desdobramento, a potência do corpo político, o que já vinha sendo pontuado no *TTP*, mas que, graças à escrita e aos elementos da *Ética*, só pode ser esquadrihado mais detidamente no *TP*.

## CAPÍTULO 2

### A CORPORIS FABRICA E A DEFINIÇÃO DE INDIVÍDUO

O escólio à proposição 2 da Parte III da *Ética*, sob o respaldo do escólio à célebre EII, P7, tece uma crítica contundente à tradição que, via de regra, tende a desconsiderar a relação de simultaneidade e não hierarquia entre mente e corpo, colocando este sempre como devendo estar sob os comandos daquela. Tradição que, em outras palavras, recusa qualquer possibilidade de se pensar em uma atividade do corpo que não se deva a um direcionamento da mente.<sup>76</sup> Confrontando tal perspectiva, Espinosa afirma de maneira enfática e abrangente: “ninguém até aqui determinou o que o corpo pode, isto é, a ninguém até aqui a experiência ensinou o que o corpo pode fazer só pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corpórea [portanto, unicamente pelas leis de movimento e repouso]”, e isso não aconteceu, pondera ainda Espinosa, porque “ninguém conheceu a estrutura do corpo”<sup>77</sup> a ponto de poder explicar e justificar ações, acontecimentos e funções corporais sem a necessidade de recorrer a qualquer outra coisa que não o corpo mesmo, isto é, sua composição e suas leis, enfim, sua *fábrica*.

---

<sup>76</sup> Essa crítica reporta, portanto, pelo menos até Platão e Aristóteles. Em um dos diálogos platônicos travados entre Sócrates e Alcibiades, por exemplo, o corpo é descrito como um instrumento da alma que, por sua vez, assume uma posição de comando. Aristóteles, por seu turno, recorre a uma analogia náutica – frequentemente atribuída a Platão, graças a Tomás de Aquino – para descrever a relação entre a alma e o corpo como aquela de um piloto em seu navio, logo, uma relação de comando ou manejo dela (a alma) sobre ele (o corpo). Posteriormente essa analogia é encontrada também em Descartes que, no entanto, a recupera para criticá-la. Sobre tais questões conferir: PLATÃO. O primeiro Alcibiades. In: *Diálogos*, vol. v. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1975 (130a, b, p. 139); ARISTÓTELES. *De anima*. Trad. Maria Cecília G. dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006 (Livro II); DESCARTES, R. Discurso do método. In: *Discurso do método & Ensaios*. Pablo Rubén Mariconda (Org.) Trad. César A. Battisti, Érico Andrade, Pablo R. Mariconda et. al. São Paulo: Editora UNESP, 2018 (Parte V, p. 110); \_\_\_\_\_, 1983, Meditação sexta, §24, p. 144; TOMÁS DE AQUINO, 1990, p. 264 (livro II, cap. LVII, §1). Por fim, para ver sobre as ocorrências da metáfora do piloto e do navio conferir: MANZINI, F. Comme un pilote en son navire. In: *Archives de Philosophie*, tome 66, v. 1, 2003, pp. 163-169. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2003-1-page-157.htm>. Acesso em: 29/09/2020.

<sup>77</sup> ESPINOSA, 2015a, EIII, P2, esc., p. 243, itálicos nossos.

Note-se que não se trata de propor uma inversão ou uma substituição de hierarquias e, assim, de postular doravante a subordinação da mente ao corpo. Trata-se, sim, de sublinhar que o clássico discurso de privilégio ou proeminência da mente sobre o corpo deveu-se, em grande medida, à não compreensão ou, se quisermos, à compreensão inadequada do que é o corpo e, conseqüentemente, à não determinação de qual é a sua potência. À vista disso, Espinosa tem um objetivo claro: demonstrar que o corpo, todo corpo, tem uma potência que lhe é própria (*corporis potentia*). Uma potência que lhe caracteriza e que é independente de quaisquer decretos da mente, da vontade etc. Potência esta que deve ser determinada e compreendida, não apenas para que tenhamos um conhecimento adequado do próprio corpo, como também para que seja possível compreender a ideia de que ele é objeto: a mente e, assim, a maneira como os dois modos, mente e corpo, se relacionam e compõem uma singularidade.

O esclarecimento dessas dificuldades exige que nos ocupemos de certos pontos da pequena física da EII (conjunto de axiomas, lemas, definição e postulados que seguem o escólio à proposição 13). Porém, antes de nos encaminharmos a esta tarefa, cumpre-nos voltar a atenção para os termos empregados por Espinosa para justificar o problema em questão. Como indicado pelo escólio à EIII, P2, toda dificuldade se dá porque a *estrutura do corpo* permaneceu desconhecida. Em uma primeira mirada o que inicialmente chama a nossa atenção é que em nenhum momento o texto de Espinosa faz referência ao corpo como máquina – poderia ter sido dito que ninguém conheceu a máquina do corpo tão acuradamente. Em vez disso, o corpo é descrito como *fábrica*. *Corporis fabricam*,<sup>78</sup> escreve

---

<sup>78</sup> Na *Ética* essa expressão tem mais duas ocorrências. A primeira intervém no Apêndice da Parte I. Ao discorrer sobre o preconceito finalista e a nossa ignorância das causas das coisas, Espinosa ressalta que a *corporis humani fabricam* é fruto da arte, precisamente, da arte mecânica. Essa ligação da *corporis fabrica* com a noção de arte reaparece no escólio à EII, P3, quando Espinosa pondera que a *corporis fabricam* supera em artifício tudo aquilo que é fabricado por arte humana. A segunda ocorrência encontra-se no escólio à EIV, P59, que explica que todas as nossas ações, mesmo aquelas que decorrem de afetos que julgamos maus, caracterizam a virtude, isto é, a potência da *corporis humani fabrica*. Por fim, uma outra menção é encontrada no capítulo XII da segunda parte dos *Cogitata*, que salienta que quando nos atentamos à *corporis humani fabricam*, concebemos que ela pode ser destruída, clareza que não temos quando consideramos a “substância corpórea”. Cf.

Espinosa recobrando o título da *Magnum opus* de Vesalius.<sup>79</sup> O uso de tal vocábulo não nos parece gratuito, indicaria da parte do nosso autor a contraposição ou tomada de distância com relação à imagem do corpo-máquina comum à época.<sup>80</sup> Contudo, conforme nos demoramos na letra da EIII, P2 e sobretudo na pequena física, observamos que apesar de não recorrer àquela imagem, a descrição do corpo apresentada por Espinosa guarda algumas similaridades com certas concepções mecanicistas, vide, por exemplo, a segunda parte dos *Princípios da filosofia*, de Descartes.<sup>81</sup> Nesse sentido, em que reside aquela distância e como a estabelece? Em outras palavras, em que medida, então, pensar o corpo como *fábrica* seria suficiente para escapar de oferecer dele uma visão estritamente mecânica?

Ao distinguir entre as noções de estrutura (*structura*) e fábrica (*fabricam*), Douglas Balila sublinha algo importante que nos ajuda a começar a esclarecer a questão acima e, além disso, justifica nossa opção em não traduzir a expressão *corporis fabricam* por *estrutura do corpo*. Em

---

ESPINOSA, 2015a, EI, Ap., p. 117 e EIV, P59, esc., p. 471 e ESPINOSA, B. *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*. Trad. Homero S. Santiago e Luís César G. Oliva. São Paulo: Autêntica, 2015c, p. 258-259.

<sup>79</sup> Andreas Vesalius foi um importante médico anatomista do século XVI, um dos primeiros médicos a realizar dissecação em corpos humanos, prática pouco comum na época. O livro a que nos referimos é o *De Humani corporis fabrica*, publicado em 1543. Gostaríamos de apontar uma curiosidade. No que se refere à elaboração de uma crítica à tradição, Espinosa faz algo semelhante ao que anteriormente havia sido feito por Vesalius. Logo nas primeiras páginas do prefácio de seu livro, Vesalius chama a atenção para o desconhecimento, ou melhor, o desinteresse dos médicos para com a anatomia, e faz isso precisamente afirmando que eles, os médicos, “*negligenciaram a estrutura*” do corpo, poderíamos dizer. Ora, a passagem em questão salienta que “enquanto os médicos supuseram que apenas os cuidados das enfermidades internas lhes diziam respeito, considerando o mero conhecimento das vísceras mais que suficiente, negligenciaram a estrutura (*fabricam neglexerunt*) dos ossos e músculos, bem como dos nervos, veias e artérias que correm através dos ossos e músculos como de nenhuma importância” (VESALII, A. *De Humani corporis fabrica*. Basileae: Johann Oporinus, 1543, p. 3, pref. itálico e tradução nossa).

<sup>80</sup> Espinosa não só não recorre à imagem do corpo-máquina, como inclusive, há uma completa ausência do termo máquina em sua obra, é o que nos indica Pina Totaro. Além desta ausência, a autora italiana chama a atenção para as poucas ocorrências de noções correlatas como é o caso de *mechanica* e *mechanicus*, indicando, contudo, que “além das avaliações estritamente quantitativas, é, no entanto, possível traçar em Espinosa um vasto espaço de referências conceituais à ideia de mecanicismo, em que o espírito de toda uma época parece brilhar e refletir-se, e de um universo cultural que identifica na ‘máquina’ não apenas o símbolo da própria modernidade, mas uma estrutura fundamental do pensamento” (TOTARO, P. *Instrumenta mentis: contributi al lessico filosofico di Spinoza*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2009. p. 65, tradução nossa).

<sup>81</sup> As considerações sobre o movimento e as leis da natureza, por exemplo. Cf. DESCARTES, 1997, p. 59-91.

sua tese Balila observa que, embora as duas noções estejam estreitamente relacionadas, há certa diferença no emprego de uma e outra. Assim, o termo *fabricam*, noção utilizada por Espinosa,

É mais aplicado para significar uma atividade estruturante de construção de estruturas, ou o aspecto dinâmico de uma *structura*, a sua atividade ou funcionamento, enquanto o termo *structura* significa uma estrutura acabada, uma *obra*, uma *structura* construída numa *fabrica* ou por uma ação fabricante de estruturas.<sup>82</sup>

Em resumo, “*fabrica* enfatiza a atividade estruturante de uma estrutura, e *structura* enfatiza aquilo que a caracteriza como uma estrutura acabada”.<sup>83</sup> Uma estrutura seria, assim, como que o produto ou resultado de uma organização,<sup>84</sup> isto é, da atividade dinâmica e coordenada de uma fábrica. Ratifica-se aqui que estamos diante de duas noções distintas, mas convergentes e complementares, convergência que se evidencia na conclusão que se segue: “o Corpo humano é uma *fabrica*, e como tal organiza o funcionamento de sua estrutura para o cumprimento de certas funções, segundo as leis imanentes e necessárias da natureza e da sua natureza”.<sup>85</sup> De um lado, portanto, segundo as leis a que estão submetidos todos os modos finitos e, do outro lado, consoante às leis que regem o atributo extensão, isto é, os corpos em geral, bem como as leis que fazem de um corpo um corpo singular. A pequena física expõe quais são essas leis, mas antes de evidenciá-las cabe reforçar o que está sendo sustentado: a

---

<sup>82</sup> Tal conclusão decorre do estudo dos trabalhos de Harvey e Vesalius, bem como da consulta de dicionários de latim. Cf. BALILA, D. *A construção do conhecimento em Espinosa e Piaget: da Natureza à Ética*. Tese (doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014, p. 250.

<sup>83</sup> BALILA, 2014, p. 250, grifos do autor.

<sup>84</sup> “Conjunto formado por partes diferentes que cooperam” (LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.775).

<sup>85</sup> BALILA, 2014, p. 249. Leituras como a de Marilena Chaui vão na mesma direção desta conclusão, ainda que não indiquem a distinção entre *fabrica* e *structura*. É nesse sentido, por exemplo, que a autora apresenta a compreensão do corpo como uma “unidade estruturada”. Cf. CHAUI, M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. II: liberdade. São Paulo: Companhia das letras, 2016, p. 165-166 e \_\_\_\_\_. *I Encontro Deleuze e Guattari: desejo e política (abertura)*. 2019. (2:06:00). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IEMo2pYBFs&t=10s>. Acesso em: 11/08/2020.

*fabrica* do corpo age e opera de maneira interligada para manter a *structura* do corpo.

O conjunto da proposição 13 da Parte II não nos põe diante de um texto longo e minucioso,<sup>86</sup> podemos dizer, na verdade, que se trata de um parêntese metodológico empregado por Espinosa a fim de cumprir seu objetivo primário: tratar da natureza da mente,<sup>87</sup> “para o que [no entanto] é necessário antepor umas *poucas coisas* sobre a natureza do corpo”.<sup>88</sup> Ora, uma vez concebida como ideia do corpo, o conhecimento da mente pressupõe como condição necessária o conhecimento do seu objeto, o corpo.<sup>89</sup> Introdz-se, nessa esteira, o que se convencionou denominar de pequena física, um texto curto no qual Espinosa disserta respectivamente sobre os corpos simples, os corpos compostos e, por fim, o corpo humano. Mais precisamente, texto no qual se evidencia como dois conceitos básicos da cinemática, movimento e repouso, se aplicam em cada “tipo” de corpo.

À vista disso, a exposição sobre a natureza do corpo, proposta por nosso autor, começa pelo estabelecimento de dois axiomas, ou seja, pela colocação de duas verdades que não carecem de demonstração. Verdades que põem em evidência como que a “lei” geral da natureza dos corpos apresentando, assim, aquilo que preliminarmente todos os corpos, simples ou compostos, têm em comum – trata-se, então, da “lei” comum da extensão –, a saber, todos eles estão invariavelmente ou em movimento ou em repouso, e se movem “ora mais lentamente, ora mais rapidamente”.<sup>90</sup> Isto posto, duas são as conclusões imediatas, uma destaca aquilo que distingue um corpo de outro, a outra aponta para aquilo em que os corpos convêm.

---

<sup>86</sup> É Espinosa quem atribui essa característica a sua abordagem. Linhas antes de apresentar os postulados sobre o corpo humano ele pondera: “se eu tivesse tido a intenção de tratar do corpo minuciosamente, deveria ter explicado [...]” (ESPINOSA, 2015a, EII, P13, lem. 7, esc., p. 161).

<sup>87</sup> Objetivo que se torna claro pelo próprio título da EII: *Da natureza e origem da mente*.

<sup>88</sup> ESPINOSA, 2015a, EII, P13, esc., p. 151, itálicos nossos.

<sup>89</sup> Conclusão alcançada pela P13 na sequência das proposições 11 e 12. No avanço dessa dedução aquilo que a proposição 12 ainda apresenta como hipótese, “se o corpo *for* objeto da mente”, a proposição 13 põe como uma conclusão afirmativa: “o corpo é o objeto da mente”.

<sup>90</sup> ESPINOSA, 2015a, EII, P13, ax.2, p. 151.

O “primeiro nível”<sup>91</sup> de conveniência entre os corpos é dado pela extensão, atributo de que todos eles são modos. Em uma palavra, todo corpo é extenso e, portanto, ao menos nisso convém com outro corpo. A distinção, por seu turno, por paradoxal que de início possa parecer, está relacionada àquilo mesmo que os corpos têm em comum. Se, pela EI, além de Deus, substância infinitamente infinita, não é dada nenhuma outra substância, então, os corpos enquanto modos finitos do atributo extensão não podem se distinguir pela substância,<sup>92</sup> – pois não o são –, distinguem-se, sim, pelo movimento e pelo repouso, que sendo comum a eles, não é igual entre eles. Explicamos.

Embora todo corpo se mova ou repouse, como admite o axioma 1, em cada corpo as relações, arranjos e composições de movimento e repouso são distintas e singulares. Significa que há entre os corpos não uma diferença qualitativa, mas quantitativa, ou seja, uma diferença de grau; há que se pensar, então, em graus distintos de movimento e de repouso. Motivo pelo qual o axioma 2 alega que cada corpo se move ora mais lentamente, ora mais rapidamente – sendo preciso determinar as causas ou circunstâncias dessas mudanças – e por que Espinosa falará posteriormente, ao tratar dos corpos compostos, de uma proporção certa (*certa ratio*)<sup>93</sup> de movimento e repouso característica a cada corpo.

Uma vez entendido que todos os corpos se movem ou repousam e que é sob esse critério que podemos estabelecer a distinção entre eles, resta ponderar sobre aquilo que determina que um corpo esteja em

---

<sup>91</sup> Talvez esta não seja a expressão mais adequada, mas nos referimos a um primeiro nível de conveniência porque quando nos debruçamos sobre a dinâmica dos corpos compostos observamos que as relações de conveniência, e mesmo aquilo que torna um corpo distinto do outro, são mais complexas.

<sup>92</sup> Contraposição com Aristóteles e Descartes.

<sup>93</sup> Fernando Bonadia de Oliveira chama a atenção para o uso que Espinosa faz desse termo. Conforme aponta em sua tese, “proporção” é apenas um dos diferentes sentidos que Espinosa confere à palavra latina *ratio*. Dependendo do emprego ela também pode significar: “razão” (enquanto conhecimento do segundo gênero na *Ética*), ‘maneira’ (a exemplo de *ratio vivendi*, ‘maneira de viver’) e ‘razão’ (em sentido genérico)”, Oliveira ainda acrescenta que, a depender do contexto, a expressão *certa ratio*, pode ser traduzida ou como “certa relação” ou como “certa proporção” (OLIVEIRA, F. *Coerência e comunidade em Espinosa*. Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015, p. 78, nota 181. Conferir ainda a Carta 32, de Espinosa a Oldenburg.

movimento ou em repouso e possa passar de um a outro,<sup>94</sup> de outra maneira, falta refletir sobre aquilo que no parágrafo anterior denominamos como as condições de mudança de um corpo. Dá-se, assim, uma interrogação sobre a causalidade e, a partir disso, uma afirmação da intercorporeidade, ora, “nenhum corpo tem nele mesmo a capacidade para transformar o movimento em repouso ou o repouso em movimento, nem para modificar a velocidade do movimento com o qual é animado”.<sup>95</sup> De um lado, isso significa, pelo lema 3, que movimento e repouso não são absolutos, são, sim, o estado de um corpo; de outro lado, significa que a conservação ou a modificação desse estado e, portanto, o movimento ou o repouso de um corpo está forçosamente relacionado à ação de outros corpos, também eles em movimento ou em repouso e determinados a este ou aquele estado pelo movimento ou repouso de outros corpos e assim sucessivamente.<sup>96</sup>

Encontramo-nos aqui no mesmo horizonte do que fora afirmado no início deste capítulo, não há no que se refere aos corpos e suas relações nenhuma determinação ou intervenção que não seja aquela (da potência) dos próprios corpos uns sobre os outros. Espinosa pode, a partir daqui, apresentar aquilo que pelos trabalhos de Galileu e Newton,<sup>97</sup> conhecemos como inércia. Se a causa da mudança do estado de um corpo é e só pode ser a ação de outro corpo, “um corpo em movimento continua a mover-se até que seja determinado por outro corpo a repousar; e um corpo em repouso também continua a repousar até que seja determinado por outro ao movimento”.<sup>98</sup>

---

<sup>94</sup> Passar do movimento ao repouso, passar do repouso ao movimento.

<sup>95</sup> MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza: la deuxième partie, la réalité mentale*. Paris: PUF, 1997, p. 136-137, tradução nossa.

<sup>96</sup> Pelo Lema 3 da EII, P13.

<sup>97</sup> Cf. GALILEI, G. *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano*. Trad. Pablo R. Mariconda. São Paulo: Ed. 34, 2011, p. 227-230 e NEWTON, I. *Princípios matemáticos de filosofia natural*. Livro I. Trad. Trieste Ricci, Sônia T. Gehring et al. São Paulo: EDUSP, 2016, p. 53. A primeira lei do movimento enuncia: “todo corpo continua em seu estado de repouso ou de movimento uniforme em uma linha reta, a menos que ele seja forçado a mudar aquele estado por forças imprimidas sobre ele”.

<sup>98</sup> ESPINOSA, 2015a, EII, P13, lem. 3, corol. p. 153.

Reconhece-se, assim, que os corpos estão em relação e que a intercorporeidade é primordial, pois, pelo que até aqui foi dito, a mudança do estado de um corpo nunca é uma mudança da qual ele é causa única e total, mas compreende sempre e necessariamente a natureza e ação de outros corpos adjacentes, corpos com os quais estabelece relações de troca, reciprocidade, composição, partilha etc.<sup>99</sup> Nos termos do axioma 1, “todas as maneiras como um corpo [*qualquer corpo*] é afetado por outro corpo seguem da natureza do corpo afetado e simultaneamente da natureza do corpo afetante”.<sup>100</sup> O campo no qual se insere essa discussão ainda é aquele dos corpos que se distinguem unicamente pelo movimento e pelo repouso, pela rapidez e pela lentidão, isto é, os corpos simples; mas isso que é firmado pelo axioma 1 tem a peculiaridade de também ser comum a quaisquer corpos compostos e em relação. Com isso, pensamos que já nesse momento Espinosa cria uma abertura importante para as questões que se seguirão na Parte III e para aquelas que junto com a noção de indivíduo podemos estabelecer no campo da política e das relações interindividuais. Nesse sentido, ampliando nosso entendimento, o axioma se aplica ao corpo humano como ao corpo político, indivíduo cuja organização é igualmente complexa.

Mas, afinal, o que é um indivíduo? Pela definição espinosana, uma união de corpos, um corpo composto cujas partes, isto é, os corpos constituintes aderiram uns aos outros por constrangimento ou pela comunicação de seus movimentos “numa proporção certa (*certa quandam ratione*)”,<sup>101</sup> isto é, sob certa relação característica, singular. Em ambos os casos “dizemos que esses corpos estão unidos uns aos outros e todos em simultâneo compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos”.<sup>102</sup> Atentemos para duas noções fundamentais

---

<sup>99</sup> Em termos de perfeição, aptidão, aumento de potência etc., as relações com o exterior são, portanto, fundamentais. Quanto mais relações, tanto mais perfeito, apto e potente é um corpo e sua mente. Desse mesmo pensamento segue que as afecções de um corpo só podem ser explicadas a partir da sua relação com outros corpos.

<sup>100</sup> ESPINOSA, 2015a, EII, P13, ax. 1 após o lema 3, p. 155.

<sup>101</sup> ESPINOSA, 2015a, EII, P13, def., p. 157.

<sup>102</sup> ESPINOSA, 2015a, EII, P13, dem., p. 157.

nesse contexto: aderência e comunicação. Assim, corpos que não se aderem e se comunicam não podem compor (formar) um indivíduo ou, em termos semelhantes, não há indivíduo se não há, além de aderência, comunicação entre seus corpos, pois, trocando em miúdos, entendê-lo como união de corpos é, precisamente, compreendê-lo como “*operação de articulação, comunicação, concatenação e integração de movimentos*”,<sup>103</sup> isto é, como atividade conjunta e coordenada. Interessante observarmos que sem qualquer menção explícita, há uma forte convergência entre esse entendimento do que seja um indivíduo e aquele da noção de *fabrica*, que apresentamos acima e que Espinosa só enfatiza posteriormente, na EIII. É para essa compreensão, inclusive, que indiretamente a dedução operada pelo filósofo na pequena física parece caminhar,<sup>104</sup> na medida em que a definição de indivíduo em geral prepara a dedução e conhecimento da *corporis fabrica* de um indivíduo singular, o humano, ponto em que finda a pequena física.

Como vimos há pouco, e conforme retomaremos em vários momentos deste texto, os corpos estão em relação e, em decorrência disso, sofrem modificações, modificações que são tanto mais, maiores, variadas e frequentes quanto mais compostos são os corpos. Isso se dá, de um lado, porque quanto mais composto, maior é a possibilidade e a abertura para que o corpo seja diversamente afetado e, de outro lado, porque a intercorporeidade acontece também de maneira intracorpórea. A composição de um corpo nos coloca, portanto, diante de uma complexidade, que se reflete não apenas naquilo que distingue os corpos compostos dos corpos simples, como também em como e em que eles se diferenciam de outros corpos compostos. Tais observações, unidas à compreensão do indivíduo como uma união de corpos, impõem uma interrogação que orienta toda a sequência da dedução espinosana; qual seja, o que faz que um indivíduo se mantenha sendo ele mesmo a despeito

---

<sup>103</sup> CHAUI, 2016, p. 163.

<sup>104</sup> Nos referimos a uma intervenção indireta porque, como o próprio Espinosa indica, a abordagem acerca da natureza do corpo é introduzida com o objetivo de viabilizar a compreensão da natureza da mente, o objetivo primeiro dessa Parte da *Ética*.

de todas as diversas mudanças e alterações que lhe sobrevêm e podem sobrevir? Parafraseando o último escólio da pequena física, trata-se de ponderar sobre o que assegura que um indivíduo, sendo diversamente afetado – e, assim, modificado –, conserve, contudo, a sua natureza.<sup>105</sup> Perguntado de outra maneira, quais as condições que garantem que este indivíduo seja ele e não outro, o que o individualiza, singulariza? O *Breve tratado* sintetiza bem o que está em questão nesse momento, há que se determinar a causa “pela qual *isto é assim* e não de *outra maneira, isto é isto e não aquilo*”.<sup>106</sup>

Na Parte II da *Ética*, o esclarecimento de Espinosa retoma o mesmo fundamento introduzido em sua obra de juventude, mas, desta vez, em uma abordagem que não se circunscreve a uma nota de rodapé. Em uma sequência de quatro lemas o filósofo convoca quatro sortes de mudanças triviais que podem ocorrer em um corpo composto, são elas: mudanças relacionadas ao metabolismo/regeneração, ao crescimento e à diminuição, ao movimento dos membros e, por fim, à locomoção.<sup>107</sup> O que temos de observar nesses exemplos é que todos eles carregam um traço comum, a saber, a explicitação de que quaisquer que sejam as mudanças experimentadas por um indivíduo, sob tais ou tais condições – portanto, cumpridas certas exigências – ele manterá sua natureza sem mudança de sua forma, ou seja, não cessará de ser ele mesmo.<sup>108</sup> Para melhor entendimento do que seriam essas condições podemos recorrer a um dos exemplos mencionados, tomemos o crescimento e a diminuição. Espinosa pondera que, se os corpos que compõem um indivíduo, digamos *x*, “se tornam maiores ou menores, mas em proporção tal que, como dantes, [todos conservam uns com os outros] a mesma proporção de movimento e

---

<sup>105</sup> Cf. ESPINOSA, 2015a, EII, P13, esc. após o lema 7, p. 159.

<sup>106</sup> ESPINOSA, B. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Trad. Luís César G. Oliva e Emanuel Ângelo R. Fragoso. Belo Horizonte: Autêntica, 2014, p. 90, nota 69, §8.

<sup>107</sup> São os temas dos lemas 4, 5, 6 e 7 da pequena física, respectivamente.

<sup>108</sup> Cf. MATHERON, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les éditions de minuit, 1988, p, 44.

de repouso [...] o indivíduo manterá a sua natureza de antes sem nenhuma mudança de forma”.<sup>109</sup> Ou, no caso do metabolismo/regeneração que,

Se de um corpo que é composto de vários corpos, ou seja, de um indivíduo, são separados alguns corpos, e simultaneamente tantos outros da mesma natureza ocupam o seu lugar [desempenhando, portanto, a mesma função, ou bastante semelhante], o indivíduo manterá a sua natureza de antes, sem nenhuma mudança de sua forma.<sup>110</sup>

Se quisermos ilustrar ainda mais, podemos pensar no corpo humano – e em um indivíduo singular qualquer, nós mesmos – que, desde o nascimento, da infância até a velhice, passa pelo crescimento e diminuição dos seus órgãos, membros, músculos etc. e ainda, por processos metabólicos como o catabolismo, bem como processos de regeneração celular e sanguínea etc. Esses são ótimos exemplos para que possamos concluir que a conservação, perseveração, manutenção e existência de um indivíduo exige que ele passe por mudanças, desde as mais ínfimas até as mais significativas.

Seguindo os fios da trama que até aqui se tece podemos, então, compreender o porquê de se afirmar as condições de possibilidade de um indivíduo. A importância dessa empreitada se justifica precisamente porque não estamos tratando tão somente de um corpo em relação com outros, mas de um corpo que, dada sua composição e complexidade – tanto maiores quando pensamos no corpo humano e no corpo político –, suas relações internas e externas, pode ser múltipla e diversamente afetado, quer em seu todo quer em cada uma de suas partes. Um corpo, portanto, que pode ser indefinidamente modificado.

Seguradas por essas considerações e pelos exemplos apresentados acima, retomemos a definição de indivíduo, desta vez em sua completude:

Quando alguns corpos de mesma ou diversa grandeza são estrangidos por outros de tal ou tal maneira que aderem

---

<sup>109</sup> ESPINOSA, 2015a, EII, P13, lem. 5, p. 159.

<sup>110</sup> ESPINOSA, 2015a, EII, P13, lem. 4, p. 157.

uns aos outros, ou se se movem com o mesmo ou diverso grau de rapidez, de tal maneira que comunicam seus movimentos uns aos outros numa proporção certa, dizemos que esses corpos estão unidos uns aos outros e todos em simultâneo compõem um só corpo ou indivíduo que se distingue dos outros por essa união de corpos.<sup>111</sup>

Além da consonância entre aderência e comunicação, cuja importância frisamos anteriormente, dá-se agora por entendido quais os elementos ou fatores que, firmando a individualidade de um corpo composto, isto é, de um indivíduo, o distingue dos demais corpos, a saber, os corpos que o compõe e, nomeadamente, a proporção (*ratio*) de movimento e de repouso que se estabelece entre eles. Esta conjunção é o que se concebe como “*forma do indivíduo corporal*”.<sup>112</sup> Chegamos, com isso, a um ponto fundamental da discussão espinosana, mas cuja clareza e compreensão ainda não é de todo evidente, portanto, detenhamo-nos um pouco mais no assunto. Para nos auxiliar invocamos uma afirmação que Espinosa só fará em um momento posterior: “o que constitui a forma do corpo humano consiste em suas partes comunicarem seus movimentos umas às outras numa proporção certa (*certâ quâdam ratione*)”, de maneira tal que, “as coisas que fazem com que se conserve a proporção de movimento e repouso (*motûs, & quietis ratio*) que as partes do corpo humano têm entre si conservam a forma do corpo humano (*humani corporis formam*)”.<sup>113</sup> Essa declaração nos presta auxílio por um motivo muito preciso, o que ela diz sobre a constituição e conservação da forma do corpo humano se aplica à constituição e conservação da forma de todo e qualquer corpo composto.<sup>114</sup> Consideremos, assim, que *o que constitui a forma de um indivíduo consiste em suas partes comunicarem seus movimentos umas às outras numa proporção certa*, e que tudo o que contribui para a conservação dessa proporção de movimento e de repouso entre as partes que o compõe, contribui para a conservação de sua forma.

---

<sup>111</sup> ESPINOSA, 2015a, EII, P13, def. p. 155-157.

<sup>112</sup> CHAUI, 2016, p. 163.

<sup>113</sup> ESPINOSA, 2015a, EIV, P39, dem., p. 439-441.

<sup>114</sup> Não por acaso remete justamente à definição de indivíduo da EII.

Podemos então observar que o engendramento de um indivíduo compreende uma operação peculiar. Ele “nasce” de uma união de corpos, certamente, mas devemos de nos atentar que o peso da definição espinosana não recai exatamente nessa união, o que fica tanto mais claro quando levamos em consideração a letra da demonstração da EIV, P39, citada no parágrafo acima; recai, sim, no que deve haver entre esses corpos para que haja, de fato, um indivíduo: comunicação de *certa ratio* de movimento e de repouso. Em uma palavra, unidos os copos comunicam seus movimentos uns aos outros e, a partir disso, estabelecem entre si uma *ratio* de movimento e de repouso. Dito de outra maneira, a proporção de movimento e de repouso que individualiza um indivíduo conferindo-lhe unidade e unicidade advém da mutualidade da comunicação e composição dos movimentos e repousos de um corpo com os movimentos e os repousos dos corpos a que se une. Nesse momento é Matheron quem nos auxilia.

Isso que chamamos de forma do indivíduo corporal, o comentador francês apresenta em termos semelhantes ao considerar que a definição espinosana de indivíduo compreende dois elementos, um elemento material, que diz respeito aos corpos que compõem o indivíduo, e um elemento formal, que é aquilo – Matheron se refere a uma *structure* – que dá a essa união de corpos “sua unidade, por oposição a um simples agregado, sua unicidade, por oposição aos outros indivíduos que poderiam se formar a partir desses mesmos elementos”. Acrescenta ainda que como não há na extensão senão movimento e repouso, tal “*structure* não pode consistir senão em uma certa relação que se instaura entre esses dois termos”.<sup>115</sup> A operação pela qual um indivíduo é engendrado põe em destaque algo que não está em nenhuma das partes do indivíduo consideradas separadamente, e que elas só possuem em comum enquanto estão unidas nessa união de corpos<sup>116</sup> singular. O indivíduo que se engendra

---

<sup>115</sup> MATHERON, 1988, p. 39, tradução nossa.

<sup>116</sup> Cf. OFRATH, Y. Le concept de forme dans la philosophie de Spinoza. In : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome 139, vol. 2, 2014, p. 147-173. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-philosophique-2014-2-page-147.htm>. Acesso em: 18/03/2021, p. 167.

é, portanto, algo totalmente novo, de maneira que por esta proporção de movimento e de repouso o indivíduo inteiro se distingue de suas partes – ainda que seja formado por elas – e dos demais corpos.

Esse percurso encaminha à pelo menos duas conclusões fundamentais. A primeira é que, do ponto de vista do indivíduo, desde que sua *ratio* de movimento e de repouso seja mantida, não importa como ou o quanto seus corpos variem.<sup>117</sup> Daí que a sequência da EIV, P39, dem. afirme que são boas aquelas coisas/relações que fazem com que a proporção de movimento e de repouso entre as partes do corpo seja conservada e más, por sua vez, aquelas coisas/relações que, modificando esta *ratio*, mudam a forma do indivíduo, e assim, o destroem. Do ponto de vista da conservação a aptidão para lidar com mudanças é, na verdade, bastante útil. Quanto mais um corpo é apto a mudanças, tanto mais ele é apto à pluralidade simultânea, em uma palavra, maior é sua disposição para afetar e ser afetado de diversas maneiras. Um corpo que não se modifica e, sobretudo, que não se adapta às mudanças, fazendo uso delas a seu favor, é um corpo vulnerável.

Nessa mesma linha de pensamento, Chauí destaca o papel da intercorporeidade ao observar que “os corpos buscam a relação com outros que formam o vasto meio onde existem, *relação que*” salienta, “os faz regenerar-se, crescer, desenvolver-se para manter o equilíbrio de suas proporções de movimento e repouso, das quais dependem tanto suas vidas como a ampliação de sua aptidão para o múltiplo simultâneo”.<sup>118</sup> A segunda conclusão é que um indivíduo é um corpo organizado ou, no sentido em que expusemos anteriormente, é *fabrica*, pois seus corpos componentes atuam como causa única, dinâmica e coordenada para manter o bom

---

<sup>117</sup> Conferir lemas 3, 4, 5, 6 e 7 da pequena física.

<sup>118</sup> CHAUI, 1999, p. 91, itálico nosso. E, discorrendo sobre o corpo humano Espinosa enfatiza, em primeiro lugar, que a um corpo disposto de múltiplas maneiras corresponde uma mente apta a perceber muitas coisas e, em segundo, que “é útil ao homem o que dispõe o corpo humano tal que possa ser afetado de múltiplas maneiras ou o que o torna apto a afetar os corpos externos de múltiplas maneiras; e tanto mais útil quanto torna o corpo mais apto a ser afetado e afetar os outros corpos de múltiplas maneiras” (ESPINOSA, 2015a, EIV, P38, p. 439).

funcionamento, desenvolvimento e equilíbrio do indivíduo inteiro. Assim, o indivíduo corporal não é “uma máquina *partes extra partes*,<sup>119</sup> [...] é uma potência viva (ritmo, proporção de movimento e repouso entre seus constituintes) dotada de interioridade ou de potência de auto-organização”.<sup>120</sup>

Está erigido o solo que permite tomar em consideração quaisquer corpos compostos. A partir daqui, como sugere o último escólio à pequena física, é possível pensar em indivíduos cada vez mais compostos e complexos, a exemplo do corpo humano, do corpo político e, a bem dizer, da natureza inteira,<sup>121</sup> – o universo concebido como um único indivíduo ordenado, um todo do qual cada um de nós, seres humanos, é apenas uma parte, um dos muitos e distintos corpos e indivíduos componentes. Com isso, antes de passar às questões que concernem à natureza da mente e sua união com seu corpo Espinosa pode, por fim, discorrer sobre o indivíduo que somos nós: o corpo humano, cumprindo, ainda, aquela brevidade anunciada no início da pequena física. Dessa maneira, seu comentário se concentra em seis postulados concisos que estabelecem:

- I. O corpo humano é composto de muitíssimos indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é assaz composto.
- II. Dos corpos de que o corpo humano é composto, alguns são fluidos, alguns moles e, por fim, alguns duros.
- III. Os indivíduos componentes do corpo humano e, conseqüentemente o próprio corpo humano, são afetados pelos corpos externos de múltiplas maneiras.
- IV. O corpo humano precisa, para se conservar, de muitíssimos outros corpos, pelos quais é continuamente como que regenerado.
- V. Quando uma parte fluida do corpo humano é determinada por um corpo externo a atingir amiúde uma outra mole, ele muda a superfície desta última e como que imprime nela alguns vestígios do corpo externo que a impeliu.

---

<sup>119</sup> Não é, portanto, um agregado de partes que só se ligam entre si por uma relação de exterioridade, como decorre do pensamento de Ockham e de Descartes.

<sup>120</sup> CHAUI, 2016, p. 166.

<sup>121</sup> Cf. ESPINOSA, 2015a, EII, P13, lem. 4, esc., p. 161.

E por último,

VI. O corpo humano pode mover os corpos externos de múltiplas maneiras e dispô-los de múltiplas maneiras.<sup>122</sup>

Embora estejam dispostos em pontos, os postulados apresentados acima e ordenados ao fim da pequena física estão estreitamente conectados entre si e juntos, amparados ainda por tudo que foi dito dos corpos em geral, tornam evidente não apenas que o corpo humano é um indivíduo assaz composto, como de grande complexidade. Ora, os corpos que o compõe são também eles, múltiplos, diversos, diferentemente compostos e, ademais, com dinâmicas e operações distintas, embora coordenadas. Alguns dos desdobramentos que se seguem desse pensamento serão mais bem explorados no próximo capítulo, por ora trata-se de pôr ênfase na explicitação de um ensinamento da experiência comum: o corpo humano é necessariamente e por natureza relacional, não apenas porque a própria noção de indivíduo – que concebemos que ele é – pressupõe a intercorporeidade e, nesse sentido, é impossível pensar o corpo humano fora de uma relação entre corpos, como, sobretudo, porque sua conservação e perseveração também é indissociável da relação que ele estabelece, constrói e mantém com os corpos que lhe são externos. Indissociável, portanto, da ação desses corpos sobre ele e da ação dele sobre esses corpos. Constrói-se aqui uma via de mão dupla, a afirmação da intercorporeidade é a afirmação não apenas de que o corpo se fortalece a partir da relação com os corpos exteriores, mas também que esses corpos exteriores podem se beneficiar dessa relação fortalecendo-se. A intercorporeidade advém, assim, como troca, composição e mutualidade. Nessa altura da exposição podemos concluir que a manutenção da *fabrica* e da forma do corpo humano supõe tanto a relação corporal interna, os corpos que o compõe e a *ratio* de movimento e repouso entre eles; quanto uma relação corporal externa, os diversos corpos que das mais distintas

---

<sup>122</sup> ESPINOSA, 2015a, EII, P13, post. p. 161-163.

maneiras auxiliam, estimulam e fortalecem aquela composição e singularidade. Em resumo, o corpo humano é

Uma unidade de conjunto e equilíbrio de ações internas interligadas que lhe permitem realizar por si mesmo novas concatenações entre seus constituintes, isto é, capaz de mudar, crescer, regenerar-se. União de indivíduos, é um sistema dinâmico complexo de movimentos internos e externos que pressupõe e afirma a intercorporeidade porque ele é, enquanto um ser singular, uma união interna de corpos e porque se realiza na comunicação e coexistência com outros corpos externos, *conservando-se ao mudar* e perecendo quando a mudança atinge sua forma, isto é, sua proporção interna. Numa palavra, é interioridade ou um vivente.<sup>123</sup>

A afirmação da intercorporeidade e do seu papel para a manutenção do corpo humano e da sua singularidade é claramente expressa na redação do postulado 4, que por meio de um superlativo enfatiza essa importância: o corpo humano *precisa de muitíssimos* outros corpos.<sup>124</sup> O indivíduo humano precisa, portanto, de diversas perspectivas, estabelecer e alimentar relações que componham com ele. Associada à composição e complexidade do corpo isso tem como consequência, de um lado, que o corpo humano pode ser afetado de maneiras distintas e diversas – distinção e diversidade que dizem respeito tanto ao seu todo, quando a cada uma de suas partes consideradas separadamente –, podendo também afetar os corpos com os quais se relaciona de múltiplas e diversas maneiras.<sup>125</sup> De outro lado, esse reconhecimento reverberará em um ponto nevrálgico da EIII e que é fundamental quando nos propomos a pensar a política, a saber, no reconhecimento de que podemos e devemos estabelecer com o exterior relações de composição e conveniência, logo, na constatação de que o

---

<sup>123</sup> CHAUI, 2016, p. 168-169, itálico nosso.

<sup>124</sup> Nesse momento não se trata, como na Parte IV, de afirmar a necessidade de outros corpos humanos, mas de destacar, sobretudo, a necessidade que o corpo humano tem dos corpos em geral, nesse sentido, dos seus próprios corpos, isto é, de seus órgãos e do bom funcionamento deles, dos corpos que o nutrem, que auxiliam no desempenho de alguma função etc. Mas evidentemente, este postulado será fundamental para a consideração necessidade e da utilidade da união dos seres humanos entre si.

<sup>125</sup> No postulado 6 Espinosa se refere a "mover os corpos", mas recordemos que, pelo axioma 1 após o lema 3, afetar e ser afetado, mover e ser movido são termos sinônimos.

esforço de perseveração (*conatus*) de cada um pode ser exercido em comum e para o bem comum.<sup>126</sup>

O corpo humano, como indivíduo composto e complexo, parece oferecer bons elementos a partir dos quais pensar outro corpo, o político. Ambos (corpo humano e corpo político) pressupõem para o bom funcionamento, equilíbrio e conservação do indivíduo, da *fabrica* e da singularidade que são, que haja aderência e comunicação entre suas partes, que haja, portanto, unidade, operação conjunta e, o que é fundamental, *ratio*, proporção entre suas partes. Um indivíduo, qualquer que seja, não se mantém – bem – sem isso.

A pequena física oferece, pelo que vimos, uma série de elementos importantes para a nossa discussão e para a fundamentação do nosso problema. Nesse sentido, embora não apareça nomeado nesse momento, arriscamos a dizer que há um elemento-chave nessa operação, sobretudo quando pensamos a relação interindividual como relação inter-humana, a saber, o desejo. Ora, de o desejo, tal como definido na EIII e abordado no capítulo seguinte, é a própria essência do ser humano, aquilo pelo qual cada um age, isto é, se esforça para manter sua singularidade, sua forma, para perseverar na existência, a *ratio* que as partes do corpo político devem manter entre si para que essa perseveração seja viável é uma *ratio* do próprio desejo – ou no plural, uma *ratio* dos próprios desejos. Não é por isso, afinal, que a democracia pode ser concebida como o mais natural dos regimes? Não somente, mas pensamos que se trata de um fator decisivo, pois, como sabemos, é no regime democrático que se concretiza o desejo natural que todos têm de governar e não serem governados.<sup>127</sup> Concretização que é factível porque há e desde que haja entre esses desejos, proporção. Mas para que possamos compreender melhor o que é o desejo e qual o seu estatuto, prossigamos.

---

<sup>126</sup> Cf. capítulo 4, p. 104.

<sup>127</sup> Cf. ESPINOSA, 2008, *TTP*, XVI, p. 242 e \_\_\_\_\_, 2009, *TP*, VI, §5, p. 66.

## CAPÍTULO 3

### A ESSÊNCIA SINGULAR COMO PRODUÇÃO DESEJANTE

Acompanharemos a partir daqui o lugar o desejo (*cupiditas*) na filosofia de Espinosa que, em oposição a uma longa tradição que reporta pelo menos até Platão,<sup>128</sup> não associa esse afeto a um sentimento de carência, falta – só se deseja aquilo que não se tem – mas, sim, defende e demonstra que o desejo é uma operação positiva, atual e sempre em exercício. Desejo é potência e, como observa Deleuze, “toda potência é ato, ativa e em ato”.<sup>129</sup>

Juntamente com a alegria e a tristeza, o desejo compõe o grupo de afetos que no escólio à EIII, P11 Espinosa denomina como afetos primários, isto é, aqueles afetos a partir dos quais os demais se originam.<sup>130</sup> Contudo, embora sejam postos em um mesmo grupo, podemos observar que há entre os três, ou melhor, entre o desejo, de um lado, e a alegria e a tristeza, de outro lado, uma diferença importante para a qual vale à pena atentar. Vejamos o que nos dizem as respectivas definições:

O Desejo é a própria essência do homem (*est ipsa hominis essentia*) [...].

A Alegria é a passagem do homem (*est hominis transitio*) de uma perfeição menor a uma maior.

A Tristeza é a passagem do homem (*est hominis transitio*) de uma perfeição maior a uma menor.<sup>131</sup>

---

<sup>128</sup> Em *O banquete* lemos o seguinte: “desejar que o que possuímos atualmente, também possuamos nos tempos futuros, não é, acaso, o mesmo que desejar alguma coisa que não se encontra ainda à nossa disposição, e que ainda não temos?/ Portanto, a pessoa, e quem quer que deseje alguma coisa, deseja forçosamente o que não está a sua disposição, o que não possui, o que não tem, o que lhe falta; ora, não são esses justamente os objetos do desejo e do amor?” (PLATÃO. *Banquete*. In: *Diálogos- Menon, Baquete, Fedro*. Trad. Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996, p. 106).

<sup>129</sup> DELEUZE, 2002, p. 103.

<sup>130</sup> Ao final da Parte III, estão dispostas as definições de 48 afetos, a maior parte deles apresentada em pares de opostos e como tipos de alegria, tristeza ou desejo.

<sup>131</sup> ESPINOSA, 2015a, EIII, def. dos afetos 1, 2 e 3, p. 339, 341.

De início, uma inferência simples pode ser feita. A diferença entre as três definições está em que, enquanto o desejo se refere diretamente à essência do ser humano, identificando-se com ela, a alegria e a tristeza são postas em termos de passagem, precisamente, são ideias das afecções do corpo acompanhadas de uma variação da potência. O que fica mais bem entendido quando recorremos ao escólio à EIII, P11, no qual Espinosa destaca que a alegria e a tristeza são *paixões pelas quais a mente passa a uma maior ou menor perfeição*. Pelo que vimos no capítulo anterior e como podemos acompanhar na pequena física da EII, o modo humano não existe isolado e independente, mas invariavelmente em relação com outros modos, humanos e não humanos. Isso significa, dada a composição do seu corpo, dos corpos com os quais se relaciona e do próprio curso da vida,<sup>132</sup> que um ser humano pode afetar e ser afetado de muitas e distintas maneiras. Em outras palavras, porque vive necessariamente em relação, a potência do modo humano está sujeita a diversas alterações que, no entanto, podem ser divididas ou classificadas em dois tipos: se compreendem aumento de potência, trata-se de alegria, se compreendem diminuição de potência dizem respeito à tristeza.

Com relação à definição do desejo, a ausência do substantivo *transitio* indica que não é tanto a questão da variação da potência que está em evidência, mas a própria identificação entre desejo e potência. Identificação esta que nos permite pontuar pelo menos dois sentidos a partir dos quais conceber o desejo como um afeto primário. No sentido de que ele dá origem a outros afetos (são exemplos, a saudade, a emulação, a ira, a gratidão etc.), e nisso se assemelha à perspectiva da alegria e da tristeza, e no sentido de que ele é anterior a todos os outros afetos, tanto assim que a primeira definição dos outros dois afetos primários, a alegria e a tristeza,

---

<sup>132</sup> Já diziam Guimarães Rosa e Cervantes: "o correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta"; "pensar que nessa vida as coisas devem durar sempre sem mudança é pensar em vão. Pelo contrário, a vida parece dar voltas". Cf. ROSA, J. G. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2001, p. 334. CERVANTES, M. *Dom Quixote*, v.2. Trad. Ernani SSó. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012, p. 462.

somente ocorre duas proposições após o desejo já ter sido definido.<sup>133</sup> Identificando-se à potência, portanto, na medida em que é potência, conceito consolidado pelo *de Deo*, a fundamentação e a precedência do desejo é ontológica, por isso ele é “a própria essência do homem”. Podemos então dizer que não há vida, em sentido amplo, sem o ato mesmo de desejar. Guardada a devida distância, beiramos o que no *Leviatã* fora salientado por Hobbes, como o desejo está intimamente ligado ao esforço (*conatus/endeavour*) de conservação da vida, “não ter nenhum desejo é o mesmo que estar morto”,<sup>134</sup> o que não é outra coisa senão afirmar que o desejo, enquanto afirmação da potência de ser e agir, só cessa com a morte.

O entendimento da noção de desejo perpassa impreterivelmente pela compreensão de outro conceito, cujas raízes estão na física e na mecânica,<sup>135</sup> mas que na *Ética* de Espinosa ganha contornos explícita e fundamentalmente ontológicos, estamos nos referindo à noção de *conatus*,<sup>136</sup> em português, esforço. A dedução do *conatus* é uma das primeiras operações da Parte III da *Ética* e ao todo compreende cinco proposições, começa na P4 com a demonstração de que nenhuma coisa tem em si a causa da sua destruição, e termina na P8, que retomando tal pressuposto, conclui que salvo a intervenção de causas externas o esforço de perseveração que uma coisa empreende prossegue por tempo indefinido.

---

<sup>133</sup> Enquanto o desejo é definido na EIII, P9, a definição da alegria e da tristeza aparece no escólio à EIII, P11. Cf. ESPINOSA, 2015a, EIII, P11, *esc.*, p. 255-257

<sup>134</sup> HOBBS, Th. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João P. Monteiro e Maria Beatriz N. da Silva, 1979, p. 46 (Col. Os Pensadores). Conferir também os capítulos VI e XI.

<sup>135</sup> Sobre isso conferir as seguintes obras: DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*. Trad. Ana Catrim e Heloísa G. Burati. São Paulo: Martins Fontes, 2003; \_\_\_\_\_. *O mundo*. Trad. César A. Battisti e Marisa C. de Oliveira. Campinas: Editora UNICAMP, 2009; *A dióptrica*. In: DESCARTES, 2018. HOBBS, Th. *Tratado sobre el cuerpo*. Trad. Joaquim R. Feo. Madrid: Editorial Trotta, 2000; \_\_\_\_\_. 1979. LEIBNIZ. *Hypothesis physica nova*. Londres: J. Martyn, 1671. Disponível em: <https://catalogue.bnf.fr/rechercher.do?motRecherche=hypothesis+physica+nova&critereRecherche=1&depart=0&facetteModifiee=ok>. Acesso em 12/08/2018. E ESPINOSA, 2015c, *CM*, Parte II, proposição 14; \_\_\_\_\_. 2015a, EII, P13.

<sup>136</sup> Com exceção do *Tratado da ementa*, e com algumas variações, a noção de *conatus* aparece em todas as outras obras de Espinosa. Cf. ESPINOSA, 2014, *KV*, I, V; \_\_\_\_\_. 2015c, *PPC*, II, P14; \_\_\_\_\_. 2015c, *CM*, I, VI; \_\_\_\_\_. 2008, *TTP*, XVI e \_\_\_\_\_. 2009, *TP*, II, §§ 5, 6 e 8.

Das proposições que compreendem essa dedução, nos ateremos a alguns pontos precisos e, obedecendo a uma ordem inversa a de Espinosa, começaremos pelas proposições conclusivas, daí retornando, sempre que preciso, a questões antecedentes. Assim, ao lado da definição 1 dos afetos citada anteriormente é importante situarmos também, de maneira particular, as proposições 6 e 7, junto as quais acrescentamos a proposição 9, todas da EIII, esclarecendo em que medida elas se relacionam na dedução do *conatus* como essência de toda coisa e como possibilitam identificá-lo enquanto essência de uma coisa singular específica, o ser humano; e, de maneira geral, todas as proposições e questões movimentadas naquela dedução.

Deixando de lado a proposição oito, começaremos destacando a sexta e a sétima proposições, pois, observando a mesma perspectiva extensiva que rege todo aquele conjunto de proposições, juntas elas dão nome à “lei suprema da natureza”,<sup>137</sup> isto é, dão a conhecer aquilo que, de acordo com Espinosa, caracteriza a essência de toda e qualquer coisa singular. Dessa maneira, enquanto uma enuncia que “cada coisa [isto é, toda coisa], o quanto está em suas forças (*quantum in se est*), esforça-se para perseverar em seu ser”,<sup>138</sup> a outra conclui, tornando idênticas essência e potência, que esse esforço de perseveração no ser “não é nada além da essência dada da própria coisa”.<sup>139</sup> Para esclarecermos o que está compreendido nessas afirmações, interessa-nos a construção e as particularidades das demonstrações respectivas.

É de notar em primeiro lugar que, das cinco proposições de dedução do *conatus*, as proposições 6 e 7 são as únicas direta e explicitamente fundamentadas na Parte I, da qual importam uma noção fundamental, a noção de potência. Além disso, tanto a demonstração de uma quanto a da outra encerra duas partes, sendo que em ambas a primeira parte consiste na retomada de duas proposições do *de Deo*. Dessas duas proposições de

---

<sup>137</sup> Diz Espinosa (2008, *TTP*, XVI, p. 253), “É lei suprema da natureza que cada coisa se esforce, tanto quanto esteja em si, por perseverar no seu estado”.

<sup>138</sup> ESPINOSA, 2015a, EIII, P6, p. 251.

<sup>139</sup> ESPINOSA, 2015a, EIII, P7, p. 251.

base, uma está compreendida no grupo que, conforme a divisão feita por Gueroult<sup>140</sup> e posteriormente adotada por Chaui,<sup>141</sup> realiza a dedução da potência de Deus,<sup>142</sup> estando a outra no grupo em que se tem a dedução da *identidade* entre sua essência e sua potência.<sup>143</sup> Assim, a primeira parte da demonstração da proposição 6 (“as coisas singulares são modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada, isto é, coisas que exprimem de maneira certa e determinada a potência de Deus pela qual ele é e age”) se sustenta no corolário da proposição 25<sup>144</sup> e na proposição 34<sup>145</sup> da Parte I. E a primeira parte da demonstração da proposição 7 (“da essência dada de uma coisa qualquer seguem necessariamente [efeitos]; e as coisas não podem nada outro a não ser o que segue necessariamente de sua natureza determinada”), nas proposições 36<sup>146</sup> e 29.<sup>147</sup> O recurso a essas passagens põe luz ao objetivo de Espinosa. Assentado na ontologia da imanência, o filósofo pode, na segunda parte das demonstrações: i) mostrar em que consiste a potência das coisas singulares; e ii) esclarecer que, assim como em Deus, também nelas essência e potência se identificam.

As duas primeiras proposições convocadas por Espinosa na demonstração da EIII, P6 – EI, P25, corol., e P34 – dão sustentação ontológica ao que as proposições 4<sup>148</sup> e 5<sup>149</sup> demonstram de uma perspectiva lógica, isto é, corroboram o porquê de uma coisa somente poder

---

<sup>140</sup> GUEROULT, 1968.

<sup>141</sup> CHAUI, 1999.

<sup>142</sup> Compreende as proposições 16 a 29.

<sup>143</sup> Compreende as proposições 30 a 36.

<sup>144</sup> “As coisas particulares nada são senão afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos, pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada” (ESPINOSA, 2015a, EI, P25, Corol., p. 91).

<sup>145</sup> “A potência de Deus é sua própria essência” (ESPINOSA, 2015a, EI, P34, p. 107).

<sup>146</sup> “Nada existe de cuja natureza não siga algum efeito” (ESPINOSA, 2015a, EI, P36, p. 109).

<sup>147</sup> “Na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa” (ESPINOSA, 2015a, EI, P29, p. 95).

<sup>148</sup> “Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa” (ESPINOSA, 2015a, EIII, P4, p. 249).

<sup>149</sup> “Coisas são de natureza contrária, isto é, não podem estar no mesmo sujeito, enquanto uma pode destruir a outra” (ESPINOSA, 2015a, EIII, P5., p. 249).

ser destruída por causas externas não contendo nada em si, ou seja, nenhuma causa interna que leve à sua própria destruição. O caráter lógico dessa premissa pode ser elucidado pelo princípio de não contradição e pela teoria da definição, a que retornaremos. O aspecto ontológico, por sua vez, perpassa toda a Parte I da *Ética*, está na identificação das coisas singulares como expressão da “essência atuosa de Deus”.<sup>150</sup>

“Tudo o que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido”.<sup>151</sup> Esse enunciado entremeia e sintetiza dois outros, um que identifica Deus como única substância (EI, P14), e outro que se dedica à dedução da causalidade divina (EI, P16). Com o desenvolvimento dessa tríade de proposições Espinosa chega a uma conclusão que contraria toda a tradição que o antecede, assim, vejamos. Porque não é dada nenhuma substância afora Deus e, ademais, porque da necessidade de sua natureza se seguem infinitas coisas em infinitos modos, tudo o que é só pode ser nele e por ele.<sup>152</sup> Por conseguinte, causa e efeito não se separam ou, em termos rigorosos, Deus não é causa transitiva e sim causa imanente de todos os seus efeitos. É o que enuncia a proposição 18 da EI, cuja demonstração é feita retomando as três proposições aqui mencionadas.

Porque são imanentes a Deus, as coisas singulares exprimem a potência dele como uma parte dela, o que pode ser entendido em dois sentidos contíguos, no sentido de que se seguem de Deus como efeitos seus, portanto, resultam da sua atividade, isto é, da sua potência de agir, assim a totalidade do real se explica pela causalidade divina. E no sentido de que a potência das coisas singulares espelha a potência de Deus ou, igualmente, a potência de Deus reverbera na potência dos modos, ou ainda, a potência do finito é como que análoga à potência do infinito.<sup>153</sup> Isso se

---

<sup>150</sup> Essa expressão aparece uma única vez no decorrer da *Ética*, no escólio à proposição 3 da Parte II. Em seu comentário sobre o *de Mentis*, Macherey esclarece, “uma essência atuosa é uma essência que é diretamente portadora de uma potência de agir através da qual ela revela sua verdadeira natureza” (MACHEREY, 1997, p. 58, nota 1, tradução nossa).

<sup>151</sup> ESPINOSA, 2015a, EI, P15, p. 67.

<sup>152</sup> Cf. ESPINOSA, 2015a, EI, def. 5, e axiomas 1 e 2, e EI, P15.

<sup>153</sup> Nessa linha de pensamento conferir as sete primeiras linhas da demonstração da EIV, P4.

confirma quando observamos que a mesma dedução operada no *de Deo* para a potência de Deus é operada no *de Affectibus* para a potência dos modos. Nas duas partes nos deparamos com conclusões semelhantes: a potência de Deus é afirmação da sua essência que é idêntica a sua existência, a potência dos modos é afirmação da sua essência que é esforço para continuar existindo; assim como da essência de Deus se segue agir e produzir efeitos, da essência dos modos também se segue agir e produzir efeitos necessários e determinados.

Com efeito, enquanto expressão da potência de Deus, as coisas singulares são por natureza “intrinsecamente positivas e indestrutíveis [devendo, por isso] ser concebidas como potências de existir”<sup>154</sup> ou, em outras palavras, concebidas como graus afirmativos de potência. Contudo, como mostram a Parte III e, de maneira mais contundente, a Parte IV, não devemos esquecer que, embora seja parte de Deus, um singular é um modo finito, isto é, uma parte da natureza que, enquanto tal não pode ser concebida senão em relação com as outras partes. Em conformidade com o axioma I<sup>155</sup> que segue o lema III da pequena física, isso significa que, nem as mudanças sofridas por uma coisa singular, nem as mudanças por ela causadas, podem ser compreendidas tão somente a partir da sua só natureza, pelo contrário. Esse entendimento envolve uma série de outros fatores e circunstâncias. Afinal, as mudanças pela quais um indivíduo passa são o resultado de uma complexa trama de experiências, encontros e relações, e nessa trama cada coisa singular é apenas um dos fios, isto é, uma causa parcial e, portanto, inadequada.

Acontece que, embora essa relação com o exterior seja dada, porque, como vimos, o ser humano não existe só, e do ponto de vista da conservação e expansão da potência seja fundamental (e aqui podemos pensar em termos fisiológicos, biológicos e mesmo sociais e políticos), nem sempre se trata de uma relação de conveniência, nem todo encontro é um

---

<sup>154</sup> CHAUI, 2016, p. 177.

<sup>155</sup> “Todas as maneiras como um corpo é afetado por outro corpo seguem da natureza do corpo afetado e simultaneamente da natureza do corpo afetante” (ESPINOSA, 2015a, EII, P13, lem. 3, ax.1, p. 155).

bom encontro, nem toda relação é de composição. Com respeito às relações inter-humanas especificamente, Espinosa não cessa de ponderar, seja na *Ética*, seja no *TP*, que a condução por afetos que são paixão pode fazer com que os seres humanos não convenham uns com os outros e sejam contrários uns aos outros. Sabemos bem onde isso por levar. A experiência mostra cotidianamente que, porque agem mais movidos por suas paixões particulares do que pela razão, os seres humanos são, em grande medida, “invejosos e molestos uns aos outros”, e, por isso, mais propensos à vingança que ao perdão,<sup>156</sup> ao desprezo que à empatia, à intolerância que ao respeito, ao ódio que ao amor etc. Segue, por conseguinte, que a contrariedade, o conflito e a destruição, tácita ou explicitamente, estão sempre atravessando as relações humanas. Uma parte da natureza sempre pode ser destruída por outra. O axioma do *de Servitute* é incisivo quanto a isso, “na natureza das coisas, não é dada nenhuma coisa singular tal que não se dê outra mais potente e mais forte do que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada outra mais potente e mais forte pela qual aquela pode ser destruída”.<sup>157</sup>

Essas questões são importantes porque são elas que estão antecipadas na segunda parte da demonstração da EIII, P6. As coisas singulares são parte de Deus e, portanto, internamente afirmativas, mas como são modos finitos, contam também com uma determinação externa que nem sempre é concordante, assim, “a finitude do modo singular, o peso da exterioridade e o risco destrutivo que esta pode ter explicam a necessidade de esforçar-se”.<sup>158</sup> A potência de cada coisa singular realiza-se então como *conatus*, isto é, como esforço para continuar existindo, seja por meio da oposição ao que se apresenta como entrave (perspectiva da EIII, P6, dem.), seja pela composição com o que se lhe apresenta como auxílio (perspectiva da EIII, P7, dem.).

---

<sup>156</sup> Cf. ESPINOSA, 2015a, EIV, P35, esc., p. 429; e \_\_\_\_\_, 2009, *TP*, I, §5, p. 8 e cap. II, §5, p. 12.

<sup>157</sup> ESPINOSA, 2015a, EIV, ax., p. 381.

<sup>158</sup> CHAUI, 2016, p. 177.

Não percamos de vista que a dedução da potência das coisas singulares na Parte III da *Ética* é feita aos moldes da dedução da potência de Deus na Parte I. Nesse sentido, tendo estabelecido na proposição 6 da EIII, a causa da potência das coisas singulares, e determinado em que consiste essa potência, o próximo passo de Espinosa deve ser mostrar, tal como na EI, P34, que potência e essência se identificam, o que empreende na demonstração da EIII, P7. Essa demonstração tem início com um jogo de simetria entre essência e natureza – o que também ocorre na primeira definição da EI –, movimento a partir do qual passa à identidade entre essência e potência. Recorrendo à proposição 36 da Parte I, o que primeiro se sustenta é que uma essência é uma potência de agir (da essência de uma coisa seguem necessariamente efeitos), e complementar a isso o apelo à EI, P29 exclui das ações das coisas singulares a contingência e, indiretamente a livre vontade: o poder de uma coisa segue de sua natureza de maneira determinada.

Considerando que as coisas singulares encontram em Deus a causa pela qual existem e operam, isto é, pela qual são e agem ou, o que é o mesmo, levando em conta que as coisas singulares são expressão de Deus, a primeira conclusão a que se chega é que também elas existem e agem produzindo efeitos necessários e determinados. Por conseguinte, uma coisa singular é efeito, mas também é causa, e é dessa perspectiva que se deve determinar a identidade entre sua essência e sua potência. Destarte, se da essência de uma coisa necessariamente seguem efeitos, e se tudo o que uma coisa pode (seus efeitos) é exatamente e somente o que segue da sua natureza determinada, então, a potência e a essência dessa coisa não se distinguem, pelo contrário, se identificam. A essa identidade Espinosa denomina, “essência atual”. Pela EIII, P6, sabemos que a potência de cada coisa singular é seu *conatus*, então, podemos concluir com Espinosa, “a potência, ou seja, o esforço (*potentia sive conatus*) pelo qual [cada coisa]

se esforça para perseverar em seu ser, não é nada além da essência dada da coisa, ou seja, sua essência atual”.<sup>159</sup>

Conforme avança a dedução do *conatus*, não apenas as noções de potência e essência são postas em equivalência, mas também as de essência e existência. Ancorando-se na proposição 4 da Parte III da *Ética*, a proposição 6 dessa mesma Parte atesta que nenhuma coisa tem em si algo pelo qual possa ser destruída, isto é, algo que tire sua existência. Quando partimos dessa consideração e retornamos à proposição evocada observamos, no entanto, que Espinosa parece tratar de coisas distintas em uma passagem e outra. Ora, se na P6 discorre sobre a afirmação da existência, na P4, seu acento recai sobre a noção de essência: a definição de uma coisa, demonstra o filósofo, afirma e põe sua essência e de maneira alguma a nega ou suprime. Contudo, apesar da suposta dessemelhança, se Espinosa põe as duas passagens em relação e, mais precisamente, recorre a uma para afirmar a outra, temos de concluir que em rigor essência e existência não se desvinculam, em última instância, se identificam. Mas como compreender a estreiteza desse vínculo? No caso de Deus não há maiores dificuldades, ele está assegurado desde a definição de abertura da *Ética*, a natureza (essência) do que é causa de si não pode ser concebida senão existente. O embaraço se dá quando propomos pensar essa inseparabilidade do ponto de vista dos modos já que, diferentemente de Deus, eles têm uma essência que não envolve existência.

Em ambos os casos, o ponto de sustentação dessa relação pode ser encontrado na noção de causalidade e na teoria da definição que, desenvolvida por Espinosa no *Tratado da emenda do intelecto*,<sup>160</sup> é abertamente retomada na *Ética* em dois momentos, no segundo escólio à proposição 8 da Parte I,<sup>161</sup> e na definição 2 da Parte II. Nessa passagem, o

---

<sup>159</sup> ESPINOSA, 2015a, EIII, P7, dem., p. 251.

<sup>160</sup> ESPINOSA, B. *Tratado da reforma da inteligência*. Trad. Lívio Teixeira, São Paulo: Martins Fontes, 2004.

<sup>161</sup> Nessa passagem Espinosa destaca quatro pontos a respeito da verdadeira definição: i) “a verdadeira definição de cada coisa nada envolve nem exprime exceto a natureza de cada coisa definida”, ii) “nenhuma definição envolve nem exprime um certo número de indivíduos, visto que nada outro exprime senão a natureza da coisa definida [...]”, iii) “de

filósofo diz “pertencer à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido”.<sup>162</sup> Ao definir o que entende por “pertencer à essência”, Espinosa elucida então, não apenas que essência e existência estão implicadas – porque, dada uma, a outra é necessariamente posta –, mas, inclusive, que se implicam mutuamente.<sup>163</sup> Ou seja, assim como não há coisa (existência) sem essência, da mesma maneira (vice-versa), não há essência sem coisa, isto é, sem existência. Uma é condição *sine qua non* da outra, por isso, dada ou tirada uma delas, a outra é necessariamente dada ou tirada, essência e existência são sempre juntas, é exatamente o que o *Tratado da emenda* explicita por meio da noção de definição genética. Acompanhemos por um instante.

Na “segunda parte do Método”,<sup>164</sup> Espinosa está pensando nas “condições de uma boa definição”, isto é, naquilo que observado em uma definição faz dela uma definição perfeita. Conforme o texto indica, para ser assim distinguida a definição precisa cumprir uma única exigência, dizer o que a coisa definida é, isto é, dar a conhecer a essência do definido, na exata medida em que expõe sua causa, isto é, como ela existe. Posto esse critério a conclusão não se faz esperar, uma definição perfeita é uma definição genética. Para ilustrar essa tese Espinosa recorre a um exemplo clássico, o exemplo do círculo. Defini-lo como uma figura em que os pontos são equidistantes do centro nada mais faz que indicar uma propriedade sua, é-nos oferecida uma definição nominal. Para determinar a essência do

---

cada coisa existente é dada necessariamente uma certa causa pela qual existe” e iv) “esta causa, pela qual alguma coisa existe, ou deve estar contida na natureza e definição da coisa existente, ou deve ser dada fora dela” (ESPINOSA, 2015a, EI, P8, esc., p. 55). Esses pontos também são apresentados na Carta 34 de Espinosa a Hudde.

<sup>162</sup> ESPINOSA, 2015a, EII, def. 2, p. 125.

<sup>163</sup> Essa consideração também aparece no *Breve tratado*, nele, porém, o ensinamento da EII, def. 2 é apresentado como uma regra, a regra a partir da qual é possível saber o que pertence à natureza de uma coisa. Semelhante à passagem da *Ética*, o KV diz que, “pertence à natureza de uma coisa aquilo sem o qual ela não pode existir nem ser entendida; porém não só isso, mas de tal maneira que a proposição seja reversível, a saber, que o que se afirma também não pode, sem a coisa, existir nem ser entendido” (ESPINOSA, 2014, KV p. 91, §5).

<sup>164</sup> Do parágrafo 91 em diante.

círculo e com isso cumprir o critério de perfeição apresentado no início desse parágrafo, faz-se necessária uma definição que mostre a sua gênese necessária. “O círculo deve [então] ser definido como uma figura descrita por uma linha qualquer, da qual uma extremidade é fixa e a outra móvel”.<sup>165</sup> Com essa definição compreendemos o que é o círculo, sua essência, a partir da causa que o gera, ou seja, que o faz existir, como consequência, todas as propriedades do círculo podem ser daí deduzidas, o que não acontece naquela outra definição operada por meio de predicados.<sup>166</sup>

Em certo sentido, o que Espinosa faz aqui não é senão sustentar a premissa aristotélica de que conhecer uma coisa é conhecer pelas causas. Contudo, apesar de ser orientado pelo mesmo pressuposto que o filósofo grego, desenvolve esse pensamento de maneira completamente distinta, chegando a conclusões que em nada o aproximam de Aristóteles. Em primeiro lugar, Espinosa não propõe pensar a causalidade dividindo-a em quatro tipos (formal, material, eficiente e final).<sup>167</sup> Em segundo, tece uma rigorosa crítica à noção de causa final, como esclarece no Apêndice do *de*

---

<sup>165</sup> ESPINOSA, 2004, *TIE*, §96, p. 57.

<sup>166</sup> No tocante ao método, justifica-se, com isso, a adoção ou preferência da definição genética em relação à definição nominal. Nesse ponto Espinosa parece ter seguido de perto o pensamento de Hobbes. Ora, no *De corpore* o filósofo inglês já chamava a atenção para a definição genética como fonte de conhecimento das coisas, e o fundamento disso é o ponto de partida da definição, a causa do definido. Nesse sentido, precisamente no capítulo sobre o método, Hobbes distingue duas sortes de definições, uma delas diz respeito a “termos que significam coisas das que se pode compreender uma causa” (HOBBS, 2000, p. 85). Porque compreende a causa geradora e, ao mesmo tempo, o modo de geração, isto é, a construção do definido, as definições desse tipo permitem que se tenha do definido ideias claras e perfeitas. O exemplo de Hobbes é o mesmo posteriormente evocado por Espinosa, o do círculo, cuja definição genética mostra que ele é “uma figura nascida da circundação de uma linha reta em um plano” (HOBBS, 2000, p. 85). Assim como no texto de Espinosa temos aqui uma definição que diz o que a coisa é, na medida em que contempla a sua causa geradora, Hobbes esclarece o motivo disso, “a razão pela qual digo que o que tem causa ou geração deve ser definido pela causa e pela geração é esta: o fim da demonstração é o conhecimento das causas e da geração das coisas [fim que coincide com aquilo mesmo que o autor diz acerca da filosofia, no §2 do capítulo 1: a filosofia é o conhecimento dos efeitos pelo conhecimento das causas ou gerações], a qual, se não pode ser conseguida por definições, não poderá ser obtida pela conclusão do primeiro silogismo...” (HOBBS, Th. *Tratado sobre el cuerpo*. Trad. Joaquín Rodríguez Feo. Madri: Trotta, 2000, p. 86, tradução nossa).

<sup>167</sup> Sobre as quatro causas em Aristóteles conferir: *Física I e II*. Trad. Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP, 2009, livro II, cap. III; \_\_\_\_\_. *Metafísica*. Trad. Vincenzo Cocco. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Col. Os Pensadores), livro II, cap. II, e \_\_\_\_\_. *Órganon*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2005, Analíticos Posteriores, livro II, cap. XI.

*Deo*, crer que a natureza é orientada por alguma finalidade não passa de “arraigado preconceito”. Das quatro causas apresentadas por Aristóteles, Espinosa mantém apenas duas, a causa formal e a causa eficiente, mas, sem distingui-las, como faz o estagirita, as identifica. É exatamente isso que acompanhamos no parágrafo acima com a definição genética do círculo. Defini-lo como uma figura descrita por uma linha em que uma das pontas é fixa e a outra é móvel, é sustentar que não há hiato entre o movimento de construção do círculo e o próprio círculo, em outras palavras, é dizer não apenas que a causa eficiente do círculo é interna, como inclusive, que se identifica com sua causa formal. Espinosa une o que Aristóteles separa. Essa coincidência entre causa eficiente e causa formal abarcada pela definição genética, tem nome: causa eficiente imanente, e na *Ética* é apresentada sob a forma de axioma, “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve”.<sup>168</sup> Em síntese, em uma definição perfeita causa e efeito, ou essência e existência não se separam, pois além de serem imanentes, se dão de maneira simultânea.

Do que precede, podemos então concluir que a pergunta pela essência de uma coisa e a pergunta por sua existência não são questões distintas. Sempre que tratamos de uma, a outra está pressuposta. Porque procede pela causa produtora e, ademais, porque esta é interna, imanente, a definição não apenas põe como também afirma a coisa definida, vinculando sua essência e sua existência em uma relação necessária que, como esclarecemos é de simultaneidade e reversibilidade.<sup>169</sup> Eis porque não se pode afirmar ou negar qualquer uma delas sem que, ao mesmo tempo, se afirme ou negue a outra. Em qualquer definição que se queira perfeita essa equivalência opera. No contexto da Parte III da *Ética*, isso não apenas

---

<sup>168</sup> ESPINOSA, 2015a, EI, ax. 4, p. 47.

<sup>169</sup> Embora não seja uma questão posta por Espinosa, podemos dizer a partir do que foi exposto que a definição genética dá conta senão de todas, pelo menos de três das quatro questões que, segundo Aristóteles, formulamos acerca das coisas que conhecemos. Pelo capítulo II, do livro II dos Analíticos Posteriores essas questões são as seguintes: o que, *to oti* (pergunta pelo fato), porquê, *to dioti* (pergunta pela causa), se é, *ei esti* (pergunta pela existência), o que é, *ti estin* (pergunta pela essência). Cf. ARISTÓTELES, 2005, p. 313.

esclarece o texto da proposição 4, como inclusive elucida o debate que orienta e permite à demonstração da proposição 6 invocá-la.

Apesar de estar assegurada a necessidade e a inseparabilidade entre essência e existência, e apesar do seu ponto de sustentação ser o mesmo – o caráter afirmativo da definição – quer se trate de Deus quer dos modos, a maneira de compreendê-la em um caso e outro é distinta, o motivo já indicamos: a essência de Deus envolve existência, a essência dos modos, não. Impõem-se então alguns esclarecimentos. Em que medida não há conflito ou contradição na afirmação de uma essência que não envolve existência – ideia que parece supor certa distância entre as duas coisas – com a relação de simultaneidade e reversibilidade que a definição impõe entre essência e existência? Como sustentar que à semelhança da substância, a essência e a existência dos modos também não se desvinculam, o que prende uma a outra? A resposta para tais dificuldades pode ser delineada do interior do *Tratado da emenda*. Pouco antes de introduzir a discussão sobre a definição genética Espinosa salienta que a condição para se ter ideias claras e distintas é que as coisas sejam concebidas ou por sua essência, ou por sua causa próxima, e prossegue:

Se uma coisa existe em si ou, como se diz comumente, é causa de si mesma, ela deverá ser entendida só pela sua essência; se porém ela não existe em si, mas requer uma causa para existir, então deve ser compreendida pela sua causa próxima. Pois na verdade o conhecimento do efeito nada mais é que adquirir um conhecimento mais perfeito da causa.<sup>170</sup>

Dirigindo-nos à *Ética*, trata-se de Deus e dos modos, e da causalidade que opera em cada um ou, mais corretamente, das duas maneiras de ser distinguidas no axioma 1 da primeira Parte, “tudo que é, ou é em si ou em outro”. Pelas definições 3 e 5 da EI,<sup>171</sup> ser em si (*in se*) e ser em outro (*in*

---

<sup>170</sup> ESPINOSA, 2004, *TIE*, §92, p. 55.

<sup>171</sup> Respectivamente, definição de substância (“aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser

*alio*) designam a maneira de existência de uma coisa, assim, é em si aquilo que existe por sua própria atividade, e é em outro aquilo que para existir requer a atividade de outra coisa que não ela. Lembremos, porém, que conhecer é conhecer pelas causas, nesse sentido, *in se* e *in alio* não dizem respeito apenas à existência das coisas, mas também ao conhecimento disso que existe. Dessa maneira, seguindo o §92 do *TIE* aquelas definições ressaltam que aquilo que existe por sua só atividade é concebido por si mesmo, por sua essência, de maneira que o conhecimento que se tem dela não está subordinado ao conhecimento de nenhuma outra coisa da qual dependa. Em contrapartida, aquilo que é em outro, porque o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa, só pode ser concebido por outro. Em termos gerais, aquilo que é em si é causa de si, aquilo que é em outro reporta a outra coisa como sua causa, e é a partir dessa causa que a conjunção entre sua essência e sua existência deve ser explicada.

Deus é *causa sui* (pelo precedente, em si, por si e concebido por si), por conseguinte, dada a definição de causa de si como “aquilo cuja essência *envolve* existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente”,<sup>172</sup> nele a inseparabilidade entre essência e existência se explica a partir da sua própria natureza. O emprego do verbo *involvere* destacado na citação é fundamental nessa compreensão, ele conecta a essência e a existência do que é causa de si em uma relação tal que uma não pode ser concebida sem a outra.<sup>173</sup> O que, no entanto, poderia ser questionado já que a essência e a existência das coisas singulares também não podem ser concebidas uma sem a outra e, apesar disso, a essência delas não envolve existência. Para evitar qualquer dubiedade, precisamos considerar que “envolver existência”, no caso de Deus, e “não envolver

---

formado”), e de modo (“afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido”) (ESPINOSA, 2015a, EI, def. 3 e 5, p. 45).

<sup>172</sup> ESPINOSA, 2015a, EI, def. 1, p. 45, itálico nosso.

<sup>173</sup> É nesse mesmo sentido que o verbo *involvere* é empregado, por exemplo, na demonstração da EII, P49, “concebamos [...] um modo de pensar pelo qual a mente afirma que os três ângulos do triângulo são iguais a dois retos. Essa afirmação envolve o conceito, ou seja, a ideia do triângulo, isto é, não pode ser concebida sem a ideia do triângulo. É o mesmo, com efeito, se eu disser que A deve envolver o conceito de B ou que A não pode ser concebido sem B” (ESPINOSA, 2015a, EII, P49, dem., p. 217).

existência”, no caso dos modos, está relacionado à natureza mesma da coisa. “O envolvimento da existência”, esclarece Oliva, “significa que a ação própria da coisa é existir, ou seja, é a afirmação plenamente atual da sua existência. Desse modo, o ser mesmo da coisa é seu gerar-se como existente”.<sup>174</sup> Pelo que vimos até aqui, se esse é o caso de Deus, não é o caso dos modos finitos, cuja natureza é um esforçar-se para continuar existindo.

Envolver, diz Deleuze, é implicar,<sup>175</sup> a essência do que é causa de si implica existência, portanto, a natureza do que é causa de si não pode ser concebida senão existente. Refletindo sobre tais questões, Chaui aponta três sentidos para o verbo envolver, são eles: incluir/conter, implicar/depende e unificar/igualar, mas não os coloca em uma relação de oposição. Segundo a autora, os três sentidos são contemplados pela definição 1 do *de Deo* e indicam o mesmo,

Que a causalidade de que se trata não é uma sequência temporal de eventos, nem uma sucessão de fatos encadeados, mas a ação mesma de uma causa que dá a razão de sua existência e que por isso mesmo não pode conceber-se senão existente.<sup>176</sup>

Em suma, Deus existe necessariamente porque é da sua natureza, isto é, da sua essência, existir. A essência de Deus é uma existência necessária por si mesma.<sup>177</sup>

No que se refere aos modos, por serem em outro e por outro, a relação entre a essência e a existência deles não se explica pela necessidade

---

<sup>174</sup> OLIVA, L. C. Causalidade e necessidade na ontologia de Espinosa. In: *Discurso*, v.45, n.2, p. 264, 2015. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/112516>. Acesso em: 25/01/2019.

<sup>175</sup> Cf. DELEUZE, 2017, p. 19.

<sup>176</sup> CHAUI, 1999, p. 786-787.

<sup>177</sup> A definição inicial da *Ética* cumpre de maneira absoluta o critério de perfeição da definição exigido pelo *TIE*, colocando no cerne da ontologia, e como sustentáculo de toda a filosofia espinosana – pois se todo conhecimento é um conhecimento das causas, devemos partir do conhecimento da causa de todas as coisas –, nada mais que a controversa ideia de uma causa eficiente interna, ou melhor, de uma causa eficiente de si, noção que já havia aparecido em Descartes, mas apenas como possibilidade e por analogia. Cf. Primeiras objeções e respostas em: DESCARTES, 1996, p. 73-95.

da essência, mas pela necessidade da causa, Deus. O que não significa que não são necessários, mas antes, que uma causa que não são eles põe sua necessidade.<sup>178</sup> Dessa maneira, embora pela EI, P24, a essência dos modos não envolva existência – nega-se aos modos o estatuto de substâncias –, dada a natureza de Deus, existem necessariamente. É sob essa consideração que, após haver deduzido Deus nas 24 primeiras proposições do *de Deo*, o escólio à proposição 25 (“Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também da essência delas”) conclui que “no sentido (*eo sensu*) em que Deus é dito causa de si, cumpre dizê-lo causa de todas as coisas”.<sup>179</sup> Daqui se seguem duas considerações, a primeira mais diretamente relacionada à proposição, e a segunda ao escólio.

Em primeiro lugar, podemos reconhecer os interlocutores de Espinosa. Nosso autor se põe em diálogo direto com a tradição escolástica e a distinção por ela estabelecida entre essência e existência, aquela sendo incriada e necessária, e esta, por sua vez, por um ato voluntário de Deus no momento da criação, o *fiat* do Gênesis, criada e contingente.<sup>180</sup> Essência e existência seriam, assim, não apenas distintas como também separadas antes da posição de uma na outra. Na contramão dessa interpretação o autor da *Ética* sustenta que em nenhum caso há precedência da essência com relação à existência, ambas se dão simultaneamente porque Deus é causa eficiente *não apenas* da existência das coisas, *mas também* da essência delas. Negar isso seria afirmar que a essência das coisas singulares pode ser concebida sem Deus, o que pela proposição 15 da EI (“tudo que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido”) é absurdo.

---

<sup>178</sup> Pelo escólio 1 à proposição 33 da Parte I da *Ética* “uma coisa é dita necessária ou em razão da sua essência ou em razão da sua causa. Com efeito, a existência de uma coisa segue necessariamente ou de sua própria essência e definição, ou de uma dada causa eficiente” (p. 103). O primeiro caso refere-se a Deus, no segundo, aos modos.

<sup>179</sup> ESPINOSA, 2015a, EI, P25, esc., p. 91.

<sup>180</sup> Gueroult (1968, p. 332) ressalta que, em conjunto as proposições 24 e 25 da Parte I “têm um caráter refutativo e indireto [...] é *falso* que as essências das coisas produzidas por Deus envolvam existência, isto é, sejam substâncias e, é ‘*absurdo*’ ‘*negar*’ que Deus seja causa das essências” (tradução nossa). Sobre isso e sobre os destinatários da crítica de Espinosa conferir: GUEROULT, 1968, p. 327-331, §§III e IV.

Para a segunda consideração, repetimos o que diz o escólio à EI, P25, “no sentido em que Deus é dito causa de si, cumpre dizê-lo também causa de todas as coisas”. A expressão “no sentido” tem uma função precisa, incorporando a crítica à “escola”, evidenciada pelas respectivas proposição e demonstração, o escólio coloca em relevo a própria atividade causal e potência produtiva de Deus que, nos termos do Prefácio da Parte III, é “sempre a mesma e uma só e a mesma em toda parte”, isto é, não assume sentidos distintos conforme esteja referida a Deus mesmo ou aos modos. Dessa maneira, assim como da dedução de Deus como causa de si segue como consequência necessária a inseparabilidade entre sua essência e sua existência, assim também, concebê-lo como causa de outro no sentido em que é dito causa de si é assumir que ele é causa não apenas da existência e da essência dessa outra coisa, mas que as causa de maneira simultânea e indiscernível, pois é causa eficiente imanente. Esse é um passo importante, “ao negar a fratura ontológica entre criador e criaturas através da causalidade *imanente* de Deus, Espinosa pode entregar ao homem os instrumentos conceituais para conhecer a natureza divina”,<sup>181</sup> e, por conseguinte, para conhecer sua própria natureza, o que tem desdobramentos relevantes tanto no campo da ética quando no campo da política.

Através desse percurso, julgamos ter respondido aos questionamentos levantados nesse ínterim. A atividade causal eficiente e imanente de Deus põe e explica a necessidade, simultaneidade e inseparabilidade entre a essência e a existência dos seus efeitos, os modos. Ora, uma vez estabelecido no início da *Ética* o caráter essencialmente ativo e afirmativo da natureza divina, segue como consequência que todas as suas expressões, porque partilham da sua potência, são afirmação de ser. O corolário da EI, P24 nos auxilia nessa conclusão, “Deus é a causa não

---

<sup>181</sup> GATTO, A. A teoria cartesiana das verdades eternas na interpretação de Espinosa. In: *Cadernos Espinosanos*, n.35, p. 289, jul-dez 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/epinosanos/article/view/120388>. Acesso em: 15/08/2018. Espinosa pode fazer o que Descartes não pôde, afirmar que Deus é, não apenas inteligível em si, como também compreensível para nós.

apenas de que as coisas comecem a existir, mas também de que perseverem no existir”,<sup>182</sup> Deus, prossegue Espinosa, “é a causa do ser das coisas”, e como sabemos que ele é causa delas no mesmo sentido em que é dito causa de si, a essência de uma coisa, ou ainda, o ser de uma coisa só pode ser afirmativo. Pensamento que se consolida na EIII com as proposições de dedução do *conatus*.

\*\*\*

O curso dessa dedução culmina na proposição 9 com a primeira definição do desejo, assim: porque a destruição de uma coisa somente advém de fatores externos (EIII, P4), nenhuma coisa comporta em si algo que lhe seja contrário (EIII, P5), então, cada uma, o quanto pode, se esforça para perseverar em seu ser (EIII, P6), esforço que, além de ser a essência atual de cada coisa, pode ser realizado, inclusive em conjunto com outras coisas (EIII, P7),<sup>183</sup> o que acontece por tempo indefinido (EIII, P8). Por fim, conclui a proposição 9 em conjunto com sua demonstração e escólio, esse esforço de perseveração se realiza quer por meio de ideias adequadas, quer através de ideias inadequadas, e recebe nomes distintos dependendo de qual seja a sua referência. Quando referido a só mente, é denominado vontade e, se referido simultaneamente a mente e ao corpo, apetite, que consciente é desejo. O apetite, diz Espinosa, “não é nada outro que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente segue aquilo que serve à sua conservação; e por isso o homem é determinado a fazê-lo”, e não se distingue do desejo senão no fato de que este “é geralmente referido aos homens enquanto são cômnicos do seu apetite, e por isso pode ser assim definido: *o desejo é o apetite quando dele se tem consciência*”.<sup>184</sup>

---

<sup>182</sup> Embora Espinosa não faça menção, essa ideia reverbera em dois momentos importantes, no corpo da EIII, P6 e, de maneira mais clara, no parágrafo 2 do capítulo 2 do *TP*, quando começa a deduzir a noção de direito natural relacionando-o à potência.

<sup>183</sup> Regressaremos a esse ponto mais adiante.

<sup>184</sup> ESPINOSA, 2015a, EIII, P9, esc., p. 253-255.

Pela primeira vez, depois de uma sequência de cinco proposições regidas pelo substantivo *res*, a abordagem de Espinosa assume um tom menos abrangente,<sup>185</sup> se volta para o modo humano. Contudo, pelo que viemos acompanhando, isso que diz o escólio à proposição 9 não se restringe ao ser humano, mas pode ser pensado da perspectiva de toda e qualquer coisa singular. Toda coisa observa essa mesma determinação a partir da qual Espinosa define o apetite: da natureza de cada coisa se segue de maneira necessária e determinada, fazer – tudo – aquilo que serve para sua conservação. Assim, o que é, nesse escólio, que permite designar o desejo como a *essência do modo humano*? Seria sua definição pela consciência do apetite? Afinal, pelas cinco proposições que precedem a P9, embora toda coisa se esforce para perseverar em seu ser, somente o ser humano sabe que se esforça. Apesar disso, não nos parece ser o caso de oferecer uma resposta afirmativa para tal questão, pois isso suporia mudar o foco e o sentido do escólio ignorando a advertência de Espinosa: “entre apetite e desejo não há distinção”, o que nos levaria a incorrer em pelo menos dois problemas diretamente relacionados entre si. Primeiro, correríamos o risco de tomar a consciência como condição do desejo, e, conseqüentemente, seríamos impulsionados a estabelecer uma cisão entre o modo humano, aquele que deseja, e os demais modos, limitados ao apetite.

Escapando a ambas as alternativas pensamos que, se Espinosa faz uso da noção de desejo para nomear a essência do modo humano, não é para delimitar, mas sim para ser abrangente. Explicamos. O desejo não é identificado à essência do ser humano porque é o apetite do qual se tem consciência, e sim porque é ele próprio *conatus* – o que fica mais bem entendido pela explicação da definição 1 dos afetos, a que retornaremos. Exatamente por isso, ser cômico do apetite é algo que Espinosa aponta, mas não algo que frise, ressalte. Observemos, nesse sentido, a redação do

---

<sup>185</sup> Da proposição 4 até a proposição 8 da EIII é comum que Espinosa diga, “nenhuma coisa”, “cada coisa”, “uma coisa” etc. Na proposição 9 é a primeira vez que em que esse movimento muda, o *conatus* não aparece relacionado a “coisas” em geral, mas a essência do modo humano.

escólio à EIII, P9 e a definição 1 dos afetos, dispendo-os lado a lado<sup>186</sup> nota-se que, em ambos os textos o desejo aparece como a essência do ser humano, na definição 1, no entanto, não mais sob a designação de apetite do qual se é cômico. Pode ser uma diferença sutil, mas ela compreende algo importante, a consciência do apetite não define o desejo, caso contrário, a ausência da referência à consciência impossibilitaria a definição de dito afeto.

Assim, à possível questão de por que não há distinção entre apetite e desejo mesmo havendo a especificação de que o desejo é o apetite quando dele se tem consciência, oferecemos uma resposta simples: porque a “presença” da consciência não muda a natureza do apetite,<sup>187</sup> fosse assim, o escólio à EIII, P9 não seria concluído com a constatação de que “não nos esforçamos, queremos, apeteçamos, nem desejamos nada porque o julgamos bom; [mas] ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apeteçamos e desejamos”.<sup>188</sup> O desejo irrompe como causa eficiente de quaisquer que sejam as nossas ações, Espinosa é claro quando, retomando o escólio à EIII, P9 diz, na explicação da definição 1 dos afetos que, sejamos ou não cômicos do apetite, ele permanece um só e o mesmo. De uma maneira ou de outra obedecemos à lei suprema da natureza.

Retomemos aqui a definição do desejo citada somente em parte no início deste capítulo: “o Desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer [agir] algo por uma dada afecção sua qualquer”. A princípio essa definição não parece conservar muito do que

---

<sup>186</sup> “Este esforço, quando referido à só mente, chama-se vontade; mas quando é referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite, que portanto não é nada outro que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente segue aquilo que serve à sua conservação; e por isso o homem é determinado a fazê-lo. Em seguida, entre apetite e desejo não há nenhuma diferença senão que o desejo é geralmente referido aos homens enquanto são cômicos de seu apetite, e por isso deve ser assim definido: o desejo é o apetite quando dele se tem consciência” (EIII, P9) e “o desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer [agir] algo por uma dada afecção sua qualquer” (Def. 1 dos afetos)

<sup>187</sup> Cf. MACHEREY, P. *Introduction à l’Ethique de Spinoza: La troisième partie, la vie affective*. Paris: PUF, 1995a, p. 107-108.

<sup>188</sup> ESPINOSA, 2015a, EIII, P9, esc., p. 255.

fora apresentado no escólio à EIII, P9, contudo, ainda que sob uma formulação em grande medida distinta, as bases lançadas por aquele escólio são mantidas, o que Espinosa explicita na explicação que sobrevém à definição. Como indicado anteriormente, nesse novo arranjo o desejo é definido sem que, no entanto, se faça qualquer menção ao apetite e, por conseguinte sem recorrer – diretamente – à noção de consciência do apetite. Espinosa justifica essa ausência com um raciocínio muito simples, uma vez reconhecido que apetite e desejo são a mesma coisa – porque a natureza do apetite se mantém, sejamos ou não cômicos dele –, definir o desejo pelo apetite, isto é, dizendo que o desejo é o apetite etc., é redundante, portanto, desnecessário. Além disso, outra proposta ronda a exclusão da referência ao apetite no corpo da definição em questão, qual seja, a proposta de conservar o caráter abrangente do desejo que, segundo o autor da *Ética* “compreende todos os esforços da natureza humana”. Diante disso, parece-nos razoável concluir que é justamente para reforçar esse pensamento que a definição 1 dos afetos não se restringe a definir o desejo pela consciência do apetite, embora, seguindo a indicação dada ao final da demonstração da EIII, P9, dê a conhecer a causa pela qual a mente *pode ser* cômica dele, o que não fora explicitado naquela ocasião.

Assim, na segunda etapa da explicação da definição 1 dos afetos Espinosa esclarece o novo arranjo dado à definição do desejo. Declara que “poderia ter dito que o desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer algo” – acrescentando a isso uma adversativa por meio da qual invoca a proposição 23 da Parte II – “mas”, pondera, essa definição não diz por que a mente pode ser cômica do seu apetite, e, se bem lembrarmos, a primeira definição do desejo apresentada na P9 dizia justamente que o desejo é “o apetite quando dele se tem consciência”. Era preciso, portanto, elucidar a causa dessa consciência, motivo pelo qual à designação do desejo como essência “foi necessário acrescentar *enquanto é concebida determinada a fazer algo por uma dada afecção sua qualquer (quatenus ex datâ quâcunque ajus affectione*

*determinata*)".<sup>189</sup> Acréscimo que explicita não apenas o porquê de a mente poder ser cônica do apetite como, inclusive (e aqui consideramos todo o corpo da definição), a relaçaõ de simultaneidade entre ideia e objeto – anteriormente desenvolvida na Parte II da *Ética* – e, conseqüentemente, aquela entre afeto e afecção esclarecida já nas primeiras considerações da EIII.<sup>190</sup>

Convém atentar para a fórmula utilizada por Espinosa ao justificar a necessidade daquele acréscimo. Tal inserção cumpre a função de expor a causa pela qual a mente *pode ser cônica* do apetite, observe-se, a causa pela qual a mente *pode ser*, e não a causa pela qual ela *é cônica* do apetite. A diferença fundamental entre as duas afirmações é justamente o que nos permite defender que, embora a consciência possa acompanhar um afeto, nesse caso o desejo, ela não é constitutiva dele, tampouco seu elemento determinante, em outras palavras, não é aquilo que faz do desejo, desejo.<sup>191</sup> A natureza do desejo pode, portanto, ser compreendida sem que seja necessário o apelo à consciência, acontece, no entanto, que se ele pode ser acompanhado de consciência é preciso que se dê a causa disso, daí que o recurso à EII, P23 seja imprescindível, é essa proposição que nos oferece esse entendimento.

Tal proposição advém de um conjunto de proposições que, divididas em duas partes sucintamente deduzem o seguinte: na primeira parte, i) a mente e o corpo estão unidos de maneira inseparável porque estão em uma relação de ideia e objeto, sendo o corpo o objeto da ideia que *constitui* a mente, dado isso, ii) a mente percebe tudo o que se passa no seu corpo ou, em outras palavras, por ser atividade reflexiva, de toda afecção corporal a

---

<sup>189</sup> ESPINOSA, 2015a, EIII, def. 1 dos afetos, explicação, p. 339.

<sup>190</sup> Estamos nos referindo à definição 3 da Parte III, na qual Espinosa diz: "*por afeto entendo as afecções do corpo pelas quais a potência de agir do corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias dessas afecções*". Chamamos a atenção não tanto para o conteúdo das duas definições (EIII, def. 1 dos afetos e EIII, def.3), mas mais para a semelhança na estrutura e formulação das duas.

<sup>191</sup> Nesse sentido nossa leitura se distancia da de Robert Misrahi, para quem há uma ligação essencial entre o desejo e a consciência. Cf. Capítulo "la persévérance dans l'existence" em: MISRAHI, R. *Le desir et la reflexion dans la philosophie de Spinoza*. Paris, Londres, New York: Gordon & Breach, 1972, p. 19-30.

mente pode formar uma ideia, conseqüentemente, iii) por meio das ideias das afecções do corpo a mente conhece os corpos exteriores e o seu próprio corpo. Concluído esse primeiro momento que trata do conhecimento que a mente tem dos corpos exteriores e do seu corpo, Espinosa passa ao segundo momento da abordagem – iniciado com a EII, P20 – no qual discorre sobre o conhecimento que a mente tem de si mesma, movendo-se, assim, do âmbito da ideia do corpo, para o da ideia da ideia do corpo. Permanece-se, contudo, no terreno da relação ideia/objeto, por isso, como é de se notar, a maneira ou o processo pelo qual a mente conhece a si mesma é semelhante à maneira pela qual ela conhece o seu corpo. O que se sustenta, ademais, pelo conjunto da EII, P7, que mostra que a ordem e a conexão das causas é a mesma tanto no atributo pensamento quanto no atributo extensão.<sup>192</sup>

Na segunda parte opera-se então o seguinte movimento: i) enquanto é coisa pensante dá-se no intelecto infinito de Deus uma ideia de todos os seus atributos, e, por conseguinte, dos modos desses atributos, logo, dá-se em Deus uma ideia da mente, ii) “essa ideia da mente está unida à mente da mesma maneira que a própria mente está unida ao corpo”,<sup>193</sup> ou seja, sob a relação de ideia e objeto,<sup>194</sup> conseqüentemente, iii) por ser ideia do

---

<sup>192</sup> No escólio à EII, P7 Espinosa diz: “um círculo existente na natureza e a ideia do círculo existente, que também está em Deus, são uma só e a mesma coisa, que é explicada por atributos diversos; e, portanto, quer concebamos a natureza sob o atributo extensão quer sob o atributo pensamento, quer sob outro qualquer, encontraremos uma só e a mesma ordem, ou seja, uma só e a mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas seguirem umas das outras” (ESPINOSA, 2015a, EII, P7, p. 137).

<sup>193</sup> ESPINOSA, 2015a, EII, P21, p. 175.

<sup>194</sup> Considera-se aqui o mesmo que fora indicado no parágrafo 34 do *Tratado da emenda*, uma ideia sempre pode ser objeto de outra ideia, assim, a mente enquanto ideia do corpo pode ser objeto de outra ideia, do que segue a fórmula ideia da ideia (Cf. ESPINOSA, 2004, *TIE*, §34, p.21). Nesse horizonte Chauí mostra que, para esclarecer a união entre mente e corpo Espinosa emprega duas expressões: essência formal e essência objetiva, a primeira se refere à realidade de alguma coisa, e a segunda se refere a ideia dessa coisa. “A mente é a essência objetiva da essência formal do seu corpo. E como também é ideia da ideia ou ideia de si, ela é a essência formal (sua realidade como potência pensante) de sua realidade objetiva (a ideia que tem de sua potência ou essência pensante). A essência formal do corpo é ser um modo finito do atributo extensão; a essência objetiva do corpo é sua ideia na mente. A essência formal da mente é ser um modo finito do atributo pensamento; a essência objetiva da mente é sua ideia na mente” (CHAUI, M. *Desejo paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 334, nota nº6).

corpo a mente percebe as afecções do corpo e, simultaneamente, por ser ideia da ideia do corpo, percebe também as ideias dessas afecções.

Diante disso a tarefa da proposição 23 é uma: demonstrar que “a mente não conhece a si própria senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo”.<sup>195</sup> Segue-se, então, que as ideias das afecções do corpo dão à mente o conhecimento do seu corpo, e convêm com a mente porque é da natureza da mente ser ideia do corpo, conseqüentemente, o conhecimento daquelas ideias envolve o próprio conhecimento da mente. Se considerarmos que “ter a ideia de algo” e “ter o conhecimento de algo” são sinônimos essa demonstração fica mais clara. Ora, afirmar que o conhecimento das ideias das afecções – ou ainda, que as ideias das ideias das afecções – do corpo envolvem o conhecimento da mente nada mais é do que se referir ao conhecimento do conhecimento das afecções do corpo, isto é, a uma atividade da mente voltada para si mesma. É a mente percebendo-se como atividade reflexiva, em outros termos, é um saber de si como atividade de pensamento.<sup>196</sup> Está antecipada a noção de consciência da mente apresentada pela primeira vez na proposição 9 da Parte III e comportada menos explicitamente na definição 1 dos afetos.<sup>197</sup>

Considerada em sua totalidade (“o desejo é a própria essência do homem/enquanto é concebida determinada a fazer [agir] algo por uma dada afecção sua qualquer”), a definição 1 das definições dos afetos elucida que nos seres humanos o esforço de perseveração é desejo ou, digamos mais adequadamente, indica que o desejo de cada ser humano é a expressão do seu *conatus*.<sup>198</sup> O acréscimo da segunda parte certifica que a mente pode ser cônica disso porque, pelo parágrafo precedente, enquanto percebe as afecções do corpo a mente percebe a um só tempo, tanto o que

---

<sup>195</sup> ESPINOSA, 2015a, EII, P23, p. 177.

<sup>196</sup> Por esse parágrafo fica claro o que é a mente, ela é, sempre no infinitivo, o pensar sobre o seu corpo e sobre si.

<sup>197</sup> Para uma exposição mais desenvolvida do conjunto de proposições movimentadas nesse íterim (compreende, sobretudo as proposições 19 a 23 da EII) conferir: GUEROULT, M. *Spinoza II: L'âme*. Paris: Aubier-Montaigne, 1974, p. 245-259; MACHEREY, 1997, p. 195-209 e CHAUI, 2016, p. 216-221.

<sup>198</sup> Cf. ESPINOSA, 2015a, EIII, P7, dem., e EIII, P9, esc.

se passa nele quanto o que se passa nela, como observa Chaui, “a mente está encarnada em seu corpo e ele é sua via de acesso ao mundo e a si mesma”.<sup>199</sup> Nesse sentido, através das ideias das ideias das afecções do corpo a mente é capaz de perceber tanto acontecimentos corporais quanto acontecimentos mentais. A mente, e não seria incorreto dizer, o ser humano, pode conhecer suas maneiras de ser e de agir no mundo.<sup>200</sup>

---

<sup>199</sup> CHAUI, 2016, p. 221. Nessa mesma direção Gueroult (1974, p. 12) aponta que, em Espinosa, diferentemente do que sustenta Descartes em sua Segunda Meditação, a mente não é melhor ou mais facilmente conhecida que o corpo, pois “ela deve ser ideia do corpo para ser ideia da ideia”, não podemos, portanto, concebê-los dissociados.

<sup>200</sup> Pode conhecer, mas não necessariamente conhece, como afirma o final da *Ética* “o ignorante [...] vive quase inconsciente de si, de Deus e das coisas” (ESPINOSA, 2015a, EV, P47, esc., p. 579), apesar disso não deixa de operar, embora seja guiado mais pelos afetos que são paixão do que por afetos ativos e pela razão.

## CAPÍTULO 4

### DIREITO NATURAL, OU SEJA, CONATUS/DESEJO

O primeiro capítulo do *TP* é concluído com a seguinte afirmação:

Uma vez que *todos os homens*, sejam bárbaros ou cultos, onde quer que se juntem formam costumes e um estado civil (*status civilis*), as causas e fundamentos naturais do estado (*imperii*) não devem pedir-se aos ensinamentos da razão, mas deduzir-se da *natureza ou condição comum* dos homens.<sup>201</sup>

Por ora, interessa-nos o caráter abrangente que Espinosa confere a esse texto, o que se torna explícito por expressões como: todos os seres humanos, natureza ou condição comum. Embora não esteja manifesto nesse momento, parece fora de dúvidas que a passagem citada tem como pano de fundo o mesmo ponto outrora expressamente levantado pelas proposições 6 (“cada coisa o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser (*quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*)”) e 9 (“a mente, tanto enquanto tem ideias claras e distintas como enquanto as tem confusas esforça-se para perseverar em seu ser [...]”) da Parte III da *Ética*, também elas escritas de uma perspectiva extensiva. Qual é esse ponto? Tanto no caso da *Ética* como no do *TP*, trata-se da explicitação da “lei geral do comportamento de todas as coisas”<sup>202</sup> ou, como havíamos indicado recobrando o *TTP*, da “lei suprema da natureza”. Lei que “igual” todos os modos da substância, abarca, portanto, os modos não humanos, na medida em que sobreleva que todos eles, pela condução da razão, por afetos ativos ou por afetos passivos, sejam sábios, ignorantes, bárbaros, ou cultos se esforçam de igual maneira, isto é, cada um na medida de suas forças para perseverar em seu ser, ou seja, para continuar existindo. A citação do *TP* é consequência direta desse pensamento, sob tal fundamento Espinosa mostrará que, no caso do modo humano, o ponto culminante do

---

<sup>201</sup> ESPINOSA, 2009, *TP*, I, §7, p. 10, itálicos nossos.

<sup>202</sup> RAMOND, C. *Vocabulário de Espinosa*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 32.

esforço de perseveração e, na mesma medida, a garantia da sua continuação, é a instituição de uma vida em comum, isto é, de um *status civilis*. Em outras palavras, Espinosa sustentará que a “garantia” da efetivação do esforço de perseveração se encontra na passagem do direito natural individual para o direito comum ou coletivo, chamado propriamente, direito civil.

A conclusão do primeiro capítulo do *TP* nos reenvia, então, à *Ética* e àquele que julgamos ser o ponto de interseção entre ética e política, a saber, o terreno da afetividade, cuja exposição é o principal objeto do *de Affectibus*. Esse retorno ou essa convocação da *Ética* pode ser corroborado pelo próprio tratado, primeiro através da afirmação de que as causas do *imperium* não devem ser procuradas em prescrições da razão, uma vez que nem todos os seres humanos vivem sob a condução dela; mas sim na condição que, independente de qualquer fator, lhes é comum. Ao se debruçar sobre esse assunto e a fim de esclarecê-lo, Espinosa se vale de um recurso metodológico bastante recorrente em seus textos: inicialmente faz uso de uma conjunção condicional por meio da qual apresenta as condições para que algo se dê de determinada maneira e, logo em seguida, introduz uma adversativa através da qual mostra que, como tais condições não podem ser cumpridas, aquela coisa não pode ser realizada.<sup>203</sup> Nesse contexto, o apelo a tal recurso permite compreender, a um só tempo, porque se faz necessário o advento de uma condição civil; e o que nosso autor tem em mente quando se refere a uma “natureza ou condição comum”<sup>204</sup> dos seres humanos.

---

<sup>203</sup> Cf. ESPINOSA, 2009, *TP*, II, §5, p. 12 e §18, p. 21; \_\_\_\_\_, 2015a, EIV, P37, esc.2, p. 435 e \_\_\_\_\_, 2008, *TTP*, V, p. 85. Outro caso exemplar pode ser observado na abertura do Prefácio do *TTP* para justificar o fenômeno da superstição, “se”, diz Espinosa, “os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição. Mas, como se encontram frequentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão hão de tomar, e como os incertos benefícios da fortuna que desenfreadamente cobiçam os fazem oscilar, a maioria das vezes, entre a esperança e o medo, estão sempre prontos a acreditar seja no que for” (ESPINOSA, 2008, *TTP*, p. 5, itálicos nossos).

<sup>204</sup> O *TTP* fornece esse entendimento ao ponderar que o *direito natural de cada um não é determinado pela reta razão, “mas pelo desejo e pela potência”,* com efeito, nem todos os seres humanos agem segundo as regras da razão, mas, todos se esforçam para viver e se conservar fazendo uso dos meios de que dispõem e que, segundo seu engenho julgam

Em tom de hipótese, Espinosa pondera: se os seres humanos vivessem sempre de acordo com o que prescreve a reta razão, a instituição da *Civitas* não seria necessária, pois, dispendo de ânimo forte<sup>205</sup> conviriam mutuamente, seriam entre si objeto de cooperação intelectual e material, buscando o útil para si sem o prejuízo de uns para com os outros. *Porém*, como estamos bem longe disso, isto é, como os seres humanos são, no mais das vezes, movidos “pelo desejo cego”, ou seja, por afetos predominantemente particulares e passivos, podem, por isso mesmo, não convir, ser contrários e discrepar uns dos outros. Destarte, ao invés da ajuda mútua, vislumbramos um contexto que favorece o prejuízo mútuo criando, assim, um obstáculo ao exercício da potência de todos e de cada um. Diante disso os seres humanos são naturalmente levados a reconhecer a necessidade da *Civitas*, em outros termos, a necessidade da instituição de um ordenamento que viabilize com que vivam, tanto quanto possível, em concórdia ou, o que dá no mesmo, um ordenamento que forneça os meios necessários para que o direito natural de ser, agir e pensar de cada um se faça efetivo.

Antes de passarmos ao segundo ponto que indica o retorno à *Ética*, cabe respondermos a um questionamento imposto pelo parágrafo precedente. Dado aquele desenho da natureza humana e a preponderância dos afetos que são paixão como é possível que os seres humanos busquem se acordar e se acordem para instituir a *Civitas*? Ora, a tendência seria pensarmos exatamente o inverso, isto é, que estariam cada vez mais mergulhados naquela situação e que, portanto, a concordância e a comunhão seriam impossíveis. Para dirimir essa dificuldade traçamos duas respostas, a primeira relacionada, sobretudo, ao conjunto das proposições 29 a 34 da Parte IV da *Ética*, e a segunda ao que no capítulo XVI do *TTP*

---

mais úteis para isso. “Tudo aquilo que um indivíduo, considerado como submetido unicamente ao império da natureza, julga que lhe é útil, seja em função da reta razão ou da violência de suas paixões, está no pleno direito natural de o cobiçar” (ESPINOSA, 2008, *TTP*, XVI, p. 235).

<sup>205</sup> Sobre a noção de *fortitudo animi* discorremos no capítulo seis.

fora denominado como uma verdade eterna “*firmemente* inscrita na natureza humana”.<sup>206</sup>

Consideremos, antes de tudo que a noção mesma de esforço de perseveração que caracteriza a lei suprema da natureza e é comum a todos os modos finitos carrega em seu cerne a atividade que, mais ou menos intensamente está sempre em operação, inclusive quando os seres humanos se defrontam com afetos que são paixões. Agora, se acompanharmos as proposições a pouco mencionadas concluiremos que, aquela descrição, por adversa que seja não exclui que os seres humanos possam convir em natureza, pois na verdade eles podem, uma vez que a conveniência depende sumariamente da partilha de propriedades comuns, e os seres humanos têm em comum não apenas o esforço de perseveração como o próprio fato de serem modos finitos humanos. Certamente, na medida em que estão sob a condução dos afetos que são paixão os seres humanos podem ser contrários uns aos outros, pois a diminuição da potência de um pode decorrer do aumento da potência do outro, mas, pondera Espinosa, a contrariedade não anula o comum, e não anulando o comum não anula, por consequência, a possibilidade da conveniência; assim como a conveniência não exclui a possibilidade do conflito.

Duas proposições sustentam esse raciocínio, de um lado, a proposição 29 postula que a ausência do comum é a marca do diverso ou, poderíamos dizer, do indiferente, isto é, daquilo que não aumenta nem diminui nossa potência. Diz Espinosa, “uma coisa singular qualquer cuja natureza seja inteiramente diversa da nossa não pode favorecer nem coibir nossa potência de agir e, absolutamente, *nenhuma coisa pode ser-nos boa ou má a não ser que tenha algo em comum conosco*”.<sup>207</sup> Como bem observa Oliveira,<sup>208</sup> a noção de “ter algo em comum” cobre tanto a conveniência quanto a contrariedade, somente não comportando o inteiramente diferente. Isso nos permite concluir que ter algo em comum é a condição

---

<sup>206</sup> ESPINOSA, 2008, *TTP*, XVI, p. 237.

<sup>207</sup> ESPINOSA, 2015a, *EIV*, P29, p. 417.

<sup>208</sup> OLIVEIRA, 2015, p. 226.

de possibilidade das relações interindividuais, quer elas se desdobrem em relações de conveniência quer de contrariedade, dito de outra maneira, toda e qualquer relação, pelo que precede, pressupõe ao menos um traço em comum entre dois ou mais indivíduos. Sob esse critério, enquanto mesmo coisas contrárias<sup>209</sup> podem se relacionar afetando umas às outras, entre coisas inteiramente diversas não há relação possível.<sup>210</sup> Segue então que, não a contrariedade, mas o *diversum* é que constitui a impossibilidade da sociabilidade.

Seguindo essa linha de pensamento, do outro lado, põe-se a proposição 34, a partir da qual Espinosa mostra que os indivíduos podem convir em natureza e, ainda assim, serem contrários uns aos outros, de outra maneira, a conveniência não impossibilita o conflito – o que também não significa que seja a sua causa. E não o impossibilita porque, pelo escólio àquela proposição, a discrepância nunca concerne à natureza das coisas que se relacionam, se por natureza entendermos, como propõe Espinosa, a essência mesma de cada coisa,<sup>211</sup> isto é, o desejo, o *conatus*, o esforço pelo qual cada uma se esforça para perseverar em seu ser; mas diz respeito a certas circunstâncias ou a determinadas condições das relações,<sup>212</sup> portanto, concerne mais a fatores extrínsecos que intrínsecos. Dois seres humanos, Paulo e Pedro, por exemplo, podem convir em natureza e, não obstante, entrarem em conflito. A demonstração e o escólio à proposição 34 (“enquanto se defrontam com afetos que são paixões, os seres humanos podem ser contrários uns aos outros”) são luminosos; Paulo e Pedro, veremos a seguir, não discrepam enquanto amam a mesma coisa – marca da conveniência entre eles –, o que explica a discrepância entre os dois são

---

<sup>209</sup> Diz-se contrária a nós uma coisa que nos afeta de tristeza, isto é, que diminui nossa potência de agir.

<sup>210</sup> “Uma coisa singular qualquer cuja natureza seja inteiramente diversa da nossa não pode favorecer nem coibir nossa potência de agir e, absolutamente, nenhuma coisa pode ser-nos boa ou má a não ser que tenha algo em comum conosco” (ESPINOSA, 2015a, EIV, P29, p. 417).

<sup>211</sup> Essência e natureza coincidem. Seja com a fórmula *essentia seu natura*, seja com a inversão dos termos, *natura seu essentia*, Espinosa atesta isso em uma série de passagens. Conferir: EIII, P56, dem., EIII, P57 dem., EIV, def. 8, EIV, P19 dem., EIV, P33, dem., EIV, P61, dem.

<sup>212</sup> Cf. CHAUI, 2016, p. 439.

as circunstâncias desse amor, ora, enquanto um tem a ideia da coisa amada possuída, o outro tem a ideia da coisa amada perdida, logo, enquanto um é afetado de alegria, o outro se vê afetado de tristeza. Lemos na demonstração daquela proposição:

Pedro pode ser causa de que Paulo se entristeça porque tem algo semelhante a uma coisa que Paulo odeia, ou porque Pedro possui sozinho uma coisa que Paulo também ama, [...] daí ocorrerá que Paulo odeie Pedro e, por conseguinte, ocorrerá facilmente que Pedro também odeie Paulo e, por isso, que se esforcem para fazer mal um ao outro, isto é, que sejam contrários um ao outro [...]<sup>213</sup>

E o escólio explica:

*Eu disse que Paulo odeia Pedro porque imagina que este possui o que o próprio Paulo também ama; donde, à primeira vista, parece seguir que estes dois sejam danosos um ao outro por amarem o mesmo e, conseqüentemente, por convirem em natureza [...]. Todavia, se quisermos examinar a coisa com justa balança, veremos que tudo convém inteiramente. Pois os dois não são molestos um ao outro enquanto convêm em natureza, isto é, enquanto ambos amam o mesmo, mas enquanto discrepam um do outro. De fato, enquanto amam o mesmo, por isso o amor de ambos é fomentado, isto é, por isso a alegria de ambos é fomentada. Em consequência estão longe de ser molestos um ao outro enquanto amam o mesmo e convêm em natureza. Mas a causa disto, como eu disse, não é outra senão que se supõe que discrepam em natureza. Pois supomos que Pedro tem a ideia da coisa amada possuída agora, e Paulo, ao contrário, tem a ideia da coisa amada perdida. Donde ocorre que este seja afetado de tristeza e aquele, ao contrário, de alegria; e nesta medida são contrários um ao outro. Desta maneira podemos mostrar facilmente que as outras causas de ódio dependem somente de que os homens discrepem em natureza, e não daquilo em que convêm.<sup>214</sup>*

Com isso concluímos a primeira resposta para a questão do acordo entre os seres humanos chamando a atenção para o acento da argumentação de Espinosa, mais do que ponderar sobre a incompatibilidade

---

<sup>213</sup> ESPINOSA, 2015a, EIV, P34, dem., p. 423.

<sup>214</sup> ESPINOSA, 2015a, EIV, P34, esc., p. 425, itálicos nossos.

entre as paixões e o acordo mútuo, trata-se de demonstrar que, embora os seres humanos não possam dissentir senão enquanto estão submetidos aos afetos que são paixão, isso não significa dizer que eles não possam, de nenhuma maneira convir em natureza, em outras palavras, a ocorrência das paixões não impossibilita a concordância, embora, é verdade, possa colocar certos obstáculos dificultando-a.

A segunda resposta vai ao encontro da primeira complementando-a. Por menor que seja a nossa atividade e o nosso poder de deliberar racionalmente, ainda assim nos esforçamos, tanto quanto podemos para perseverar em nosso ser. E não precisamos de grandes exemplos para essa compreensão, basta ter em conta que o esforço de perseverança se manifesta e pode ser reconhecido através de uma operação (lei) muito simples, primária, habitual, comum e que orienta várias de nossas ações cotidianas: “cada um abstém-se de causar dano por temor de um dano maior”<sup>215</sup> ou, como diz o *TTP* mais pormenorizadamente,

Manda a lei universal da natureza humana que ninguém despreze o que considera ser bom, a não ser na esperança de um maior bem ou por receio de um maior dano, nem aceite um mal a não ser para evitar outro ainda pior ou na esperança de um maior bem [em resumo] entre dois bens, escolhe-se aquele que *se julga ser* o maior, e entre dois males, o que *pareça* menor.<sup>216</sup>

É de se notar que isso que Espinosa denomina como “lei” da natureza humana não pressupõe uma atividade da razão – ou ao menos não uma

---

<sup>215</sup> ESPINOSA, 2015a, EIV, P37, esc.2, p. 437.

<sup>216</sup> ESPINOSA, 2008, *TTP*, XVI, p. 237. Esse pensamento tem ocorrência tanto na *Ética* quanto no *TP*, mas com uma diferença que nos faz recordar o texto da EIV, P18, quando Espinosa se refere ao fato de a razão não postular nada que seja contra a natureza. Poderemos concluir, apreciando aquelas obras que sob a conduta dos afetos que são paixões ou sob a conduta da razão o mandamento é o mesmo, diz Espinosa, “sob a condução da razão, seguiremos, de dois bens, o maior, e de dois males, o menor” (ESPINOSA, 2015a, EIV, P65, p. 479), “sob a condução da razão, apeteçemos um bem maior futuro frente a um bem menor presente, e um mal menor presente frente a um mal maior futuro” (ESPINOSA, 2015a, EIV, P66, p. 481), “é também uma lei da razão que de dois males se escolha o menor” (ESPINOSA, 2009, *TP*, III, §6, p. 28). Marilena Chaui (2016, p. 450) observa que é “graças a essa lei natural, que a um só tempo rege a paixão e a razão, [que] a vida social poderá ser estabelecida como alicerce da instituição da *Civitas*”.

atividade exclusiva da razão –, que sequer é mencionada, mas compreende um movimento marcadamente afetivo, o que é corroborado quando nos atentamos à letra mesma do texto em questão. Ora, pela EIV, P18 sabemos que a marca da razão é que, organizando os encontros ela nos dispõe a buscar apenas o que é *verdadeiramente útil*, a lei da natureza humana, no entanto, não diz que entre dois bens escolhemos o que é de fato maior, mas sim aquele que, segundo nosso engenho,  *julgamos ser o maior*, bem como pontua que entre dois males escolhemos *o que parece menor*, e não o que é certamente menor. Nesse tipo de julgamento o *verum utile* da atividade racional “dá lugar” ao apetite de cada um,<sup>217</sup> o que é inteiramente justificável na medida em que “a natureza não se confina às leis da razão humana, as quais só visam aquilo que é verdadeiramente útil (*verum utile*) [...], [mas] inclui também uma infinidade de outras leis”,<sup>218</sup> igualmente naturais, a lei comum dos encontros, por exemplo. Considerando isso, não é apelando à razão, mas sob a figura de dois afetos, o medo e a esperança, que Espinosa explica o processo primeiro do acordo interindividual.

Pela lei universal da natureza humana, observa o *TTP*, nós nos esforçamos para afastar tudo aquilo que, conforme nosso engenho julgamos ser um mal para nós. Esse esforço tem uma característica, ele é marcado fundamentalmente pela *transitio* de um afeto triste para um afeto alegre. Assim, vejamos. A condição humana tal como apresentada anteriormente não apenas impõe uma série de obstáculos que dificultam a vida e as atividades ordinárias – falta de perspectiva, de estabilidade e de segurança,<sup>219</sup> por exemplo –, como também cria condições favoráveis à solidão e mesmo à impossibilidade de continuar existindo. O medo dessas consequências e, simultaneamente, a esperança de condições mais favoráveis à vida, em sentido amplo, levam os seres humanos a se acordarem uns aos outros instituindo uma vida em comum. Nesse momento

---

<sup>217</sup> A esse respeito conferir ESPINOSA, 2015a, EIII, P39, esc., p. 299.

<sup>218</sup> ESPINOSA, 2008, *TTP*, XVI, p. 236.

<sup>219</sup> No quadro geral das definições dos afetos Espinosa apresenta uma definição para a segurança, ela é “a alegria originada da ideia de uma coisa futura ou passada da qual foi suprimida a causa de duvidar” (ESPINOSA, 2015a, def. dos afetos 14, p. 347)

entra em cena aquele ensinamento da experiência explicitado tanto na *Ética* quanto no *TTP* e no *TP*: “os homens sem o auxílio mútuo, dificilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente”.<sup>220</sup> Espinosa é audacioso ao indicar que a instituição da *Civitas* não é uma operação da razão, mas uma operação afetiva.

Após esse interregno podemos enfim apresentar o segundo ponto que nos permite pensar o retorno do *TP* ao centro da *Ética*. Para isso propomos que se faça o seguinte exercício, considere-se que as proposições 6 e 7 da EIII compõem uma mesma proposição, a que chamaremos de proposição  $\alpha$ , dividida em duas partes que nos dão o seguinte enunciado: “cada coisa o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser, [e esse] esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa”.<sup>221</sup> Pois bem, seguindo os passos da proposição  $\alpha$ , o parágrafo oito do capítulo II do *TP* assevera que “cada um esforça-se sempre, tanto quanto está em si, para conservar o seu ser (*quantum in se est conari suum esse conservare*), e tudo aquilo por que cada um, sábio ou ignorante se esforça e faz, esforça-se e faz por supremo direito de natureza (*summo naturae iure*).<sup>222</sup>

Dando a conhecer em que consiste a potência de uma coisa a afirmação da primeira parte do *TP*, II, §8 é quase que *ipsis litteris* a mesma do início da proposição  $\alpha$ , a segunda parte, por seu turno, ainda que não guarde tanta semelhança do ponto de vista da letra, introduz um elemento que, na perspectiva do sentido nos conecta intimamente à segunda parte daquela proposição, trata-se da noção de direito de natureza ou direito natural (*ius* ou *jus naturale*). Assim, na medida em que a segunda parte da proposição  $\alpha$  opera a identidade entre a potência (deduzida na primeira parte) e a essência de algo, com um movimento semelhante o final do *TP*, II, §8 opera a identificação entre a potência de algo e o seu direito, *potentia sive jus*.

---

<sup>220</sup> ESPINOSA, 2009, *TP*, II, §15, p. 19, conferir também o parágrafo 13 do mesmo capítulo, bem como o capítulo V do *TTP* e o escólio à proposição 35 da Parte IV da *Ética*.

<sup>221</sup> ESPINOSA, 2015a, EIII, P6 e P7, p.251.

<sup>222</sup> ESPINOSA, 2009, *TP*, II, §8, p. 15.

Seguir essa proposta de pensar as proposições 6 e 7 como duas partes de um mesmo enunciado, ponderando sobre a ligação que elas mantêm entre si e sobre a estrutura, o nexos e mesmo a reversibilidade delas para com o parágrafo 8 do capítulo II do *TP* põe então em evidência algo de suma importância para a teoria espinosana do direito: direito natural e essência atual são noções correspondentes, por conseguinte, i) tanto uma noção quanto a outra exprimem a potência de ser e agir de uma coisa singular, e ii) direito natural, potência e *conatus* não se distinguem, porquanto “a potência, ou seja, o esforço (*potentia sive conatus*) pelo qual [cada coisa] se esforça para perseverar em seu ser, não é nada além da essência dada da coisa, ou seja, sua essência atual”.<sup>223</sup> É sob esta reflexão que Espinosa sustentará, contra o jusnaturalismo, uma das teses mais originais da filosofia política e mais elementares do seu pensamento, estamos nos referindo à defesa da impossibilidade da transferência do direito, ou ainda, da negação da sua desaparecimento. Ora, como posso transferir para outro aquilo que sou eu mesma?

Assim como no *TP* e no *TTP*, o elemento do direito também intervém na obra capital do filósofo holandês, contudo, isso somente ocorre para lá da metade da Parte IV – quando já dispomos das noções de potência, *conatus* e desejo, e quando já sabemos tanto que um ser humano é o que há de mais útil para outro ser humano, quanto sob quais condições – e de maneira menos acentuada que nos dois tratados. Em verdade, enquanto a noção de direito de natureza é pouco recorrente, somando-se apenas quatro ocorrências, três delas justamente no momento político da *Ética*, isto é, no segundo escólio à proposição 37 da Parte IV,<sup>224</sup> a noção de direito natural nem mesmo sobrevém expressamente.<sup>225</sup> Em consonância com os excertos acima o escólio daquela proposição anuncia:

---

<sup>223</sup> ESPINOSA, 2015a, EIII, P7, dem., p. 251.

<sup>224</sup> A outra ocorrência também se dá na Parte IV, mais precisamente, no capítulo VIII do Apêndice, que diz que “a cada um é lícito fazer, por sumo direito de natureza, tudo o que julgue contribuir para a sua própria utilidade” (ESPINOSA, 2015a, EIV, Ap. cap. VIII, p. 497).

<sup>225</sup> É importante pontuar que não se trata de uma referência explícita porque, a partir da leitura do *TP* sabemos que o que Espinosa entende por direito natural é exatamente aquilo

Cada um existe por sumo direito de natureza (*summo naturae iure*) e, conseqüentemente, por sumo direito de natureza faz [age] aquilo que segue da necessidade de sua natureza; e por isso por sumo direito de natureza cada um julga o que é bom, o que é mau, e cuida do que lhe tem utilidade conforme seu engenho.

Apesar de breves, as considerações feitas até aqui apontam para algo fundamental para o prosseguimento do nosso texto, tanto no *TP*, I, §7, quanto no parágrafo 8 do capítulo II, ou em EIV, P37, esc. 2, todas elas passagens de teor político, mantêm-se o princípio consolidado pela espinha dorsal da Parte III da *Ética*, isto é, pela proposição 6, momento em que Espinosa não está discorrendo sobre política. Isso tem um significado, ética e política tem um mesmo gérmen, a causa eficiente das ações do ser humano, em quaisquer que sejam as suas expressões é o esforço de perseverança que lhe é inerente. Dessa maneira, embora Espinosa opere com termos em certa medida distintos na ética e na política, trata-se mais de uma distinção de nomes do que de sentido, pois, de maneira geral, como estamos tratando de mostrar, tais termos se encontram e se identificam. Isso está assegurado pela máxima ou pedra angular a partir da qual se desenvolvem os dois campos de discussão, a saber, somos uma parte da natureza e, portanto, dispomos de uma parte da potência dela ou, como esclarecemos no capítulo anterior, tanto somos expressão de Deus, quanto exprimimos sua potência.

A potência de Deus em nós é o que em suas obras Espinosa denomina de *conatus*, desejo ou direito natural. Para sermos mais precisas quanto ao uso desses termos podemos dizer que aquilo que na ontologia aparece como *conatus*/desejo é exatamente o que na política, seguindo o vocabulário jusnaturalista,<sup>226</sup> Espinosa denomina de direito natural ou direito de

---

que na Parte III da *Ética* se desenvolve sob as noções de desejo, *conatus* e potência, como veremos logo a seguir.

<sup>226</sup> Como acompanharemos ao longo do nosso texto, o vocabulário é o mesmo, o sentido, não. Para usarmos as palavras de Negri (2018, p. 204), Espinosa cobre "com terminologias jusnaturalistas, aquilo que não é jusnaturalista".

natureza.<sup>227</sup> Dito de outra maneira, o direito natural é o correspondente político da noção ontológica de *conatus*/desejo. Ou, como assinala ainda Francisco de Guimaraes nessa mesma perspectiva, “o direito natural corresponde, em cada coisa existente, ao *conatus*, cuja expressão humana [pela EIII, P9] é o desejo”.<sup>228</sup> Se, partindo dessa afirmação, retrocedermos até a definição 1 das definições dos afetos compreenderemos, então, o porquê de Espinosa declarar em suas obras políticas que o direito nada proíbe, nem conflitos, nem ódios, nem ira, nem dolos ou ardis etc. Vejamos.

Conforme mostramos anteriormente, enquanto *conatus*, o desejo é irrestrito, logo, compreende “todos os esforços da natureza humana”, recebam eles os nomes de apetite, vontade, desejo, ímpeto<sup>229</sup> ou qualquer outro, portanto, enquanto essência do modo humano o desejo abraça tudo o que cada um faz [age] para perseverar em seu ser, isto é, engloba tudo aquilo que efetivamente contribui ou que cada um *imagina* que contribua para sua conservação. O desejo tem, assim, um caráter de tal maneira extensivo que nos impossibilita supor que, simplesmente porque definido como essência e, ademais, porque diz respeito ao esforço de perseveração, é sempre relacionado à adequação, a ação e ao exercício da razão – o que faria dele um afeto restrito ao sábio. Apesar daquela definição, o desejo continua sendo um afeto e como não poderia deixar de ser obedece à dinâmica afetiva, variando conforme a disposição dos corpos e dos encontros entre eles – lembremos que todo desejo é determinado. Há então que se ter em conta que nem todo desejo é adequado e ativo, contudo, e certamente, todo e qualquer desejo – ativo, passivo, adequado, inadequado, racional ou não – tem como único fundamento a lei suprema da natureza e exprime de maneira certa e determinada a potência de existir e agir de uma coisa singular.

---

<sup>227</sup> Rever a proposição 6 da EIII juntamente com sua demonstração, atenção também para o parágrafo 8 do capítulo II do TP.

<sup>228</sup> GUIMARAENS, F. *Cartografia da imanência: Spinoza e as fundações ontológicas e éticas da política e do direito*. Tese (doutorado). Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006, p. 148.

<sup>229</sup> ESPINOSA, 2015a, def. dos afetos 1, explicação, p. 339.

Sob tais considerações podemos esclarecer: se direito natural, *conatus* e desejo se equivalem e, além disso, se o desejo enquanto essência singular compreende todos os esforços da natureza humana, sejamos ou não cômicos deles e da sua real assistência para com o próprio esforço de perseveração, então, o direito não é contrário a conflitos, ódio, artimanhas, vingança, dissimulação etc., pois assim como a concordância, o amor, a honestidade, a desculpa e a franqueza, aqueles efeitos, embora de caráter inadequado, flutuante e imaginativo, também se seguem do esforço que uma coisa empreende para perseverar em seu ser, é o que Espinosa explicita em um sem-número de passagens:

O direito é aquilo que foi instituído pela natureza, direito sob o qual todos nascem e sob o qual vive a imensa maioria, não proíbe nada a não ser o que ninguém deseja e ninguém pode [...], seja o que for que o desejo sugira, nada disso lhe repugna. Nem é, aliás, para admirar, porquanto a natureza não se confina às leis da razão humana, as quais só visam àquilo que é verdadeiramente útil (*verum utile*) e a conservação dos homens; inclui também uma infinidade de outras leis.<sup>230</sup>

Os homens são conduzidos mais pelo desejo cego do que pela razão, e, por conseguinte a sua potência ou direito natural (*potentia sive jus*) deve definir-se não pela razão, mas por qualquer apetite pelo qual eles são determinados a agir e com o qual se esforçam para conservar-se. [...] não podemos admitir nenhuma diferença entre os desejos que em nós são gerados pela razão e os que são gerados por outras causas, pois tanto estes como aqueles são efeitos da natureza e explicam a força natural pela qual o homem se esforça por perseverar no seu ser.<sup>231</sup>

O direito e instituição da natureza, sob o qual todos os homens nascem e na maior parte vivem, não proíbe senão aquilo que ninguém deseja e que ninguém pode, não se opondo [...] a absolutamente nada a que o apetite persuade. E nem é de admirar. Com efeito a natureza não está limitada pelas leis da razão humana, as quais não se destinam senão à verdadeira utilidade (*verum utile*) e à conservação dos homens, mas por uma infinidade de outras leis.<sup>232</sup>

---

<sup>230</sup> ESPINOSA, 2008, *TTP*, XVI, P. 236.

<sup>231</sup> ESPINOSA, 2009, *TP*, II, §5, p. 12,13.

<sup>232</sup> ESPINOSA, 2009, *TP*, II, §8, p. 15, 16.

Inferimos, assim, que o caráter não proibitivo do direito está diretamente relacionado ao seu fundamento ontológico e imanente, a saber, ao fato de sermos parte de um todo potente em que direito e potência coincidem. No *TP* essa temática é esclarecida nos parágrafos 3 e 4 do capítulo II e, embora não haja, de fato, tal delimitação, acreditamos que semelhante discussão se assenta sobremaneira em dois pontos da Parte I da *Ética*. De um lado, no reconhecimento de que tudo é em Deus e, portanto, nada pode ser nem ser concebido sem ele e, do outro lado, na declaração de que Deus é, não apenas a causa eficiente imanente pela qual as coisas começam a existir, como também a causa pela qual elas perseveram na existência. Destarte, deitando o olhar sob aqueles parágrafos percebemos que o fundamento e o argumento do texto de Espinosa é mais ou menos o mesmo que, como mostramos anteriormente, permite justificar a identidade entre a essência e a potência dos modos finitos.

Naquele caso, tratava-se da causalidade divina e da identidade entre a essência e a potência de Deus, nesse caso trata-se da causalidade divina e da identidade entre a potência e o direito de Deus.<sup>233</sup> Como observa Matheron, para passarmos “do plano metafísico ao plano jurídico é necessário o acréscimo de um único axioma universalmente admitido: Deus, senhor absoluto da Natureza, tem o direito de fazer tudo o que ele pode fazer, isto é, tudo; nele direito soberano e potência infinita coincidem”.<sup>234</sup> Por conseguinte, porque Deus tem direito a tudo e porque seu direito é sua potência mesma e, ademais, porque a potência das coisas singulares é parte da potência de Deus, tudo o que ele se segue, isto é, todos os seus modos têm *tanto direito quanta potência* para existir e operar

---

<sup>233</sup> Cabe-nos ressaltar que essa “divisão” não é exatamente uma divisão dado que seja em Deus seja nos modos, essência, potência e direito são uma só e mesma coisa, nesse sentido, tal divisão aparece muito mais como recurso metodológico.

<sup>234</sup> MATHERON, 1988, p. 290, tradução nossa.

eles tiverem, pois, “a potência de cada coisa natural, pela qual ela existe e opera não é outra senão a própria potência de Deus”.<sup>235</sup>

Ontologia e política estão imiscuídas. Direito é potência. Essa coincidência compreende três pontos importantes, em primeiro lugar, o direito não é um possível; em segundo lugar, o direito não se dissocia do seu exercício, pois, por último, direito e potência são sempre operações positivas e atuais. Assim, toda potência se expressa e todo direito se exerce, de outra maneira, um direito que não se exerce é, em última instância, um direito que não existe. Potência e direito, um não se dá nem além, nem aquém, nem independente do outro, *tantum juris quantum potentiae*, diz a máxima de Espinosa. O direito natural não é, portanto, nem uma ação obrigatória proveniente de uma ordem jurídica e transcendente imposta previamente por Deus no mundo (direito objetivo), nem uma qualidade moral ou uma faculdade da livre vontade (direito subjetivo), mas é, sim, um poder, é a expressão natural de uma potência singular, em outros termos, é aquilo que, de acordo com sua natureza necessária e determinada cada um é capaz de fazer [agir]. O direito vai até onde a potência for, por isso, como vimos, nada proíbe: o que está no limite da potência está dentro do direito. Cada coisa tem o direito de fazer tudo aquilo que tem potência para fazer, nem mais nem menos que isso.

Na esteira dessas considerações, é interessante acompanharmos a maneira pela qual o parágrafo 4 do *TP*, II é construído. Nele Espinosa expõe o que entende por direito natural desde a perspectiva mais geral partindo, assim, da natureza como um todo, até a menos geral, alcançando, com isso, o ser humano singular. “Por direito de natureza”, diz o filósofo,

Entendo as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, a própria potência da natureza, e por isso o *direito natural de toda a natureza*, e conseqüentemente *de cada indivíduo*, estende-se até onde se estende a sua potência. Conseqüentemente, aquilo que *cada homem* faz segundo as leis de sua natureza fá-lo segundo o

---

<sup>235</sup> ESPINOSA, 2009, *TP*, II, §3, p. 12.

supremo direito de natureza e tem tanto direito sobre a natureza quanto o valor de sua potência.<sup>236</sup>

Considerando esse desenvolvimento nos aproximamos de Balibar. A definição e mesmo a compreensão do direito pressupõe, forçosamente, a noção de potência, de maneira que, pode-se dizer, a potência é primeira em relação ao direito. Mas, claramente, fazer essa afirmação não é sustentar que há, de fato, uma antecendência da potência com relação ao direito, pois são uma só e a mesma coisa, trata-se mais de destacar que o direito não preexiste ao seu exercício. Assim, como indica o comentador francês, a palavra “direito” é a expressão da potência em linguagem política, logo, não há diferença ou distância entre uma noção e outra. Com a “intervenção” da noção de potência na definição do direito “a questão não é de fato dar uma justificação do direito”, esclarece Balibar, “mas formar uma ideia adequada de suas determinações, da maneira como ele opera. [Dessa maneira] a fórmula de Espinosa significa antes de tudo [...] que o direito do indivíduo inclui tudo o que ele é realmente capaz de fazer e de pensar sob determinadas condições”.<sup>237</sup> Coincide, então, com a própria essência do indivíduo, como concluímos retornando ao corpo da definição 1, das definições dos afetos: “o desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer [agir] algo por uma dada afecção sua qualquer”.

Uma vez definido que a medida do direito de cada coisa é sua respectiva potência, fica entendido que o direito natural está intimamente relacionado ao esforço de perseveração, o que significa, pelo início da Parte III da *Ética*, que todo obstáculo ao exercício do direito é um obstáculo imposto por causas externas. Indica, ademais, que assim como os seres humanos são díspares quanto ao grau de potência – pois na medida em que diz respeito a uma singularidade ela varia conforme a constituição e as experiências de cada ser singular, isto é, conforme e correr dos encontros

---

<sup>236</sup> ESPINOSA, 2009, *TP*, II, §4, p. 12, itálicos nossos.

<sup>237</sup> BALIBAR, É. *Spinoza et la politique*. Paris: PUF, 1985, p. 72, tradução nossa.

e, além disso, conforme a aptidão para o múltiplo simultâneo de cada corpo<sup>238</sup> – são também díspares quanto ao direito, uns podendo mais que os outros e, por isso, subjugando e sobrepondo-se uns aos outros. Situação tanto mais fomentada quanto mais cada um é juiz de si e vive sob a condução dos afetos que são paixão. O estado natural (*statu naturali*), ou estado de natureza, ou ainda, a condição comum dos seres humanos nos coloca, então, diante de um paradoxo: em tal situação o que dá medida ao direito é, a um só tempo, aquilo que o torna desmedido, ou seja, sem moderação e, portanto, algo de que não se pode gozar.

Neste sentido, diferentemente do que poderíamos supor, pois para perseverar na existência temos o direito de fazer tudo o que a nossa potência permite, o estado natural não favorece, mas antes, prejudica e em certa medida impede o esforço de perseveração. Com isso retornamos aos apontamentos dos primeiros parágrafos deste capítulo. Como no estado natural cada um age segundo seu próprio engenho, guiado pela individualidade, frequentemente movido por seus afetos passivos e particulares; como cada um é senhor de si e fazedor de suas próprias leis e como, ademais, todos têm direito a tudo, no fim das contas ninguém tem direito a nada. A conclusão a que se chega a partir daqui parece incontornável: no estado natural o direito natural é uma abstração. O significado dessa conclusão é mais claro quando recorreremos às palavras de Chauí, abstração, esclarece a autora, “não significa hipótese lógica ou idealidade sem correspondência factual, mas [significa] *tudo quanto se encontra separado das condições que permitem sua realização*”.<sup>239</sup> Em resumo, o que se prefigura nessas linhas é que o estado natural não oferece as condições para a realização do direito natural. Sobre isso Espinosa tece o seguinte comentário:

Como [...], no estado natural cada um está sob jurisdição de si próprio na medida em que pode precaver-se de modo a não

---

<sup>238</sup> Cf. ESPINOSA, 2015a, EII, P13, esc., e ax. 1; EII, P14; EIII, Post.1; EIV, P38; EV, P8, e P39, esc.

<sup>239</sup> CHAUI, 2003, p. 296, itálicos nossos.

ser oprimido por outro, e como um sozinho em vão se esforçaria por precaver-se de todos, segue-se que o direito natural do homem, enquanto é determinado pela potência de cada um e é de cada um, é nulo e consiste mais numa opinião que numa realidade, porquanto não há nenhuma garantia de o manter. E o certo é que cada um pode tanto menos e, conseqüentemente, tem tanto menos direito quanto mais razão tem para temer. A isto acresce que os homens, sem o auxílio mútuo, dificilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente. E, assim, concluímos que o direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns.<sup>240</sup>

Indo às últimas conseqüências trata-se de reconhecer que a permanência no estado natural encaminha quase que inevitavelmente tanto à solidão quanto ao fim da existência, isto é, à morte, mostrando-se, portanto, como algo contrário e talvez possamos dizer, como negação do direito natural e daquilo que intimamente o constitui: o *conatus*/desejo. Mas há que se considerar que o *conatus* é afirmação de ser, é a expressão da potência de um singular, potência atual e atuante. Assim, ante as ameaças que lhe são impostas pelo estado natural, a “passagem” do direito natural individual para o estado e direito civil comum e, assim, a origem do poder político é uma determinação e conseqüência do próprio *conatus*/desejo.<sup>241</sup> O que mais uma vez mais corrobora com a ideia de que a instituição da *Civitas* é uma operação afetiva.

Nesse ponto vale a pena um retorno à Parte III da *Ética*. Depois de ter dito na proposição 6 que toda coisa se esforça para perseverar em seu ser, Espinosa demonstra, na proposição subsequente, que esse esforço é a essência mesma de cada coisa, assunto sobre o qual já discorreremos. O que nos interessa é que antes de chegar a essa conclusão, a demonstração da EIII, P7 introduz, pela primeira vez na *Ética*, uma referência de jaez explicitamente político. Sob a pena e a tinta de Espinosa lemos: “*a potência de uma coisa qualquer, ou seja, o esforço pelo qual ou sozinho ou com outras ela faz [age] ou esforça-se para fazer algo, isto é, a potência, ou*

---

<sup>240</sup> ESPINOSA, 2009, *TP*, II, §15, p. 19.

<sup>241</sup> ESPINOSA, 2015a, EIII, P7, dem., p. 251, itálico nosso.

seja, o esforço (*potentia sive conatus*) [...]”.<sup>242</sup> Essa passagem introduz um ponto fundamental para que possamos pensar a instituição do estado civil, Espinosa faz menção à possibilidade de um “esforçar-se com os outros”, reflete, assim, sobre o que denominamos de *conatus* comum ou, o que é o mesmo, o exercício comum da potência. Indica, com isso, que além de individual o esforço de perseveração e, nesse sentido, o desejo, tem caráter comunicativo estando, por isso, na base da associação interindividual.<sup>243</sup> O que se alinha com o final do parágrafo anterior e coaduna com a conclusão do parágrafo 15 do *TP*, II: o direito de natureza dificilmente pode ser concebido a não ser onde os seres humanos têm direitos comuns. Está aberto o horizonte e estão dados os elementos para que possamos pensar, em outro momento, no surgimento da *multitudo* como sujeito político.<sup>244</sup>

Ao ponderar sobre a possibilidade de que o esforço de perseveração seja exercido com os outros, notamos que a demonstração da EIII, P7 introduz um novo elemento com relação à proposição que lhe antecede.<sup>245</sup> Enquanto a proposição 6 punha o *conatus* como oposição aos riscos e

---

<sup>242</sup> ESPINOSA, 2015a, EIII, P7, dem., p. 251, itálico nosso.

<sup>243</sup> Essa discussão aparece de maneira rudimentar no capítulo XVI do *TTP*, um pouco mais consistente a partir da EIV, P18, mas desenvolvida de maneira sistemática somente posteriormente, a partir do capítulo II do *TP*.

<sup>244</sup> Em contraposição à Hobbes, para quem a multidão, uma soma de indivíduos, é informe e inapta para governar. Para Espinosa a *multitudo* é uma coisa singular dotada de potência, mais precisamente, é o sujeito da potência soberana, ou seja, a detentora do *imperium*. Ora, Espinosa, o “direito que se define pela potência da multidão costuma chamar-se estado. E detém-no absolutamente quem, por consenso comum, tem a incumbência da república, ou seja, de estatuir, interpretar e abolir direitos, fortificar as urbes, decidir sobre a guerra e a paz, etc.” (ESPINOSA, 2009, *TP*, II§17, p. 20). Multidão não é a denominação (ou a condição) para os indivíduos antes da unidade engendrada pelo contrato e pela representação que os converte em povo, a *multitudo* é algo de positivo, afirmativo, de ativo, de comum. “Multidão”, diz Homero Santiago sintetizando a concepção espinosana, “é o nome de uma pluralidade capaz de agir em comum, constituindo a base mesma do que concebemos como ação coletiva; multidão é o sujeito de toda ação coletiva, e um sujeito que jamais se submete a um contrato, o que implicaria abrir mão de sua potência” (SANTIAGO, H. Multidão, a democracia como potência. [Entrevista concedida a] Ricardo Machado. *IHU on-line*, São Leopoldo, n. 479, p. 100-108, dez. 2015, p. 102. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao479.pdf>. Acesso em 28/06/2021).

<sup>245</sup> Cf. CHAUI, 2016, p. 178.

obstáculos advindos da exterioridade – pois estabelece que uma coisa “opõe-se a tudo que pode tirar-lhe a existência” – a P7 abre espaço para que ele seja considerado de outra perspectiva:<sup>246</sup> os *conatus* individuais podem manter entre si uma relação de conveniência e composição desde que, por uma exigência da EIII, P5, os indivíduos se acordem em natureza, isto é, tenham algo em comum, ou ainda, concebam uns aos outros como semelhantes.<sup>247</sup> Fixa-se a partir de então um outro tipo de relação com a exterioridade, é o reconhecimento de que as coisas exteriores podem ser convenientes entre si. Nesse horizonte positivo devemos pensar as relações inter-humanas, que são postas não apenas da perspectiva do conflito e da oposição, mas também do acordo e da composição, caso contrário a instituição de um *status civilis* seria inconcebível. Vale ainda ressaltar um outro aspecto advindo dessas considerações, o esforço de perseverança não envolve apenas uma estratégia de “conservação” da vida ou de resistência à morte, mas de resistência à solidão – talvez essa resistência se encaixe naquilo que acima denominamos como exercício comum da potência –, dado o enfraquecimento e às limitações que ela, uma vida solitária, impõe ao indivíduo. Esse é, inclusive, um dos elementos que, para Espinosa, impulsiona o desejo da vida civil.<sup>248</sup>

Recordando o postulado 4 da pequena física,<sup>249</sup> Oliveira destaca que “o primeiro traço que caracteriza o homem tomado naturalmente é a necessidade que ele tem das demais coisas exteriores, pois as coisas particulares só existem em comércio [isto é, em relação] com as outras”.<sup>250</sup>

---

<sup>246</sup> Que, como vimos, começa a ter destaque na Parte IV da *Ética* adquirindo maior fôlego e consistência a partir do capítulo II do *TP*.

<sup>247</sup> Desenvolveremos essa questão no capítulo seguinte.

<sup>248</sup> Essa discussão aparece de maneira muito explícita no *TP*. Espinosa observa que “Como, porém, o medo da solidão existe em todos os homens, porque ninguém na solidão tem forças para poder defender-se e reunir o necessário para a vida, segue-se que os homens desejam por natureza o estado civil, não podendo acontecer que eles alguma vez o dissolvam por completo” (ESPINOSA, 2009, *TP*, VI, §1, p. 47). Esforçar-se para perseverar na existência é esforçar-se para não levar uma vida solitária. Nesse sentido, em Espinosa talvez tenhamos uma perspectiva um tanto quanto distinta daquela de Hobbes, pois talvez possamos sustentar o que o maior dos males não é necessariamente a morte, mas a vida na solidão.

<sup>249</sup> “O corpo humano precisa, para se conservar, de muitíssimos outros corpos, pelos quais ele é continuamente como que regenerado” (ESPINOSA, 2015a, EII, P13, post. 4, p. 161).

<sup>250</sup> OLIVEIRA, 2015, p. 225-226.

Essa afirmação tem caráter amplo, mas sabemos que dentre todas as relações que um ser humano pode construir e manter, uma tem lugar de destaque e preponderância: a relação inter-humana. Ora, das relações e da colaboração entre os seres humanos (ambas podem ser diretas ou indiretas) se seguem uma série de efeitos que, em diversos níveis e de várias perspectivas são úteis e favoráveis ao esforço de perseveração de todos e de cada um.<sup>251</sup> Um exemplo simples pode ser apanhado do *TTP*.

No momento em que discorre sobre a utilidade da vida em sociedade e a consolidação do estado dos hebreus Espinosa pontua que, se os seres humanos não se dispusessem a se ajudar mutuamente “faltar-lhes-ia tempo e capacidade para, na medida do possível, se sustentarem e conservarem. [...] ninguém seria capaz de acorrer sozinho a tudo aquilo de que necessita imprescindivelmente”, em outros termos, “ninguém teria a força e o tempo necessário se fosse obrigado a lavrar, semear, ceifar [...] e fazer sozinho tudo o mais que é preciso para o sustento, não falando já nas artes e nas ciências, que são também sumamente necessárias”.<sup>252</sup> É bastante claro o que se põe em evidência: para se manter na existência e desenvolver a vida os seres humanos precisam uns dos outros, e essas relações de “precisão” vão desde as mais simples, corriqueiras, diretas e circunscritas até as mais amplas, complexas e indiretas.

---

<sup>251</sup> A relação entre dos seres humanos entre si aparece, nesse sentido, como mais útil à perseveração do que aquela que eles podem estabelecer com outros modos. Sobre isso pensamos, na verdade, que somente nas relações mantidas entre os seres humanos é que se pode dizer que há, de fato, relações de comércio, pois somente entre coisas que convém em natureza é possível haver troca, isto é, reciprocidade. Decerto um animal ou um vegetal, por exemplo, podem ser úteis a um ser humano de diversas maneiras, mas em que medida um ser humano é igualmente e, de fato, útil a um animal ou vegetal? Uma conclusão rápida nos leva a afirmar, de maneira geral, que eles tão têm essa necessidade para perseverar na existência. Mas um ser humano queria ou não, em maior ou menor medida e em várias instâncias da vida, precisa guardar relações com outros seres humanos. Só um ser humano pode ser útil ao outro por juntos comporem uma potência maior e mais potente do que aquela que cada um tem estando separado, partilhando ambos dessa situação, dessa nova potência e dos efeitos ou consequências que dela se seguem. Embora, é certo, nem sempre as relações se estabeleçam com equidade.

<sup>252</sup> ESPINOSA, 2008, *TTP*, V, p. 85.

Uma discussão correlata e relativamente recente pode ser acompanhada no livro *Quadros da guerra*.<sup>253</sup> Embora o tema de reflexão de Judith Butler seja outro – trata-se de pensar a precariedade da vida e de problematizar o porquê de haver vidas que valem à pena ser choradas (quando?) enquanto outras, não (quais?) –, seu livro desenvolve pontos interessantes e que reforçam o que viemos apresentando. Ao longo de sua exposição, Butler enfatiza que a interdependência não apenas é inerente à existência como é condição necessária da sua continuação, em outras palavras, argumenta que para seguir existindo, isto é, vivendo, um ser humano depende invariavelmente de uma série de corpos, coisas, condições, relações, circunstâncias etc., que são externas a ele;<sup>254</sup> dentre essas “coisas”, outro ser humano, evidentemente.

Assim, tal como observado por Oliveira, Butler assevera que o “defrontar-se com” o outro “é uma das modalidades que define o corpo”.<sup>255</sup> Com isso, para traçar o alcance da interdependência humana chama a atenção para o fato de que “estamos expostos não somente àqueles que conhecemos, mas também àqueles que não conhecemos, isto é, dependemos das pessoas que conhecemos, das que conhecemos superficialmente e das que desconhecemos totalmente”.<sup>256</sup> Com isso, torna-se patente não apenas a amplidão das relações interindividuais como também a extensão da sua utilidade, que vai muito além dos pequenos círculos a que estamos mais habituados e diretamente ligados.<sup>257</sup>

Contudo, pelo cenário até aqui apresentado, as relações nem sempre são de conveniência e composição, as relações inter-humanas são, na

---

<sup>253</sup> BUTLER, J. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?*. Trad. Sergio Lamarão e Arnaldo M da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2015.

<sup>254</sup> Cf. BUTLER, 2015, p. 58. Eis porque, segundo esse pensamento, a vida é sempre precária, não algumas vidas ou a vida de alguns, mas a vida no geral. Discorreremos sobre essa relação com o exterior no capítulo 3, no qual vimos que a nossa condição de parte da natureza faz com que também sejamos determinados pelas relações com o exterior, o que justifica a necessidade de nos esforçarmos para continuar existindo.

<sup>255</sup> BUTLER, 2015, p. 58.

<sup>256</sup> BUTLER, 2015, p. 31. Essa discussão é retomada em uma obra posterior, conferir: BUTLER, J. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Trad. Fernanda Siqueira Mingues. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2018, cap. 3.

<sup>257</sup> Como o círculo familiar, de amigos, de uma pequena comunidade etc.

verdade, ambivalentes: <sup>258</sup> nada é mais útil a um ser humano que outro ser humano, nada, porém pode ser mais nocivo a um ser humano que outro ser humano. É o que aponta Macherey<sup>259</sup> ao considerar que sob essa dupla perspectiva há que se determinar sob que condições se dá uma e outra coisa, isto é, em quais condições os seres humanos podem ser úteis ou nocivos uns aos outros. Discussão que Espinosa desenvolve entre as proposições 32 e 37 da EIV e que, em resumo, oferece a seguinte conclusão: enquanto estão submetidos às paixões os seres humanos podem ser danosos uns aos outros e, em contrapartida, na medida em que vivem sob a condução da razão, são necessariamente e tanto mais úteis. O que acontece, como salientamos até aqui, é que dificilmente isso se dá. Mas, de qualquer que seja a perspectiva, estamos no âmbito da vida em comum e, para perseverar na existência precisamos construir os meios que favoreçam isso. Compor-se com os outros é o que viabiliza, tanto quanto possível, a efetivação do direito natural, isto é, da potência, do *conatus* e do desejo de cada um. É sobre alguns dos mecanismos dessa composição que nos debruçaremos a seguir a fim de elucidá-los.

---

<sup>258</sup> Por terem algo em comum os seres humanos podem estabelecer entre si relações de comércio, sendo úteis uns aos outros de múltiplas maneiras, mas nem sempre essas relações são de conveniência e concordância. Mesmo tendo algo em comum os seres humanos podem ser discordantes tornando-se um entrave para o exercício da potência uns dos outros. Enquanto estão submetidos às paixões os seres humanos podem ser nocivos uns aos outros e, em contrapartida, na medida em que vivem sob a condução da razão, são necessariamente úteis. Dificilmente os seres humanos se deixam orientar pela razão.

<sup>259</sup> Cf. MACHEREY, P. *Introduction à l'Étique de Spinoza*. La quatrième partie, la condition humaine. Paris: PUF, 1995b, p. 123, nota 2.

## **CAPÍTULO 5**

### **A NOÇÃO DE SEMELHANÇA E A IMITAÇÃO AFETIVA**

Se fôssemos indagadas quanto ao conteúdo da Parte III da *Ética*, diríamos em uma descrição extremamente breve que ela consiste no entendimento dos afetos e da dinâmica afetiva impelindo, assim, à compreensão do que é um afeto – tanto da perspectiva da paixão quanto da ação – e da maneira pela qual, dada a constituição do corpo, a disposição da mente e o correr dos encontros a vida afetiva – singular ou comum – se desenvolve. Diríamos, então, que expõe como os afetos se compõem e se decompõem, se intensificam, se abrandam, se comunicam etc. No interior do complexo mecanismo do desenvolvimento afetivo apresentado por Espinosa, podemos delimitar nosso problema, interessa-nos, de um lado, a concepção de semelhança, mais precisamente, a noção de “algo semelhante a nós” e, do outro lado, o mecanismo de imitação dos afetos. Pensamos que a junção desses dois elementos nos ajuda a compreender a questão da “socialização dos afetos”,<sup>260</sup> ou seja, possibilita refletir sobre o arranjo afetivo inter-humano observando como e em que medida, a partir de certos mecanismos afetivos os seres humanos podem construir e manter uma vida em comum. Com isso, esperamos elucidar aquele ponto deixado em aberto por Philippe Drieux em seu artigo, “Les voies de la communauté”, qual seja, “se o mimetismo pode desempenhar um papel decisivo do ponto de vista estritamente ético, resta saber se esse papel é confirmado no campo político”.<sup>261</sup> Vejamos então como essas questões se encaminham.

Nosso ponto de partida é a proposição 13 da Parte III da *Ética*, e o que primeiro destacamos é que até a proposição 22, o procedimento expositivo adotado por Espinosa é semelhante àquele empregado entre as

---

<sup>260</sup> Esta expressão é de GUIMARAENS, F; ROCHA, M. Resistência, potência, socialização dos afetos e a formação do melhor estado. In: *Cadernos Espinosanos*, nº35, jul-dez. 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/epinosanos/article/view/121114>. Acesso em 28/03/2020.

<sup>261</sup> DRIEUX, P. Les voies de la communauté, *Éthique IV*, 37, seconde démonstration. In: *Fortitude et servitude, lectures de l'Éthique IV de Spinoza*. JAQUET, C; SEVERAC, P; SUHAMY, A, (Org.). Paris: Éditions Kimé, 2003, p. 119, tradução nossa.

proposição 4 e 9, com a dedução do *conatus*. Como em tais passagens, o discurso de Espinosa começa de maneira bastante abrangente, assim, até a proposição 21 os mecanismos de objetivação,<sup>262</sup> associação/transferência,<sup>263</sup> temporalização<sup>264</sup> e identificação<sup>265</sup> afetiva são apresentados sempre com referências de caráter geral: “objetos”, “coisas”, “alguma coisa” (*quod aliquid*), sem nenhuma especificação de que coisa ou que coisas são essas, melhor dizendo, abrangendo tudo aquilo que pode cair sob a relação afetar/ser afetado. Com a proposição 22 é operada uma mudança no estatuto ontológico dessa dinâmica que, de geral passa a ser considerada sob a perspectiva estrita das relações inter-humanas, motivo pelo qual Espinosa pode, nesse momento introduzir a noção coisa *semelhante a nós*, que só reaparecerá na proposição 27, consagrada ao mimetismo afetivo.

É certo que antes de intervir na proposição 22, a noção de semelhança já aparece no escólio à proposição 15, também da EIII, contudo, se observarmos com atenção, notaremos que além da semelhança não estar referida a nós, entre uma ocorrência e outra há uma diferença significativa. Se, pela proposição 22, a percepção da semelhança – real ou imaginária – entre nós e o outro é o que desperta ou alimenta em nós determinado afeto por ele, pela demonstração da proposição 15, a semelhança e, por conseguinte, o afeto que nutrimos por uma dada coisa não está referido à relação direta entre nós e ela, mas a um terceiro termo que só “por acidente” é invocado. Em outras palavras, diz respeito à associação que fazemos da coisa (*a*) com a imagem de uma outra coisa (*b, n, p, x* etc.), o que levará à conclusão de que “qualquer coisa pode ser, por acidente, causa de alegria, tristeza ou desejo”.<sup>266</sup> Para que possamos compreender esse movimento e, assim, chegar àquele ponto do escólio à proposição 15, acompanhemos o que segue.

---

<sup>262</sup> Compreende as proposições 12 e 13.

<sup>263</sup> Compreende as proposições 14-17.

<sup>264</sup> Compreende a proposição 18.

<sup>265</sup> Compreende as proposições 19-24.

<sup>266</sup> ESPINOSA, 2015a, EIII, P15, p. 261.

Sabemos pelo que fora exposto até aqui, que tudo o que aumenta nossa potência nos afeta de alegria e, inversamente, que tudo o que diminui nossa potência nos afeta de tristeza. Sabemos ainda que um indivíduo, por definição, coexiste com vários outros corpos e, pela pequena física, que a depender da constituição e da disposição do seu corpo – o que, consideramos, engloba fatores físicos, biológicos, sociais, emocionais, materiais, econômicos, históricos, culturais etc. – bem como da constituição e da disposição dos corpos com os quais se relaciona, pode afetar e ser afetado diversamente, quer em sua totalidade, quer em suas partes. Logo, pelo axioma 1 que segue o lema 3 da EII, P13, as afecções de um corpo dependem invariável e concomitantemente tanto da sua natureza quanto da natureza dos corpos que o afetam e, nesse sentido, porque são o resultado de uma interação, não podem ser compreendidas, explicadas ou referidas a um ou a outro separadamente.

Por conseguinte, dado a mente ser ideia do corpo,<sup>267</sup> a ideia de cada maneira como o corpo humano é afetado pelos corpos externos deve envolver, *simultaneamente*, tanto a natureza do corpo humano quanto a natureza dos corpos externos que o afetam.<sup>268</sup> Isso tem duas consequências indissociáveis: a primeira diz respeito ao fato de que ao perceber, por meio das afecções do seu corpo, a natureza dele e aquilo que acontece com ele,<sup>269</sup> a mente percebe também a natureza de muitos outros corpos. Nessa esteira, a segunda consequência é que como a mente só tem acesso, isto é, só tem a percepção dos corpos externos por meio das afecções do seu corpo, “as ideias que temos dos corpos externos indicam mais a constituição [e a disposição em ser afetado] do nosso corpo do que a natureza dos corpos externos”.<sup>270</sup> Isso explica, por exemplo, que uma mesma coisa possa afetar de diferentes maneiras seres humanos distintos, bem como afetar

---

<sup>267</sup> Para ver sobre isso retornar aos apontamentos feitos no capítulo 3.

<sup>268</sup> Pois, pela proposição 14 da EII “a mente é apta a perceber muitíssimas coisas, e é tão mais apta quanto mais pode ser disposto o seu corpo de múltiplas maneiras”. Cf. ESPINOSA, 2015a, EII, P16, p. 163. Conferir também o axioma 1 que segue o lema 3 da pequena física.

<sup>269</sup> Pela proposição 12 da Parte II da *Ética*.

<sup>270</sup> ESPINOSA, 2015a, EII, P16, corol.II, p. 165.

diferentemente um mesmo ser humano em momentos ou circunstâncias distintas, ou ainda, que coisas diferentes possam causar afetos semelhantes.<sup>271</sup> O que está em relevo nessa discussão é “a maneira pela qual a mente sente seu corpo e, por meio desse sentimento percebe os corpos exteriores que são para ela aquilo que deles [dos corpos exteriores] o seu corpo experimenta nas sensações”.<sup>272</sup> A conclusão que se encaminha parece-nos, então, óbvia: o conhecimento que temos dos corpos exteriores é, em grande medida singular, parcial e enviesado, assim, corresponde mais às imagens<sup>273</sup> que formamos deles do que ao que de fato eles são.

Até este ponto o desenvolvimento e a compreensão dessa dinâmica é em certa medida simples, mas isso começa a mudar quando consideramos que as relações interindividuais e, por conseguinte, os arranjos afetivos que a partir delas se desenvolvem não são simples, mas altamente complexos; porquanto, dentre outros fatores, a construção das experiências, da vivência e da afetividade de um indivíduo não se dá de maneira linear nem subsequente, isto é, por uma coisa ou acontecimento de cada vez. O que observamos e experienciamos é que um indivíduo singular, o ser humano, não apenas é constantemente afetado por uma sorte de corpos/coisas/eventos distintos como, inclusive, afetado de maneira simultânea por esses corpos, coisas e eventos. Ao que se soma o fato de que, dada a disposição do corpo e da mente singulares, cada ação externa pode ser sentida/recebida com intensidades distintas. A produção das afecções corporais e dos afetos mentais, ou o desenrolar do processo perceptivo e a dinâmica afetiva são, assim, desenvolvidos de maneira intrincada e heterogênea fato que, como se pode acompanhar a partir da EIII, P16, não passa despercebido por Espinosa. Enquanto ideia do seu corpo, o vimos, a mente não está alheia aos acontecimentos que o envolvem, então, a questão que se coloca a partir daqui é de saber como

---

<sup>271</sup> Sobre isso conferir ESPINOSA, 2015a, EIII, P51.

<sup>272</sup> CHAUI, 2016, p. 207-208.

<sup>273</sup> “Chamaremos imagens das coisas as afecções do corpo humano cujas ideias representam os corpos externos como que presentes a nós, ainda que não reproduzam as figuras das coisas. E quando a mente contempla os corpos desta maneira, diremos que imagina” (ESPINOSA, 2015a, EII, P17, esc., p. 169).

ela dá conta dessa complexidade, como percebe ou como se comporta frente à ação simultânea de vários corpos sobre o seu corpo, e o que decorre disso.

Para traçar esse esclarecimento Espinosa recorre ao mecanismo da associação afetiva que, recuperando a estrutura e a tônica da proposição 18 do *de Mentis*<sup>274</sup> diz que, “se a mente foi uma vez afetada simultaneamente por dois ou mais afetos, quando depois for afetada por um deles o será também pelo outro”.<sup>275</sup> É de se destacar que uma dessas ações se dá de maneira indireta, pois, em linhas gerais, intervém através da lembrança, da memória que é, como se observa, o que está na base do mecanismo de associação. Considerando isso voltemos alguns passos no texto de Espinosa.

O conjunto dos postulados da pequena física<sup>276</sup> tece uma declaração consistente e basilar: tudo o que nos afeta deixa uma marca de si em nós. Embora o modelo de fisiologia apresentado por Espinosa esteja fundamentado em uma física dos fluidos, que o difere de seus contemporâneos, a descrição que ele faz de como as marcas corporais (*vestigia corporis*) são impressas no corpo está, em boa medida, em acordo com as descrições da fisiologia do corpo humano em ascensão naquela altura do século XVII.<sup>277</sup> Nesse sentido, sustenta que, à medida que nos relacionamos com a exterioridade e, então, conforme os corpos exteriores

---

<sup>274</sup> “Se o corpo humano tiver sido afetado uma vez por dois ou mais corpos em simultâneo, quando depois a mente imaginar um deles, imediatamente se recordará dos outros” (ESPINOSA, 2015a, EII, P18, p. 169).

<sup>275</sup> ESPINOSA, 2015a, EIII, P14, p. 261.

<sup>276</sup> Que “difícilmente contêm algo que não se constate pela experiência” (ESPINOSA, EII, P17, esc., p. 167).

<sup>277</sup> A esse respeito podemos conferir, no campo da filosofia, a obra de Descartes, grande expoente no que se refere à descrição da fisiologia do corpo humano, além do mais, podemos consultar os estudos de William Harvey, de quem, apesar de algumas divergências, o filósofo francês recebeu influência – na quinta parte do *Discurso do método*, inclusive, há uma referência direta às contribuições de Harvey –, por fim, é possível acompanhar ainda a discussão de Hobbes, que também recorreu às pesquisas e contribuições do seu amigo e médico britânico. Cf. DESCARTES, 2018, p. 104-105; HARVEY, W. *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*. Trad. Chauncey D. Leake. Charles C. Thomas: Springfield; Baltimore, 1928. Disponível em: <https://md.rcm.upr.edu/wp-content/uploads/sites/41/2015/02/exercitatioanato00harv.pdf>. Acesso em: 17/04/2020 e HOBBS, 2000, cap. XXV.

agem de tal ou tal maneira sobre o nosso corpo, uma série de processos e mudanças nas suas relações de movimento e repouso são desencadeadas em seu interior. Com isso as partes fluidas do corpo – entenda-se, os espíritos animais – são dirigidas até sua parte mole, o cérebro, de maneira que ao atingi-lo causam mudanças em sua superfície, imprimindo nele traços, marcas, vestígios dos corpos exteriores;<sup>278</sup> que uma vez tendo afetado nosso corpo desencadearam aqueles movimentos internos e, por fim, essas impressões.

Porque tais impressões ficam retidas no corpo do indivíduo e, ademais, porque em seu fluxo espontâneo as partes fluidas do corpo podem atingir novamente a superfície cerebral, anteriormente modificada em virtude da ação do objeto externo seguindo, assim, o mesmo curso impulsionado quando da presença do objeto afetante, “a mente poderá contemplar como se estivessem presentes, os corpos externos pelos quais o corpo humano foi afetado uma vez, ainda que não existam nem estejam presentes”.<sup>279</sup> Acontece, como havíamos apontado anteriormente, que um corpo singular não é afetado por um corpo ou acontecimento de cada vez, mas simultaneamente por uma diversidade de corpos. De um lado, isso leva a considerar que a mente tem uma multiplicidade de percepções simultâneas.<sup>280</sup> De outro lado, e é isso que sobretudo queremos destacar, conduz a observar não apenas que cada corpo deixa em nós a sua marca, como também que cada marca corporal deixada em nós – e, por conseguinte, as marcas que deixamos em outros corpos – é uma complexidade. Ora, uma marca corporal carrega em si elementos relacionados à constituição do nosso corpo, traços daquele corpo que efetivamente ou mais intensamente afeta ou afetou o nosso, bem como resquícios, isto é, vestígios de outros corpos contíguos cuja ação se deu, por assim dizer, de maneira indireta. Sobre este último ponto é suficiente recobramos que os vários corpos com os quais travamos algum tipo de

---

<sup>278</sup> Cf. ESPINOSA, 2015a, EII, P13, post. 2, p. 161-163.

<sup>279</sup> ESPINOSA, 2015a, EII, P17, corol., p. 167.

<sup>280</sup> Pela demonstração da EII, P14, e pelo corolário 1 à EII, P16.

encontro nem sempre nos afetam com o mesmo vigor, de maneira igualmente direta ou mesmo perceptível. Alinhado a tudo isso acreditamos que essa complexidade tem, ainda, um outro nível: porque cada corpo – nesse momento estamos pensando particularmente no corpo humano – é uma singularidade composta (e determinada) por suas marcas,<sup>281</sup> um corpo que deixa em nós a sua marca deixa, também, as marcas de outros corpos.

Uma das consequências de ter nosso corpo constantemente e simultaneamente afetado por uma variedade de outros corpos, e ainda, de ter as marcas desses corpos impressas e nós é que, pelo que precede, basta que um deles aja sobre o nosso corpo para que tenhamos não apenas a imagem do corpo afetante presente, como também a imagem de outros corpos ausentes – memória<sup>282</sup> –, sob o só critério de que eles tenham, alguma vez, agido em simultâneo sobre o nosso corpo. Sob esse fundamento podemos então compreender o que justifica que determinado cheiro, certa música ou discurso, por exemplo, possam trazer à mente a recordação (imagem) de uma pessoa – e podemos dizer, inclusive, a vivência – de um acontecimento, de uma época etc. Uma segunda consequência bem próxima a essa que acabamos de apresentar é que, dada a pluralidade simultânea de afecções corporais e, assim, de ideias na mente somos facilmente e naturalmente levados a construir associações afetivas “aleatórias” ou, para fazermos uso do termo empregado por Espinosa, associações que acontecem “por acidente”. Associações, portanto, cujo fundamento primeiro é nossa imaginação.

Considerar, como a pouco, que o corpo pode ser diversamente afetado pressupõe admitir que ele pode ser afetado não apenas por corpos que aumentam ou diminuem sua potência, isto é, corpos cuja ação lhe rendem alegria ou tristeza, mas também, por outros tantos que, inversamente, não tornam sua potência nem maior, nem menor. Independentemente de quais sejam essas relações, certo é que apesar de distintas e mesmo que não tenham nenhum elo entre si, as várias afecções

---

<sup>281</sup> Entendemos, portanto, as marcas corporais como elementos singularizantes.

<sup>282</sup> Para ver sobre a memória conferir todo o conjunto da EII, P18.

a que um corpo está suscetível podem ocorrer e frequentemente ocorrem, todas simultaneamente. A própria noção de “estar em relação” pressupõe, invariavelmente, afecções mútuas e simultâneas, embora, dada a complexidade da vida afetiva e das relações interindividuais e, vale repetir; devido em grande medida à constituição do corpo próprio, nem todos os corpos com os quais ele se relaciona o afetem com a mesma vivacidade e de maneira igualmente direta ou perceptível. Abrimos aqui um breve parêntese, cabe observar que em toda essa discussão a noção de simultaneidade aparece sob duas perspectivas convergentes: há, de um lado, a simultaneidade das afecções e, de outro lado, a simultaneidade das afecções e das ideias das afecções, os afetos.

Retornemos ao reconhecimento de que os corpos podem ser diversamente afetados para indagar sobre o que se passa em um corpo singular, o nosso, quando ele é efetivamente afetado por outro corpo que, por si, não aumenta nem diminui sua potência; um corpo, portanto, que por essa descrição poderíamos denominar como indiferente a nós. A resposta traçada por Espinosa é a princípio curiosa e, em certo sentido, desacorde. Impressões que se desfazem tão logo recordamos como se dá o mecanismo de produção, estímulo e avivamento das marcas corporais. À luz de tal mecanismo e com o entendimento de que nossas relações nos rendem afecções distintas e, sobretudo, simultâneas, a conclusão que se apresenta é que nossa potência de ser e agir pode ser aumentada ou diminuída. Isso acontece, certamente, não exatamente pela ação direta daquele corpo dito “indiferente” sobre nós, pois, como aponta Macherey,<sup>283</sup> ele é apenas causa ocasional dessa mudança, mas “por acidente”, ou seja, pela coincidência, em dado momento, da ação de outros corpos cujas marcas foram conservadas em nosso corpo e, conseqüentemente, pela ocorrência de outras afecções por algum motivo presentemente despertadas, revividas. Porque toda afecção no corpo é um afeto na mente, Espinosa pode propor: “suponha-se a mente afetada simultaneamente por

---

<sup>283</sup> Cf. MACHEREY, 1995a, p. 155.

dois afetos, um que não aumenta nem diminui sua potência de agir e outro que ou a aumenta ou a diminui”,<sup>284</sup> é evidente, pela proposição 14 da EIII<sup>285</sup> que,

Quando depois a mente for afetada, como por sua verdadeira causa, por aquele que, (por hipótese) por si não lhe aumenta nem diminui a potência de pensar, imediatamente será afetada pelo outro, que lhe aumenta ou diminui a potência de pensar, isto é, será afetada de alegria ou tristeza; e por isso aquela coisa, não por si, mas por acidente, será causa de alegria ou de tristeza.<sup>286</sup>

Em suma, qualquer coisa pode ser, por acidente, isto é, em virtude da associação afetiva de imagens, causa de aumento ou de diminuição de potência, ou seja, causa de alegria, de tristeza, de desejo ou de qualquer outro afeto.<sup>287</sup> Consideração tanto mais relevante na medida em que nos permite, enfim, retornar aos primeiros parágrafos deste capítulo, isto é, ao contexto em que para explicar o desenvolvimento da lógica afetiva, Espinosa introduz o eixo da semelhança<sup>288</sup> e, com isso, mais um elemento de complexificação das relações inter-humanas.

---

<sup>284</sup> ESPINOSA, 2015a, EIII, P15, dem., p. 261.

<sup>285</sup> Repetimos: “se a mente foi uma vez afetada simultaneamente por dois afetos, quando depois for afetada por um deles o será também pelo outro”.

<sup>286</sup> ESPINOSA, 2015a, EIII, P15, dem., p. 261-263. Em outros termos podemos esclarecer: “A simultaneidade de duas afecções faz com que a mente, ao ser afetada efetivamente pela imagem de um corpo [digamos x] sem que essa afecção aumente ou diminua sua potência de pensar, imediatamente seja afetada pela imagem do outro corpo [digamos y] que afetara em simultâneo o seu e esse segundo corpo [y], na medida em que ‘lhe aumenta ou diminui a potência de pensar’, a fará ser afetada de alegria ou tristeza pelo primeiro corpo [x] que, ‘não por si, mas por acidente, será causa de alegria ou de tristeza’” (CHAUI, 2016, p. 333).

<sup>287</sup> É daqui que Espinosa justifica os fenômenos de simpatia e antipatia, que no quadro das definições dos afetos são apresentados como os afetos de propensão (def. 8) e aversão (def. 9). Ora, se qualquer afeto pode ser suscitado por associação afetiva de imagens, podemos, então, nutrir amor ou ódio por uma coisa sem que saibamos exatamente o porquê, “sem motivo”, ou seja, sem que reconheçamos nessa coisa a causa de tais afetos, “mas apenas por simpatia (como dizem) e antipatia” (ESPINOSA, 2015a, EIII, P15, esc., p. 263).

<sup>288</sup> BOVE, L. *Sobre o princípio do conhecimento dos afetos em Espinosa: causalidade e esforço sem objeto na Ética III*. Conferência no Instituto Sedes Sapientiae. Trad. Renato Mezan, 2009. Disponível em: [http://www.sedes.org.br/Departamentos/Psicanalise/index.php?apg=b\\_visor&pub=08&or dem=6](http://www.sedes.org.br/Departamentos/Psicanalise/index.php?apg=b_visor&pub=08&or dem=6). Acesso em: 03/08/20.

Em um primeiro momento o filósofo mostra que a associação afetiva de imagens e, por conseguinte, os afetos que por ventura podemos nutrir por este ou aquele objeto é possibilitada, em linhas gerais, graças à simultaneidade das afecções corporais. Porém, não longe disso, em um outro nível ou de “outra” perspectiva mostra que ela é operada também por transferência afetiva de imagens. Nesse caso, contudo, o que se sobressai fomentando associações por transferência não é tanto a simultaneidade das afecções como a semelhança entre os objetos, mais precisamente, a semelhança entre os objetos que nos afetam ou afetaram com outros objetos quaisquer. Como indicado em outro momento, nessa altura do texto espinosano a semelhança ainda não é posta como elo entre nós e o outro, e por outro entenda-se, alguém; mas é aquilo que nos permite fazer conexões (gerais) entre objetos – não há especificação – transferindo para um o afeto causado por outro. Um objeto x pode, nesse sentido, ser causa de alegria ou de tristeza pelo simples fato de ser semelhante (ou de o imaginarmos semelhante), ou ter algo que se assemelha (ou que julgamos que se assemelha) ao objeto y, que comumente produz em nós um ou outro daqueles afetos.

Em uma palavra, a semelhança que identificamos entre dois ou mais objetos faz com que associemos a imagem de um ao outro e, assim, transfiramos o afeto de um para o outro que não é, efetivamente, a causa eficiente do afeto em questão, mas, se quisermos dizer como anteriormente, causa “por acidente”. Reforça-se, aqui, o papel desempenhado pela imaginação na lógica da transferência.

O caráter imaginativo da transferência torna-se tanto mais acentuado quando nos atentamos aos caminhos ou às consequências que, no campo das relações humanas ela pode tomar. Nesse momento um bom exemplo é extraído da proposição 46 da EIII, cuja demonstração remete justamente ao raciocínio do parágrafo anterior, além de colocar em relevo o caráter abrangente e generalizador envolto nessa dinâmica. Na passagem em questão lemos: “se alguém tiver sido afetado de alegria ou tristeza por algo de uma classe ou nação diferente da sua, conjuntamente à ideia disso, sob

o nome universal de classe ou nação, como causa, ele amará ou odiará não apenas aquilo mas todos os de mesma classe ou nação”.<sup>289</sup> Uma tal generalização só pode ser fruto de um conhecimento inadequado do outro, desses afetos e de suas causas.

Os exemplos utilizados por Espinosa são dois: “classe” e “nação”, mas pensamos que eles podem, sem muita dificuldade, ser substituídos por vários outros exemplos, assim, gênero, credo, etnia etc., pois o que buscamos destacar, e que há que se ter em conta, é o fundamento imaginativo que sustenta e alimenta a lógica da transferência e a construção dessas generalizações. Em outras palavras, propomos que se atente à maneira de operação e às consequências de tal dinâmica que, no fim das contas, são as mesmas. Entendemos, nesse sentido, que muitos amores, ódios, alegrias, tristezas, desejos, aversões, afeições etc., e, por conseguinte, muitas ações, omissões, associações, exclusões, divisões etc., são sustentadas em bases pouco sólidas, pois frutos de um conhecimento parcial, inadequado e confuso do outro.

A dedução de Espinosa tem um ponto de virada que, indicado no escólio à proposição 22 da EIII, encontra seu desenvolvimento na proposição 27. Antes desta proposição toda a lógica afetiva e a relação com o outro tomava como pressuposto a orientação por afetos preexistentes: se imaginamos que uma coisa que amamos é destruída, nos entristecemos; se imaginamos que uma coisa que odiamos é afetada de tristeza, nos alegamos; se imaginamos que alguém afeta de alegria uma coisa que amamos, somos afetados de amor por ele, transfiro para *a* o afeto causado em mim por *b* e assim por diante.<sup>290</sup> A lógica afetiva aparece, nesse sentido, de uma perspectiva individual e, podemos dizer, particular. Não é desse horizonte que devemos partir se queremos pensar a vida comum.

---

<sup>289</sup> ESPINOSA, 2015a, EIII, P46, p. 309. A demonstração dessa proposição reporta à proposição 16 da EIII, que diz: “só por imaginarmos que uma coisa tem algo semelhante ao objeto que costuma afetar a mente de alegria ou tristeza, ainda que isso em que se assemelham não seja a causa eficiente destes afetos, contudo, a amaremos ou odiaremos” (ESPINOSA, 2015a, EIII, P16, P. 263-265).

<sup>290</sup> Conferir, por exemplo, as proposições 19, 20, 21 e 24 da EIII.

O escólio à P22 aponta para um caminho diferente ao enunciar que “não nos comiseramos apenas da coisa que amamos, mas também daquela pela qual nunca tivemos nenhum afeto, *contanto* que a julguemos semelhante a nós”<sup>291</sup>. Pensamento que será reforçado pela proposição 27 com a enunciação do mecanismo de imitação dos afetos: “por imaginarmos afetada por algum afeto uma coisa semelhante a nós e pela qual jamais nutrimos nenhum afeto, somos então afetados por um afeto semelhante”.<sup>292</sup> O que primeiro cabe destacar é que, como no caso da transferência, o mimetismo afetivo também tem suas bases firmadas no primeiro gênero de conhecimento e, dito isso, que não há, como dantes,<sup>293</sup> afetos preexistentes que orientem a maneira de lidar, considerar e se relacionar com o outro. O que incita a imitação afetiva orientando nossas ações e impelindo a que construamos algum tipo de vínculo ou identificação com outrem – que pode ser alguém com quem nunca tivemos qualquer tipo de encontro – é unicamente ou primordialmente a semelhança que, a partir de experiências singulares, reconhecemos, identificamos entre nós e ele.

Se imaginarmos alguém semelhante a nós afetado por algum afeto, essa imaginação exprimirá uma afecção do nosso corpo semelhante àquele afeto e, assim, por imaginarmos afetada por algum afeto uma coisa semelhante a nós, seremos afetos junto com ela por um afeto semelhante.<sup>294</sup>

Observemos que a percepção da semelhança com outro ser humano, por maior que a julguemos não nos rende o mesmo afeto experimentado por ele, mas um afeto que é e só pode ser, semelhante – e mesmo isso acreditamos que pode ser questionado. E é dessa maneira porque, pelo que viemos indicando, toda experiência é uma experiência singular e determinada, assim, o afeto suscitado em mim ao me deparar com a condição x de alguém, de outra mulher, por exemplo, é o resultado da

---

<sup>291</sup> ESPINOSA, 2015a, EIII, P22, p. 273.

<sup>292</sup> ESPINOSA, 2015a, EIII, P27, p. 279.

<sup>293</sup> Nas proposições que antecedem a proposição 27.

<sup>294</sup> ESPINOSA, 2015a, EIII, P27, dem., p. 279.

disposição do meu corpo, das minhas marcas e daquilo que só a partir delas eu imagino que ela (por considera-la semelhante a mim) experimenta.

Apesar disso, de estar assentada em uma experiência singular e ser dotada de caráter imaginativo, a percepção da semelhança e a nossa capacidade de imaginar o que o outro sente é uma das bases da empatia, da benevolência, do “colocar-se no lugar do outro”<sup>295</sup> sendo, assim, facilitadora de cooperação e de composição, isto é, de uma vida comum; embora não seja, de nenhuma maneira, garantia disso.<sup>296</sup> Gisel Farga<sup>297</sup> propõe uma discussão interessante em torno dessa questão. Através de dois exemplos a autora assinala que a percepção da semelhança pode impulsionar tanto a união como a divisão social: assim como pode fazer com que nos indignemos diante de certas atitudes ou injustiças cometidas contra aqueles que julgamos semelhantes a nós, pode também alimentar um sentimento de inveja que, pela EIII, P32, decorre do fato de “vermos” um semelhante possuir algo que desejamos ter, mas não podemos.<sup>298</sup> Nesse sentido, a percepção da semelhança pode tanto unir os seres humanos em certas causas e propósitos, como ser um forte motivo de dissenso. Do ponto de vista da manutenção de uma – boa – vida em comum é, portanto, um fundamento frágil.

---

<sup>295</sup> Uma passagem da EIV é significativa e parece caminhar nessa esteira “quem não é movido pela razão nem pela comiseração a auxiliar os outros, este é corretamente denominado desumano, visto que parece não ter semelhança com o homem” (ESPINOSA, 2015a, EIV, P50, esc., p. 455).

<sup>296</sup> É importante destacar ainda que a semelhança não é garantia de composições ou uniões de fato úteis à vida em comum e ao aumento de potência de todos e cada um. Certas associações por semelhança podem resultar ou visar o inverso, promovendo, assim, a exclusão de certos grupos, de todos aqueles que são diferentes, isto é, que não possuem aquele elemento de semelhança pela qual essa união se estabelece. Podemos fazer o exercício de pensar em como essa questão se desenvolve. Como problematização sugerimos a leitura de Butler (2015), em particular o capítulo I.

<sup>297</sup> Cf. FARGA, G. (2017), Consideraciones sobre la relación entre pasión y razón en la filosofía de Baruch Spinoza: la imitación afectiva para una comunidad. In: *Cadernos Espinosanos* (37). Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/epinosanos/article/view/135135>. Acesso em: 19/06/2020, p. 185.

<sup>298</sup> Desejo este que, além da inveja pode ter outra consequência intimamente relacionada a ela, não se trata apenas do desejo de ter o que o outro tem, é o desejo e o esforço para desapossar o outro daquela coisa.

Se a operação mimética se funda na percepção e no reconhecimento da semelhança, então, a mesma fragilidade pode ser atribuída a ela. Dados todos esses elementos podemos responder ao questionamento proposto por Drieux. Podemos dizer que no que se refere à política, isto é, à instituição de uma vida comum, o papel desempenhado pelo mimetismo é importante e, em certo sentido, primordial, mas por tudo o que foi dito, parece não ser determinante e tampouco suficiente como garantia de estabilidade das relações. Sustentamos, com Farga,<sup>299</sup> que para que as relações inter-humanas se mantenham tanto quanto possível estáveis e, ademais, sejam duradouras e benfazejas é preciso não apenas que a semelhança seja constantemente reafirmada – e que reconheçamos no outro certa igualdade – como que a esta percepção se una um outro fator, este sim, fundamental e decisivo: a consideração ou o saber da utilidade. Ora, se o mimetismo pode tomar dois caminhos, o da comunidade ou o do dissenso, a consideração da utilidade do outro é sempre e necessariamente princípio de acordo, composição e aumento de potência.

Sobre isso, no entanto, cabe uma ponderação atenta, pois, se por um lado, sabemos pelo escólio à EIV, P18 que o que há de mais útil a um ser humano é outro ser humano, por outro lado, o conjunto da proposição 35 da mesma Parte especifica em que contexto essa afirmação é necessariamente verdadeira. Em outras palavras, delimita sob que condições um ser humano é, de fato, o que há de mais útil a outro ser humano. Com efeito, diz Espinosa na P35, “enquanto os homens vivem sob a condução da razão, apenas nesta medida necessariamente convém em natureza”, e no corolário reforça, “na natureza das coisas não é dado *nada* de singular que seja *mais útil ao homem do que o homem que vive sob a condução da razão*”.<sup>300</sup> Dada essa precisão duas observações devem ser feitas. Primeiramente, nem todo ser humano, pelo simples fato de ser um ser humano é o que há de mais útil a outro,<sup>301</sup> assim, nem sempre a união

---

<sup>299</sup> Cf. FARGA, 2017, p. 186.

<sup>300</sup> ESPINOSA, 2015a, EIV, P35 e corol.1, p. 425-427, itálico nosso.

<sup>301</sup> Em outras palavras Macherey apresenta esse mesmo pensamento. Segundo o autor a precisão que a proposição 35 impõe à formulação da proposição 18 tem um significado:

com outro ser humano é o que há de mais útil. Esse máximo de utilidade perpassa impreterivelmente por uma vida guiada pelo uso da razão. Somente enquanto vivem sob a condução da razão é que os seres humanos são verdadeira e necessariamente utilíssimos uns aos outros. Ao lado dessa delimitação podemos acrescentar um ensinamento da experiência frequentemente invocado por Espinosa: é raro que os seres humanos vivam sob a condução da razão, no mais das vezes eles são movidos por suas paixões.<sup>302</sup>

Em segundo lugar, a expressão “não há nada que seja mais útil” – que caracteriza o máximo de utilidade atribuída ao ser humano sob o guia da razão – não exclui: i) a utilidade de outras coisas, pois, pelo postulado 4 da EII e pelo próprio escólio à EIV, P18, “fora de nós são dadas muitas coisas que nos são úteis”,<sup>303</sup> e ii) a utilidade do próprio ser humano, mesmo que não seja movido pela razão. Afirmar essa não exclusão, sobretudo do segundo ponto, é importante por alguns motivos, o principal deles pensamos ser a possibilidade de tratar das relações inter-humanas, dos vínculos e da vida comum de uma perspectiva que não seja aquela da utopia, da quimera e do século de ouro dos poetas, para relembrarmos o parágrafo de abertura do *TP*. Uma perspectiva, portanto, que não desconsidera que as relações inter-humanas são naturalmente perpassadas e construídas em meio a um jogo de afetos e paixões. Temos, portanto, de entender o sentido claro daquela máxima de Espinosa: afirma-se que o *mais útil* a um ser humano é outro ser humano guiado pela razão, mas não que é útil *unicamente* o ser humano guiado pela razão. São afirmações bem distintas. Seguindo essa mesma linha de pensamento, Macherey salienta em seu estudo sobre a Parte IV da *Ética* que “se os homens não vivem sob a condução da razão, isso não significa que estejam total e definitivamente excluídos de qualquer associação e privados das condições de um acordo

---

“que o homem não é sempre incondicionalmente útil ao homem” (MACHEREY, 1995b, p. 205, tradução nossa).

<sup>302</sup> Conferir, por exemplo, Cf. ESPINOSA, 2015a, EIV, P35, esc., p. 429; e \_\_\_\_\_, 2009, *TP*, I, §5, p. 8 e cap. II, §5, p. 12.

<sup>303</sup> ESPINOSA, 2015a, EIV, P18, esc., p. 407

recíproco”, significa “simplesmente [que esse acordo] assume formas mais relaxadas e, portanto, menos estáveis”.<sup>304</sup> Dito de outra maneira, as relações inter-humanas, sua utilidade e, por conseguinte, a construção de uma vida comum não está subjugada à conduta racional.

Dessa maneira pode-se afirmar que o princípio da semelhança e o mimetismo afetivo, apesar de operarem no plano da imaginação, não perdem seu papel originário ou são extirpados do seio da vida comum. Basta recordarmos que para além do conflito indicado, por exemplo, na EIII, P32,<sup>305</sup> essa dinâmica também aponta para o acordo e a composição. O que fica evidente quando logo após discorrer sobre a utilidade dos seres humanos enquanto vivem sob a condução da razão e destacar que disso decorre que desejem para o outro o que desejam para si, Espinosa operar a mesma demonstração apoiando-se em uma das regras da imitação afetiva, assim, diz ele: “o bem que o homem apetece para si e ama, ele amará com mais constância se vir que outros amam o mesmo (pela prop. 31 da parte III),<sup>306</sup> e por isso se esforçará para que os demais amem o mesmo; e como este bem é comum a todos e todos podem gozar dele, se esforçará para que todos gozem do mesmo”.<sup>307</sup>

Se a mimese afetiva pode unir os seres humanos, mas não garante a estabilidade dessa união, e se os seres humanos só são utilíssimos uns aos outros enquanto vivem sob a condução da razão, mas vivem, maiormente, sob a orientação das paixões, então, é necessário recorrer a outros meios que salvaguardem e fortaleçam o bem-estar comum: as instituições, sobre o que discorreremos em outro estudo.

---

<sup>304</sup> MACHEREY, 1995b, p. 201, tradução nossa.

<sup>305</sup> “Se imaginamos que alguém goza de uma coisa que só um pode possuir, nós nos esforçaremos para fazer com que ele não a possua” (ESPINOSA, 2015a, EIII, P32, p. 289).

<sup>306</sup> “Se imaginamos que alguém ama, ou deseja, ou odeia algo que nós próprios amamos, desejamos ou odiamos, então amaremos, desejaremos ou odiaremos com mais constância a coisa. Se, porém, imaginamos que alguém tem aversão a algo que amamos ou o contrário, então padeceremos de flutuação de ânimo” (ESPINOSA, 2015a, EIII, P31, p. 287).

<sup>307</sup> ESPINOSA, 2015a, EIV, P37, dem. alternativa, p. 431-433.

## CAPÍTULO 6

### A GENEROSIDADE COMO AFETO SOCIOPOLÍTICO

Mapeando as obras de Espinosa, dois pontos a respeito da noção de generosidade podem ser inicialmente destacados. Primeiro ponto, não se trata de um conceito recorrente, com aparições breves e pontuais inclusive na *Ética*, na qual, apesar disso, sua incidência é maior e mais precisa do que nas outras obras. O segundo ponto está relacionado à sua não uniformidade, isto é, ao fato de não ser um conceito empregado com o mesmo sentido no correr de suas aparições. No total o *corpus* espinosano registra o seguinte número de ocorrências do termo *generositas* e suas variações (*generositate*, *generosum* etc.): quatro no capítulo oito da segunda metade do *Breve tratado*, uma na Carta 19 de Espinosa a Blijenbergh, quinze na *Ética*,<sup>308</sup> e uma única no parágrafo 11, do capítulo 7 do *Tratado político*. Levando isso em conta podemos situar, de um lado o *Breve tratado* e a Carta 19,<sup>309</sup> e do outro a *Ética* e o *TP*. Contudo, apesar de apontarmos para essa divisão, não nos ateremos a ela, nem tampouco à consideração de todas as ocorrências pontuadas, nossa abordagem se limita em grande medida à *Ética*, obra a partir da qual propomos mostrar que a noção de generosidade em Espinosa tem caráter eminentemente ético, social e político. Antes disso, no entanto, pensamos ser importante observar como a generosidade aparece no *KV* a fim de elucidar em que medida as referências nele encontradas coadunam ou não com a

---

<sup>308</sup> Essas ocorrências estão divididas nas seguintes passagens: EIII, proposição 59 e definição 48 dos afetos; EIV, proposições 46, 57, 73 e capítulo 11 do apêndice, e EV, proposições 10 e 40.

<sup>309</sup> Embora situemos a Carta 19 ao lado do *Breve tratado*, não o fazemos no intuito de indicar que dão à noção de generosidade o mesmo sentido, trata-se mais de distanciar-los da *Ética* e do *TP* – estes sim postos em uma mesma dupla pela proximidade conceitual que apresentam –, do que de aproximá-los um do outro. No que se refere à Carta 19, de maneira particular, o aparecimento da noção de generosidade é bastante pontual, não há uma definição ou mesmo descrição desse conceito. Indiretamente ela é apenas mencionada como uma das propriedades dos piedosos (que são pacientes, amorosos e generosos). Cf. ESPINOSA, 1988, p. 170.

perspectiva da *Ética*,<sup>310</sup> ponderando, assim, se há entre uma obra e outra, e até que ponto, uma espécie de ruptura ou evolução de referido conceito.

Pois bem, no *Breve tratado* a primeira referência à generosidade<sup>311</sup> aparece logo após Espinosa apresentar a proposta de “descobrir o que é bom e mau nas paixões”,<sup>312</sup> e de investigar “quais devem ser admitidas e quais rechaçadas”,<sup>313</sup> o que para um leitor da *Ética* põe em evidência um primeiro ponto de distinção entre as duas obras, a saber, a denominação da generosidade como uma paixão, afinal o *de Affectibus* é claro ao circunscrevê-la no rol dos afetos ativos orientados pela razão. No que se refere ao tema da generosidade essa não é, no entanto, nem a única nem a principal controvérsia entre o livro do jovem Espinosa e sua obra capital, e, para compreendermos em que consiste a maior diferença entre os dois livros é preciso que consideremos a relação de proximidade e distância de Espinosa para com Descartes. Mais precisamente, devemos esclarecer em que sentido a noção de generosidade no *KV* é cartesiana e em que medida aquela presente na *Ética* não o é.

---

<sup>310</sup> A opção de começar pelo *KV* se justifica de um lado pelo seu reconhecimento como “primeira” redação da *Ética*, e do outro pelo número de ocorrências do termo generosidade.

<sup>311</sup> O termo holandês utilizado por Espinosa é “*edelmoedigheid*”. Seguindo a tradução francesa (SPINOZA, B. Court traité. In: *Oeuvres complètes de Spinoza*. Trad. R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi. Paris: Gallimard, 1954, p. 113), optamos por traduzi-lo como “generosidade”. Salientamos, no entanto, que não há um consenso ou uniformidade entre as diversas traduções. Assim, se a tradução francesa emprega “*générosité*”, a tradução brasileira feita por Emanuel Fragoso e Luís César Oliva, optou por traduzir “*edelmoedigheid*” como “nobreza”, mesma linha seguida pela tradução italiana feita por Mignini, que emprega o termo “*nobiltà*”. Já na tradução americana de Edwin Curley encontramos a expressão “*legitimate Self-esteem*”, enquanto na tradução espanhola de Atilano Domingues, com a qual estamos menos de acordo, a opção foi pela palavra “*orgullo*”. Sobre as diversas traduções conferir: ESPINOSA, 2014, *KV*, II, Cap. VIII, p. 107, 108; \_\_\_\_\_. *Breve Trattato su Dio, l'uomo e il suo Bene*. Trad. Filippo Mignini. Roma: Japadre, 1986, pp. 241, 243; \_\_\_\_\_. *Short Treatise on God, Man, and His Well-Beinh*. In: *The Collected Works of Spinoza*, V1. Trad. Edwin Curley. New Jersey: Princeton University Press, 1985, p. 111; \_\_\_\_\_. *Tratado Breve*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1990, pp. 117, 118. Vale ainda mencionar a edição latina de van Vloten, cuja tradução para “*edelmoedigheid*” é “*generositas*”. Cf. VLOTEN, J. van. *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia supplementum* [...]. Cum philosophi chirographo ejusque imagine photographica, ex originali hospitis H. van der Spijck. Amstelodami: Apud Fredericum Muller, 1862, p. 132, 134. Disponível em: <https://archive.org/details/adbenedictidesp00spingoog/page/n143>. Acesso em: 04/10/2018.

<sup>312</sup> ESPINOSA, 2014, *KV*, II, IV, §11, p. 100.

<sup>313</sup> ESPINOSA, 2014, *KV*, II, V, §12, p. 103.

No texto de juventude Espinosa adota uma postura bastante parecida com aquela de Descartes em *As paixões da alma*,<sup>314</sup> e isso não apenas no que diz respeito ao conteúdo desenvolvido como, inclusive, quanto à própria estrutura expositiva. Segundo mostramos em trabalho anterior,<sup>315</sup> o texto cartesiano obedece a seguinte concatenação e projeto geral: após esclarecer o que são as paixões na primeira parte, e estabelecer quantas e quais são as paixões primitivas na segunda e, ademais, a ordem em que naturalmente são suscitadas,<sup>316</sup> a terceira parte começa traçando um objetivo. Descartes pondera que, procedendo por ordem sua proposta é observar “o que há de particular” em cada uma das espécies de paixões primitivas.<sup>317</sup> Como a primeira paixão primitiva é a admiração<sup>318</sup> – porque surge do primeiro contato com um objeto que causa surpresa –, as primeiras paixões específicas a serem consideradas são aquelas que são espécies de admiração, assim, estima e desprezo, generosidade, humildade virtuosa, orgulho e humildade viciosa.<sup>319</sup> Fazendo eco à proposta do filósofo

---

<sup>314</sup> DESCARTES, R. *As paixões da alma*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

<sup>315</sup> Cf. JESUS, P. B. M. *Sobre a elaboração de uma ciência das paixões em Descartes, Hobbes e Espinosa*. Dissertação (mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2015, p. 48-51.

<sup>316</sup> Admiração, amor, ódio, desejo, alegria e tristeza.

<sup>317</sup> DESCARTES, 2005, art. 149, p. 133.

<sup>318</sup> Contraposta à agitação dos espíritos animais, que é apenas a “última e mais próxima causa das paixões” (art. 51), Descartes pontua, no início da segunda parte de *As paixões da alma* que, a causa primeira, mais comum e principal das paixões está nos objetos, mais precisamente, na maneira pela qual eles podem mover os sentidos. Eis o critério a partir do qual distingui-las. Mas, além disso, é preciso estabelecer um critério de enumeração e ordenação, esse critério consiste no exame “de quantas diversas maneiras que nos são importantes nossos sentidos podem ser movidos por seus objetos”. De maneira geral, pelo artigo 52, os objetos podem nos afetar de duas maneiras: ou prejudicam, ou beneficiam. Isso significa que a enumeração e a ordenação das paixões segue o critério do bem e do mal, útil e nocivo dos objetos. Assim, exemplifica Descartes, a consideração de um bem presente é acompanhada de alegria, enquanto a consideração de um mal é seguida de tristeza, e, da mesma maneira, se consideramos que um objeto é bom para nós, isto é, convém conosco, nutrimos amor por ele, caso contrário, ódio. Ocorre que, com a admiração essa relação é diferente. A admiração é a única paixão que não está submetida à consideração do prejuízo/benefício dos objetos, pois diz respeito à surpresa, à novidade, ao espanto, portanto, acontece “antes mesmo que saibamos de alguma forma se esse objeto nos é conveniente ou não” (art. 52), por isso é a primeira paixão que decorre do primeiro contato com dado objeto, em outras palavras, é a primeira paixão primitiva. (Cf. DESCARTES, 2005, art. 53, 70 e 72).

<sup>319</sup> Essas paixões são tratadas nos respectivos artigos: 149, 153, 155, 157 e 159, em conjunto, no entanto, perpassam como fio condutor dos 11 primeiros artigos da terceira parte de *As paixões da alma*.

francês acompanhamos um movimento semelhante no livro de Espinosa. Pouco antes de versar sobre a admiração, primeira paixão proveniente do primeiro tipo de conhecimento, a opinião,<sup>320</sup> Espinosa começa o oitavo capítulo da segunda parte do *KV* declarando que tratará “nessa ordem”, “da estima e do desprezo, da generosidade e da humildade, [e] do orgulho e da humildade viciosa”.<sup>321</sup>

Dispondo lado a lado os livros dos dois autores observamos o seguinte: em ambos as paixões mencionadas giram em torno de um eixo comum, em um como no outro os dois últimos pares de paixões concernem ao primeiro, isto é, dizem respeito à estima ou ao desprezo. Mas o mais importante a se destacar aqui é que não se trata, primordialmente, da estima e do desprezo pelo outro, mas sim de si mesmo,<sup>322</sup> assim, estima e desprezo tem por fundamento a boa opinião ou, o bom juízo que justa ou injustamente um indivíduo faz de si. Enquanto a generosidade e a humildade virtuosa dizem respeito à boa opinião justa, o orgulho e a

---

<sup>320</sup> No último parágrafo do capítulo IV da segunda parte do *KV* Espinosa afirma que, para descobrir o que é bom e mau nas paixões começará discorrendo sobre a admiração. Começar pela admiração é obedecer a própria ordem do conhecimento, ora, pelo capítulo III da segunda parte do *KV* a admiração é a primeira paixão decorrente do primeiro tipo de conhecimento, a opinião. Designa a surpresa diante de algo que coloca em xeque a opinião habitual, o exemplo de Espinosa é simples, “alguém que jamais tivesse visto senão cordeiros de cauda curta se admiraria ante os cordeiros do Marrocos, que têm a cauda longa” (ESPINOSA, 2014, *KV*, II, III, §2, p. 95).

<sup>321</sup> ESPINOSA, 1954, *KV*, II, VIII, §1, p. 56, tradução nossa. A ordem é a mesma proposta por Descartes.

<sup>322</sup> No artigo 149 Descartes afirma que a estima e o desprezo são, respectivamente, a consideração pelo valor e pela baixeza de uma coisa, acrescentando no artigo 151 que, embora essas paixões possam ser relacionadas à consideração de quaisquer objetos, são tanto mais dignas de atenção quando estão relacionadas a nós mesmos, ou seja, quando o que temos em consideração é o nosso próprio valor ou baixeza. Nesse mesmo horizonte Espinosa pontua no §2 do capítulo VIII do *KV* que, a estima ou o desprezo estão relacionados ao conhecimento da grandeza ou da pequenez de uma coisa que *está em nós ou fora de nós*. Madeleine Francès chama a atenção para essa consideração. A comentadora argumenta que, dadas as noções de estima e desprezo, seria de se esperar que na sequência do texto Espinosa apresentasse tanto as paixões relacionadas à estima e ao desprezo de si, quanto aquelas relacionadas à estima e ao desprezo do outro. No entanto, prossegue Francès, se considerarmos o enunciado do parágrafo 2, o capítulo VIII é incompleto, pois, apesar de Espinosa se referir a algo “fora de nós”, todas as paixões subsequentes aquele parágrafo dizem respeito “a atitude do indivíduo frente a si mesmo”, precisamos, portanto, aguardar a redação da *Ética* para só então acompanharmos uma abordagem em torno das paixões relacionadas à estima e ao desprezo do outro. Cf. ESPINOSA, 1954, p. 1382, nota 1 sobre o capítulo VIII.

humildade viciosa relacionam-se a boa opinião injusta.<sup>323</sup> Concentremo-nos no caso da generosidade.

No tratado cartesiano ela aparece sob duas insígnias, é tanto uma paixão, como pode ser uma virtude, a maior delas,<sup>324</sup> está relacionada à verdadeira estima de si, isto é, ao juízo justo que um indivíduo faz de si mesmo e, como aponta Descartes, encontra seu fundamento em duas instâncias, no saber-se dotado de livre-arbítrio e, por conseguinte no seu bom uso, e no domínio que se exerce sobre a vontade. Sob as bases lançadas pelo artigo 152<sup>325</sup> de *As paixões a alma* o filósofo esclarece que a verdadeira generosidade (*vraie générosité*) que faz com que um indivíduo possa “legitimamente estimar-se” consiste, de um lado, em que “*ele sabe* que não há algo que realmente lhe pertença a não ser essa livre disposição de suas vontades, nem porque ele deva ser louvado ou censurado a não ser porque faz bom ou mau uso dela”, e, do outro lado, em que ele “*sente* em si mesmo uma firme e constante resolução de fazer bom uso dela, isto é, de nunca deixar de ter vontade de empreender e executar todas as coisas que julgar serem as melhores”.<sup>326</sup> Em conformidade com as considerações do parágrafo precedente, as duas partes desse enunciado evidenciam o seguinte, sob a ótica cartesiana a generosidade tem caráter primordialmente individual, ou seja, é voltada para o próprio indivíduo, implicando tanto o conhecimento que ele tem de si, quanto daquilo que está em seu poder executar.

É verdade que em dado momento o *Tratado das paixões* relaciona a generosidade ao outro, o que poderia fazer com que fossemos questionadas

---

<sup>323</sup> Evidencia-se, com isso, que elas não estão organizadas em pares de opostos.

<sup>324</sup> Para acompanhar essa discussão conferir: DESCARTES, 2005, art. 161 e JESUS, 2015, p. 56-63.

<sup>325</sup> Descartes (2005, art. 152, p. 135) é peremptório ao afirmar que observa “em nós apenas uma única coisa que pode nos dar a justa razão para nos estimarmos, a saber: o uso de nosso livre-arbítrio e o domínio que temos sobre nossas vontades. Pois as ações que dependem desse livre-arbítrio são as únicas pelas quais podemos com razão ser louvados ou censurados”.

<sup>326</sup> DESCARTES, 2005, art. 153, p. 136. A estima de si que não se segue do bom uso do livre-arbítrio e/ou do empenho da vontade por bem usá-lo não é generosidade, mas, orgulho, trata-se de uma boa opinião que, de maneira injusta se faz de si. Cf. DESCARTES, 2005, art. 157, itálico nosso.

quanto ao seu caráter interindividual, porém, se bem notarmos, quando surge a figura do outro ela perde seu caráter positivo, sendo definida por meio de uma propriedade, de maneira negativa e indireta. É o que indica o artigo 154 ao dizer que a generosidade é “aquilo que impede que desprezemos os outros”,<sup>327</sup> propriedade deduzida de um fundamento importante, o reconhecimento do outro se dá pelas vias do conhecimento de si. Dessa maneira, corroborando nosso posicionamento, a generosidade continua estando mais relacionada ao indivíduo mesmo do que a sua relação com outrem.

Excetuando qualquer tipo de apelo ou referência às noções de livre arbítrio e vontade, a narrativa cartesiana por meio da qual a generosidade é fixada como relação do indivíduo consigo mesmo ou, melhor dizendo, como conhecimento justo de si é mantida por Espinosa no *KV*. Com uma declaração que se assemelha ao discurso de Descartes, o capítulo VIII da segunda parte do *Breve tratado* alega que a generosidade “*não se estende para fora de nós* e é atribuída somente a quem conhece sua perfeição segundo o seu justo valor”.<sup>328</sup> Daqui se depreende que a generosidade nada mais é que o conhecimento justo da própria grandeza, sendo então caracterizada pela estima de si que não se dá nem além da medida, pois isso é orgulho, nem aquém dela, pois isso é humildade viciosa. Além disso, as palavras destacadas na citação evidenciam um segundo ponto de distinção com relação à noção de generosidade posteriormente apresentada na *Ética*.<sup>329</sup> Ora, se no *KV* ela parece se limitar ao indivíduo (não se estende para fora de nós), na *Ética* em contrapartida, assume caráter eminentemente interindividual já que, como logo veremos, está por definição relacionada à estima que se tem por outro.

Ratifica-se, assim, o que havíamos sugerido no início desse capítulo, no que respeita à noção de generosidade o ponto mais distinguível entre o *KV* e a *Ética* está no fato de que, diferentemente do que ocorre nessa obra,

---

<sup>327</sup> DESCARTES, 2005, art. 154, p. 136.

<sup>328</sup> ESPINOSA, 2014, *KV*, II, VIII, §3, p. 107, itálico nosso.

<sup>329</sup> O primeiro ponto, o vimos, está no fato de o *KV* apresentar a generosidade como uma paixão.

“a generosidade no *Breve tratado* não trata da relação com o outro, [mas] da relação consigo mesmo”.<sup>330</sup> Estamos, portanto, diante de duas compreensões distintas da generosidade, de maneira que, se quisermos pensar no caráter político e social desse afeto é da *Ética* que devemos partir, pois, embora seja um conceito anterior a essa obra é nela que, à diferença do *KV*, a generosidade “abandona” o campo do conhecimento fechado ao indivíduo, passando a ser concebida a partir do vínculo que se estabelece com os outros e das ações que se seguem dessas relações.

Todavia, apesar da distância que separa o *KV* e a *Ética*, conseguimos identificar um ponto de aproximação entre as duas obras, trata-se do laço entre a generosidade e a razão, laço este que, sugerido na primeira obra com a noção de um “ensino da razão”, somente fica claro na segunda, na qual a noção de generosidade está diretamente relacionada ao que Espinosa denomina de ditames da razão. No caso do *KV* essa ligação é estabelecida pelo parágrafo 7 do capítulo oito da segunda parte, que pondera que a generosidade, assim como a humildade virtuosa, ambas relacionadas ao conhecimento justo de si,

Fazem conhecer por si mesmas sua excelência; [...], com efeito, [...] quem as possui conhece sua perfeição e sua imperfeição conforme o seu [justo] valor; o que, *assim o ensina a razão*, é o melhor meio de alcançar a nossa perfeição. Pois, se conhecemos exatamente o nosso poder e a nossa perfeição, vemos com clareza o que temos de fazer para chegar ao nosso bom fim. Se, por outra parte, conhecemos nossos defeitos e nossa impotência, vemos o que temos de evitar.<sup>331</sup>

Não obstante faça referência a um ensinamento da razão, a passagem precedente não faz outra coisa que, tornar evidente que a noção de generosidade veiculada por Espinosa no *KV* também fica circunscrita ao

---

<sup>330</sup> SANTERRE-CRETE, R. *Spinoza et le problème de la générosité*. Mémoire. Faculté des Lettres et Sciences Humaines. Département de Philosophie, Université de Sherbrooke, Sherbrooke, 2011. Disponível em: <https://savoirs.usherbrooke.ca/handle/11143/5683>. Acesso em: 01/10/2018, p. 35, tradução nossa.

<sup>331</sup> ESPINOSA, 2014, *KV*, II, VIII, §7, p. 107, 108.

âmbito individual, dizendo respeito, tal como em Descartes, ao conhecimento que um indivíduo tem de si mesmo e daquilo que ele pode. Podemos toma-la como autoconhecimento (?). Conforme avançamos no texto de Espinosa esse aspecto individual da generosidade é confirmado e assume contornos mais fortes. Em uma de suas últimas reflexões, por exemplo, o capítulo oito da segunda parte do *KV* sustenta que a generosidade é uma paixão que favorece o indivíduo generoso conduzindo-o à perfeição e à salvação, sem, contudo, dar qualquer indicativo de que ela esteja ou possa estar relacionada à consideração/estima que se tem pelos outros. Na perspectiva da *Ética* essa possibilidade é totalmente excluída, haja vista que desde o início a noção de generosidade é delineada pressupondo a interindividualidade, sendo compreendida como virtude que favorece não apenas ao generoso, mas também aqueles que estão em seu entorno. Como observa Macherey<sup>332</sup> ao comentar a Parte IV, a generosidade é uma virtude pessoal e, ao mesmo tempo, uma virtude social. Entendida a perspectiva do *KV* podemos passar, por fim, ao interior da *Ética*.

\*\*\*

Embora o início da Parte III da *Ética* tivesse estabelecido por meio da definição 3 que a afetividade humana não se reduz a passividade,<sup>333</sup> a questão dos afetos ativos passa em silêncio por quase todo o *de Affectibus*. Somente depois de uma longa discussão sobre o aspecto passivo da vida afetiva e de como os afetos se relacionam aos seres humanos enquanto padecem – tema que retorna na Parte IV sob o prisma da servidão – é que Espinosa faz uma ressalva: “resta ainda acrescentar alguma coisa sobre aqueles [afetos] referidos [ao ser humano] enquanto age”.<sup>334</sup> Rompendo, portanto, com aquele hiato de quase toda a Parte III, as duas últimas proposições reintroduzem o tema da atividade, assim, enquanto a

---

<sup>332</sup> Cf. MACHEREY, 1995b, p. 274-275.

<sup>333</sup> Após definir o que é o afeto Espinosa completa: “se podemos ser causa adequada de alguma dessas afecções, então por afeto entendo ação; caso contrário, paixão” (ESPINOSA, 2015a, EIII, def. 3, p. 237, *itálico nosso*).

<sup>334</sup> ESPINOSA, 2015a, EIII, P57, *esc.*, p. 333. Esse acréscimo, contudo, é bastante desproporcional se considerarmos que, a rigor, se desenvolve em uma única proposição.

proposição 58 sublinha que há afetos ativos (“além da alegria e do desejo que são paixões, dão-se outros afetos de alegria e de desejo que são referidos a nós enquanto agimos”), a proposição subsequente se encarrega de mostrar quais são esses afetos.<sup>335</sup>

Esse ponto, no entanto, não simboliza nenhuma novidade, particularidade ou originalidade do pensamento de Espinosa, pois antes dele a possibilidade de afetos ativos já havia sido tema das discussões de Descartes em *As paixões da alma*. Nessa obra o filósofo distingue os pensamentos da alma em dois tipos, uns, diz ele, são paixões da alma, outros, suas ações,<sup>336</sup> aquilo que o artigo 174 chama de emoções interiores da alma (*émotions interieures de l’âme*) ou ainda, pelos artigos que lhe antecedem, emoções intelectuais, terminologia que Descartes emprega para se referir à alegria ou à tristeza ativas. Assim, precisa, “a alegria é uma agradável emoção da alma, em que consiste a fruição que ela obtém do bem que as impressões do cérebro lhe representam como sendo seu”, e destaca, é preciso “não confundir essa alegria, que é uma paixão, com aquela alegria perfeitamente intelectual (*purement intellectuelle*) [portanto uma alegria ativa], que chega à alma unicamente pela ação da alma e que se pode dizer que é uma agradável emoção nela excitada por ela mesma”.<sup>337</sup>

A tristeza, por sua vez, “consiste no mal estar que a alma recebe do mal ou da falta que as impressões do cérebro lhe representam como pertencentes a ela”,<sup>338</sup> tratando-se, portanto, de uma tristeza passiva. Mas, assim como no caso da alegria, há também uma tristeza intelectual que, enquanto tal não é uma paixão, mas uma ação da alma, pois não depende de nenhuma movimentação dos espíritos animais, nem de qualquer ação do corpo sobre a alma, mas apenas da alma mesma. De acordo com Chantal

---

<sup>335</sup> Feito isso Espinosa dá por cumprido o objetivo que orienta a Parte III, a saber, o de mostrar pelas primeiras causas, os principais afetos (ativos e passivos) que se originam dos três afetos primários, bem como as flutuações do ânimo que decorrem deles. Isso é explicitado – em primeira pessoa – no escólio à proposição 59 EIII.

<sup>336</sup> Cf. DESCARTES, 2005, art. 17 e 18, p. 40-41.

<sup>337</sup> DESCARTES, 2005, art. 91, p. 91.

<sup>338</sup> DESCARTES, 2005, art. 92, p. 91.

Jaquet, “enquanto a alma contempla sua natureza, ela pode considerar que seus erros testemunham nela um defeito, ainda que seu entendimento e sua vontade sejam tão perfeitos quanto possam ser”.<sup>339</sup> Em outras palavras, enquanto empreende essa consideração a alma experimenta um sentimento de tristeza que, por ter a própria atividade da alma como origem, não é uma paixão nela, mas uma ação dela.

Dado isso, e a despeito das diferenças entre os dois filósofos em questão, cabe-nos concluir que não é Espinosa, mas Descartes o precursor de uma teoria dos afetos ativos. Se, contudo, seguindo o autor das *Meditações*, Espinosa mantém a ideia de que os afetos humanos também se distinguem em ativos, contrariamente a seu predecessor, nega terminantemente que seja possível enquadrar a tristeza nesse grupo de afetos, isto é, nega que possamos conceber uma tristeza ativa da mesma maneira em que podemos tratar de uma alegria passiva. Tristeza e ação apresentam-se como noções excludentes, por isso, na filosofia espinosana, não somente uma tristeza ativa é impossível, como a própria expressão “tristeza ativa” parece destituída de sentido. Basta que consideremos o estatuto da tristeza para nos certificarmos disso, o texto de Espinosa é claro, estando invariavelmente associada à diminuição da potência de ser, agir e pensar,<sup>340</sup> a tristeza é sempre e somente um afeto passivo. A consequência dessa recusa, isto é, de negar à tristeza qualquer traço de atividade é que, se de uma perspectiva geral os afetos passivos podem ter sua origem em qualquer um dos afetos primários – tanto no desejo quanto na alegria ou na tristeza – no que respeita aos afetos ativos essa possibilidade se reduz a dois deles, ao desejo e à alegria.

O desejo, conforme vimos, é o próprio *conatus* da mente, isto é, o esforço pelo qual ela se esforça para perseverar em seu ser, ou seja, para realizar sua potência de pensar. Por ser essência (pela EIII, P9), esse esforço se realiza quer as ideias da mente sejam claras e distintas, quer

---

<sup>339</sup> JAQUET, C. La fortitude cachée et les affects actifs de fermeté et générosité. In: *Fortitude et Servitude Lectures de l’Ethique IV de Spinoza*. JAQUET, C.; SEVERAC, P.; SUHAMY, A. (Org). Paris: Éditions Kimé, 2003, p. 18, tradução nossa.

<sup>340</sup> Cf. ESPINOSA, 2015a, EIII, P11, esc.; e EIII, def. 3 dos afetos.

sejam confusas, em outras palavras, o desejo é referido à mente tanto enquanto ela padece, como enquanto ela age. O mesmo se dá no caso da alegria, seja quando entende, seja quando imagina, sempre que contempla a si e sua potência de agir a mente se alegra.<sup>341</sup> A tristeza está à margem disso, ela não é passível de ser submetida a essa dupla consideração a partir da qual se podem sopesar os afetos de desejo e alegria, enquanto estes (e todos aqueles que deles se seguem) podem ser ativos ou passivos, a tristeza e todos os afetos que dela derivam têm uma única face, a da passividade, não podendo, por isso, estar relacionada à mente enquanto age. Espinosa é enfático, “dentre todos os afetos referidos à mente enquanto age, não há nenhum senão os referidos à alegria ou ao desejo”.<sup>342</sup> Está demarcado o ponto de ruptura entre ele e Descartes.

Abre-se, com isso, uma outra via expositiva e conceitual a ser trilhada pelas Partes IV e V da *Ética*, além dos afetos vinculados à imaginação, às ideias confusas e obscuras, coloca-se em relevo afetos relacionados às ideias verdadeiras, adequadas, ao entendimento, isto é, afetos que concernem à mente enquanto age conduzida pela razão. Dessa maneira, em contraposição à flutuação do ânimo (*fluctuatio animi*), que diz respeito à mente enquanto imagina<sup>343</sup> – as coisas, a relação delas conosco e a contingência dos acontecimentos – a última proposição da Parte III apresenta a fortaleza do ânimo (*fortitudo animi*), que se refere à mente não enquanto imagina, mas enquanto entende. Temos um contraste entre as ações guiadas pelo primeiro gênero de conhecimento, a imaginação, e aquelas orientadas pelo segundo gênero, a razão ou, noções comuns. É nesse cenário preciso que, pela primeira vez desponta na *Ética* a noção de generosidade. No escólio à proposição 59 da Parte III Espinosa diz:

Todas as ações que seguem dos afetos referidos à Mente enquanto entende eu refiro à Fortaleza (*Fortitudinem*), que distingo em Firmeza (*Animositatem*) e Generosidade

---

<sup>341</sup> Pelas proposições 53 e 58 da EIII.

<sup>342</sup> ESPINOSA, 2015a, EIII, P59, p. 335.

<sup>343</sup> Sobre a flutuação do ânimo conferir: proposição 44 da Parte II e as proposições 17 e 31 da Parte III da *Ética*.

*(Generositatem). Pois por Firmeza entendo o Desejo pelo qual cada um se esforça para conservar seu ser pelo só ditame da razão. Por Generosidade entendo o Desejo pelo qual cada um se esforça para favorecer os outros homens e uni-los a si por amizade pelo só ditame da razão.*

Em uma palavra, enquanto tem ideias claras e distintas, isto é, enquanto a mente age sob a conduta da razão, suas ações se orientam em dois sentidos convergentes e indissociáveis: o da firmeza, que designa o desejo de um indivíduo enquanto visa seu próprio útil, e o da generosidade, que denota esse mesmo desejo enquanto visa *também* o útil ao outro. Essa conjunção (*também, etiam*) é Espinosa quem emprega na sequência da passagem citada, e seu uso desempenha uma dupla função, além de esclarecer que firmeza e generosidade são indissociáveis, ela aponta para o reconhecimento de que o esforço pelo qual se visa o útil ao outro não acontece em detrimento do útil próprio, mas que, na verdade, se segue dele e em conjunto com ele.

Com efeito, uma vez estabelecido na Parte III que o esforço de perseverança na existência é a essência de cada coisa, e no início da Parte IV que esse esforço é o fundamento da virtude de uma coisa singular, é de se concluir, junto ao corolário da EIV, P22, que não há nenhuma virtude anterior a ele e, no mesmo sentido, nenhuma virtude concebida sem ele. Consequentemente, enquanto concerne à fortaleza da mente, a generosidade não se desvincula da firmeza. Porque a busca do útil próprio parece ser a condição de possibilidade do esforço pelo útil ao outro, o afeto de generosidade em nenhum sentido envolve sacrifício, desprezo ou renúncia de si,<sup>344</sup> compreensão que nos distancia daquela definição que entende a generosidade como “virtude daquele que se dispõe a sacrificar

---

<sup>344</sup> Julga erroneamente quem crê que “este princípio segundo o qual cada um tem que buscar o seu útil” é “fundamento de impiedade e não de virtude e piedade” (ESPINOSA, 2015a, EIV, P18, esc., p. 407).

os próprios interesses em benefício de outrem”<sup>345</sup> – postulado claramente contrário ao *conatus*.

A partir daqui o entendimento do que vem a ser “ser generoso” assume outro sentido, generoso não é aquele que, em prol do outro, beira ao sacrifício de si, mas sim aquele que, sem abrir mão dos seus interesses e do que lhe é útil, esforça-se o quanto pode para auxiliar os outros no que lhes é de interesse e utilidade, o generoso não se anula frente ao outro, ele encontra entre os seus interesses e os interesses do outro um ponto de consonância. Temos então de admitir que a generosidade só se estabelece no terreno do comum, da convergência e onde opera a razão, pois, i) entre coisas inteiramente diversas, isto é, onde não há nada em comum não há qualquer tipo de relação, e ii) porque enquanto estão submetidos aos afetos que são paixão os seres humanos podem ser contrários uns aos outros, quando em contrapartida, sob a condução da razão eles necessariamente convêm.<sup>346</sup> Nessa esteira lemos no final do escólio à EIV, P18: “os homens governados pela razão, isto é, os homens que buscam o seu útil sob a condução da razão, nada apetezem para si que não desejem também para os outros”.

Sem nos afastar do nosso tema cabe aqui um parêntese. Embora não encontremos nenhuma referência à generosidade no *Tratado da emenda*, as considerações feitas até o momento parecem estar em germe já nesse tratado, transparecendo desde o seu objetivo geral: empreender na busca de um bem verdadeiro e comunicável, isto é, de gozo comum.<sup>347</sup> Além disso, efetuar essa aproximação situa o próprio Espinosa na posição daquele que, a partir de sua letra depreendemos como um indivíduo generoso e de ânimo forte, bem como consolida a denominação da sua filosofia como uma filosofia prática. Ora, pouco depois de afirmar que o sumo bem consiste em gozar com os outros indivíduos de uma natureza perfeita,<sup>348</sup> e antes de se

---

<sup>345</sup> HOUAISS, A. e VILLAR, M.S. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 1441.

<sup>346</sup> Cf. ESPINOSA, 2015a, EIV, P29-P35.

<sup>347</sup> Cf. ESPINOSA, 2004, TIE, §1, p. 5.

<sup>348</sup> Consideração que reaparece na EIV, P36.

referir à necessidade de formar a sociedade para cumprir com esse intento o filósofo ressalta em primeira pessoa o intuito do seu projeto, diz ele: “o fim a que tendo” é “*adquirir essa natureza e esforçar-me para que, comigo, muitos outros a adquiram*, isto é, faz parte da minha felicidade o esforçar-me para que muitos pensem como eu e que seu intelecto e seu desejo coincidam (*conveniat*) com meu intelecto e meu desejo”.<sup>349</sup>

De posse da *Ética* parece-nos claro que, *avant la lettre*, trata-se de um projeto que compreende as duas expressões da *fortitudo animi* apresentadas na EIII, P59, a firmeza (me esforço para adquirir uma natureza perfeita), e a generosidade (me esforço para que os outros também a adquiram). Tanto no caso indireto do *TIE*, quanto das considerações concernentes à *Ética* a conclusão a que chegamos é uma, sob a condução da razão os atos de firmeza são sempre ações generosas, tratam-se de duas expressões da fortaleza, virtude ou potência da mente que, embora distintas, são inseparáveis e complementares posto que uma favorece e expande a outra de maneira recíproca.

Fechado esse parêntese retornamos ao escólio à EIV, P18 anteriormente mencionado, sua posição no interior do *de Servitute* é estratégica, ele atua simultaneamente como fechamento e abertura de dois períodos distintos dessa Parte da *Ética*. Fecha um ciclo de proposições através das quais é dado a conhecer as causas da impotência e servidão humanas – ocasionadas, diz Chaui,<sup>350</sup> pela desproporção e desmedida entre a força da potência singular e as forças das potências externas – e abre uma outra série de proposições por meio das quais é operada a identidade entre o esforço de perseveração na existência, a virtude e os ditames da razão. Ou seja, proposições nas quais é mostrado que não há desacordo entre o que a razão propõe e o que a própria natureza de cada coisa determina.

---

<sup>349</sup> ESPINOSA, 2004, *TIE*, §14, p. 11, itálico nosso. Essa ideia reaparece na EIV, P36 com o seguinte enunciado: “o sumo bem daqueles que seguem a virtude é comum a todos, e todos podem igualmente gozar dele”.

<sup>350</sup> Cf. CHAUI, 2016, p. 422.

Essa função mediadora do escólio é apresentada em suas primeiras linhas com uma construção e proposta que remontam tanto ao final do escólio à EIII, P57, quanto ao início do escólio à EIII, P59. Ora, se em tais passagens Espinosa havia pontuado que, tendo tratado dos afetos passivos faltava ainda discorrer sobre os afetos ativos, isto é, aqueles afetos que se referem à mente sob a condução da razão, semelhantemente, pondera no início do escólio à EIV, P18 que, tendo explicado nas proposições precedentes “as causas da impotência e inconstância humanas e por que os homens não observam os preceitos da razão”, falta “mostrar brevemente” e em seguida demonstrar na “prolixa ordem geométrica” quais são esses preceitos elucidando, ademais, quais afetos convêm com eles e quais são contrários a eles. Delimitada essa proposta algo é manifesto, a perspectiva final do *de Affectibus* encontra nesse ponto do *de Servitude* o seu encaixe, de maneira que aquilo que lá é apenas anunciado, a afetividade sob o prisma do exercício da razão passa, então, a ser demonstrado em pormenor.<sup>351</sup>

No caso do nosso objeto de discussão, seu tratamento no interior da cadeia dedutiva da EIV não se dá de prontidão. Porque está situada entre os afetos que convêm com a razão, a entrada em cena da generosidade somente se dá na segunda metade daquela Parte da *Ética*, pouco depois de Espinosa operar a dedução da “passagem” do útil próprio para o útil comum (P29-P38), quando estamos, enfim, no terreno da razão, isto é, quando o que está em jogo é mostrar: i) como os seres humanos são e agem quando estão sob a conduta da razão (P38-P73), e ii) como havia antecipado o escólio à EIV, P18, quais afetos favorecem o exercício da razão e quais se apresentam como um obstáculo para ela (P41-P63).<sup>352</sup> Dentro desse escopo, contraposta à dinâmica de imitação dos afetos que na EIII sustentava a reciprocidade do ódio – quem imagina ser odiado por alguém

---

<sup>351</sup> O percurso das Partes III e IV da *Ética* é semelhante. Primeiro Espinosa perpassa pelo tema da passividade ou, se quisermos, da servidão, para, a partir disso discorrer sobre a virtude e a atividade, embora, é claro, não se trate de uma divisão estrita entre um domínio e outro, como se pode acompanhar pelo vaivém do *de Servitude*.

<sup>352</sup> Cf. MATHERON, 1988, p. 283.

retribui esse afeto com ódio recíproco, relação que pode prosseguir indefinidamente como que em uma circularidade em que ódio alimenta ódio<sup>353</sup> – a proposição 46 da EIV introduz a generosidade como uma regra de vida cuja orientação é sumariamente a seguinte: não pagar o mal com o mal, mas com o bem.

Sob a condução da razão não vigora a conhecida lei de talião difundida pelo código de Hammurabi<sup>354</sup> e por certas passagens do Antigo Testamento:<sup>355</sup> “olho por olho, dente por dente”. Pelo contrário, na contramão dessa pena cujo conteúdo certamente se aviva quando se está sob a conduta dos afetos que são paixão, a ética espinosana sustenta que “quem vive sob a condução da razão esforça-se o quanto pode para compensar com amor, ou seja (*sive*), com generosidade, o ódio, a ira, o desprezo etc. do outro para consigo”,<sup>356</sup> o que não significa, no entanto, que defenda a adoção de uma postura como aquela explicitada no Evangelho segundo São Mateus,<sup>357</sup> e nem mesmo que exclua o mecanismo imitativo da conduta racional, apesar da sua aparente oposição para com a Parte III.<sup>358</sup>

---

<sup>353</sup> Cf. ESPINOSA, 2015a, EIII, P40, p. 301.

<sup>354</sup> Cf. HAMMURABI, Rei da Babilônia. *O código de Hammurabi*. Trad. E. Bouzon. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 87, §§ 196, 197, 200.

<sup>355</sup> Cf. Êxodo 21:23-25, Levítico 24:19-20 e Deuteronômio 19:21 em: GORGULHO, STORNILO, ANDERSON, 2002.

<sup>356</sup> ESPINOSA, 2015a, EIV, P46, p. 451.

<sup>357</sup> Se na lei mosaica reconhecemos a vigência da lei de talião, o ensinamento de Jesus Cristo, no Novo Testamento, é distinto: “ouvistes o que foi dito: *olho por olho, dente por dente*. Eu, porém, vos digo: não resistais ao homem mau, antes, àquele que te fere na face direita oferece-lhe também a esquerda” (Mateus 5: 38-39).

<sup>358</sup> Conquanto a imitação dos afetos esteja primordialmente relacionada a imaginação (Cf. EIII, P27), ela pode também, defende alguns comentadores, ser vinculada a uma conduta racional e à passagem da passividade para a atividade. Em um artigo de 1994, intitulado “Os fundamentos de uma ética da semelhança”, Alexandre Matheron afirma, com base na EIV, que o ato de desejarmos para o outro aquilo mesmo que desejamos para nós se explica tanto por razões utilitárias, quanto pela imitação dos afetos, contudo, somente se debruça sobre o primeiro ponto. Seguindo essa indicação, Philippe Drieux publica em 2003 um artigo interessante no qual faz o movimento inverso. Diferentemente de Matheron, o autor de “As vias da comunidade” se atém a uma discussão pormenorizada do mecanismo imitativo, mais precisamente à questão de como a imitação pode “produzir uma atitude racional”. A proposta de Drieux é mostrar que, apesar do que possa parecer dada a proposição 27 da Parte III, a imitação dos afetos não é restrita ao campo da imaginação e da paixão sendo, por isso, apenas aquilo que desencadeia conflitos, pelo contrário. Segundo o comentador, há um conjunto de proposições na Parte IV que mostra que, “longe de conduzir ao conflito [o mimetismo] *alimenta* a relação de conveniência entre os homens”

Recupera-se aqui o que havia sido evidenciado pelo escólio à EIV, P18, os ditames da razão não contrariam o *conatus*. Assim, o esforço para retribuir um afeto triste com um afeto alegre e, portanto, a disposição em romper com aquele ciclo em que ser odiado leva a odiar, que leva a ser odiado e assim sucessivamente, obedece a um ditame da razão contíguo a um ensinamento ou aprendizado de ordem prática. Trata-se do entendimento dos tipos de ralação que são mais favoráveis ao esforço de perseverança e expansão da potência, isto é, do discernimento das atitudes que são mais úteis à vida em comum. Em resumo, parafraseando Macherey,<sup>359</sup> trata-se de responder ao seguinte questionamento: qual é a melhor maneira de lidar e de se comportar diante do ódio, da ira, da agressividade, da opressão etc. do outro?

Essa indagação não é gratuita. Como sabemos, o ódio, figura afetiva destacada na demonstração da EIV, P46 é, pela definição 7 das definições dos afetos, um afeto triste que, pela EIV, P45, nunca pode ser bom, e pouco importa se está em questão odiar ou ser odiado, pois, de qualquer que seja a perspectiva o efeito é um só e o mesmo: diminuição de potência. Assim, embora a experiência sugira por seus exemplos que o objeto de ódio é mais explícita e diretamente lesado, mais prejudicado do que o sujeito do ódio, certo é que ambos estão submetidos à tristeza<sup>360</sup> e, por isso, em maior ou

---

(DRIEUX, 2003, p. 113, tradução nossa), é o caso, por exemplo, do final do escólio à EIV, P34 e do início da demonstração alternativa da EIV, P37. Ambas as passagens repousam na proposição 31 da Parte III, que não é senão uma aplicação da regra de imitação dos afetos apresentada na EIII, P27. No caso da demonstração da EIV, P37 a articulação do mecanismo imitativo com a conveniência interindividual é explícita, Espinosa assevera que, “*o bem que o homem apetece para si e ama, ele amará com mais constância se vir que outros amam o mesmo*, e por isso se esforçará para que os demais amem o mesmo” (ESPINOSA, 2015a, EIV, dem. alternativa, p. 431-433, itálicos nossos). Dado isso, é em um sentido bastante preciso que nos referimos a uma “contraposição” da noção de generosidade para com a imitação dos afetos. Para acompanhar essa discussão conferir: MATHERON, A. Les fondements d’une éthique de la similitude. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº4, Spinoza: La quatrième partie de l’Éthique, octobre, decembre 1994, p. 475. Disponível em: [https://www.jstor.org/stable/40903356?seq=1#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/40903356?seq=1#metadata_info_tab_contents). Acesso em: 18/03/2019 e DRIEUX, 2003.

<sup>359</sup> Cf. MACHEREY, 1995b, p. 272.

<sup>360</sup> Quem odeia é afetado de tristeza porque, pela definição 7 das definições dos afetos, “o ódio é a tristeza conjuntamente a ideia de causa externa”. Quem é odiado é afetado de tristeza porque “quem imagina alguém afetado de ódio será, por isso mesmo, também afetado de ódio, isto é, de tristeza conjuntamente a ideia de causa externa. Ora, ele próprio

menor medida tanto um quanto o outro tem sua potência diminuída. Consequentemente, uma relação que responde ódio com ódio nada tem de favorável ao esforço de perseverança, muito pelo contrário, essa relação é mutuamente prejudicial e extenuante. Estamos diante de uma questão importante, pois o que aqui se desenha é, não apenas a impossibilidade de viver bem em comum, como, sobretudo, o obstáculo que se impõe ao próprio desenvolvimento da vida (quer em sua perspectiva individual quer coletiva). Ecoando o postulado IV da pequena física, Espinosa não cessa de ponderar que é “com auxílio mútuo [que os seres humanos], podem prover-se muito mais facilmente das coisas de que precisam, e [que] só com as forças reunidas podem evitar os perigos que em toda parte os ameaçam”.<sup>361</sup> Acontece, porém, que ódio recíproco não reúne, dispersa e enfraquece.<sup>362</sup>

Em certa altura do nosso texto mostramos que enquanto expressão da potência de Deus, as coisas singulares são intrinsecamente afirmativas, isto é, são potências de existir e agir, e que pelas leis de sua natureza cada uma apetece o que julga ser bom e alegre, e tem aversão ao que julga ser mal e triste.<sup>363</sup> Pois bem, o que pode ser pior, mais nocivo e contrário à natureza de uma coisa singular, isto é, à efetivação do desejo de ser, agir e viver que caracteriza sua essência atual, do que uma relação crescente, pois pela EIII, P43, “o ódio é aumentado pelo ódio recíproco”, de diminuição de potência? Tendo ciência disso a conclusão a que se chega é óbvia, é necessário parar de alimentar esse tipo de relação a fim de modificar, ou ao menos de tentar modificar o curso a que corresponder ódio com ódio,

---

não imagina nenhuma causa desta tristeza além daquele que o odeia; logo, por imaginar ser odiado por alguém, será afetado de tristeza conjuntamente à ideia daquele que o odeia, ou seja, o odiará” (EIII, P40). A consequência disso é uma relação conflituosa e mutuamente destrutiva, pois, “afastar a tristeza é tudo para que se esforça o homem afetado de tristeza” (EIII, P37, dem.), nessa medida, porque nos esforçamos “para afastar ou destruir o que imaginamos [...] conduzir à tristeza” (EIII, P28), “quem odeia alguém se esforçará para fazer-lhe mal” (EIII, P39), isto é, “se esforçará para afastá-lo ou destruí-lo” (EIII, P39, dem.).

<sup>361</sup> ESPINOSA, 2015a, EIV, P35 esc., p. 429. Esse mesmo pensamento aparece tanto *TTP* quanto no *TP*. Cf. ESPINOSA, 2008, *TTP*, V, p. 85 e \_\_\_\_\_, 2009, *TP*, II, §§13 e 15, p. 18, 19.

<sup>362</sup> O *TP* retoma essa ideia, “quanto mais os homens se debatem com a ira, a inveja ou algum afeto de ódio, mais se deixam arrastar de um lado para o outro e estão uns contra os outros” (ESPINOSA, 2008, *TP*, II, §14, p. 18).

<sup>363</sup> Pelas proposições 28 da Parte III e 19 da Parte IV da *Ética*.

ira com ira encaminha: tristeza, passividade e, por que não, destruição. É preciso interromper esse ciclo. Considerando esses apontamentos, uma primeira resposta ainda de caráter geral e negativo pode ser oferecida para a questão levantada parágrafos acima. Ao que tudo indica “pagar na mesma moeda”, como diz a expressão popular, não é a melhor maneira de lidar com o ódio do outro para conosco. Resta a tarefa de traçar uma resposta positiva para esse problema que não é tão simples, pois, do ponto de vista prático exige mesmo um esforço moral, ético, físico, ideológico, mental etc.

Segundo julgamos, uma das chaves para a dificuldade em questão foi indicada pela proposição 7 da EIV. Ora, que viver sob o regime de reciprocidade do ódio seja um processo de destruição é uma conclusão alcançada pela razão, contudo, mostra o texto de Espinosa, não é a razão que tem o poder de efetuar o rompimento com esse movimento, e sim a própria lógica afetiva, cuja dinâmica mostra que só um afeto pode vencer outro. Um afeto, afirma a EIV, P7, “não pode ser coibido nem suprimido a não ser por um afeto contrário e mais forte que o afeto a ser coibido”.<sup>364</sup> Levando em conta a questão de como responder ao afeto negativo (triste) do qual se é objeto, essa passagem sustém o seguinte pensamento: o afeto que o outro nutre por mim pode ser refreado/modificado/suprimido, conforme o afeto que eu tenho por ele seja contrário e mais forte que o afeto dele por mim, e vice-versa, o afeto que eu tenho por outrem pode ser refreado/modificado/suprimido, conforme o afeto que ele tem por mim seja contrário e mais forte que o meu afeto por ele. Por esse raciocínio torna-se evidentemente claro o ponto a que Espinosa pretende chegar, qual seja, na dedução de um afeto que, sendo mais forte que o ódio, se sobreponha a ele.

Dado que o ódio, de qualquer que seja a perspectiva é sempre mau, pois designa diminuição de potência, e posto que a essência de uma coisa é afirmação de ser (pela EIII, P4), quem vive sob a condução da razão se

---

<sup>364</sup> ESPINOSA, 2015a, EIV, P7, p. 389. Semelhante a essa afirmação há uma outra, “o conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode coibir nenhum afeto, mas apenas enquanto é considerado afeto” (ESPINOSA, 2015a, EIV, P14, p. 399).

esforça tanto quanto pode para não se defrontar com ele, isto é, se esforça tanto para não odiar – pois, i) o ódio é um afeto triste que resulta no prejuízo do outro e “o bem que cada um que segue a virtude apetece para si, ele também o desejará para os outros”,<sup>365</sup> e ii) porque isso pode suscitar o ódio recíproco –, quanto para não ser odiado – pois isso tem como consequência o prejuízo ou destruição de si. Tal esforço supõe, da parte do odiado, o exercício e atividade de outro afeto, contrário e mais forte do que o ódio de quem odeia, esse afeto, acompanhamos desde a EIII, é o amor. Interessante observarmos a maneira pela qual esse afeto intervém nessa discussão.

O primeiro ponto de destaque está na força que Espinosa confere ao amor, ora, da afirmação de que o ódio é aumentado pelo ódio recíproco seria de se esperar que a contraparte fosse a declaração de que o ódio é diminuído pelo amor, mas, ao invés disso, amparada pela EIII, P43 (“o ódio é aumentado pelo ódio recíproco e, ao contrário, pode ser apagado pelo amor”), a sequência da EIV, P46 é mais radical, demonstra que o amor pode extinguir o ódio. Quem imagina que aquele a quem odeia o ama, contemplará a si próprio com alegria e, por isso, se esforçará para não odiar o outro, esforço que, diz Espinosa, “será maior ou menor na proporção do afeto do qual se origina; e, por isso, se for maior do que aquele que se origina do ódio e pelo qual se esforça para afetar de tristeza a coisa odiada, prevalecerá sobre ele e apagará do ânimo o ódio”.<sup>366</sup>

Diretamente ligado a isso um segundo ponto chama a atenção. A força do amor sobre o ódio não reside apenas no fato de o amor ser alegria e, portanto, aumento de potência enquanto o ódio, tristeza e, por isso, diminuição de potência, mas se explica, sobretudo, porque o amor assume a forma da generosidade, uma das expressões da *fortitudo* da mente. Nesse contexto, portanto, o amor não é pensado como um afeto passivo, mas intervém como um afeto ativo que decorre do exercício da razão ou, mais

---

<sup>365</sup> ESPINOSA, 2015a, EIV, P37, p. 431.

<sup>366</sup> ESPINOSA, 2015a, EIII, P43, dem., p. 307.

propriamente, um afeto que está referido à mente enquanto entende.<sup>367</sup> E o que a mente entende? Que o comércio com o outro é o que há de mais útil para a permanência na existência. Sem antagonismo, a razão demonstra o que a experiência constantemente mostra,<sup>368</sup> que “as coisas [ou bem podemos dizer, os afetos] que conduzem à sociedade comum dos homens, ou seja, que fazem com que os homens vivam em concórdia, são úteis, e más, ao contrário, as que introduzem discórdia na cidade”.<sup>369</sup> Reafirma-se, assim, a excelência do amor por sobre o ódio.

É o próprio Espinosa quem nos autoriza afirmar, a partir de um dos elementos gramaticais do seu texto, que o amor assume a forma da generosidade identificando-se com ela. Recordemos o que diz a proposição 46 da EIV: “quem vive sob a condução da razão esforça-se o quanto pode para compensar com amor, ou seja (*sive*), com generosidade o ódio [...] do outro para consigo”. O elemento chave da sentença é a conjunção “*sive*”. Na proposição citada, como em outras ocorrências – a definição de abertura da *Ética* e o final da demonstração da EIII, P7 são ótimos exemplos – o uso de “*sive*” não indica uma relação de explicação entre termos ou sentenças,<sup>370</sup> mais que isso, estabelece entre elas ou eles uma relação de identificação.<sup>371</sup> Dessa maneira, assim como na definição 1 da EI (“por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve existência, ou seja (*sive*), aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente”), o “*sive*” que conecta as duas partes determina a identidade entre o que é e o que é concebido, ou como na demonstração da EIII, P7 identifica a potência de

---

<sup>367</sup> Na Parte III ele está, em grande medida, referida à imaginação.

<sup>368</sup> Cf. ESPINOSA, 2015a EIV, P35, esc.

<sup>369</sup> ESPINOSA, 2015a, EIV, P40, p. 443.

<sup>370</sup> O que ocorre, por exemplo, quando o filósofo se utiliza da conjunção “*hoc est, isto é*”. É o caso da definição 6 da EI: “por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é (*hoc est*), a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (ESPINOSA, 2015a, EI, def.6, p. 45).

<sup>371</sup> Como observa a tradução da *Ética* feita pelo Grupo de estudos espinosanos, quando empregado entre vírgulas, como nas duas passagens mencionadas, “o termo latino *sive* anuncia, em Espinosa, a identidade entre as palavras onde está interposto”. O que, no entanto, não acontece quando o autor emprega *sive* [...] *sive* [...]. Sobre esse segundo caso podemos citar uma passagem para exemplificar: “enquanto a mente concebe as coisas pelo ditame da razão, é afetada igualmente, *seja* pela ideia de uma coisa futura ou passada, *seja* pela ideia de uma coisa presente” (ESPINOSA, 2015a, EIV, P62, p. 475). Cf. ESPINOSA, 2015a, p. 583, nota nº2.

uma coisa ao esforço pelo qual ela se esforça para perseverar em seu ser (*potentia sive conatus*), na proposição 46 da Parte IV ele demarca que entre o amor e o desejo de beneficiar o outro, ou seja, a generosidade, não há distinção. Dado isso, ao invés de afirmarmos negativamente que não é útil para a vida em comum retribuir ódio com ódio dizemos, positivamente, é verdadeiramente útil retribuir o ódio com amor.<sup>372</sup> Isso é interessante porque pressupõe uma postura mais ativa do que aquela que se reserva a não compensar um afeto triste com outro afeto triste, ora,

O aumento da potência daquele que odeia, em decorrência da presença ativa da generosidade naquele que é odiado, afasta duplamente a causa do ódio: em primeiro lugar porque todo aumento de potência é experimentado como afeto alegre, afastando a tristeza, e, em segundo, porque se o generoso for odiado, será suprimida a causa da alegria. A supressão do ódio não é um gesto de humildade por parte daquele que odeia nem de soberba naquele que o vence, mas um *ato de utilidade recíproca*.<sup>373</sup>

Antes de finalizar esse capítulo gostaríamos de atentar para uma última questão. Se, como vimos, ao ponderar sobre a generosidade em sua obra capital Espinosa se distancia de Descartes, na exata medida aproxima-se de uma outra tradição. Quando nos acercamos da EIII, P59 observamos que a generosidade compreende duas facetas a partir das quais é definida, ela é o desejo de favorecer ou beneficiar os outros, associado ao desejo de unir-se a eles, unir-se a eles por um vínculo de amizade, vale frisar. É essa precisão que aqui nos interessa, pois com ela Espinosa se coloca na esteira de autores como Aristóteles, Cícero e La Boétie, e é com o auxílio deles que tentaremos responder ao seguinte questionamento: por que unir-se por amizade? Nas obras, *Ética à Nicômaco*,<sup>374</sup> *Da amizade*<sup>375</sup> e *Discurso da servidão voluntária*, os três filósofos partilham de um pensamento comum

---

<sup>372</sup> Lembremos que ao lado do amor de si, outro ditame da razão é a busca pelo que é verdadeiramente útil. Cf. ESPINOSA, 2015a, EIV, P18, esc. 405.

<sup>373</sup> CHAUI, 2016, p. 461, itálico nosso.

<sup>374</sup> ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UNB, 2001.

<sup>375</sup> CÍCERO. *Da amizade*. Trad. Tassilo O. Spalding. São Paulo: Cultrix, 1964.

e que é fundamental para aquela compreensão: a amizade está fundamentada na igualdade, entre amigos as coisas são vividas em comunhão,<sup>376</sup> a amizade faz de todos um só, por isso, exclui qualquer possibilidade ou intenção de dominação de um indivíduo sobre o outro. O que justifica, por conseguinte, a defesa comum de que é impossível haver amizade onde há tirania, ora, porque a amizade é uma relação e uma vivência democrática, trata-se de duas experiências totalmente excludentes, de maneira que onde reina uma a outra não tem lugar.<sup>377</sup> Atentando para as Partes IV e V da *Ética*, vemos que nosso autor se desloca mais ou menos nesse mesmo terreno, ainda que sua exposição sobre a amizade não seja tão explícita e demorada.<sup>378</sup>

Para prosseguir consideremos o estatuto da generosidade, ela é uma regra de vida que recomenda não pagar o mal com o mal. Nesse sentido, é uma regra de vida que se propõe exercer mesmo em uma relação de não reciprocidade – o indivíduo generoso se esforça para pagar com o bem o mal recebido de outrem. Contudo, sem abandonar esse aspecto constitutivo da generosidade, acreditamos que ela compreende também um “outro” exercício, que consiste no esforço para fazer do outro ou, reconhecer no outro “um igual”, eis o que compreendemos por “unir os outros a si por amizade”, ora, pelo que sustentam os autores acima mencionados, o ponto essencial da amizade é precisamente a igualdade, havemos de compreender o que isso implica. “A igualação na amizade não significa, naturalmente, que os amigos se tornem os mesmos, ou sejam [efetivamente] iguais entre si, mas, antes, que se tornam parceiros iguais em um mundo comum – que juntos, constituam uma comunidade. O que a

---

<sup>376</sup> Em missiva de 1661 é essa opinião que Espinosa comunica ao seu amigo Oldenburg: “de minha parte [...] me parece que não é pouco orgulho atrever-me a iniciar essa amizade, especialmente quando penso que, *entre amigos, todas as coisas, sobretudo as espirituais devem ser comuns*” (ESPINOSA, 1988, Carta 2, p. 80, tradução e itálico nosso).

<sup>377</sup> Cf. CÍCERO, 1964, p. 149; ARISTÓTELES, 2001, p. 166; LA BOÉTIE, *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert G. dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999, p. 34-36.

<sup>378</sup> São ocorrências pontuais, sobre isso conferir EIV, P37, esc.; EIV, P70, dem.; EIV, cap. 12, 14, 17 e 26; e EV, P10, esc.

amizade alcança é justamente a comunidade”.<sup>379</sup> Essa afirmação é de Hanna Arendt e, embora sua discussão seja outra, o trecho citado vem bem a calhar na nossa exposição, haja vista que no texto de Espinosa é dessa maneira que a amizade parece sobrevir.

Assim, como Arendt, Aristóteles, Cícero e La Boétie, o autor da *Ética* traça o caminho para a compreensão da noção de amizade política mostrando desde a EIV, P35 e perpassando pela EV, P10, que a amizade está ligada a uma conduta racional, e que segue da “sociedade comum dos homens”. O capítulo 12 do Apêndice da Parte IV sintetiza bem a compreensão espinosana de amizade política, ou, o que é o mesmo, é uma boa apresentação do que se pode denominar de política da amizade, diz Espinosa: “aos homens é primordialmente útil estabelecer relações e estreitar aqueles vínculos pelos quais, de maneira mais apta, fazem-se todos eles um só e, absolutamente, [é útil] fazer tudo aquilo que serve para firmar as amizades”.<sup>380</sup>

Dos oito postulados contidos na *Ética*, dois estão diretamente atrelados a nossa discussão, um deles enuncia que, para manter-se na existência o corpo humano precisa se relacionar com outros corpos,<sup>381</sup> não longe disso o outro assevera que a potência do corpo humano está na sua aptidão em afetar e ser afetado de múltiplas maneiras.<sup>382</sup> Da parte de Espinosa segue então o reconhecimento de que o corpo humano coexiste com outros corpos e, no mais das vezes, se precisam mutuamente; e que o fortalecimento ou enfraquecimento da potência de cada ser singular depende, em grande medida, dessas relações com o exterior, isto é, dos seus encontros. Sob essa ótica há que se considerar, com auxílio mútuo da razão e da experiência, que tipo de encontro é mais ou menos favorável,

---

<sup>379</sup> ARENDT, H. *A dignidade da política*. Trad. Helena Martins, Frida Coelho et al. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 99. Isso significa, precisamente, que a igualdade política não anula as diferenças. Reconhecer no outro “um igual” não é enxergar no outro um outro nós mesmos, mas sim ponderar sobre aquilo que ele tem de comum conosco e pelo qual podemos nos compor com ele, ora, pelo corolário da proposição 38 da EII, todos os corpos convêm em algo, isto tem algo em comum.

<sup>380</sup> ESPINOSA, 2015a, EIV, ap. cap. 12, p. 499.

<sup>381</sup> Cf. ESPINOSA, 2015a, EII, P13, post. 4, p. 161.

<sup>382</sup> Cf. ESPINOSA, 2015a, EIII, post. 1, p. 237.

mais ou menos útil, e sobre isso Espinosa afirma com veemência, “o que é *utilíssimo* ao homem é o que convém maximamente com sua natureza”,<sup>383</sup> ou seja, outros seres humanos. É nesse campo do *utilíssimo* que se situa a amizade, que é entendida como um bom encontro com um corpo que convém com o nosso, isto é, que compõe conosco favorecendo nossa potência de ser, de agir e de pensar, mas podemos dizer mais.

De acordo com o comentador argentino Diego Tatián,<sup>384</sup> a amizade expressa o “máximo comum” entre os seres humanos, por isso se constrói como um vínculo de igualdade, utilidade, composição e, esse é um elemento importante, reciprocidade. Ela designa, assim, o esforço e o interesse mútuo pelo bem-estar do outro. Nas relações entre amigos, podemos observar, um indivíduo afetado de alegria deseja e se esforça para que o seu amigo também se alegre. Ser amigo é alegrar-se com o outro e pelo outro. A verdadeira amizade supõe, portanto, a ausência de ódio, ira, inveja, escárnio, soberba, crueldade, deslealdade, injustiça, ressentimento etc., e está ligada a afetos como a gratidão, a benevolência e, inclusive a comiseração. A amizade é veículo de concórdia, logo, pela EIV, P40, é útil. Nessa altura, o vínculo que a EIII, P59 estabeleceu entre *amicitiâ* e *generositas* parece justificado e, inquestionável, tornando-se entendido o porquê da referência a uma união pela amizade.

Conforme antecipamos, o elogio à amizade é presente já nas linhas de Cícero e Aristóteles. O primeiro pondera em seu diálogo que a amizade “faz das coisas prósperas mais esplêndidas, e as adversas, partilhando e comunicando, torna-as mais suportáveis”, acrescentando que, “entre as muitas e maiores vantagens da amizade, a mais preciosa, certamente, é a de nos dar confiança no porvir e de não deixar que nossos ânimos se desencorajem ou se abatam”.<sup>385</sup> O segundo, por seu turno, destaca que a

---

<sup>383</sup> ESPINOSA, 2015a, EIV, P35, corol. 1, p. 427, itálico nosso.

<sup>384</sup> Cf. TATIÁN, D. *La cautela del salvaje: pasiones y política en Spinoza*. Buenos Aires: Colihue, 2015, p. 149.

<sup>385</sup> CÍCERO, 1964, p. 136. O enaltecimento ou reconhecimento da força da amizade extrapola os limites do trabalho filosófico, muitas são, por exemplo, as canções que seguem nesse mesmo elogio dos filósofos: “Quem tem um amigo tem tudo/ Se o poço devorar, ele busca no fundo/ É tão dez que junto todo stress é miúdo/ É um ponto pra

amizade é “extremamente necessária na vida. [...] pois com amigos as pessoas são mais capazes de pensar e agir”.<sup>386</sup> A perspectiva de Espinosa não é distinta, assim, os três filósofos parecem estar de acordo em sustentar que, porque é composição de potências, a amizade tem papel fundamental na subsistência da comunidade política, isto é, da cidade. Nesse horizonte, ressalta Espinosa,

Da *sociedade comum* dos homens se originam muito mais comodidades do que danos. [...] os homens, com *auxílio mútuo*, podem prover-se muito mais facilmente das coisas de que precisam, e só com as *forças reunidas* podem evitar os perigos que em toda parte os ameaçam.<sup>387</sup>

Nessa passagem está implícito um discurso de reafirmação da amizade que evidencia que, quer da perspectiva individual, quer da perspectiva política ou da sociedade comum, os elos de amizade são fundamentais, pois favorecem o esforço de perseverança de todos e de cada um, contemplando, a uma só vez, o útil próprio e o útil comum. O peso da amizade no texto de Espinosa se reconhece, ademais, por um outro elemento. Depois do escólio e à EIV, P37, a noção de amizade só reaparece no fim da Parte IV, com as demonstrações das proposições 70 e 71, proposições que, no interior de uma discussão sobre a servidão humana (tema que dá título à EIV), introduzem a temática da vida do “homem livre” e, mais precisamente, a questão da passagem da servidão para a liberdade. Esse movimento parece não ser gratuito, o ser humano livre, cujo perfil Espinosa agora traça – se empenha para evitar os benefícios concedidos

---

escorar quando foi absurdo/ Quem tem um amigo tem tudo/ Se a bala come, mano, ele se põe de escudo/ Pronto pro que vier mesmo a qualquer segundo/ É um ombro pra chorar depois do fim do mundo/ O amigo é um mago do meigo abraço/ É mega afago, abrigo em laço/ Oásis nas piores fases quando some o chão e as bases/ Quando tudo vai pro espaço, é isso [...]” (EMICIDA. *Quem tem um amigo (tem tudo)*. São Paulo: Laboratório Fantasma, 2019. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=qIB96rHpgPc> >. Acesso em: 28/07/2021).

<sup>386</sup> ARISTÓTELES, 2001, p. 153.

<sup>387</sup> ESPINOSA, 2015a, EIV, P35, esc., p. 429, itálicos nossos. Esse mesmo pensamento aparece nos parágrafos 13 e 15 do capítulo II do *TP* e no capítulo V do *TTP*.

pelos ignorantes, age, portanto, com cautela e sob a égide do útil e do honesto; é grato para com os outros; sempre age de boa-fé –, é aquele cujas ações se seguem da fortaleza da mente (noção que fecha a Parte III), isto é, da conduta da razão. Dito de outra maneira, o “homem livre” age por firmeza e por generosidade, ou seja, em prol de si e dos outros. Evidencia-se a partir daqui, de um lado, que a liberdade é alcançada na comunhão dos indivíduos entre si, e, do outro lado, que a amizade é avessa a quaisquer formas de servidão e tirania, pois, conclui Chauí:

Quem exerce a razão não é conduzido a obedecer pelo medo, mas, enquanto se esforça para viver livre, deseja observar a regra da vida e da utilidade comuns, desejando, assim, viver pelo decreto comum da cidade. Vimos que nenhum ser humano pode sobreviver na solidão nem, estando sozinho, desenvolver todas as suas aptidões corporais e mentais, de maneira que a sociabilidade é necessária não apenas para a sobrevivência do *conatus* individual, mas também para sua liberdade como causa adequada que concretiza sua aptidão para a pluralidade simultânea de afecções e ideias; vimos também que a vida social se inicia com a renúncia de fazer dano ao outro, isto é, com o afastamento de duas paixões tristes, o medo e o ódio recíprocos como núcleo das relações entre os homens em estado natural.<sup>388</sup>

As palavras acima evocam mais uma vez o tema da solidão<sup>389</sup> e do esforço de perseverança como resistência a ela. Assim, diferentemente do que supunha Hobbes, em Espinosa não é apenas o medo da morte que impulsiona os seres humanos a se unirem na instituição de uma vida comum, mas, igualmente, o medo mesmo da solidão e de todas as consequências de uma vida solitária. Consequências políticas, inclusive: exclusão, isolamento, enfraquecimento, radicalismo, necessidade do conflito para constituição e garantia de – novos – direitos etc. Não por acaso, como já citamos em nota, Espinosa afirma no *TP* que o medo da solidão faz com que naturalmente os seres humanos desejem o estado civil e sustente, na proposição 73 da EIV que “o homem que é conduzido pela

---

<sup>388</sup> CHAUI, 2016, p. 480.

<sup>389</sup> Uma reflexão sobre esse tema pode ser acompanhada em GRUIMARAENS e ROCHA, 2016.

razão é mais livre na cidade, onde vive pelo decreto comum do que na solidão, onde obedece apenas a si mesmo”.<sup>390</sup> É na cidade que potência de todos e de cada um – portanto a potência individual e a potência comum – podem ser efetivas, pois é na cidade, através das leis, das instituições e de uma série de outros fatores, que os conflitos são, tanto quanto possível, dirimidos e a segurança e liberdade de cada um, garantida.

---

<sup>390</sup> ESPINOSA, 2015a, EIV, P73, p. 492.

## **CONCLUSÃO**

### **TUDO É NO DESEJO**

Em certa altura de sua tese, Francisco de Guimaraens apresenta uma conclusão interessante, e é da formulação dela que propomos partir para expor a nossa conclusão. De uma perspectiva mais geral do que aquela trabalhada por nós, Guimaraens propõe investigar as fundações ontológicas e éticas da política e do direito na filosofia de Espinosa, e nessa empreitada pondera que “prévia à questão política é a questão ética” e que, no fim das contas “todas elas [questões éticas e políticas] são questões ontológicas porque *tudo é na substância*”,<sup>391</sup> em outras palavras, tudo é posto desde a perspectiva da imanência da *causa sui*. Não podemos discordar dessa afirmação, mesmo porque, como foi discutido ao longo desta tese, sobretudo com os capítulos 1 e 4, o conceito com o qual trabalhamos é um conceito sustentado na ontologia.

Nesse campo trata-se, então, de pensar a ontologia na dinâmica das coisas singulares e, assim, quando consideramos as relações inter-humanas, a dinâmica dos encontros e dos afetos podemos enunciar, seguindo os moldes da conclusão de Guimaraens, que *tudo é no desejo*. Ora, uma vez definido como essência do ser humano e como produção atual de efeitos e, assim, como aquilo pelo qual os seres humanos são e agem no mundo, a conclusão a que somos encaminhadas é que não há nenhuma atividade, ação ou produção humana que possa ser desvinculada do seu desejo e, se é assim, a política ou a vida em comum também se enquadra como uma atividade do desejo. Ainda nessa esteira, se todo o campo das coisas singulares pode ser pensado desde a perspectiva do desejo, então, não estamos lidando com uma noção periférica, mas com o centro da ética e da política espinosanas.

---

<sup>391</sup> GUIMARAENS, F. *Cartografia da imanência: Spinoza e as fundações ontológicas e éticas da política e do direito*. Tese (doutorado). Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006, p. 94, itálico nosso.

Implicitamente nosso trabalho operou com a divisão da *Ética* em dois movimentos, um que trata do que consideramos como os fundamentos ontológicos e físicos da política e, nesse sentido, tem sua ênfase nas Partes I e II da *Ética*, e outro que descortina os fundamentos afetivos da política e, assim, se assenta em maior medida nas Partes III e IV. Tendo como mote aquela ideia de que tudo é no desejo esperamos, com esse percurso, ter esclarecido não apenas como o desejo opera no interior da *Ética* interligando aqueles pontos, mas também, e sobretudo, como se dá a construção desse conceito e como ele se põe como fundamental para entendermos a política espinosana e para questionarmos e refletirmos sobre certos desdobramentos e exigências da vida comum.

Poderíamos, por certo, fazer essas reflexões centrando-nos nos tratados políticos de Espinosa, contudo, optamos por seguir seu método, ou seja, fazer uma reflexão que parte da gênese. O trânsito pela *Ética* nos permite, assim, operar a “passagem” da ontologia, da física, da gnosiologia para adentrar, sob tal amparo, nos terrenos da ética e da política distinguindo as distintas produções e dinâmicas do desejo. O ponto fundamental e que foi constantemente tomado e retomado por nós é que o desejo é a essência do modo humano, o que significa, para todos os efeitos, que não podemos estar inseridos em outra dinâmica que não a desejante, isto é, reforçamos, que não podemos conceber nenhuma das ações e produções humanas como alheias ao desejo. Seu estatuto de essência não lhe confere privilégios, o desejo, como qualquer outro afeto, está sujeito à dinâmica dos encontros e das relações, o desejo é sempre determinado, por isso devemos considerar que suas produções, seus desdobramentos, podem ser os mais diversos. Nem todas as manifestações e produções do desejo são positivas, adequadas, ativas e, de fato, úteis e comuns, a definição do desejo como essência não garante isso, de fato, pode dar-se exatamente o contrário.

O desejo é essência, é atividade, é movimento e é sempre determinado, portanto, seja da perspectiva individual seja da perspectiva comum, varia e se alimenta sob tais ou tais condições e circunstâncias, isto

é, sob a lógica dos corpos e dos encontros entre eles. Nesse sentido, assim como podemos tratar de um desejo de composição, de liberdade, de fruição mútua, podemos também pensar em desejos de servidão, de sujeição, nesse horizonte, no campo das instituições o desejo tanto explica e fundamenta manifestações democráticas e inclusivas, quanto pode fomentar as mais distintas e severas formas de exclusão, opressão e submissão.<sup>392</sup> Como dissemos, o desejo não é estanque e também segue a lógica e dinâmica dos encontros. A equação potência = essência = *conatus* = desejo tem um significado: não há nada fora do desejo. Apropriando-se do pensamento de Espinosa, Deleuze e Guattari reflitem sobre esse assunto.

Para os dois autores o desejo é fundamentalmente produtor, o mesmo que dissemos sobre a potência no capítulo 1, ele produz a e na realidade – poderíamos dizer que ele é causa e resultado dela?. Nesse sentido, defendem ainda, a produção social e a produção do desejo não se distinguem ou se dissociam uma da outra, como se se pudesse estabelecer um antagonismo entre dois domínios distintos e quase que incomunicáveis entre si: um que se quer racional e outro substancialmente irracional, o que há, na verdade, é um imbricamento. Contra aquela interpretação dualista e dicotômica, Deleuze e Guattari sustentam que “*a produção social é unicamente a própria produção desejante em condições determinadas. [...] o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, que é o seu produto historicamente determinado*”.<sup>393</sup> Significa, portanto, que as duas ordens de

---

<sup>392</sup> “Ora, o desejo é a própria essência ou natureza de cada um, enquanto concebida determinada a fazer [agir] algo por uma dada constituição sua, seja qual for; logo, conforme cada um é afetado por causas externas com esta ou aquela espécie de alegria, tristeza, amor, ódio, etc. isto é, conforme sua natureza é constituída desta ou daquela maneira, assim seu desejo será necessariamente um ou outro, e a natureza de um desejo diferirá da de outro tanto quanto diferem entre si os afetos de que cada um se origina” (ESPINOSA, 2015a, EIII, P56, dem., p. 329).

<sup>393</sup> DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010 p. 46. Essa afirmação faz com que recordemos a definição 1 dos afetos, sobretudo a segunda parte, o desejo é essência “enquanto é concebida determinada a fazer [agir] algo por uma dada afecção sua qualquer” o que, além do mais, nos aproxima da leitura de Macherey. O comentador francês se atém de maneira cuidadosa a essa definição e, mais precisamente, ao que significa afirmar que o desejo é determinado por uma afecção, pois em um primeiro olhar isso parece conferir à afecção um “valor causal essencial”. Propõe, portanto, pensar a afecção como que uma “causalidade segunda”, ou

produção (social, podemos também dizer, comum; e desejante) estão estreitamente entrelaçadas de maneira tal que não podemos compreender o social e as relações inter-humanas sem compreender a atividade desejante, nem compreender a atividade desejante sem compreender a própria produção social. Consoante ao que dissemos anteriormente, os autores de *O anti-Édipo* recordam uma temática apontada por Espinosa no prefácio do *TTP* salientando que,

Mesmo as mais repressivas e mortíferas formas de reprodução social são produzidas pelo desejo, na organização que dele deriva sob tal ou qual condição [...]. Eis porque o problema fundamental da filosofia política é ainda aquele que Espinosa soube levantar [...]: “por que os homens combatem por sua servidão como se se tratasse de sua salvação?”.<sup>394</sup>

---

seja, uma causalidade que intervém no desejo – causalidade primeira porque *conatus* – determinando-o, mas, não modificando sua natureza geral, apenas “fixa a ele as causas particulares ou, se quisermos, as circunstâncias de sua realização” (MACHEREY, 1995a, p. 110, tradução nossa). Interpretação que a princípio parece problemática, pois, posta nesses termos sugere pensar em duas causalidades distintas e assíncronas, quando a filosofia de Espinosa é uma filosofia da simultaneidade. Por isso na sequência do seu texto Macherey esclarece que quando diz que o desejo é primeiro em relação às afecções, não é no sentido de que ele é, de fato, anterior a elas, mas sim no sentido que tem sobre elas uma prioridade que é de ordem ontológica, lógica e física seguindo, portanto, o mesmo princípio que permite à proposição 1 da EI enunciar que a substância é anterior a suas afecções sem, no entanto, querer dizer que existe antes delas. Para sustentar sua posição Macherey apela para um trecho da explicação da definição 1 dos afetos, no qual Espinosa diz: “por afecção da essência humana entendemos uma constituição qualquer dessa mesma essência, seja ela inata [traços de personalidade], <of van buiten aangekomen> [efeitos dos encontros], seja concebida pelo só atributo do pensamento [vontade], seja pelo da extensão [ímpeto], seja enfim referida a ambos simultaneamente [apetite]”. Fica claro que o que Espinosa entende por afecção da essência humana engloba todas as disposições que, em alguma medida influenciam na maneira pela qual um ser humano singular age. Vale ressaltar, e é para isso que Macherey se dirige, que embora as afecções singulares orientem os desejos e ações de cada um, elas não modificam a natureza desses mesmos desejos e ações que é, de partida, determinada pelo *conatus*. É nesse sentido que as afecções podem ser tomadas como uma causalidade segunda, “elas não o influenciam [o desejo] senão de maneira circunstancial” (MACHEREY, 1995a, p. 111). Assim, prossegue o comentador, a definição do desejo compreende, de um lado, aquilo que explica sua própria natureza e de onde tira sua potência, e, do outro lado, as condições particulares do exercício dessa mesma potência. Dão-se, assim os dois lados de uma mesma moeda uma vez que é “de imediato e não na sequência que as duas ordens de determinações que distinguimos uma geral e outra particular, se compõem entre elas” (MACHEREY, 1995a, p. 112).

<sup>394</sup> DELEUZE, G.; GUATTARI, F., 2010, p. 46. Em alguma medida essa mesma questão parece animar a exposição de La Boétie no *Discurso da servidão voluntária*.

Assim não a dicotomia, mas a articulação entre o campo da política e o campo dos afetos deve ser compreendida. O que significa dizer que o desejo é produtivo? Traçar essa resposta supõe um conhecimento da ordem da natureza e do nosso lugar nela. De alguma maneira propusemos fazer esta reflexão, por exemplo, com os capítulos sobre a semelhança e a imitação dos afetos e sobre a generosidade. Essa compreensão, no entanto, ainda é muito ampla, perpassa por uma reconsideração da afetividade, das circunstâncias e condições de relação com o outro e da própria produção e atividade do desejo. Podemos, então, apontar algumas perspectivas ou discussões que poderiam ser traçadas e tratadas a partir daqui: debates sobre ódio e política, reflexões sobre a indignação, sobre o desejo de vingança, reflexões sobre o que é e o que pode o corpo político enquanto portador de um desejo comum, o porquê de nos empenharmos em certas causas que, ao invés de nossa liberdade estão mais ligadas à nossa servidão etc. Afirmar que tudo é no desejo e propor pensar sobre a questão “desejo e política” abre um campo de reflexão que é rico, vasto e longo, esse é o início do caminho e das possibilidades.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

### Obras de Espinosa:

*Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP, 2015a.

*Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

*Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Trad. Luís César G. Oliva e Emanuel Ângelo R. Fragoso. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

Court Traité. In: *Oeuvres complètes de Spinoza*. Trad. M. Francès. Paris: Galimard, 1954.

*Breve Trattato su Dio, l'uomo e il suo Bene*. Trad. Filippo Mignini. Roma: Japadre, 1986.

Short Treatise on God, Man, and His Well-Being. In: *The Collected Works of Spinoza*, V1. Trad. Edwin Curley. New Jersey: Princeton University Press, 1985.

*Tratado Breve*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

*Correspondência*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

*Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

*Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2004.

*Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

*Tratado da reforma da inteligência*. Trad. Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

*Tratado da emenda do intelecto*. Trad. Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora UNICAMP, 2015b.

*Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*. Trad. Homero S. Santiago e Luís César G. Oliva. São Paulo: Autêntica, 2015c.

*Opera posthuma*. Pina Totaro (Org.). Roma: Quodlibet, 2008.

## Outras fontes:

ALMEIDA, Cátia C. Benevenuto de. *Memória e história em Espinosa, uma física dos corpos*. Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

ANDRADE, Érico. *Sobre a generosidade: certeza, ação e paixão na ética cartesiana*. São Paulo: Loyola, 2017.

ANGIOLILLO, Francesca. Entre brigas, bolhas e boatos, medo e raiva dominam eleitores. In: *Folha de São Paulo*. São Paulo, 28 de outubro de 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/entre-brigas-bolhas-e-boatos-medo-e-raiva-dominam-eleitores.shtml>. Acesso em: 04/11/19.

ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*. Trad. Helena Martins, Frida Coelho et al. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UNB, 2001.

\_\_\_\_\_. *Física I e II*. Trad. Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP, 2009.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. Trad. Vincenzo Cocco. São Paulo: Abril Cultural, 1984 (Col. Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Órganon*. Trad. Edson Bini. Bauru : Edipro, 2005.

\_\_\_\_\_. *De anima*. Trad. Maria Cecilia G. Dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

ARNAULD, Antoine; NICOLE, Pierre. *La logique ou l'art de penser*. Paris: Gallimard, 1992.

ATGER, Frédéric. *Essai sur l'histoire des doctrines du contat social*. Thèse (doctorat). Faculté de Droit. Université de Montpellier, Montpellier, 1906. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k83573x/f1.image>. Acesso em: 23/08/2017.

AURÉLIO, Diogo Pires. Del "affecto común" a la República. In: *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

BALIBAR, Étienne. *Spinoza et la politique*. Paris: PUF, 1985.

BALILA, Douglas. *A construção do conhecimento em Espinosa e Piaget: da Natureza à Ética*. Tese (doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

BARNOW, Jeffrey. Le vocabulaire du conatus. In: *Hobbes et son vocabulaire*. Paris: J. Vrin, 1992.

BEYSSADE, Jean-Marie. Vix (Éthique IV Appendice chapitre 7) ou peut-on se sauver tout seul?. In: *Revue de Métaphysique et de morale*, nº4, Spinoza: la quatrième partie de l'Éthique, oct-dec. 1994. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/i40040326>. Acesso em: 27/08/2019.

BOBBIO, Norberto. *Estado, governo, sociedade*. Fragmentos de um dicionário político. Trad. Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2019.

BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: J. Vrin, 1996.

\_\_\_\_\_. *Sobre o princípio do conhecimento dos afetos em Espinosa: causalidade e esforço sem objeto na Ética III*. Conferência no Instituto Sedes Sapientiae, 2009. Trad. Renato Mezan. Disponível em: [http://www.sedes.org.br/Departamentos/Psicanalise/index.php?apg=b\\_visor&pub=08&ordem=6](http://www.sedes.org.br/Departamentos/Psicanalise/index.php?apg=b_visor&pub=08&ordem=6). Acesso em: 03/08/2020.

BRAGA, Luiz C. Montans. Transições do desejo. In: *Spinoza e nós*. Vol.2: Spinoza atual/inatual. Org. Rafael Cataneo Becker... [et al.]. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2017. Disponível em: <http://www.editora.vrc.puc-rio.br/media/spinoza%20-%20vol2.pdf>. Acesso em: 19/06/2017.

\_\_\_\_\_. *Trama afetiva da política: uma leitura da filosofia de Espinosa*. Tese (doutorado). Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?*. Trad. Sergio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2015.

\_\_\_\_\_. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Trad. Fernanda Siqueira Mingues. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2018.

CAMPOS, André Santos. *Ius sive potentia*. Individuação jurídico-política na filosofia de Spinoza. Tese (doutorado). Faculdade de Letras. Departamento de filosofia da Faculdade, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2008.

CARNOIS, Bernard. Le désir selon les Stoïciens et selon Spinoza. In: *Dialogue*, Vol. 19, June 1980. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/dialogue-canadian-philosophical-review-revue-canadienne-de-philosophie/article/le-desir->

selon-les-stoiciens-et-selon-  
spinoza/D917FDB6949A8B19BDE10F305403A5E3#. Acesso em:  
18/08/2017.

CERVANTES, Miguel de. *Dom Quixote*, v.2. Trad. Ernani SSó. São Paulo:  
Penguin Classics Companhia das Letras, 2012.

CHAUÍ, Marilena de Souza. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São  
Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *A Nervura do real: Imanência e Liberdade em Espinosa*. Vol. I:  
Imanência. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *A Nervura do real: Imanência e Liberdade em Espinosa*. Vol. II:  
Liberdade. São Paulo: Companhia das letras, 2016.

\_\_\_\_\_. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo: Espinosa,*  
Voltaire, Merleau-Ponty. São Paulo: Brasiliense, 1999.

\_\_\_\_\_. "Espinosa: poder e liberdade". In. *Filosofia política moderna: de*  
Hobbes a Marx. Atilio. A. Boron (Org.). São Paulo: DCP- FFLCH; Buenos  
Aires: CLACSO, 2006.

\_\_\_\_\_. A desconstrução da ideia de lei divina no capítulo IV do *Tratado*  
*teológico-político* de Espinosa. Trad. Daniel Santos da Silva. In: *Cadernos*  
*Espinósanos* nº 36, jan-jun 2017. Disponível em:  
<http://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/132692/128776>.  
Acesso em: 20/05/2017.

\_\_\_\_\_. Notas sobre utopia. In: *Ciência e cultura*. Vol. 60, nº1, 2008.  
Disponível em:  
[http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0009-67252008000500003](http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000500003). Acesso em: 21/06/2017.

\_\_\_\_\_. *Contra a servidão voluntária*. Belo Horizonte: Autêntica; São  
Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2013.

\_\_\_\_\_. *I Encontro Deleuze e Guattari: desejo e política (abertura)*. 2019.  
(2:06:00). Disponível em:  
<https://www.youtube.com/watch?v=IEMo2pYBFs&t=10s>. Acesso em:  
11/08/2020.

CÍCERO. *Da amizade*. Trad. Tassilo O. Spalding. São Paulo: Cultrix, 1964.

CORPORALI, Ricardo; MORFINO, Vittorio; VISENTIN, Stefano. (Org.).  
*Spinoza: Individuo e moltitudine*. Bologna: Società Editrice Il Ponte Vecchio,

2007.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Éditions de Minuit, 1968.

\_\_\_\_\_. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze. São Paulo: Editora 34, 2017.

\_\_\_\_\_. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. Trad. Emanuel A. Fragoso, Francisca E. Castro et. al. Fortaleza: EDUECE, 2012.

\_\_\_\_\_. *Espinosa filosofia prática*. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

\_\_\_\_\_; Guattari, Felix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DESCARTES, René. *Meditações*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. Prefácio ao leitor. In: *Meditações Metafísicas*. Trad. Maria E. Galvão e Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *As paixões da alma*. Trad. Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *O mundo*. Trad. César A. Battisti e Marisa C. de Oliveira. Campinas: Editora UNICAMP, 2009.

\_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres de Descartes IX*. Ed. C. Adam & P. Tannery. Paris: J. Vrin, 1996.

\_\_\_\_\_. *Discurso do método & Ensaio*. Pablo Rubén Mariconda (Org.) Trad. César A. Battisti, Érico Andrade, Pablo R. Mariconda et. al. São Paulo: Editora UNESP, 2018.

DRIEUX, Philippe. Les voies de la communauté, *Éthique IV, 37*, seconde démonstration. In: *Fortitude et servitude, lectures de l'Éthique IV de Spinoza*. JAQUET, C; SEVERAC, P; SUHAMY, A, (Org.). Paris: Éditions Kimé, 2003.

EUCLIDES. *Os elementos*. Trad. Irineu Bicudo. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

EMICIDA. *Quem tem um amigo (tem tudo)*. São Paulo: Laboratório

Fantasma, 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qIB96rHpgPc>. Acesso em: 28/07/2021.

FARGA, Gisel. Consideraciones sobre la relación entre pasión y razón en la filosofía de Baruch Spinoza: la imitación afectiva para una comunidad. In: *Cadernos Espinosanos* n. 37, 2017. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/135135>. Acesso em: 19/06/2020.

FERREIRA, Antônio M. D. Siqueira. *Sui Juris, Fortunae Juris*: ensaio sobre ontologia e história em Espinosa. Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

\_\_\_\_\_. A prática e a teoria: Espinosa contra os filósofos. In: *Síntese revista de Filosofia* n. 151, v. 48, 2021. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/4399/4623>. Acesso em: 29/08/2021.

GALILEI, Galileu. *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano*. Trad. Pablo R. Mariconda. São Paulo: Ed. 34, 2011.

GATTO, Alfredo. A livre criação das verdades eternas na interpretação de Espinosa. In: *Cadernos Espinosanos* n. 35, 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/120388>. Acesso em: 15/08/2018.

GIANCOTTI, Elimia Boscherini. *Lexicon Spinozanum A-K*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1970.

GILLOT, Pascale. Corps et individualité dans la philosophie de Spinoza. In: *Methodos*, 3, 2003. Disponível em: <https://journals.openedition.org/methodos/114#text>. Acesso em: 06/10/2020.

GLEIZER, Marcos André. *Espinosa e a afetividade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

GORGULHO, Gilberto. S.; STORNILO, Ivo; ANDERSON, Ana. F. (Coord.). *Bíblia de Jerusalém*. Trad. Euclides M. Balancin; Samuel M. Barbosa; Gilberto, S. Gorgulho et al. São Paulo: Paulus, 2002.

GOYARD-FABRE, Simone. *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes*. Paris: Editions Klincksieck, 1975.

GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz* V.I. Trad. Ciro Mioranza. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004.

GUEROULT, Martial. *Spinoza I: Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

\_\_\_\_\_. *Spinoza II: L'Âme*. Paris: Aubier-Montaigne, 1974.

GUIMARAENS, Francisco de. *Cartografia da imanência: Spinoza e as fundações ontológicas e éticas da política e do direito*. Tese (doutorado). Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

\_\_\_\_\_; ROCHA, Maurício. Resistência, potência, socialização dos afetos e a formação do melhor estado. In: *Cadernos Espinosanos*, nº35, jul-dez. 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/epinosanos/article/view/121114>. Acesso em 28/03/2020.

HAMMACHER, Klaus. La raison dans la vie affective et sociale selon Descartes et Spinoza. Trad. Martine Moreau. In: *Les Études Philosophiques*, n1, 1984. Disponível em: [https://www.jstor.org/stable/20848021?read-now=1&seq=1#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/20848021?read-now=1&seq=1#metadata_info_tab_contents). Acesso em: 01/09/2018.

HAMMURABI, Rei da Babilônia. *O código de Hammurabi*. Trad. E. Bouzon. Petrópolis: Vozes, 1974.

HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Trad. Clovis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.

\_\_\_\_\_. *Bem-estar comum*. Trad. Clovis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016.

HARVEY, William. *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*. Trad. Chauncey D. Leake. Charles C. Thomas: Springfield; Baltimore, 1928. Disponível em: <https://md.rcm.upr.edu/wp-content/uploads/sites/41/2015/02/exercitatioanato00harv.pdf>. Acesso em: 17/04/2020

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João P. Monteiro, Maria B. N. da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *De la nature humaine*. Trad. Baron d'Holbach. Paris: J. Vrin, 1999.

\_\_\_\_\_. *Do cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Elementos de derecho natural y político*. Trad. Dalmácio Negro

Pavón. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

\_\_\_\_\_. *Tratado sobre el cuerpo*. Trad. Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Trotta, 2000.

HOUAISS, Antônio e VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HUAN, Gabriel. *Le Dieu de Spinoza*. Paris: Librairie Felix Alcan, 1914.

JACOB, Pierre. La politique avec la physique à l'âge classique. In: *Dialectiques*, nº6, 1974.

JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: Afetos, ações e paixões em Espinosa*. Trad. Marcos F. de Paula e Luís César G. Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

\_\_\_\_\_. La fortitude cachée et les affects actifs de fermeté et générosité. In: *Fortitude et Servitude Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*. JAQUET, C. ; SEVERAC, P. ; SUHAMY, A. (Org). Paris: Éditions Kimé, 2003.

JESUS, Paula B. Mendes de. *Sobre a elaboração de uma ciência das paixões em Descartes, Hobbes e Espinosa*. Dissertação (mestrado). Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

JIMÉNEZ, Carla. Brasil vai às urnas guiado pelo ódio ao PT e o medo de Bolsonaro. In: *El país*. São Paulo, 07 de outubro de 2018. Disponível em: < [https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/07/politica/1538871859\\_656049.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/07/politica/1538871859_656049.html) >. Acesso em: 04/11/19.

KAHN, Victoria; SACCAMANO, Neil; COLI, Daniela (Org.). *Politics the passions 1500-1850*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

KELSEN, Hans. La idea del derecho natural. In: *La idea del derecho natural y otros ensayos*. Trad. Francisco Ayala. Buenos Aires: Editorial Losada, 1946.

\_\_\_\_\_; PERELMAN, Chaïm.; d'ENTREVES Alessandro. P. ; BOBBIO, Norberto et. al (Org.). *Annales de philosophie politique III, le droit naturel*. Paris: PUF, 1959.

KRITSCH, Raquel. *Soberania: a construção de um conceito*. São Paulo: Humanitas; Imprensa Oficial do Estado, 2002.

LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert G. dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LANDIM FILHO, Raul. Argumento ontológico, a prova *a priori* da existência de Deus na filosofia primeira de Descartes. In: *Discurso*, nº31, 2000. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/38036>. Acesso em: 06/05/2021.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LAZZERI, Christian. *Droit, pouvoir et liberte: Spinoza critique de Hobbes*. Paris: PUF, 1998.

LEBRUN, Gérard. O conceito de paixão. Trad. Mônica Fuchs. In: *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das letras, 1987.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Hypothesis physica nova*. Londres: J. Martyn, 1671. Disponível em:

<https://catalogue.bnf.fr/rechercher.do?motRecherche=hypothesis+physica+nova&critereRecherche=1&depart=0&facetteModifiee=ok>. Acesso em: 12/08/2018.

LIMONGI, Maria Isabel. *O homem excêntrico: Paixões e virtudes em Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_. Hobbes e o *conatus*: da física à teoria das paixões. In: *Discurso*, nº31, São Paulo: Discurso Editorial, 2000.

LORDON, Frédéric. *Capitalismo, deseo y servidumbre: Marx y Spinoza*. Trad. Sebastián Puente. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*. La première partie, la nature des choses. Paris: PUF, 1998.

\_\_\_\_\_. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*. La deuxième partie, la réalité mentale. Paris: PUF, 1997.

\_\_\_\_\_. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*. La troisième partie, la vie affective. Paris: PUF, 1995a.

\_\_\_\_\_. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*. La quatrième partie, la condition humaine. Paris: PUF, 1995b.

\_\_\_\_\_. Éthique IV: les propositions 70 e 71. In: *Revue de Métaphysique et de morale*, nº4, Spinoza la quatrième partie de l'Éthique, oct.-dec. 1994.

Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/i40040326>. Acesso em: 27/08/2019.

MANZINI, Frédéric. Comme un pilote en son navire. In: *Archives de Philosophie*, tome 66, v. 1, 2003, pp. 163- 169. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2003-1-page-157.htm>. Acesso em: 29/09/2020.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017.

\_\_\_\_\_. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les éditions de minuit, 1988.

\_\_\_\_\_. *Anthropologie et politique au XVII siècle: études sur Spinoza*. Paris: J. Vrin, 1986.

\_\_\_\_\_. *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: Ens Éditions, 2011.

\_\_\_\_\_. Physique et ontologie chez Spinoza: l'énigmatique réponse à Tschirnhaus. In: *Cahiers Spinoza*, nº6. Paris: Éditions Réplique, 1991.

\_\_\_\_\_. L'indignation et le conatus de l'Etat spinoziste. In: *Spinoza: Puissance et ontologie*. Organizadores: Myriam Revaut D'Allonnes et Hadi Rizk. Paris: Éditions Kimé, 1994.

\_\_\_\_\_. Le pouvoir politique chez Spinoza. In: *La multitude libre: nouvelle lectures du Traité politique de Spinoza*. Paris: Éditions Amsterdam, 2008.

\_\_\_\_\_. Les fondements d'une éthique de la similitude. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº4, Spinoza: La quatrième partie de l'Éthique, octobre, décembre 1994, p. 475. Disponível em: [https://www.jstor.org/stable/40903356?seq=1#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/40903356?seq=1#metadata_info_tab_contents). Acesso em: 18/03/2019.

MEYER, Michel. *Le philosophe et les passions: essay d'une histoire de la nature humaine*. Paris: PUF, 2007.

MIGNINI, Filippo. Le Dieu-Substance de Spinoza comme potentia absoluta. In: CANZIANI, Guido; GRANADA, Miguel A. e ZARKA, Yves, C. (Org), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*. Milão: Franco Angeli, 2000.

MISRAHI, Robert. *Le desir et la reflexion dans la philosophie de Spinoza*.

Paris: Gramma, 1972.

MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na idade moderna*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1995.

MORE, Thomas. *Utopia*. Trad. Anah M. Franco. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2004.

MOREAU, Joseph. *Espinosa e o espinosismo*. Trad. Lurdes Jacob e Jorge Ramalho. Lisboa: Edições 70, Sd.

MORFINO, Vittorio. *Le temps et l'occasion: la recontre Spinoza – Machiavel*. Trad. Lucile Langlais et Maxime Giglia. Paris: Classiques Garnier, 2012.

\_\_\_\_\_. *A ciência das conexões singulares*. São Paulo: Contracorrente, 2021.

MUGNIER-POLLET, Lucien. *La philosophie politique de Spinoza*. Paris: J. Vrin, 1976.

NEGRI, Antônio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Espinosa*. Trad. Raquel Ramallete. São Paulo: Editora 34; Politeia, 2018.

\_\_\_\_\_. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

\_\_\_\_\_. *5 lições sobre império*. Trad. Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2003.

\_\_\_\_\_. *Espinosa subversivo e outros escritos*. Trad. Herivelto P. de Souza. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

\_\_\_\_\_. Pour une definition ontologique de la multitude. In: *Multitudes*, vol. 2, nº 9, 2002. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2002-2.htm>. Acesso em: 01/07/2016.

NEWTON, Isaac. *Princípios matemáticos de filosofia natural*. Livro I. Trad. Trieste Ricci, Sônia T. Gehring et al. São Paulo: EDUSP, 2016.

OFRATH, Yehouda. Le concept de forme dans la philosophie de Spinoza. In : *Revue de philosophie de la France et de l'étranger*, tome 139, vol. 2, 2014, p. 147-173. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-philosophique-2014-2-page-147.htm>. Acesso em: 18/03/2021.

OLASO, Mercedes Allendesalazar. *Spinoza: Filosofía, pasiones y política*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

OLIVA, Luís César. O *conatus* em Descartes, Hobbes e Espinosa. In:

*Dois pontos*, v15, n8, p. 72, 2018. Filosofia e Ciências nos séculos XVII e XVIII. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/57176/35686>. Acesso em: 11/08/2018.

\_\_\_\_\_. Causalidade e necessidade na ontologia de Espinosa. In: *Discurso*, v.45, n.2, p. 249-272, março 2015. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/112516>. Acesso em: 25/01/2019.

OLIVEIRA, Fernando Bonadia de. *Coerência e comunidade em Espinosa*. Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

PITKIN, Hanna. *El concepto de representacion*. Trad. Ricardo Montoro Romero. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985.

PLATÃO. Banquete. In: *Diálogos- Menon, Baquete, Fedro*. Trad. Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

\_\_\_\_\_. O primeiro Alcibiades. In: *Diálogos* vol. v. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1975.

QUARTA, Cosimo. Utopia: gênese de uma palavra chave. Trad. Helvio G. Moraes Junior. In: *Morus utopia e renascimento*. Dossiê temático: o impacto da descoberta do Novo Mundo na cultura europeia, v.3, p. 35-53, 2006. Disponível em: <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/issue/view/16/showTo> c. Acesso em: 14/10/2019.

RAMOND, Charles. *Le vocabulaire de Spinoza*. Paris: Ellipses, 1999.

ROCHA, André Menezes. Os filósofos, os políticos e a política. In: *Filosofia do renascimento e século XVII*. Org. Marcelo Carvalho, Claudio Leivas... [et al.]. São Paulo: ANPOF, 2015. (Col. XVI Encontro ANPOF. Disponível em: [http://www.anpof.org/portal/images/Colecao\\_XVI\\_Encontro\\_ANPOF/ANPOF\\_Filosofia\\_do\\_Renascimento\\_e\\_Sec\\_XVII.pdf](http://www.anpof.org/portal/images/Colecao_XVI_Encontro_ANPOF/ANPOF_Filosofia_do_Renascimento_e_Sec_XVII.pdf). Acesso em: 13/09/2017.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2001.

ROUSSET, Bernard. Les implications de l'identité spinoziste de l'être et de la puissance. In: *Spinoza: puissance et ontologie*. Organizadores: Myriam Revaut D'Allonnes et Hadi Rizk. Paris: Éditions Kimé, 1994.

\_\_\_\_\_. La première Éthique: méthodes et perspectives. In: *Archives de Philosophie*. Paris: Centre Sévres- Facultés jésuites de Paris, vol .51, nº1, Les premiers écrits de Spinoza, jan-mar 1988. Disponível em:

[https://www.jstor.org/stable/43039397?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/43039397?seq=1#page_scan_tab_contents). Acesso em: 02/08/2017.

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SANTERRE-CRETE, Renaud. *Spinoza et le problème de la générosité*. Mémoire. Faculté des Lettres et Sciences Humaines. Département de Philosophie, Université de Sherbrooke, Sherbrooke, 2011. Disponível em: <https://savoirs.usherbrooke.ca/handle/11143/5683>. Acesso em: 01/10/2018.

SANTIAGO, Homero. *O conatus-cupiditas na constituição do mundo*. In: *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, nº1, vol. 1, 1996.

\_\_\_\_\_. *Entre servidão e liberdade*. São Paulo: Politeia, 2019.

\_\_\_\_\_. O irrepresentável. In: *Cadernos IHU ideias*, vol. 14, nº 240, 2016. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/240cadernosihuideias.pdf>. Acesso em 21/03/2018.

\_\_\_\_\_. Multidão, a democracia como potência. [Entrevista concedida a] Ricardo Machado. *IHU on-line*, São Leopoldo, n. 479, p. 100-108, dez. 2015, p. 102. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao479.pdf>. Acesso em 28/06/2021.

SEVE, Bernard. *La question philosophique de l'existence de Dieu*. Paris: PUF, 2010.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 2005.

SILVA, Daniel Santos da. Concurso e transferência: uma crítica espinosana ao contrato social de Hobbes. In: *Kriterion*, vol.58, nº 136, abr 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/kr/v58n136/0100-512X-kr-58-136-0023.pdf>. Acesso em 05/06/2017.

\_\_\_\_\_. *O conceito de indivíduo e sua realidade política em Espinosa*. Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

\_\_\_\_\_. *Conflito e resistência na filosofia política de Espinosa*. Campinas: Editora da Unicamp, 2020.

SKINNER, Quentin. *Visions of politics: Hobbes and the civil science*. New York: Cambridge University Press, 2002.

STERN, Ana L. Saramago. *Resistir é obedecer?* Resistência e obediência política na filosofia de Baruch de Spinoza. Dissertação (mestrado). Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

\_\_\_\_\_. Direito e potência em Espinosa: para além do jusnaturalismo e do positivismo jurídico. In: *CONPEDI/UFS. (Org.). XXIV Encontro Nacional do CONPEDI - UFS - Direito, Constituição e Cidadania: contribuições para os objetivos de desenvolvimento do Milênio*. 2015. Disponível em: <http://conpedi.daniloir.info/publicacoes/c178h0tg/x552ze4o/5xk5SBT6C242AT0d.pdf>. Acesso em 12/03/2020.

STRAUSS, Léo. *Droit naturel et histoire*. Trad. Monique Nathan et Éric de Dampierre. Paris: Flammarion, 1986.

TATIÁN, Diego. *La cautela del salvaje: pasiones y política en Spinoza*. Buenos Aires: Calihue, 2015.

\_\_\_\_\_. Ontologia de la generosidad. In: *Spinoza. Cuarto colóquio*. Córdoba: Brujas, 2008.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os gentios*. Trad. D. Odilão Moura. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1990.

TOTARO, Pina. *Instrumenta mentis: contributi al lessico filosofico di Spinoza*. Firenzi: Leo S. Olschki Editore, 2009.

VAMBOUILIS, Épaminondas. Le principe d'inertie et le conatus du corps. In: *Astérion*, nº 3, 2005. Disponível em: <http://asterion.revues.org/304>. Acesso em: 08/08/2017.

VESALII, Andreae. *De Humani corporis fabrica*. Basileae: Johann Oporinus, 1543.

VLOTEN, Johannes van. *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia supplementum [...]*. Cum philosophi chirographo ejusque imagine photographica, ex originali hospitis H. van der Spijck. Amstelodami: Apud Fredericum Muller, 1862. Disponível em: <https://archive.org/details/adbenedictidesp00spingoog/page/n143>. Acesso em: 04/10/2018.

ZAC, Sylvain. Société et communion chez Spinoza. In: *Revue de Métaphysique et Morale*, nº 2/3, avril-septembre, 1958. Disponível em: [http://www.jstor.org/stable/40900245?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](http://www.jstor.org/stable/40900245?seq=1#page_scan_tab_contents). Acesso em: 09/03/2017.

\_\_\_\_\_. État et Nature chez Spinoza. In: *Revue de Métaphysique et*

*Morale*, nº 1, 1964. Disponível em:  
[http://www.jstor.org/stable/40900793?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](http://www.jstor.org/stable/40900793?seq=1#page_scan_tab_contents).  
Acesso em: 09/03/2017.